

Dr. Anwar Sanusi, M.Ag



Sejarah
PEMIKIRAN
MUSLIM
KONTEMPORER

SEJARAH PEMIKIRAN MUSLIM KONTEMPOR

Dr. Anwar Sanusi, M.Ag

Diterbitkan oleh :

CV. ELSI PRO

Jl Perjuangan By Pass Cirebon No Hp 081320380713

Email : chiplukan@yahoo.com

Editor : Khayatun Nufus

Desain cover & layout : Ciptadhi

Percetakan : CV. Elsi Pro

Cetakan Pertama : September 2020

234 Halaman

ISBN

978-623-7786-11-5

Hak Cipta dilindungi Undang- undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

SEJARAH PEMIKIRAN MUSLIM KONTEMPORER

Dr Anwar Sanusi, M.Ag

**FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAKWAH
IAIN SYEKH NURJATI CIREBON**

KATA PENGANTAR

Fuji dan syukur ke hadirat Illahi yang telah mendorong penulis untuk menulis buku Pengantar Ilmu Sejarah ini bisa terselesaikan dengan baik.

Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan untuk pemimpin umat dalam menuju pencerahan alam, yakni Nabi Muhammad SAW.

Buku Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer ini amat baik dalam mengenalkan hal-hal mendasar dalam pemikiran dan tokoh-tokoh Kontemporer Muslim. Penjelasan-penjelasan yang singkat, namun menyeluruh dan mendalam, terasa mengalir sehingga memudahkan pembaca untuk menyelami sendi-sendi Pemikiran kontemporer. Materi-materi yang dibahas adalah mengenai Biografi dan Konsep Pemikiran Kholed M. Abou Fadl, Biografi dan Konsep Pemikiran Yusuf Al-Qardlawi, Biografi dan Konsep Pemikiran Murtadha Muthahhari, Biografi dan Konsep Pemikiran sayyid Qutb, Biografi dan Konsep Pemikiran Sayyed Hossein Nasr, Biografi dan Konsep Pemikiran Mohammed Arkoun, Biografi dan Konsep Pemikiran Hasan Hanafi, Biografi dan Konsep Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri, Biografi dan Konsep Pemikiran Harun Nasution, serta Biografi dan Konsep Pemikiran Nurcholis Madjid.

Bukan hanya itu, buku Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer juga memperkaya penjelasannya dengan menukilkan intisari dari berbagai buku yang berkaitan dengan biografi dan pemikiran tokoh-tokoh kontemporer sehingga tidak kurang dari empat puluh buku disinggunginya di dalam buku ini, dan ini memberi keuntungan tersendiri bagi pembaca untuk memperluas wawasan dan khasanah khazanah pembaca.

Buku yang sarat dengan contoh-contoh ini amat layak digunakan sebagai pegangan bagi dosen dan mahasiswa, khususnya program studi baik itu program studi sejarah maupun program studi Sejarah Peradaban atau kebudayaan Islam di lingkungan UIN, IAIN, dan STAIN, karena buku ini disesuaikan dengan silabus sehingga mahasiswa tidak kesulitan dalam mempelajari Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer.

Namun dengan kemampuan yang terbatas, penulis menyadari akan kekurangannya, sehingga dengan kedua tangan terbuka, penulis menerima saran dan kritik demi perbaikan dimasa yang akan datang.

Tak lupa, kami sampaikan banyak terima kasih kepada :

1. Ibunda Hj. Siti Aminah yang selalu mendo'akan untuk menulis buku pengantar ilmu sejarah ini dan ayahanda K.H. Zainal Muttakin (alm), semoga buku ini menjadi doa.
2. Bapak Dekan Fakultas UAD IAIN Syekh Nurjati Cirebon
3. Ketua Jurusan Sejarah Peradaban Islam yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menulis buku pengantar ilmu sejarah

4. Seluruh dosen dan karyawan Jurusan Sejarah Peradaban Islam IAIN Syekh Nurjati Cirebon yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan buku ini.
5. Istri tercinta yang memberikan kesempatan waktu yang luas sehingga terselesaikannya buku ini
6. Ananda Dimas, Naufal, dan Rikza, bisa mengikuti jejak terbaik dalam khasanah keilmuan.
7. Semua pihak yang tidak disebut dalam ikut membantu menyelesaikan buku pengantar ilmu sejarah ini.

Wassalam,
Cirebon, September 2015

PENGANTAR REDAKSI

Fuji dan syukur ke hadirat Allah SWT yang telah memberikan kekuatan dan petunjuknya berupa karya-karya ilmiah dalam menjabarkan ayat-ayat yang tersirat terutama atas terbitnya buku **Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer** ini. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan untuk pemimpin umat yang telah membawa umat manusia dari alam kegelapan menuju alam rasional dalam nilai-nilai Illahi.

Buku **Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer** ini merupakan salah satu buku terbaik yang kami terbitkan dan merupakan buku penunjang untuk mahasiswa sejarah dalam menelaah dan mendalami materi Pemikiran dan biografi tokoh-tokoh kontemporer serta buku jawaban atas kegelisahan mahasiswa khususnya jurusan Sejarah Peradaban Islam dan umumnya mahasiswa jurusan Sejarah di berbagai Perguruan Tinggi lainnya.

Buku **Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer** mengkaji secara mendalam tentang hal-hal yang mendasar di dalam Pemikiran dan biografi tokoh-tokoh kontemporer, yakni Biografi dan Konsep Pemikiran Kholed M. Abou Fadl, Biografi dan Konsep Pemikiran Yusuf Al-Qardlawi, Biografi dan Konsep Pemikiran Murtadha Muthahhari, Biografi dan Konsep Pemikiran sayyid Qutb, Biografi dan Konsep Pemikiran Sayyed Hossein Nasr, Biografi dan Konsep Pemikiran Mohammed Arkoun, Biografi dan Konsep Pemikiran Hasan Hanafi, Biografi dan Konsep Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri, Biografi dan Konsep Pemikiran Harun Nasution, serta Biografi dan Konsep Pemikiran Nurcholis Madjid.

Buku **Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer** juga memperkaya penjelasannya dengan menukilkan intisari dari berbagai buku yang berkaitan dengan ilmu sejarah sehingga tidak kurang dari empat puluh buku disinggunginya di dalam buku ini, dan ini memberi keuntungan tersendiri bagi pembaca untuk memperluas wawasan dan khasanah bacaan dengan menukilkan beberapa ayat Al-Qur'an yang menjabarkan pemikiran dan biografi tokoh-tokoh kontemporer.

Wassalam,

GLOSARIUM

Hermeneutika adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutika ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.

Feminisme Islam merujuk pada makna feminisme secara umum, yaitu suatu kesadaran akan ketertindasan perempuan dan upaya aksi yang dilakukan guna merubah situasi ketertindasan perempuan.

Konsepsi jihad Abou El Fadl juga bermuara pada bagaimana melakukan rekonsepsi terhadap dikotomi *dar al-Islam* dan *dar al-harb* serta interaksi muslim dan non muslim.

Ijtihad intiqā'i atau tarjih yaitu memilih satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada khazanah fikih Islam yang penuh dengan fatwa dan keputusan hukum.

Ijtihad insyā'i yaitu pengambilan konklusi hukum baru dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu, atau cara seorang mujtahid kontemporer untuk memiliki pendapat baru dalam suatu masalah yang belum terdapat dalam pendapat ulama salaf.

ijtihād integratif antar ijtihad intiqā'i dan insyā'i, yaitu memilih pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam pendapat tersebut ditambah unsur-unsur ijtihad baru.

Spiritual atau *'irfan* adalah kecenderungan dalam mengungkap rahasia dan mengenal pengetahuan bathiniyah melalui keyakinan terhadap wilayah dan ajaran-ajaran *Ahlul Bayt*. Pengertian dan ciri-ciri seperti ini secara umum telah menghubungkan teosofi dengan makna tasawuf (*'irfan*). Dari satu sisi penjelasan ini mengungkapkan bahwa hahekat *Tasyayyu'* (*Tasyayyu' bid-dzat*) sebagai jalan untuk mengenal rahasia-rahasia dan pengetahuan-pengetahuan bathin dibawah bimbingan imam Suci.

Ma'rifat adalah pengenalan secara rasional dari seorang hamba tentang Tuhannya bercorak intuitif.

Syari'at adalah segala sesuatu yang harus dilakukan oleh kaum mukminin, dalam mencapai kebenaran sesuai dengan kualitas ketaatan dan ibadah.

Tariqat, yakni suatu jalan menuju kebenaran sejati (haqiqah) atau pencapaian keesaan Allah yang sesungguhnya (Tauhid).

Maqamat adalah apa yang dicapai oleh seorang arif melalui upayanya

Hal adalah apa yang menghinggapi kalbu seorang arif tanpa diinginkannya.

Jihad dalam konsep Sayid Qutb adalah perjuangan melawan kejahiliyahan dan karena semua pemerintahan yang non-Muslim adalah jahili, maka semua kekuasaan non-Islam mau tidak mau harus ditaklukkan.

Pemerintahan Supra Nasional, yaitu wilayah Negara meliputi seluruh dunia Islam dengan sentralisasi kekuasaan pada pemerintah pusat yang dikelola atas prinsip persamaan penuh antara semua umat Islam yang terdapat diseluruh penjuru dunia Islam, tanpa adanya fanatisme ras dan kedaerahan. Tentang pemanfaatan potensi pendapatan yang dimiliki oleh daerah, diutamakan dipakai untuk kepentingan daerah itu sendiri, dan apabila masih ada lebihnya, maka akan disetorkan ke bait al-mal atau perbendaharaan pemerintah pusat sebagai milik bersama kaum muslimin yang akan dipergunakan untuk kepentingan bersama saat dibutuhkan.

Modern menurut Sayod Hossein Nasr berarti sesuatu yang terpisah dari yang transenden dari prinsip-prinsip yang langgeng dalam realitas mengatur materi dan diberikan kepada manusia melalui wahyu dalam pengertian yang paling universal

Metode Historisisme berperan sebagai metode rekonstruksi makna melalui cara penghapusan relevansi antara teks dengan konteks.

Nalar adalah cara orang, terutama sekelompok orang, berpikir dalam batas-batas tertentu, 'nalar' di sini kurang lebih sama dengan *episteme ala Foucault*, yaitu cara manusia 'menangkap, memandang, menguraikan, dan memahami' kenyataan.

Kiri Islam dalam konsep Hasan Hanafi yakni Kiri' bermakna pengambilan bentuk perlawanan terhadap pihak yang bersinggungan yaitu kanan. Dalam arti lain kata kiri disini adalah oposisi dari kanan. Kata kiri selalu lekat dengan identitas sosialisme, marxisme, dan komunisme. Identitas tersebut lebih condong kepada pemikiran dan gerakan sosial yang timbul karena pemikiran karl marx, yang kemudian dibakukan oleh fredrich engels menjadi Marxisme. Kiri dalam pemahaman Hasan Hanafi dimaksudkan sebagai media perlawanan dan kritik atas tekanan dari Barat.

Turats (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 ruang dan waktu.

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

Al-Jabiri membagi akal menjadi dua. *Pertama* adalah '*Aql al-Mukawwin*. Akal dalam pengertian ini disebut dengan nalar (akal) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai akal tersebut. Sedangkan yang *kedua* adalah '*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 dan disebut Jabiri sebagai "Akal Arab".

Akal, menurut Muhammad Abduh, adalah suatu daya yang hanya dimiliki manusia, dan yang membedakan manusia dari makhluk lain.

Modernisasi bukanlah penerapan sekularisme dan bukan pula pengagungan nilai-nilai kebudayaan Barat, akan tetapi modernisasi merupakan rasionalisasi.

Sekularisasi bukan sekularisme, sebab *sekularization is the name for an ideology, a new closed world view which function, very much like a new religion*. Dalam hal ini, yang dimaksudkan dengan sekularisasi ialah setiap bentuk *liberating* perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal ... (demikian juga) sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum muslimin menjadi sekularis.

INDEKS

<p>Amin Abdullah, 4 ‘aql, 9 ‘adah, 9 Analisis Wacana Kritis (AWK) Model Sara Mills, 11</p>	<p>Antropologi, 35 Ashahab al-Kahfi, 19, Ashabul Ukhud, 19 Aristotles, 1 Arkeologi, 35 Arthur M. Schlesinger, 101 As Shaffat, 6, 7 At-Taubah, 13 Bassam Tibi, 13 Badar, 19 Babad, 1 Badut, 26 Backer, 38 Banks, 2 Baratayudha, 26 Bayerley Southgate, 3 Benedetto Croce, 3 Bernheim, 4 Bhikshu, 23 Brahmana, 23 Brahma, 23 Bung Karno, 47 Burhan Bungin, 68</p>
<p>Carl L. Becker, 71, 122, 124, Carr E.H., 46, 86 Ceramologi, 35 Cold Facts/Soft Fact, 36 Collingwood, 68 Costa, 4 Cleveland, 4 Croce, 67</p>	<p><i>Dehumanistik</i> 11 dar al-Islam, 13 dar al-harb, 13 Dadang Supardan, 68 Daniel, 2, 4 Dayang Desa, 22, 23 David Carr, 86 Dilthey, 68 Dinoyo, 26 Donald Ary, 133, 134 Dudung Abdurrahman, 69</p>
<p>E.H. Carr, 3, 132, 133, Epigrafi, 35, 55 Empiris, 39, 40 Empu Sedah, 26 Empu Panuluh, 26 Eugene Dubois, 56 Filologi, 35, 55</p>	<p>Fahrudin Faiz, 2, 3, 7 Fassara, 3 Farid Esack, 4 <i>fitrah</i>, 9 Feminisme, 10</p>

F.J Tiger, 38	
Geologi, 35 Gescheiedenis, 1 GHR. Von Koeningswald, 56 Gilbert J. Garraghan, 55 Gua Hira, 20 Gustafson, 3 Generalisasi, 42 Hermes, 3.	Hermeneutik Heuristik, 1, 2, 3, 4, 5, 6,7, HAM, 10 Hikayat, Historia, 1 History, 1 Historie, 1 Historiograf, 138 Hiwar, 19 Homer, 139, 141 Hudan, 13 Hud, 9, 20
Intuisi, 9 Interfretasi, 138	Josef Bleicher, 2, Jack. R. Fraenkel & Norman E. Wallen, 133, Jalut, 19 Jawi, 28 Jhon W. Best, 124 J. Bank, 1 Johann Gustav Droysen, 83 Julius Caesar, 143 Jurgen Habermas, 71 J.V. Bryce, 2 J.F Lyotard, 88
Khaled M. Abou El-Fadl 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17.	Kutai, 23, 27, 80 Kuntowijoyo, 40, 69, 71 Kritik (Verifikasi), 137 Lautan Hindia, 22 Leopold von Ranke, 1 Leovold von Ranke, 70, 84 Louis Gottschalk, 38, 55, 77,
Misoginis, 11 Maggie Humm, 54 Mahabarata, 26 Mahayana, 23 Majapahit, 24, 27 Metode, 42, Mau'idzoh, 9 Mentifact, 36 Moh. Ali, 2, 34 Moh. Hatta, 2 Montgomery Watt, 20 Muhammad Yamin, 2 Muhammad, 12 Muhammad Shahrur, 13	Muhammad Naguib al-Attas, 24 Mu'arrij ibn 'Amr al-Sadusi, 151 Mu'in Umar, 150 Multi Culture, 61 Muthahhari, 3 M Yamin, 3 Nabi Idris. 3 Nashr Hamid Abu-Zayd, 7

Objektivitsnya, 40, 62, 63, 64, 122, 129 Objek, 41 Oorkondoleer, 57 Paleoantropologi, 35 Paleontologi, 35	Progresif-ijtihadis, 13 Pallawa, 26 Patrick Gardiner, 2, 122, Peloponesian War, 142 Publius Cornelius Tacitus, 144 Polybius, 143
Qashasul Quran, 19 <i>ra'y</i> , 9. Raden Wijaya, 24 Ramayana, 26 R. G. Collingwood, 3, 129 Robin Winks, 1	Rochiati Wiriadmadja, 2 Roland Barthes, 88 Riwayat, 1 Roeslan Abdulgani, 2
Sudarto, 2 Sayyed Hossen Nasr, 3, Serif Mardin, 13	Sztompka, 54 Syair Bidasari, 28 Tabuk, 19 Tajuddin ibn Muhammad, 151 Tambo, 1 Tarikh, 1 Tarikh naqli, 3 Tarikh ilmy, 3 Tarikh falsafi, 3 Tashdiq, 14 Tarumanegara, 23, 27 Teori, 41 Thabaqat, 151 Thaha, 6 Thalut, 19 Thucydides, 142, Titus Livius, 144
' <i>Urf</i> , 9 Uhud, 19 Walsh, 129 Waraqah bin Naufal, 20 W.H. Walsh, 3	Wellington, 100 Wilhelm Dilthey, 71 Wishnu, 23 Wiracarita, 26 W.J.S Poerwodarminta, 3
Zulqarnai, 19 Ya'qub ibn Sufyan, 151	Yusdani, 2, Yunus, 8 Yusuf, 12, 13, 14, 18

DAFTAR ISI

Bab I Biografi dan Pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl		
A. Biografi dan Pendidikan Khaled M. Abou El-Fadl	1	
B. Pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl	2	
Bab II Biografi Dan Pemikiran Yūsuf Al-Qaradāwī		
A. Biografi Yūsuf al-Qaradāwī	14	
B. Pemikiran Kontemporer Yusuf Al-Qaradawi	17	
Bab III Biografi Dan Pemikiran Murtadha Muthahhari		
A. Biografi Murtadha Muthahhari	40	
B. Pemikiran Murtadha Muthahhari tentang Sinergitas antara Spiritual, Teologi dan Filsafat	45	
Bab IV Biografi Dan Pemikiran Sayyid Quthb		
A. Biografi Sayyid Quthb	56	
B. Pemikiran Sayyid Quthb	59	
BAB V Biografi dan Pemikiran Sayyed Hossein Nasr		
A. Biografi Sayyed Hossein Nasr	70	
B. Pemikiran Sayyed Hossein Nasr	72	
BAB VI Biografi dan Pemikiran Mohammed Arkoun		
A. Biografi Mohammed Arkoun	90	
B. Pemikiran Mohammed Arkoun	93	
BAB VII Biografi dan Pemikiran Hasan Hanafi		
A. Biografi Hasan Hanafi	107	
B. Pemikiran Hasan Hanafi	110	
BAB IIX Biografi dan Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri		
A. Biografi Muhammad Abid Al-Jabiri	124	
B. Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri	126	
C. Kritik Terhadap Muhammad Abid Al-		

Jabiri	134
Bab IX Biografi dan Pemikiran Harun Nasution		
A. Biografi Harun Nasution	139
B. Pemikiran Harun Nasution	142
Bab X Biografi dan Pemikiran Nurcholis Madjid		
A. Biografi Nurcholis Madjid	149
B. Pemikiran Nurcholis Madjid	151
Daftar Pustaka	167
Bibliografi	181

BAB I BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN KHALED M. ABOU EL-FADL

A. Biografi dan Pendidikan Khaled M. Abou El-Fadl

Khaled lahir di Kuwait pada tahun 1963 dari keluarga terdidik yang sederhana. Orang tuanya adalah muslim taat yang sangat terbuka dalam bidang pemikiran. Diakuinya dengan jujur, bahwa pada masa remaja ia terlibat dalam gerakan puritanisme yang memang subur di lingkungannya. Hari-harinya dipenuhi dengan utopia tentang sebuah ‘kelompok terbaik’ dan ‘kelompok yang mewakili Tuhan’ di atas bumi. Selain itu, setiap kali bertemu dengan orang, dia menyampaikan ajaran puritanisme yang dianggapnya paling benar. Tak terasa sebagian masa remajanya habis tersedot oleh mimpi puritanisme yang membuatnya benci, tertutup, dan marah-marah pada orang lain di luar kelompoknya.

Untunglah Khaled memiliki orang tua yang shaleh dan terpelajar. Mereka menawarkan berbagai khazanah keilmuan Islam dari berbagai aliran kepada Khaled. Maklum saat itu wahabisme yang menjadi mazhab negara telah menyortir semua bacaan yang harus dibaca oleh masyarakat. Penguasa yang memiliki kepentingan dengan ideologi wahabisme menetapkan mana bacaan yang sehat dan tidak sehat untuk masyarakat.¹

Dalam mengkaji pemikiran orang, latar belakang/biografi sangat penting untuk diungkapkan sebagai bahan pertimbangan bahwa seorang pemikir tak bisa lepas dari konteks/background riwayat hidupnya. Khaled, dalam cover belakang buku Atas Nama Tuhan. Dikatakan bahwa beliau adalah seorang Profesor hukum Islam di Fakultas Hukum UCLA, Amerika Serikat. Lulusan Yale dan Princeton – sebelumnya menggeluti studi ke-Islam-an di Kuwait dan Mesir – Ia piawai menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern. Sehingga, ia disebut-sebut sebagai “*an enlightened paragon of liberal Islam*”.

¹ Hasan Basri Marwah [Peneliti pada Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP) dan P3M Jakarta], di <http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=144>

B. Pemikiran Khaled M. Abou Fadl

1. Pemikiran tentang Hermeneutika

Hermeneutika, merupakan teori filsafat mengenai interpretasi makna. Sebagai sebuah pendekatan, akhir-akhir ini, hermeneutika semakin di gandrungi oleh para peneliti akademis, kritikus sastra, sosiolog, sejarawan, antropolog, filosof, maupun teolog, khususnya untuk mengkaji, memahami, dan menafsirkan teks (scripture), misalnya: Injil atau Al-Qur'an. Fahrudin Faiz mengutip pendapat Sudarto, mengatakan bahwa hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutika ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.²

Yusdani mengutip pendapat Josef Bleicher, Hermeneutika merupakan suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna.³ Namun, ia lazim dimaknai sebagai seni menafsirkan (the art of interpretation). Konon, dalam tradisi kitab suci, kata ini sering dirujuk pada sosok Hermes, yang dianggap menjadi juru tafsir Tuhan. Sosok Hermes ini oleh Sayyed Hossen Nasr, sering disebut sebagai Nabi Idris.⁴

Pendekatan hermeneutika, umumnya membahas pola hubungan segitiga (triadic) antara teks, si pembuat teks, dan pembaca (penafsir teks). Dalam hermeneutika, seorang penafsir (hermeneut) dalam memahami sebuah teks – baik itu teks kitab suci maupun teks umum – dituntut untuk tidak sekedar melihat apa yang ada pada teks, tetapi lebih kepada apa yang ada dibalik teks.⁵ Sebagaimana Ibnu Taimiyah misalnya, ia menyatakan bahwasanya proses yang benar dalam upaya penafsiran itu harus

² Fahrudin Faiz. *Hermeneutika Qur'ani*. (Yogyakarta : Penerbit Qalam : 2002), hlm. 9 dan Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada : 1996), hlm. 85

³ Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, Loc. Cit., Hlm., 91

⁴ Sayyed Hossen Nasr, *Knowledge and Sacred*, (New York State University Press, 1989), hlm. 71

⁵ Ibid., hlm. 73

memerhatikan tiga hal: (1). Siapa yang menyabdakannya, (2). kepada Siapa ia diturunkan, (3) dan ditujukan kepada siapa.⁶ Dari sinilah, kata hermeneutika ini bisa didefinisikan sebagai tiga hal:

- a) Mengungkapkan pikiran seseorang dalam kata-kata, menerjemahkan dan bertindak sebagai penafsir.
- b) Usaha mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap tidak diketahui ke dalam bahasa lain yang bisa dimengerti oleh si pembaca.
- c) Pemindahan ungkapan pikiran yang kurang jelas, diubah menjadi bentuk ungkapan yang lebih jelas.⁷

Lebih lanjut, Fahrudin Faiz menyatakan bahwa term khusus yang digunakan dalam pengertian kegiatan interpretasi dalam wacana keilmuan Islam adalah “tafsir”, bahasa Arab *fassara* atau *fasara* ini digunakan secara teknis dalam pengertian eksegesis di kalangan orang Islam dari abad ke-5 hingga sekarang.⁸ Sedangkan Amin Abdullah menyebut hermeneutika sebagai *fiqh tafsir wat ta’wil*.

Lebih lanjut, Amin mengungkapkan bahwa sebuah Terobosan terpenting yang disajikan oleh Khaled M. Abou Fadl dalam usahanya menggali “sesuatu yang telah terlupakan” adalah mengembalikan jati diri otoritas keagamaan (baca: “kompetensi –autentisitas–”, “penetapan makna”, “perwakilan”) dari sikap otoritarianisme dengan melawan paksa upaya penaklukan dan penutupan teks oleh pembaca. Baginya, teks tetap bebas, terbuka, dan otonom. Ide yang sama juga pernah disampaikan oleh Farid Esack dengan memahami al-Quran sebagai “pewahyuan progresif”. Maka dari itu, untuk menghindari sikap otoriter adalah tetap sadar bahwa teks (al-Quran) merupakan “karya yang terus berubah” atau “wahyu yang progresif”.

⁶ Fahrudin Faiz. *Hermeneutika Qur’ani*. Loc., Cit., hlm 9. dan Sudarto *Metedologi Penelitian Filsafat*. Loc., Cit., hlm. 85

⁷ Lebih lanjut, Fahrudin Faiz menyatakan bahwa term khusus yang digunakan dalam pengertian kegiatan interpretasi dalam wacana keilmuan Islam adalah “tafsir”, bahasa Arab *fassara* atau *fasara* ini digunakan secara teknis dalam pengertian eksegesis di kalangan orang Islam dari abad ke-5 hingga sekarang

⁸ Amin Abdullah menyebut hermeneutika sebagai *fiqh tafsir wat ta’wil*

Sehingga segala bentuk penafsiran dan pemahaman akan terus aktif, dinamis dan progresif.⁹

Hermeneutika yang ditawarkan Abou El Fadl adalah suatu pendekatan yang berfungsi sebagai media “negosiasi” antara komponen teks, pengarang, dan pembaca dalam menentukan kompetensi otentisitas teks, penentuan makna dinamis teks, dan komitmen moral pembaca dalam memahami maksud teks, yaitu :

Pertama, mengenai kompetensi (otentisitas). Yang dimaksud adalah bagaimana mengetahui bahwa suatu perintah adalah benar-benar datang dari Tuhan dan nabi-Nya. Dalam konteks kompetensi Al-Quran, Abou El Fadl menyatakan dengan landasan iman, bahwa Al-Qur’an adalah firman-firman Allah yang abadi dan terpelihara kemurniannya.¹⁰

Kedua, mengenai penetapan makna. Maksudnya, bagaimana menetapkan makna dari kehendak Tuhan yang termaktub dalam teks otoritatif tersebut. Ketika sebuah teks lahir, ia telah memiliki eksistensi dan integritasnya sendiri. Teks dalam hal ini bersifat otonom.¹¹ Otonomi teks memberikan kemungkinan pembacaan yang hidup dan memberikan peluang bagi berbagai model pembacaan. Hubungan antara pengarang, teks, dan pembaca harus berimbang dan proporsional dalam proses penentuan makna.¹² Menurut Abou El Fadl, Al-Qur’a nakan tetap relevan dan terus memiliki suara dalam ruang dan waktu yang berbeda. Bandingkan dengan konsep Mohammed Arkoun tentang “korpus terbuka”, sebagai antitesa terhadap “korpus resmi tertutup. Ada empat asumsi dasar yang berfungsi sebagai landasan dalam membangun analisis hukum, yaitu: (1) asumsi berbasis nilai yang lebih bersifat substansi normatif, (2) asumsi berbasis metodologis yang lebih bersifat prosedur ilmiah, (3) asumsi berbasis iman

⁹ Amin, Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna, Pengarang dan Pembaca,” dalam Khaled M. Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, loc. Cit., Hlm., 89.

¹⁰ Ibid., hlm. 90.

¹¹ Ibid., hlm. 92.

¹² Palmer, 2003:98; Bleicher, Josefk, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, Loc., Cit., hlm. 55; baca juga Abu Zayd Nashr Hamid, *Naqd al-Khithab al-Dini*, (Cairo : Madbuli : 1995), hlm. 94.

yang lebih bersifat teologis sesuai karakteristik pesan Tuhan dan tujuannya, (4) asumsi berbasis akal yang lebih bersifat nalar rasionalistik.¹³

Ketiga, berkaitan dengan konsep perwakilan dalam Islam. Dalam ajaran Islam, kedaulatan mutlak hanya milik Tuhan, namun di sisi lain, Islam juga memiliki konsep kekhalifahan manusia sebagai perwakilan Tuhan. Akan tetapi pelimpahan wewenang atau otoritas Tuhan kepada manusia akan membuka ruang bagi otoritarianisme, jika tidak dilengkapi syarat-syarat tertentu. Menurut Abou El Fadl ada beberapa prasyarat standar kepada mereka yang disebut sebagai “wakil khusus” Tuhan. Secara umum manusia adalah wakil (khalifah) Tuhan di bumi. Namun pelimpahan wewenang Tuhan selalu diwakili dan dinegoisasi oleh manusia yang akan ditempuh dalam proses pemahaman.¹⁴

Tentu saja untuk usaha tersebut perlu perangkat tepat yang digunakan sebagai pisau analisisnya. Dalam hal ini perangkat yang digunakan Khaled M. Abou Fadl lebih kepada apa yang dinamakan dengan hermeneutika. Dengan beberapa kerangka sebagai berikut :

a. Penetapan Makna: Teks, Tradisi dan Asumsi (Pra-sangka)

Manusia di hadapan teks adalah ‘lidah’ sebagai artikulator sekaligus interpreter teks. Memposisikan manusia dalam subjek teks, bukan tanpa masalah, malah sebaliknya. Karena tidak jarang, kita jatuh pada “pembunuhan teks” dan “pelacuran hermeneutika” yang merampas kesucian (autentisitas) teks. Ketika semua berhak bersetubuh dengan teks tanpa kewenangan, tidak ada yang bisa menjamin teks tersebut ditafsirkan sebebaskan-bebasnya. Dalam posisi ini, teks akan ditelanjangi dari autentitas, makna dan tujuannya. Dalam pandangan Khaled M. Abou Fadl, sikap tersebut merupakan tindakan sewenang-wenang yang menyuburkan penafsiran otoriter.¹⁵

Untuk menjaga kesucian (autentisitas) teks ini, agar tidak mudah ‘disetubuhi’ dan selaras dengan makna aslinya Menurut Khaled M.

¹³ Ibid., hlm. 94

¹⁴ Ibid., hlm. 55.

¹⁵ Ibid., hlm., 56.

Abou Fadl membutuhkan keseimbangan kekuatan yang harus ada antara maksud teks, pengarang dan pembaca (*balance of power between the author, reader and text*). Penetapan makna berasal dari proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dialektis antara ketiga unsur di atas (teks, pengarang dan pembaca). Salah satu maksud tiga unsur itu tidak ada yang mendominasi. Penafsiran yang tepat adalah penafsiran yang menghormati peranan, otonomi dan integritas teks. Nashr Hamid Abou Zayd menjelaskan tentang perbedaan “makna statis” dan “makna progresif”. Nashr Hamid membedakan “arti historis-orisinal” teks yang disebut *ma’na* (pengertian) dan “arti realistas-modern” teks yang disebut *maghza* (signifikansi).¹⁶

Menurut Nashr Hamid Abu-Zayd, perbedaan makna dan signifikansi terletak pada dua aspek. *Pertama*, “makna” adalah pemahaman terhadap teks yang berasal dari konteks internal bahasa dan konteks eksternal sosio-kultural ekstern. *Kedua*, “makna” bersifat statis-relatif, bersifat statis karena ia merupakan makna asli. Sedangkan “signifikansi” terus bergerak mengikuti perputaran dan perubahan cakrawala pembaca.¹⁷

Selain persoalan penetapan makna tersebut, Khaled M. Abou Fadl juga memaparkan persoalan penting lain yaitu persoalan pembuktian yang mendasari pengambilan kesimpulan hukum. Pembuktian itu terkait dengan “asumsi dasar” dalam komunitas penafsiran. Ada empat asumsi dasar yang berfungsi sebagai landasan untuk membangun analisis hukum. Yaitu, asumsi berbasis nilai, asumsi metodologis, asumsi berbasis iman, dan asumsi berbasis akal.¹⁸

b. Pelaku Hermeneutika dan Prinsip-prinsip interpretasi: Kasus Islam

Gagasan Khaled M. Abou Fadl tentang pelaku hermeneutika dalam Islam adalah menarik untuk memahami gagasan Qur’ani. Pada

422 ¹⁶ Abu Zayd, Nashr Hamid, *Naqd al-Khithab al-Dini*, (Cairo: Madbuli, 1995). hlm.,

¹⁷ Ibid., hlm., 423

¹⁸ Abou Fadl Khaled M. *Atas Nama Tuhan: Loc., cit.*, hlm.,78

beberapa kesempatan, al-Qur'an merujuk pada fakta bahwa Tuhan telah menciptakan manusia sebagai *khalifah* di muka bumi. *Khalifah* bisa berarti pewaris, wakil atau pelaksana, tetapi gagasan dasarnya adalah bahwa manusia diciptakan sebagai wakil Tuhan di bumi. Kehendak Tuhan yang termanifestasikan dalam Kedaulatan Tuhan tidak akan menegasikan kewakilan manusia, justru sebaliknya, mengakomodasi kewakilan manusia dan akan menaikkan derajat mereka sebagai sebuah kontribusi mereka atas penjagaan dan penegakan hukum Tuhan di muka bumi ini.¹⁹

Tuhan menginginkan agar manusia mencari dan menemukan Kehendak Tuhan. Kebenaran adalah pencarian itu sendiri, pencarian itu sendiri adalah kebenaran yang tertinggi. Oleh karena itu, hasil dari pencarian itu diukur berdasarkan ketulusan seseorang dalam melakukan pencarian.²⁰

Medium atau *dalil* untuk mengetahui, memahami dan menjalankan Kehendak Tuhan sangat beragam –seperti yang telah diperdebatkan oleh umat Islam dan para Islamisist selama-selama berabad-abad, yang di antaranya adalah akal dan nalar ('*aql* dan '*ra'y*'), intuisi (*fitrah*), kebiasaan dan praktik manusia ('*urf* dan '*adah*'), dan teks (*nash*).²¹

Proses penyerahan keputusan untuk mengetahui dan memahami Kehendak Tuhan, dari wakil umum kepada wakil khusus juga memiliki problem hermeneutis tersendiri –misalnya, pada proses tindak komunikasi dan dialog di antara keduanya.²²

Wakil Tuhan terbagi menjadi dua kategori, wakil umum dan wakil khusus. Di mana yang pertama menyerahkan tugas mencari dan

¹⁹ Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003). Hlm., 95

²⁰ Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000). Hlm., 79

²¹ Ibid., hlm., 80

²² Bleicher, Josef, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, Loc. Cit., Hlm., 86

mengetahui kehendak Tuhan kepada yang terakhir, lagi-lagi di sini juga memunculkan problem hermeneutis tersendiri.²³

Seorang wakil harus memiliki kewaspadaan untuk menghindari penyimpangan atas peran Tuhan, berarti dia harus mengenal batasan peran yang menjadi haknya saja. Seorang wakil khusus jika tidak memiliki syarat di atas maka akan mudah melakukan pemahaman dan tindakan yang otoriter dengan mengatasi namakan Tuhan.²⁴

c. Jeda-Ketelitian sebagai Jawaban atas Pertentangan antara Teks dengan Asumsi Pembaca/Penafsir

Setelah melakukan perenungan yang semestinya, menurut Khaled M. Abou Fadl, hal ini akan memunculkan dua kemungkinan yang saling bertolak belakang. *Pertama*, persoalan tersebut akan terpecahkan, dan pertentangan tersebut bisa didamaikan. *Kedua*, mungkin juga pemecahan masalah yang memadai tidak dapat ditemukan, dan bahwa kesadaran individu dan penetapan tekstual terus terkubur dalam konflik yang tidak terselesaikan.²⁵

2. Pemikiran Abou Fadl tentang Feminisme

Khaled M. Abou el-Fadl adalah seorang pemikir liberal asal Kuwait. Abou Fadl disebut-sebut sebagai *an enlightened paragon of liberal Islam*.

Gagasannya menjangkau spektrum yang luas, mulai dari hukum, moralitas, modernitas, demokrasi, Hak Asasi Manusia (HAM), jihad, perang, terorisme, hingga masalah perempuan dalam Islam. Dari gagasan-gagasan itu, satu hal menarik adalah gagasannya tentang perempuan dalam Islam yang Penulis maknai sebagai gagasan feminisme Islam-nya.²⁶

Feminisme Islam merujuk pada makna feminisme secara umum, yaitu suatu kesadaran akan ketertindasan perempuan dan upaya aksi yang dilakukan guna merubah situasi ketertindasan tersebut. Abou Fadl adalah

²³ Ibid., hlm.,90.

²⁴ Carter, April, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora Loc. Cit. Hlm., 99

²⁵ Abou Fadl Khaled M. "The Place;" Amina Wadud, Di Luar Penafsiran," dalam Khaled M. Abou Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam: Puritanisme Versus Pluralisme*, Loc., cit., hlm., 200.

²⁶ Ibid., hlm., 201.

seorang feminis Islam. Ia mempunyai konstruksi gagasan feminisme yang khas yang bisa diaplikasikan dalam berbagai konteks, termasuk dalam konteks posisi perempuan dalam hukum keluarga Islam. Sampai di sini menarik untuk dapat meneliti konstruksi gagasan feminisme Islam Abou Fadl tersebut.²⁷

Minimal ada tiga alasan mengapa gagasan feminisme Islam Abou Fadl perlu diangkat dan dihadirkan, yaitu: Pertama, Abou Fadl mempunyai kekhasan pendekatan dalam membahas masalah perempuan dalam Islam, sehingga kesimpulan-kesimpulan dalam pembahasannya mempunyai kekhasan tersendiri; Kedua, Abou Fadl dipandang sebagai tokoh yang mampu menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern, sehingga pemikiran-pemikiran yang dihasilkannya dinilai komprehensif ; Ketiga, isu feminisme dalam Islam tetap menarik, seiring dengan perdebatan yang tak kunjung usai mengenai peran dan posisi perempuan dalam Islam.²⁸

Dalam menemukan konstruksi gagasan feminisme Abou Fadl, salah satunya mensyaratkan penelitian pada buku-buku yang ditulisnya. Untuk itu, penelitian ini berisi studi kepustakaan (library research). Model pendekatan filosofis digunakan untuk melihat konstruksi gagasan tersebut secara mendalam, sehingga inti gagasan feminisme Islam Abou Fadl dapat dipahami. Dalam menguatkan pemahaman dipakai alat analisis berupa Analisis Wacana Kritis (AWK) Model Sara Mills.²⁹

Hasil penelitian menunjukkan bahwa dari tiga tema pokok yang di bahas, yaitu: kritik fatwa bias gender, kritik hadis misoginis, dan sifat dasar dan peran perempuan dalam Islam menunjukkan gagasan pembelaan, pembebasan dan persamaan bagi kaum perempuan.³⁰

Penulis menyebutnya sebagai konstruksi gagasan feminisme Islam Abou Fadl. Konstruksi gagasan Abou Fadl ini terbangun dari model pendekatannya dalam melihat teks, terutama al-Qur'an dan hadis yang

²⁷ Ibid., hlm., 200.

²⁸ Josef Bleicher., *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, Loc. Cit., Hlm., 95

²⁹ Ibid., hlm., 96.

³⁰ Ibid., hlm., 97.

bercorak hermeneutis feminis. Pendekatan hermeneutik feminis Abou Fadl inipada gilirannya menghasilkan tipe gagasan feminisme Islam yang khas.³¹

Dengan hermeneutik feminisnya, Abou Fadl mengaitkan relasi gender dengan gagasan tentang otoritas dalam Islam, syarat-syarat keberwenangan dan relasi antara teks, pengarang dan pembaca dalam memahami teks-teks agama. Gagasan feminisme Abou Fadl juga berbeda dengan kalangan ekofeminis seperti Sachiko Murata yang cenderung menerima perbedaan laki-laki dan perempuan.³²

Feminisme Abou Fadl memfokuskan pada isu-isu persamaan, pembebasan dan keadilan bagi perempuan. Kaitannya dengan posisi dan perempuan dalam hukum keluarga Islam, melalui konstruksi gagasan feminisme Islamnya, Abou Fadl menempatkan perempuan sejajar dengan laki-laki. Perempuan bukanlah objek eksploitasi karena memiliki hak otonomisasi diri. Peranyang dijalani perempuan sama dengan laki-laki, yaitu sebagai partner.³³

3. Pemikiran Abou Fadl tentang Jihad

Menurut Abou El Fadl, jihad dengan kekerasan dan terorisme bukan merupakan resistensi yang proporsional terhadap hegemoni Barat. Terorisme muslim, dan hegemoni Barat keduanya bersifat represif, mengontrol dan menindas serta *dehumanistik*. Resistensi terhadap hegemoni Barat mestinya bersifat budaya, moral dan intelektual. Jihad yang pertama dilakukan seharusnya bersifat internal, yakni bagaimana membangun pemerintahan muslim yang lebih berdaya saing di tingkat global.³⁴

Konsepsi jihad Abou El Fadl juga bermuara pada bagaimana melakukan rekonsepsi terhadap dikotomi *dar al-Islam* dan *dar al-harb* serta interaksi muslim dan non muslim. Karena selama konsepsi wilayah ini bersifat dikotomik dengan pemaknaan klasik, dan selama konsepsi terhadap non muslim masih “bias”, dipastikan jihad akan selalu mengarah pada

³¹ Ibid., hlm., 86

³² Ibid., hlm., 85.

³³ Ibid., hlm., 87.

³⁴ Carter, April, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Loc. Cit., Hlm., 99

aplikasi yang bersifat fisik. Jihad sebagai resistensi terhadap Barat – kasus 11 September – juga bukan merupakan simtom dari benturan peradaban sebagaimana dinyatakan oleh banyak kalangan di Barat. Tesis tentang benturan peradaban sendiri mempunyai banyak kelemahan dan karenanya tidak bisa untuk memotret aktivitas jihad kontemporer.³⁵

Konsepsi Jihad Abou El Fadl di atas tidak terlepas dari situasi dan horizon yang melingkupi Abou El Fadl, situasi sosial-budaya masyarakat Amerika, pengalaman hidup, dan posisinya sebagai bagian dari minoritas muslim.³⁶

Abou El Fadl adalah kategori pemikir progresif-ijtihadis sebagaimana Bassam Tibi, Muhammad Shahrur, Serif Mardin dan yang semisalnya dari kelompok participant muslim di Barat serta Amerika.

Di antara karakter epistemologis menonjol dari kelompok ini, khususnya Abou ElFadl, adalah bahwa sumber hukum meliputi al-Qur’an, al-Sunnah, didukung oleh fresh ijtihad dengan melibatkan tidak saja tradisi klasik, akan tetapi juga pengetahuan modern, termasuk yang menonjol adalah sentuhan-sentuhan filsafat hukum modern dan etika, atau filsafat moral (al-akhlaq al-naz }ari).³⁷

Kekhasan Abou El Fadl adalah kemampuannya untuk mensintesakan tradisi akademik Islam dan Barat dalam rangka menumbuhkembangkan tradisi keilmuan dan praktek keberagamaan yang tidak tercerabut dari akar tradisi. Ini tidak terlepas dari kegundahan intelektualnya menghadapi fenomena mencairnya otoritas dalam bidang fikih yang kemudian direbut oleh kelompok puritan. Wawasannya tentang sumber klasik Islam tidak diragukan oleh banyak pihak sebagaimana wawasannya tentang keilmuan kontemporer.

Perjalanan dan pengalaman akademik serta kiprahnya di dunia intelektual merupakan bukti akan hal ini. Keilmuan kontemporer yang dia milikimenjadi pisau bedah dan tool of analysis dalam memahami tradisi fikih.

³⁵ Ibid., hlm., 80.

³⁶ Carter, April, *Otoritas dan Demokrasi*, Loc. Cit., Hlm., 99

³⁷ Ibid., hlm., 96.

Hermeneutika, khususnya, merupakan piranti yang sangat menonjol dalam tulisan-tulisan Abou El Fadl.³⁸

Ini sangat relevan karena sumber keilmuan fikih adalah teks yang tidak cukup didekati dengan keilmuan klasik saja. Selain itu dengan hermeneutika Abou El Fadl bisa menangkap pesan moral dari teks yang selama ini tenggelam di balik pemaknaan yang bersifat literer terhadap teks hukum.³⁹

Berbeda dengan pemikiran hermeneutika lainnya, Abou El Fadl mengusulkan model hermeneutika yang bersifat negosiatif antara reader, author, dan text. Abou El Fadl juga merumuskan syarat-syarat moral dalam penafsiran. Semua ini merupakan responnya terhadap merebaknya hermeneutika otoritarian dari kelompok puritan. Dengan hermeneutikanya, Abou El Fadl juga mampu menampilkan persoalan otoritas dan persoalan pemilik kedaulatan hukum (sovereign), persoalan yang krusial dalam konteks hukum. Bagi Abou El Fadl, potensi nalar yang telah diberikan Tuhan merupakan piranti menentukan dalam memahami bahasa fikih sebagaimana ia lebih berorientasi pada rasionalitas.⁴⁰

Kecenderungannya pada rasionalitas dan moralitas dalam memahami fikih dapat dikatakan segaris dengan teori hukum alam (natural law theory) yang berkembang di Barat. Nalar, menurutnya, berperan secara terus menerus untuk menyingkap keindahan Tuhan dan ideal-moral teks hukum. Yang partikular menurutnya harus ditundukkan pada yang universal. Nilai-nilai etis dan akhlak dari teks-teks hukum harus dijadikan kartu truf bagi aturan-aturan hukum yang spesifik dan partikular.

Sementara itu, ia menolak dikatakan mewarisi tradisi mutazili, karena menurutnya, kebenaran dan keindahan merupakan interaksi yang bersifat dinamis antara revelasi, nalar, dan persepsi terhadap alam, serta ciptaan, dan juga realitas kontekstual.⁴¹

³⁸ Ibid., hlm., 98.

³⁹ Farid Esack., *Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman Loc. Cit., Hlm., 79

⁴⁰ Ibid., hlm., 90.

⁴¹ Carter, April, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora Loc. Cit., Hlm., 99

Konsepsi jihad Abou El Fadl bisa dinilai mempunyai relevansi dengan persoalan relasi fikih, akhlak dan teologi (tauhid). Pondasi teologis yang bersifat humanis, atau penekanan pada perspektif ketuhanan yang bersifat feminim bisa menjembatani relasi fikih dan akhlak.⁴²

Abou El Fadl sendiri menyebut ekstrimitas jihad dan terorisme kelompok Puritan dengan *the theology of intolerance*. Itu artinya bahwa praktek-praktek fiqhiyah yang menyimpang dari nilai-nilai akhlak, sebenarnya bersumber pada pandangan yang sangat mendasar, yakni pandangan dan persepsi teologis, misalnya, bahwa seorang penafsir hukum harus mempunyai pengetahuan apriori tentang jalan Tuhan; apakah jalan Tuhan itu, keindahan, keadilan, kasih sayang atau kemuliaan.⁴³

Perspektif ketuhanan yang bersifat feminim ini tentu akan melahirkan konsep dan aplikasi jihad yang humanis, atau melahirkan “*jihad as a principle*” bukan jihad as an institution” yang bersifat keras dan menebar kebencian. Jihad sebagai prinsip adalah jihad yang bersubstansikan moralitas dan akhlak yang pada intinya menebar sebanyak mungkin kemaslahatan terhadap yang lain.⁴⁴

Ini pada gilirannya memungkinkan terwujudnya masyarakat madani (civil society), yakni masyarakat yang cerdas, moderat, penuh dengan harmoni dan demokratis. Ini sekaligus bisa dikatakan hasil dari fusi horizon Abou El Fadl dengan teks yang dibacanya. Tafsiran jihad Abou El Fadl tidak terlepas dari situasi hermeneutika Abou El Fadl, yakni masyarakat Amerika yang berbudaya liberal-demokratis.⁴⁵

Teks-teks jihad ditafsirkan dalam kerangka pengukuhan eksistensi masyarakat sipil. Ini sebagaimana pendapatnya bahwa kultur masyarakat madani yang berakhlak dan beradab dinilai cukup penting dalam menghasilkan penafsir-penafsir hukum yang otoritatif. Ini sebagaimana pernyataannya bahwa penafsir hukum akan menafsirkan teks dengan tafsiran

⁴² Ibid., hlm., 101.

⁴³ Bleicher, Josef, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, Loc. Cit., Hlm., 86

⁴⁴ Josef Bleicher,, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata Loc. Cit., Hlm., 95

⁴⁵ Ibid., hlm., 96.

yang meneguhkan situasi sosial budayanya. Penafsir hukum yang datang dari budaya yang despotik akan menghasilkan tafsiran hukum yang despotik pula. Sementara penafsir hukum yang datang dari masyarakat madani yang penuh dengan nuansa akhlak akan menghasilkan tafsiran hukum yang moderat dan humanis.⁴⁶

Kepentingan Abou El Fadl terkait dengan masyarakat sipil dan demokrasi tak terlepas dari pengalaman budaya masyarakat sipil Amerika dan tradisi intelektual di sana. Sebagai bagian dari penduduk pendatang dan minoritas muslim di Amerika yang bergaul secara intensif dengan penduduk asli menuntutnya untuk berfikir dan bersikap moderat tanpa mengorbankan nilai-nilai fundamental agama. Apa yang dilakukan adalah *adjusting traditional Islamic norm to American context*. Inilah jalan yang diambil dan dipromosikan Abou El Fadl vis-avis kelompok muslim Puritan yang menegaskan identitas simbolik ditengah konteks budaya Amerika.⁴⁷

Apa yang dilakukan Abou El Fadl tentu bukan hanya bersifat pragmatis untuk bias *survive* di Amerika, akan tetapi ia menegaskan bahwa dalam banyak hal budaya madani masyarakat Amerika paralel dengan nilai-nilai tradisi ke-Islam-an yang kosmopolit. Akan tetapi di sisi lain, Abou El Fadl juga berusaha untuk tetap bersikap kritis terhadap Barat dan Amerika. Kebijakan internasional Amerika dan hegemoninya terhadap negara-negara muslim dinilai tak kalah berbahayanya dengan tindakan terorisme. Seorang yang konsen terhadap akhlak, tentu tidak ingin terjebak pada pilihan-pilihan yang bersifat oportunistis.⁴⁸

⁴⁶ Ibid., hlm., 98.

⁴⁷ Abou Fadl Khaled M. "The Place;" Amina Wadud, Di Luar Penafsiran," dalam Khaled M. Abou Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam: Puritanisme Versus Pluralisme*, Loc., cit., hlm., 200.

⁴⁸ Ibid., hlm., 201.

BAB II BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ

A. Biografi dan Karir YŪsuf al-Qaradāwī

Muhammad YŪsuf al-Qaradāwī lahir tanggal 9 September 1926 M. di desa Shafth Turaab Delta Mesir. Ayahnya meninggal sehingga diasuh oleh pamannya yang menganggap anak kandung sendiri.⁴⁹

YŪsuf al-Qaradāwī hafal Al-Qur'an pada usia 10 tahun. Pada masa remaja, ia sudah dipanggil Syekh Qaradāwī. Ia selalu ditunjuk untuk menjadi imam pada salat jahriyyah (salat yang mengeraskan bacaannya).⁵⁰

YŪsuf al-Qaradāwī lulus dari Ma'had Tanta selama empat tahun. Kemudian di Ma'had Sanawi yang diselesaikan lima tahun. YŪsuf al-Qaradāwī kemudian melanjutkan pendidikan ke Universitas Al-Azhar Cairo, beliau mengambil Fakultas Ushuludin, jurusan Tafsir Hadis dan lulus pada tahun 1953 dengan predikat terbaik.

Pada tahun 1957 YŪsuf al-Qaradāwī masuk ke *Ma'had al-Buhus ad-Dirasat al-Arabiyah al-Aliyah* sehingga mendapatkan diploma tinggi di bidang bahasa dan sastra. Di jurusan ini, ia lulus dengan peringkat pertama di antara 500 mahasiswa. Kemudian melanjutkan studinya ke lembaga tinggi riset dan penelitian masalah-masalah Islam dan perkembangannya, selama tiga tahun.⁵¹

Pada saat yang sama ia mengikuti kuliah pada program pasca sarjana (*Dirāsāt al-'Ūlā*) di Universitas yang sama dengan mengambil jurusan Tafsir Hadis, berhasil diselesaikan pada tahun 1960. Setelah itu YŪsuf al-Qaradāwī melanjutkan program doktor yang selesai dalam dua tahun, gelar doktornya baru ia peroleh pada tahun 1972 dengan disertasi “Zakat Dan Dampaknya Dalam Penanggulangan Kemiskinan”, yang kemudian disempurnakan menjadi Fiqh Zakat. Sebuah buku yang sangat komprehensif membahas persoalan zakat dengan nuansa modern.⁵²

⁴⁹ Abdul Aziz Dahlan, (editr) *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet.I (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1448.

⁵⁰ Ibid. hlm., 1446.

⁵¹ Ibid. hlm., 1446.

⁵² Ibid. hlm., 1445.

Yūsuf al-Qaradāwī terlambat meraih doktor karena ia meninggalkan Mesir akibat kejamnya rezim yang berkuasa. Pada tahun 1961 ia menuju Qatar, ia mendirikan fakultas Syari'ah di Universitas Qatar. Sebab lain, yaitu pada tahun 1968-1970, ia ditahan oleh penguasa militer Mesir atas tuduhan mendukung pergerakan Ikhwanul Muslimin. Setelah keluar dari tahanan, beliau hijrah ke Doha, Qatar.⁵³

Yūsuf al-Qaradāwī pernah mengenyam pendidikan penjara sejak Mesir dipegang Raja Faruk, ia masuk bui tahun 1949, saat umurnya masih 23 tahun. Pada April tahun 1956, ia ditangkap lagi saat terjadi revolusi Juni di Mesir. Bulan Oktober Yūsuf al-Qaradāwī kembali mendekam di penjara militer selama dua tahun.⁵⁴

Qardhawi memiliki tujuh anak. Empat putri dan tiga putra.⁵⁵ Salah seorang putrinya memperoleh gelar doktor fisika dalam bidang nuklir dari Inggris. Putri keduanya memperoleh gelar doktor dalam bidang kimia dari Inggris, sedangkan yang ketiga masih menempuh S3, yang keempat telah menyelesaikan pendidikan S1 di Universitas Texas Amerika. Anak laki-laki yang pertama menempuh S3 dalam bidang teknik elektro di Amerika, yang kedua di Universitas Darul Ulum Mesir. Sedangkan yang bungsu telah menyelesaikan kuliah pada fakultas teknik jurusan listrik.⁵⁶

Yūsuf al-Qaradāwī menjadi penceramah dan pengajar di berbagai masjid serta pengawas pada Akademi Para Imam, yakni lembaga di bawah Kementerian Wakaf Mesir. Al-Qaradāwī pindah ke urusan bagian Administrasi Umum untuk masalah Budaya Islam di Al-Azhar. Yūsuf al-Qaradāwī aktif menyampaikan pesan-pesan keagamaan mulai program khusus di radio dan

⁵³ Al-Ikhwan al-Muslimun: sebuah gerakan yang didirikan pada bulan Maret 1928 di Kairo, Mesir oleh al-Imam al-Hasan al-Banna yang bertujuan untuk mempromosikan Islam sejati dan melancarkan perjuangan melawan dominasi asing. David Commins, "*Hasan al-Banna (1906-1949), para Perintis Zaman Baru Islam*", alih bahasa Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 133.

⁵⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, "*Tentang Pengarang*", [http:// www. ISNET](http://www.ISNET), akses 9 Juli 2004.

⁵⁵ Yusuf Qardhawi, *Masalah-Masalah Islam Kontemporer*, (Jakarta: Najah Press 1994), Cet I. hlm. 219 dan baca Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam j. 5* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve 2005), hlm. 333.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 332. Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, (Pustaka Kautsar: Jakarta Timur, 2008), Cet. 5, hlm. 3.

televisi Qatar. Bahkan surat kabar yang terbit di mesir memberikanya gelar sebagai “ensiklopedi berjalan”.⁵⁷

Dalam pengembaraan ilmiahnya, Qardhawi banyak menelaah pendapat para ulama terdahulu seperti al-Gazali, Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim, Syaikh al-Bakhi al-Khauili, Muhammad Abdullah Darraz serta Syaikh Mahmud Syaltut.⁵⁸

Qardhawi pernah memegang berbagai jabatan penting, yakni :

1. Dekan Fak. Syariah dan Studi Islam di Universitas Qatar.
2. Direktur Kajian Sunnah dan Sirah di Universitas Qatar.
3. Anggota Lembaga Tertinggi Dewan Fatwa dan Pengawasan Syariah di Persatuan Bank Islam Internasional.
4. Pakar Fikih Islam di Organisasi Konferensi Islam.
5. Anggota/Pendiri Yayasan Kebajikan Islam Internasional.
6. Anggota Majelis Pengembangan Dakwah Afrika.⁵⁹

B. Pemikiran Kontemporer Yusuf Al-Qaradawi

1. Tentang Fikih dan Metode Ijtihad

Dalam bidang fikih, Qardhawi telah berhasil membuat sebuah formulasi dalam pemberlakuan fikih, terutama ketika dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer. Diantara formula yang dibangunnya adalah mengenai perlunya dibangun sebuah fikih baru (fiqh jadid),⁶⁰ antara lain :

- a. Fiqh al-Muwazanah (fikih keseimbangan),
- b. Fiqh Waqi'i (Fikih realitas),
- c. Fiqh al-Aulawiyat (Fikih Prioritas),
- d. Fiqh al-Maqashid al-Syari'ah,

⁵⁷ Ishom Talimah, *Manhaj Fiqh Yūsuf al-Qaradāwī*, alih bahasa Samson Rahman (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2001), hlm. 4.

⁵⁸ Abdurrahman Qadir, *Studi Pembaharuan Hukum Islam, Studi Pemikiran Yusuf Qardhawi tentang Zakat Profesi*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1990), hlm.. 18. Baca juga Ahmad Junaidi, Jurnal al-Banjari Vol. 3 No. 6 Juli-Desember 2004 (Banjarmasin:Program Pascasarjana IAIN Antasari) hlm. 31.

⁵⁹ Ibid hlm. 51

⁶⁰ Abdurrahman Qadir, *Studi Pembaharuan Hukum Islam, Studi Pemikiran Yusuf Qardhawi tentang Zakat Profesi* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1990), hlm. 16.

e. Fiqh al-Taghyir (Fikih Perubahan).⁶¹

Selain itu, kontribusi yang diberikan Qardhawi dalam bidang fikih adalah bagaimana mencairkan kebekuan dan kejumudan umat Islam dalam menghadapi perubahan zaman. Menurutnya, salah satu penyebab kejumudan tersebut adalah berhentinya kreatifitas umat dalam berijtihad.⁶²

Seorang muslim yang baik adalah orang yang selalu berpegang kepada dalil yang benar dan hujjah yang kuat sebagai parameter.⁶³

Menurut Qardhawi ada dua pola pikir yang harus dijauhkan dari masyarakat. Pertama, berbagai pemahaman yang merasuk kaum muslim di era penjajahan berupa kesalahpahaman terhadap Islam, Kedua, berbagai pemahaman yang menyerang masyarakat bersamaan dengan serangan penjajah.⁶⁴

Qardhawi menegaskan bahwa Ijtihad tidak menghilangkan tradisi fikih klasik tetapi ijtihad mengandung beberapa hal yang mendasar, yaitu :

- a. Menafsir ulang tradisi fikih klasik.
- b. Kembali kepada sumber.
- c. Ijtihad.⁶⁵

Menurut Qardhawi, ada dua bidang baru untuk ijtihad, yakni yang pertama, bidang hubungan keuangan dan ekonomi. Yang kedua, bidang ilmu pengetahuan dan kedokteran (medis).⁶⁶

a. Ijtihad Intiqa'i/Tarjih

Yang dimaksud dengan ijtihad intiqa'i adalah memilih suatu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fikih Islam yang penuh dengan fatwa dan putusan hukum.⁶⁷

⁶¹ Ibid., hlm. 16.

⁶² Al-Qardhawi, *Fatawa Muasirah* (Bairut: Dar al Fikr 1991) j.2 h.99 sebagaimana dikutip Rif'an Syafruddin, *Ijtihad Kontemporer dalam Perspektif Yusuf Al Qardhawi*, Tesis IAIN Antasari 2004. hlm. 32.

⁶³ Ibid., hlm. 33

⁶⁴ Al Qardhawi, *Masyarakat Berbasis Syari'at Islam, Akidah, Ibadah, Akhlak*, alih bahasa oleh Abdus Salam Masykur (Solo: Era Intermedia, 2003) Cet ke 1. hlm. 125-126

⁶⁵ Qardhawi, *Tafsir al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fadilah 1987), hlm. 8.

⁶⁶ Al-Qardhawi, *Ijtihad Kontempore Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, alih bahasa oleh Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti 1995) Cet. Ke 1. hlm. 12.

⁶⁷ Ibid, hlm.15.

Kegiatan tarjih yang dilakukan oleh ahli tarjih pada masa kebangkitan kembali hukum Islam berbeda dengan kegiatan tarjih pada masa kemunduran hukum Islam. Pada periode kebangkitan Islam, tarjih berarti menyeleksi berbagai pendapat dari bermacam madzhab, atau lintas madzhab.⁶⁸

Ada beberapa faktor yang dapat mempengaruhi hasil dari ijtihad tarjih ini. Sedikitnya menurut Qardhawi ada tiga hal, yakni perubahan sosial politik, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, dan adanya desakan dari perkembangan zaman.⁶⁹

Menurut madzhab Hanafi, kekayaan adalah segala yang dapat dimiliki dan digunakan menurut kebiasaan.⁷⁰

Menurut madzhab Maliki, Syafii dan Hanbali, yang dimaksud dengan kekayaan adalah termasuk segala manfaat yang dapat dikuasai dengan cara menguasai tempat dan sumbernya. Qardhawi menyimpulkan bahwa yang paling tepat adalah pendapat madzhab Hanafi. Alasannya adalah pengertian tersebut lebih dekat pengertiannya dalam kamus-kamus Arab dan dapat diterapkan pengertiannya melalui nash-nash tentang zakat.⁷¹

b. Ijtihad Insya'i

Yang dimaksud dengan ijtihad insya'i adalah pengambilan klausul hukum dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu.⁷²

Qardhawi berpendapat bahwa setelah mengutip berbagai pendapat para ulama, maka langkah selanjutnya adalah mengkaji kembali berbagai pendapat tersebut, kemudian menarik simpulan yang sesuai dengan nash Al-Qur'an dan Hadits, kaidah-kaidah dan maqashid al-syar'iyah sambil berdoa semoga Allah mengilhamkan kebenaran,

⁶⁸ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu 1997) cet ke-1, hlm. 167-168

⁶⁹ Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, Op. cit, hlm. 32-42

⁷⁰ Qardhawi, *Hukum Zakat*, alih bahasa oleh Salman Harun dkk, (Jakarta: Litera Antar Nusa 2006) Cet ke 9 hlm.. 123-124

⁷¹ Ibid, hlm. 125.

⁷² Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, hlm.. 43

tidak menghalangi tabir pahala, dan menjaga dari belenggu fanatisme dan taqlid serta hawa nafsu dan prasangka buruk terhadap orang lain.⁷³

c. Integrasi antara Ijtihad Intiqa'i dan Insyah'i

Di antara bentuk ijtihad kontemporer adalah ijtihad perpaduan antara intiqa'i dan insya'i, yaitu memilih pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat kemudian dalam pendapat tersebut ditambah unsur-unsur ijtihad baru.

Selanjutnya Qardhawi juga memberikan rambu-rambu bahwa ada beberapa hal yang harus dihindari agar di dalam berijtihad tidak terjadi penyimpangan, yaitu :

1. Mengabaikan nash,
2. Salah memahami nash atau menyimpang dari konteksnya,
3. Kontra terhadap ijma,
4. Qiyas tidak pada tempatnya,
5. Kealpaan terhadap realitas zaman,
6. Berlebih dalam mengungkapkan kepentingan umum.⁷⁴

Menurut Qardhawi, suatu kekeliruan juga dapat terjadi ketika beralih untuk kepentingan umum (mendapatkan maslahat) tanpa memperhatikan nash. Karena pada dasarnya setiap hukum syariat telah memenuhi kemaslahatan, baik di dunia maupun di akhirat. Dan menurut para ahli fikih dalam menerapkan maslahat tidak boleh bertentangan dengan nash yang bersifat qath'i.⁷⁵ Untuk mewujudkan ijtihad yang lurus, menurut Qardhawi harus diperhatikan beberapa aturan dan ketentuan pokok untuk ijtihad kontemporer :

1. Tidak ada ijtihad tanpa mencurahkan kemampuan,
2. Tidak ada ijtihad dalam masalah yang bersifat qath'i,
3. Tidak boleh menjadikan yang zanni menjadi qath'i,
4. Menggabungkan antara fikih dan hadits,
5. Waspada agar tidak mudah tergelincir,

⁷³ Qardhawi, *Fikih Peradaban, Sunnah sebagai Paradigma Ilmu Pengetahuan*, alih bahasa oleh Faizah Firdaus. (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997) cet I hlm.. 56.

⁷⁴ Ibid hlm. 89.

⁷⁵ Ibid hlm. 94.

6. Mengantisipasi pembaharuan yang bermanfaat,
7. Tidak mengabaikan perkembangan zaman,
8. Melakukan transformasi kepada ijtihad kolektif.
9. Bersikap lapang dada terhadap kekeliruan mujtahid.⁷⁶

2. Pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī Tentang Konsumsi

a. Tidak kikir atau bakhil

Perintah diwajibkan membelanjakan harta, setelah anjuran beriman kepada Allah dan nabi-Nya. Kombinasi antara iman dan infak banyak terdapat di dalam Al-Qur'an, sebagaimana firman Allah yang artinya :

(yaitu) mereka yang beriman⁷⁷ kepada yang ghaib,⁷⁸ yang mendirikan shalat,⁷⁹ dan menafkahkan sebahagian rezki⁸⁰ yang kami anugerahkan kepada mereka.⁸¹

Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya⁸² Karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.⁸³

Allah melarang makhluknya menjerat leher dengan cara hidup terlalu hemat sebagaimana telah melarang hidup boros dan berfoya-foya.⁸⁴

⁷⁶ Ibid hlm.. 376.

⁷⁷ Iman ialah kepercayaan yang teguh yang disertai dengan ketundukan dan penyerahan jiwa. tanda-tanda adanya iman ialah mengerjakan apa yang dikehendaki oleh iman itu.

⁷⁸ yang ghaib ialah yang tak dapat ditangkap oleh pancaindera. percaya kepada yang ghaib yaitu, mengi'tikadkan adanya sesuatu yang maujud yang tidak dapat ditangkap oleh pancaindera, Karena ada dalil yang menunjukkan kepada adanya, seperti: adanya Allah, malaikat-malaikat, hari akhirat dan sebagainya.

⁷⁹ Shalat menurut bahasa 'Arab: doa. menurut istilah syara' ialah ibadat yang sudah dikenal, yang dimulai dengan takbir dan disudahi dengan salam, yang dikerjakan untuk membuktikan pengabdian dan kerendahan diri kepada Allah. mendirikan shalat ialah menunaikannya dengan teratur, dengan melangkapi syarat-syarat, rukun-rukun dan adab-adabnya, baik yang lahir ataupun yang batin, seperti khusus, memperhatikan apa yang dibaca dan sebagainya.

⁸⁰ Rezeki: segala yang dapat diambil manfaatnya. menafkahkan sebagian rezki, ialah memberikan sebagian dari harta yang Telah direzkan oleh Tuhan kepada orang-orang yang disyari'atkan oleh agama memberinya, seperti orang-orang fakir, orang-orang miskin, kaum kerabat, anak-anak yatim dan lain-lain.

⁸¹ Al-Qur'an Surat al-Baqarah ayat : 3.

⁸² Maksudnya: jangan kamu terlalu kikir, dan jangan pula terlalu Pemurah.

⁸³ Al-Qur'an surat Al-Isra' (17) ayat 29.

Adapun dalam membelanjakan harta menurut Yūsuf al-Qaradāwī ada beberapa sasaran, yaitu sebagai berikut :

1. Fi sabilillah.
2. Tidak mubazir
3. Kesederhanaan
4. Tidak boleh menggunakan Cawan emas dan perak.
5. Tidak boleh menggunakan Kasur dari bahan kain sutra murni.
6. Tidak boleh memakai Gelang emas dan pakaian sutra bagi laki-laki.

2. Tentang Pendidikan Islam

Menurut Yusuf al-Qardhawi bahwa Pendidikan Islam adalah pendidikan manusia seutuhnya, akal dan hatinya, rohani dan jasmaninya, akhlak dan keterampilannya.⁸⁵

Dalam kaitannya dengan kasus yang berkembang di era reformasi saat ini, penanaman nilai etik dalam proses belajar dan mengajar juga disinggung oleh pemikir Islam seperti halnya Yusuf al-Qurdhawi. Pada intinya persoalan etika dalam proses belajar dan mengajar merupakan persoalan moral yang tertanam dalam setiap individu, baik subjek maupun objek didik.⁸⁶

Dalam lentera pemikiran dan dakwah Islam, kiprah Yusuf Qardhowi menempati posisi vital dalam pergerakan Islam kontemporer, waktu yang dihabiskannya untuk berkhidmat kepada Islam, bercearamah serta menyampaikan masalah-masalah aktual dan keislaman di berbagai tempat dan negara menjadikan pengaruh sosok sederhana yang pernah dipenjara oleh pemerintah Mesir ini sangat besar di berbagai

⁸⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Peran Nilai & Moral Dalam Perekonomian Islam*, alih bahasa Didin Hafiduddin, dkk., cet. I (Jakarta: Robbani Press, 1997), hlm. 214.

⁸⁵ Yusuf Al -Qardhawi, *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan Al-Banna*, terj. Bustami A. Gani dan Zainal Abidin Ahmad, (Jakarta : Bulan Bintang, 1980), hlm.157.

⁸⁶ Yusuf Al-Quradhawi, *Fatawa Qardhawi Permasalahan, Pemecahan dan Hikmah*, (Surabaya : Risalah Gusti, 1994), hlm 399-400.

belahan dunia, khususnya dalam pergerakan Islam kontemporer melalui karya karyanya yang mengilhami kebangkitan Islam moderen.⁸⁷

3. Pemikiran Yusuf al-Qaradawi Tentang Hudud

Al-Qaradawi mengutamakan kepentingan agama melebihi kepentingan lain. Islam juga melihat natijah akhir segala perbuatan dan tidak menerima pemikiran songsang Barat seperti pemikiran pragmatik. Pemikiran pragmatik yang menjadikan kebendaan sebagai kayu ukur ketepatan kebenaran adalah menyimpang dari pemikiran Islam yang menekankan gabungan neraca kebendaan dan ruhani, individu dan masyarakat serta dunia dan akhirat.⁸⁸

Malah, tiada masalah sebenar memberhentikan hudud yg diwajibkan melalui nas yang qat'i.⁸⁹ Pandangan Al-Qaradawi ini berasaskan pandangan Ibn al-Qayyim dalam karyanya *al-Turuq al-Hukmiyyah* yang menyatakan selagi ada masalah selagi itu ada Syariat Allah.⁹⁰

Al-Qaradawi menginginkan bahwa hudud dan qisas dijadikan perundangan negara yang wajib diperjuangkan oleh pendukung Islam. Beliau menyebut dalam karyanya.⁹¹ yaitu perkara yang keenam pengubahan perlembagaan dan perundangan negara Islam :

Penggubalan bagi menegakkan hudud dan hukuman (jenayah) Islam yang disyarakkannya oleh Allah, bagi menjaga masyarakat dan pencegahan terhadap kejahatan dan memberhentikan jenayah yang melampau. Seperti hudud (dalam) pencurian, hirabah, zina, qazaf, mabuk, membunuh dengan sengaja, murtad. Itu (hudud yang disebut) adalah yang thabit dengan Al-Qur'an dan al-Sunnah dengan menjaga ketat pada rukun-rukun dan syarat-syarat jenayah serta mengelak perlaksanaan hudud dalam kesamaran yang wujud pada jalan tersebut (perlaksanaan hudud).⁹²

⁸⁷ Yus Al-Qaradhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer, ahli bahasa Asad Yasin*, (Jakarta : GemaInsani Pers, 1997), hlm. 16

⁸⁸ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Khasa'is al-'Amah li al-Islam*. (Kaherah : Maktabah Wahbah : 1989), hlm. 5

⁸⁹ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Marja'iyah al-'Ulya fi al-Islam li Al-Qur'an wa al-Sunnaha*. (Kaherah : Maktabah Wahbah : 1992b),. Hlm. 357

⁹⁰ Ibid., Hlm. 357.

⁹¹ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Hill al-Islamiy faridatan wa dharuratan*. (Kaherah : Maktabah Wahbah : 1993b),. Hlm. 71.

⁹² Ibid., Hlm. 157.

Rasional penggubalan hudud dan qisas ini adalah bertunjangan keperluan asasi bagi pengukuhan masyarakat. Maka sudah semestinya segolongan masyarakat (mempunyai) perundangan yang menjaga ikatannya dan menghukum sesiapa yang tergelincir dari kaedahnya. Penggubalan ini merupakan idelisme masyarakat Islam moden kerana ia adalah sesuatu yang berkaitan dengan perundangan dalam Islam yang digambarkan berhukum dengan Syariat atau melaksanakan Syariat dalam kehidupan.⁹³

4. Pandangan Yusuf Al-Qardhawi terhadap Al-Qur'an

Menurut pandangan Yusuf Qardhawi Al-Qur'an adalah kitab Ilahi yang bersumber asli dari Allah dan diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai pedoman hidup beragama. Untuk itu Al-Qur'an perlu dipahami oleh manusia secara umum, untuk mencapai tingkat pemahaman tersebut perlu diadakan penafsiran. Barang siapa yang hendak menafsiri Al-Qur'an Menurut Qardhawi harus mempersiapkan pirantinya, mempersiapkan akalanya, amal dan jiwa.⁹⁴

Meskipun Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa arab yang berlaku dimasyarakat hijaz pada saat itu, Al-Qur'an tetap tidak terlepas dari kalam ilahy. Karena ada sebagian kelompok manusia yang menganggap bahwa Al-Qur'an merupakan hasil dari kebudayaan masyarakat arab, sehingga Al-Qur'an tidak dapat disesuaikan dengan pemikiran manusia selayaknya karya ilmiah.

Untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an memang sebagai kalam ilahi selanjutnya Yusuf Qardhawi memberikan penjelasan bahwa Al-Qur'an sebagai kalam allah yang mempunyai Mu'jizat. Yaitu :

- a. Lafadz-lafadz dan susunan kata (tarkib) yang digunakan
- b. Irama kata yang digunakan, susunan huruf-huruf dan kata-kata dalam Al-Qur'an

⁹³ Yusuf Al-Qaradawi, *Bayyinat al-Hill al-Islamiy wa Shubhat al-Ilmaniyyin wa al-Mutagharribin*. (Kaherah : Maktabah Wahbah : 1993a),. Hlm. 179.

⁹⁴ Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, (Pustaka Kautsar: Jakarta Timur, 2008) Cet 5, hlm. 3

- c. Lafaz dan susunan kata yang digunakan mencakup makna yang beraneka ragam dan menyeluruh,
- d. Berintraksi dengan Al-Qur'an dalam Menghafal
- e. Berintraksi dengan Al-Qur'an dalam Membaca
- f. Berintraksi dengan Al-Qur'an dalam Menyimak
- g. Berinterak Dengan Al-Qur'an dalam Pemahaman dan Penafsiran
- h. Mengkompromikan antara Riwayah dan Dirayah
- i. Mengutamakan Ayat Muhkam dari Mutasyabihat
- j. Menjauhi Takwil yang Salah
- k. Menghindari Isra'iliyat
- l. Memperhatikan Konteks Kalimat
- m. Memutuskan Berdasarkan Ketetapan Bahasa

5. Pemikiran Al-Qardawi Tentang Zakat Saham dan Obligasi

Adapun faktor-faktor penunjang moderasi al-Qardhawi adalah: Pertama, penggabungan antara fikih dan hadis. Sesungguhnya Syeikh al-Qardhawi telah mampu memadukan antara fikih dan hadits maupun menggabungkan antara *atsar* dan *nazhar* (rasio) dalam menyelesaikan berbagai masalah yang dihadapinya.⁹⁵

Pada hakikatnya kedua Ilmu tersebut saling membutuhkan. Sebab hadits dalam posisinya sebagai sumber sebenarnya adalah pokok, sedangkan fikih dalam posisinya sebagai bangunan adalah laksana cabang. Kedua, Mengambil pendapat dari generasi awal Islam. Syeikh al-Qardhawi mengambil semua hal yang baik dari mana saja datangnya. Namun, dia selalu berkonsentrasi dan memfokuskan diri pada fikih shahabat dalam setiap bahasan dan masalah yang dihadapi.⁹⁶ Sebab para sahabat adalah generasi yang di zamannya wahyu turun. Kemudian setelah itu beliau akan mengambil pendapat generasi tabi'in, dan barulah mengambil dari generasi orang-orang setelah mereka. Selanjutnya mengambil pendapat generasi setelah tabi'ut tabi'in yang tidak berlebihlebihan dan ekstrim. Ketiga,

⁹⁵ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Hill al-Islamiy faridatan wa dharuratan*. Loc. Cit., hlm. 71.

⁹⁶ Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, loc. Cit. hlm. 247.

Menggabungkan antara salafiyah dan tajdid. Dalam hal ini tidak ada saling menafikan antara salafiyah dan tajdid, sebab salafiyah selalu memperbaharui dirinya untuk bisa menyesuaikan dengan zaman dan tidak selalu berada dibawah bayang-bayang masa lalu.⁹⁷

Sesungguhnya yang ada pada masa lalu itu dimodifikasi dengan spirit masa kini dan sarana-sarananya. Keempat, mengedepankan yang *kulli* atas yang *juz-i*. Beliau tidak akan membahas masalah-masalah yang sifatnya *furu'iyah* yang jauh dari pokok-pokok dan pondasi Islam serta prinsip-prinsipnya yang besar. Seperti: hukuman mati bagi seorang muslim yang membunuh kafir dzimmi.⁹⁸

Kelima, penggabungan antara mengikuti nash dan memperhatikan syari'ah. Al-Qardhawi selalu mengikat pendapat-pendapatnya dengan nash dari Al-Qur'an dan Sunnah yang semuanya berada di bawah koridor maksud syari'ah (legal objektif). Sebab syari'ah yang Allah turunkan pasti memiliki maksud dan Illat tertentu. Sebagai contoh yaitu: diperbolehkannya perjalanan seorang wanita yang tidak disertai mahram. Keenam, pembedaan antara variabel zaman dan prinsip-prinsip Islam. Salah satu penunjang kemoderatan al-Qardhawi adalah kemampuannya dalam membedakan antara suatu hal yang prinsip (yang tetap) dan yang berubah dalam syara'.⁹⁹

Beliau bahkan mampu menggabungkan antara keduanya. Selain sebagai ulama yang terkenal sangat memegang teguh sikap moderasi, Yusuf Qardhawi sangat menekankan peran penting ijtihad pada masa sekarang.¹⁰⁰

Qardhawi memberikan tawaran tiga alternatif dalam berijtihad, yakni ijtihad *intiqā'i*, ijtihad *insya'i* dan ijtihad integrasi antara keduanya. Ijtihad *intiqā'i* atau tarjih yaitu memilih satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada khazanah fikih Islam yang penuh dengan fatwa dan keputusan hukum. Ijtihad yang diserukan di sini meliputi pengadaan studi komparatif terhadap pendapat-pendapat ulama, meneliti

⁹⁷ Ibid, hlm. 249

⁹⁸ Yusuf Al-Qaradawi, *Bayyināt al-Hill al-Islamiyy wa Shubhat al-Ilmaniyyin wa al-Mutagharrabin*. Loc. Cit., hlm. 179.

⁹⁹ Ibid, hlm. 248

¹⁰⁰ Ibid, hlm. 247

kembali dalil-dalil yang dijadikan sandaran, sehingga pada akhirnya dapat dipilih pendapat yang terkuat dalil dan alasannya sesuai dengan kaidah tarjih.¹⁰¹

Ijtihad insyâ'i yaitu pengambilan konklusi hukum baru dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu, atau cara seorang mujtahid kontemporer untuk memiliki pendapat baru dalam suatu masalah yang belum terdapat dalam pendapat ulama salaf. Bisa juga, ketika para pakar fikih terdahulu berselisih sehingga termaktub pada dua pendapat, maka mujtahid masa kini memunculkan pendapat ketiga.¹⁰²

Integrasi antara ijtihad intiqâ'i dan insyâ'i. Di antara bentuk ijtihad kontemporer adalah ijtihad integratif antar ijtihad intiqâ'i dan insyâ'i, yaitu memilih pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam pendapat tersebut ditambah unsur-unsur ijtihad baru.¹⁰³

Al-Qardhawi terkenal sebagai salah seorang yang sangat berpegang teguh pada sikap moderasi, baik dalam bidang pemikiran, fikih, ataupun dakwah. Pengakuan ini bukan saja datang dari kalangan Islamis, namun juga dari orang-orang non-muslim. Diantaranya yaitu Syeikh Muhammad al-Ghazali,¹⁰⁴ Muhammad Imarah dan lain-lain.

Sikap moderat yang diambil Yusuf Qardhawi bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Karena Islam sendiri adalah agama moderat, dan karakter umat Islam adalah umat moderat.

Hal ini sesuai dengan apa yang tercantum dalam beberapa ayat diantaranya :

Dan demikian (pula) kami Telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan¹⁰⁵ agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas

71. ¹⁰¹ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Hill al-Islamiy faridatan wa dharuratan*. Loc. Cit., hlm.

247. ¹⁰² Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, loc. Cit. hlm.

¹⁰³ Ibid, hlm. 250

¹⁰⁴ Jurisdiction, *Jurnal Hukum dan Syariah*, Volume 1, Nomor 2, Desember 2010, hlm 01-92

¹⁰⁵ Umat Islam dijadikan umat yang adil dan pilihan, Karena mereka akan menjadi saksi atas perbuatan orang yang menyimpang dari kebenaran baik di dunia maupun di akhirat.

(perbuatan) kamu. dan kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang Telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.¹⁰⁶

Ayat yang lain berbunyi :

7. Dan Allah Telah meninggikan langit dan dia meletakkan neraca (keadilan).
8. Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu.
9. Dan Tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu.¹⁰⁷

Ayat yang lain berbunyi :

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid,¹⁰⁸ makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan.¹⁰⁹ Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.¹¹⁰

Ayat-ayat tersebut memerintahkan kita agar bersikap moderat. Selain dari beberapa ayat di atas pada kehidupan Rasulullah juga dipenuhi dengan sikap dan seruan kepada sikap moderat.

Selain sikap moderasi yang dimiliki, Yusuf Qardhawi juga sangat menekankan tentang peran penting ijtihad pada masa sekarang. Sehingga beliau sering menyerukan untuk melakukan ijtihad terhadap masalah-masalah yang dianggap perlu dilakukan ijtihad.¹¹¹

Di antara masalah-masalah yang dianggap perlu dilakukan ijtihad adalah mengenai masalah saham dan obligasi. Dalam hal ini Yusuf

¹⁰⁶ Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 143.

¹⁰⁷ Al-Qur'an surat ar-Rahman ayat 7-9.

¹⁰⁸ Maksudnya: tiap-tiap akan mengerjakan sembahyang atau thawaf keliling ka'bah atau ibadat-ibadat yang lain.

¹⁰⁹ Maksudnya: janganlah melampaui batas yang dibutuhkan oleh tubuh dan jangan pula melampaui batas-batas makanan yang diharamkan.

¹¹⁰ Al-Qur'an surat al-A'raaf ayat 31.

¹¹¹ Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, loc. Cit. hlm. 333

Qardhawi menggunakan ijihad *insya'i* Yaitu mengambil konklusi hukum baru dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu, atau cara seorang mujtahid kontemporer untuk memiliki pendapat baru dalam suatu masalah yang belum terdapat dalam pendapat ulama salaf.¹¹²

Bisa juga, ketika para pakar fikih terdahulu berselisih sehingga termaktub pada dua pendapat, maka mujtahid masa kini memunculkan pendapat ketiga. Zakat saham dan obligasi sebenarnya mulai dikenal pada zaman modern akhir-akhir ini. Saham dan obligasi dianggap sebagai harta kekayaan yang wajib dizakati karena kedua benda tersebut sama-sama memiliki nilai ekonomi. Disamping bernilai ekonomi, saham dan obligasi merupakan harta yang dapat memberikan pemasukan yang cukup tinggi jika dibandingkan dengan pertanian atau perdagangan.¹¹³

Namun, para ulama berbeda pendapat mengenai kewajiban mengeluarkan zakatnya. Menurut Yusuf Qardhawi saham adalah hak pemilikan tertentu atas kekayaan suatu perseorangan terbatas atau atas penunjukkan atas saham tersebut. Sedangkan obligasi adalah perjanjian tertulis dari bank, perusahaan, atau pemerintah kepada pembawanya untuk melunasi sejumlah pinjaman dalam masa tertentu dengan bunga tertentu pula. Beliau membedakan saham dan obligasi sebagai berikut: a) Saham merupakan bagian kekayaan bank atau perusahaan sedangkan obligasi merupakan pinjaman kepada perusahaan, bank, atau pemerintah. b) Saham memberikan keuntungan sesuai dengan keuntungan perusahaan atau bank yaitu sesuai dengan keberhasilan perusahaan atau bank tersebut, dan menanggung kerugian yang di alami bank atau perusahaan.¹¹⁴

Sedangkan obligasi memberikan keuntungan atas pinjaman tanpa bertambah atau berkurang. c) Pembawa saham dianggap sebagai pemilik sebagian perusahaan dan bank sebesar nilai saham yang dimiliki, sedangkan pembawa obligasi adalah pemberi hutang atau pinjaman kepada bank atau

¹¹² Ibid, hlm. 335

¹¹³ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Hill al-Islamiy faridatan wa dharuratan*. Loc. Cit., hlm.

71.

¹¹⁴ Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, loc. Cit. hlm. 333

perusahaan, pemerintah. d) Saham dibayar dari keuntungan bersih perusahaan atau bank sedangkan obligasi dibayar pada waktu tertentu.¹¹⁵

Selain memiliki perbedaan keduanya juga memiliki beberapa persamaan yaitu: a) Antara saham dan obligasi sama-sama memiliki harga tertulis, yaitu harga waktu diterbitkan, dan harga pasar yang tergantung pada surat-surat berharga. b) Keduanya digunakan sebagai alat dalam bertransaksi untuk memperoleh keuntungan seperti jual beli. c) Harganya terpengaruh oleh keadaan politik dan ekonomi suatu Negara, pusat perdagangannya, dan keberhasilan perusahaan dan besar keuntungan nyata saham serta besar bunga obligasi, bahkan dipengaruhi oleh situasi internasional seperti perang, damai dan sebagainya.¹¹⁶

Dari pemaparan di atas, jelaslah bahwa menerbitkan, memiliki, menjual, membeli, dan mentransaksikannya diperbolehkan, selama kegiatan dari Perusahaan tersebut tidak mengandung kegiatan yang haram, seperti memproduksi, menjual dan memperdagangkan minuman keras, atau transaksi perusahaan itu dilakukan dengan memungut riba, baik meminjam maupun meminjamkan, dan sebagainya.¹¹⁷

Menurut Yusuf Qardhawi perbedaan pendapat mengenai kewajiban zakat saham dan obligasi tersebut terbagi menjadi dua pendapat yaitu: Pendapat pertama: Para ulama seperti Syeikh Abdul Rahman Isa menyatakan bahwa zakat saham dan obligasi dapat dikeluarkan zakatnya apabila telah Diketahui jenis perusahaan yang mengeluarkan saham dan obligasi tersebut. Apakah perusahaan tersebut merupakan perusahaan industri, perdagangan, atau kombinasi dari keduanya. Syeikh Abdul Rahman Isa mengemukakan bahwa syarat bagi perusahaan yang wajib mengeluarkan zakat saham adalah perusahaan tersebut merupakan perusahaan yang melakukan kegiatan dagang, baik semi industri maupun tidak. Saham dihitung berdasarkan harga sekarang dengan melakukan pemotongan dari harga gedung serta peralatan yang dimiliki oleh

¹¹⁵ Ibid, hlm. 336

¹¹⁶ Ibid, hlm. 336

¹¹⁷ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Hill al-Islamiy faridatan wa dharuratan*. Loc. Cit., hlm.

perusahaan. Menurut Syeikh ini, hotel, kendaraan, kereta api, pesawat dan sebagainya, tidaklah wajib zakat, baik atas modal maupun keuntungan sekaligus sebagaimana harta perdagangan, maupun atas pendapatan dan pemasukannya saja seperti hasil pertanian (kecuali apabila masih ada sisa dan mencapai satu tahun). Atas dasar ini maka beliau membedakan perusahaan perindustrian (perusahaan yang tidak melakukan kegiatan perdagangan) dengan perusahaan lainnya.¹¹⁸

Menurut Yusuf Qardhawi, Ketentuan seperti ini jelas bertentangan dengan keadilan hukum (syariat), karena syariat tidak membedakan dua hal yang sama. Di mana saham yang dikeluarkan dari perusahaan industri murni tidak terkena kewajiban zakat selama-lamanya, baik atas saham maupun atas keuntungan yang diperolehnya, sedangkan saham yang dikeluarkan dari perusahaan perdagangan ataupun industri-perdagangan maka akan terkena kewajiban zakat setiap tahun, baik atas saham maupun keuntungan dari saham itu.¹¹⁹

Dalam “*Fiqh al-Zakah*”, sebagaimana yang telah disebutkan dalam pembahasan “zakat investasi gedung, pabrik, dan lainnya”, Yusuf Qardhawi mengemukakan tiga pendapat yaitu: 1) Pendapat yang menyamakan gedung dan pabrik dengan harta perdagangan, karena itu harus dinilai (dihitung) harganya tiap tahun dan dikeluarkan zakatnya sebesar 2.5 %. 2) Pendapat yang menegaskan bahwa zakatnya diambil dari pendapatan dan keuntungannya, dengan alasan bahwa ia termasuk kekayaan yang bersifat penggunaan.¹²⁰

Oleh karena itu maka zakatnya dipungut sesuai ketentuan zakat uang. 3) Pendapat yang menyamakannya dengan tanah pertanian, dengan demikian harus dikeluarkan zakatnya 10 % atau 5 % atas pendapatan bersih. Menurut Yusuf Qardhawi, membedakan perusahaan-perusahaan industri atau semi industri dengan perusahaan dagang atau semi dagang, di mana yang pertama dibebaskan dari zakat, sedangkan yang kedua tidak, ini

¹¹⁸ Ririn Fauziyah, *Pemikiran Yusuf Qardhawi Mengenai Zakat Saham Dan Obligasi*. Loc. Cit., hlm. 75

¹¹⁹ Ibid, hlm. 76

¹²⁰ Ibid, hlm. 75

merupakan pembedaan yang tidak berdasar pada Al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas yang benar.¹²¹

Menurutnya, hal tersebut dapat dianalogikan pada zakat pabrik dan gedung yang dianalogikan dengan zakat pertanian dan harus dikeluarkan zakatnya 10% atau 5% dari pendapatan bersih. Tidak ada landasan yang mengemukakan bahwa saham yang dikeluarkan dari perusahaan dagang diwajibkan zakat sedangkan yang dikeluarkan oleh perusahaan industri tidak wajib zakat, karena kedua perusahaan tersebut sama-sama merupakan modal yang tumbuh dan berkembang yang memberikan keuntungan tahunan yang terus mengalir, bahkan bisa jadi perusahaan industri memperoleh keuntungan yang lebih besar.¹²²

Menurut pemikiran Yusuf Qardhawi, jika diambil dari pendapat yang melihat saham sesuai dengan jenis perusahaan dagangnya, di mana saham merupakan bagian dari modal perusahaan, maka ia lebih cenderung menyamakan perusahaan-perusahaan itu (apa pun jenisnya) layaknya individu-individu. Perusahaan-perusahaan industri atau semi industri yang dimaksudkan adalah perusahaan-perusahaan yang modalnya terletak dalam perlengkapan, alat-alat, gedung-gedung, dan perabot, seperti percetakan, pabrik, hotel, kendaraan angkutan, taksi dan lain-lain zakatnya tidak diambil dari saham-sahamnya, namun diambil dari keuntungan bersihnya sebesar 10 %.¹²³

Sedangkan perusahaan perdagangan, yaitu perusahaan yang kebanyakan modalnya terletak dalam bentuk barang yang diperjual-belikan dan materinya tidak tetap, maka zakatnya diambil dari sahamnya, sesuai dengan harga yang berlaku di pasar, ditambah dengan keuntungannya. Oleh karena itu, zakatnya sekitar 2.5 %, setelah nilai peralatan yang masuk dalam saham, dikeluarkan. Hal ini sesuai dengan pendapat beliau mengenai harta perdagangan yaitu, bahwa zakatnya wajib atas modal yang bergerak.

¹²¹ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Hill al-Islamiy faridatan wa dharuratan*. Loc. Cit., hlm. 71.

¹²² Ririn Fauziyah, *Pemikiran Yusuf Qardhawi Mengenai Zakat Saham Dan Obligasi*. Loc. Cit., hlm. 75

¹²³ Ibid, hlm. 75

Perlakuan terhadap perusahaan-perusahaan dagang ini sama dengan perlakuan terhadap toko-toko dagang yang dimiliki perorangan.¹²⁴

Mengenai obligasi, Yusuf Qardhawi mengatakan bahwa obligasi adalah semacam cek berisi pengakuan bahwa bank, perusahaan, atau pemerintah berhutang kepada pembawanya sejumlah tertentu dengan bunga tertentu pula. Maka, pemilik obligasi sesungguhnya pemilik piutang yang ditanggihkan pembayarannya, tetapi hutang itu harus segera dibayar bila tiba masa pembayarannya. Dari sini, maka obligasi wajib dikeluarkan zakatnya apabila obligasi itu sudah berada ditangan selama satu tahun atau lebih, demikian pendapat yang dipaparkan imam Malik dan Abu Yusuf.¹²⁵

Akan tetapi jika belum sampai waktu pembayarannya, maka tidak wajib dibayarkan zakatnya, karena ia merupakan piutang yang tertanggihkan. Begitu juga apabila belum cukup setahun dalam pemilikannya, maka tidak wajib dikeluarkan zakatnya karena zakat wajib apabila sudah berlalu satu tahun. Menurut Yusuf Qardhawi, sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, bahwa pendapat yang benar tentang piutang yang mungkin dapat kembali (piutang yang ada di tangan orang yang mampu membayarnya), wajib dikeluarkan zakatnya setiap tahun. Alasannya, karena piutang yang mungkin dapat kembali itu dianggap sesuatu yang¹²⁶ berada dalam pemilikan orang itu. Hal ini sesuai dengan pendapat mayoritas ulama fikih seperti Abu Ubaid dan lainnya.¹²⁷

Menurutnya, pendapat ini hanya bisa diterapkan pada obligasi saja karena ia merupakan piutang yang memiliki ciri khusus yang berbeda dengan piutang-piutang yang selama ini diketahui oleh para ahli fikih.¹²⁸

Meskipun bunga ini hukumnya haram namun karena piutang ini berkembang dan memberi keuntungan (bunga) kepada pemiliknya maka

¹²⁴ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Hill al-Islamiy faridatan wa dharuratan*. Loc. Cit., hlm.

71.

¹²⁵ Ririn Fauziyah, *Pemikiran Yusuf Qardhawi Mengenai Zakat Saham Dan Obligasi*. Loc. Cit., hlm. 75

¹²⁶ Ibid., hlm 91

¹²⁷ Ibid, hlm. 90

¹²⁸ Syeikh Abdul Rahman Isa *al-Mu'āmalah al-Hadīthah wa Ahkamuhā*, Loc. Cit., hlm. 88.

pemilik obligasi tetap memiliki kewajiban untuk mengeluarkan zakat obligasinya. Karena haramnya bunga tidak menjadi alasan untuk membebaskan pemilik obligasi dari zakat, sebab mengerjakan perbuatan terlarang tidak memberikan keistimewaan kepada yang mengerjakannya.¹²⁹

Oleh karena itu, para ahli fikih sepakat akan wajibnya zakat atas perhiasan yang diharamkan, sedangkan mereka berbeda pendapat tentang kewajiban zakat atas perhiasan yang mubah. Obligasi yang mendatangkan bunga, sebagaimana deposito berbunga itu wajib dikeluarkan zakatnya seperti zakat perdagangan yaitu sebesar 2.5%. Sedangkan bunga yang diperoleh darinya tidak wajib dizakati, sebab ia merupakan harta tidak halal. Oleh karena itu maka seorang muslim tidak boleh memanfaatkannya, tetapi menginfakkannya untuk halhal kebaikan dan kemaslahatan umum, selain untuk pembangunan masjid, pencetakan mushaf, dan syi'ar-syiar agama lainnya. Pendapat kedua: Pendapat yang memandang bahwa saham sama dengan barang dagang dan tidak membedakan jenis perusahaan yang mengeluarkan saham.¹³⁰

Ulama besar seperti Abu Zahra, Abdur Rahman Hasan, dan Abdul Wahab Khallaf berpendapat bahwa saham dan obligasi adalah kekayaan yang diperjual-belikan, karena pemiliknya memperjualbelikan saham dan obligasi dan dari kegiatan jual-beli tersebut pemilik memperoleh keuntungan sama seperti seorang penjual dengan barang dagangannya. Berdasarkan pandangan tersebut, maka saham dan obligasi termasuk objek zakat seperti kekayaan-kekayaan dagang lain dan dinilai sama dengan barang dagangan.¹³¹

Hal itu berarti bahwa zakat dipungut pada tiap akhir tahun sebesar 2.5% dari nilai saham sesuai dengan harga pasar pada saat itu dan setelah ditambah dengan keuntungan, dengan syarat pokok dan keuntungannya itu

¹²⁹ Ibid, hlm. 89

¹³⁰ Ririn Fauziyah, *Pemikiran Yusuf Qardhawi Mengenai Zakat Saham Dan Obligasi*. Loc. Cit., hlm. 75.

¹³¹ Ibid, hlm. 91

cukup senisab atau ditambah dengan keuntungan dari sumber lain yang cukup senisab.¹³²

Berbeda dengan pendapat pertama yang membedakan antara saham pada satu perusahaan dengan perusahaan lainnya, di mana sebagian zakatnya dipungut dari keuntungan, sedangkan yang lain diambil dari saham dan keuntungannya. Sesungguhnya hal seperti ini sangat menyulitkan, apalagi bagi orang yang minim pengetahuan agama namun memiliki banyak saham dan obligasi di beberapa perusahaan.¹³³

Syeikh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz dalam bukunya yang berjudul “Tanya Jawab Tentang Rukun Islam” menyatakan bahwa pemilik saham yang disiapkan untuk perdagangan, diwajibkan mengeluarkan zakatnya jika telah mencapai satu tahun, sama seperti tanah, mobil, dan sebagainya yang disiapkan untuk dagang. Namun, jika saham-saham tersebut merupakan barang untuk disewa dan bukan untuk dijual seperti tanah, mobil, maka itu semua tidak wajib zakat. Zakat itu wajib pada barang yang disewa jika telah genap setahun dan telah mencapai nishab sebagaimana barang lainnya. Menurut Yusuf Qardhawi, saham dapat dikeluarkan zakatnya dengan dua ketentuan yaitu: 1) Jika sahamnya dijadikan sebagai objek jual-beli (barang dagangan) maka zakat yang wajib dikeluarkan sebesar 2.5% dari harga saham di pasar, yaitu harga pada hari wajibnya zakat, sebagaimana barang-barang dagangan. 2) Jika saham itu diambil keuntungannya, maka zakatnya sebagai berikut: a) Jika pemilik saham bisa mengetahui, baik melalui perusahaan maupun lainnya, nilai atau jumlah kekayaan perusahaan yang direpresentasikan oleh sahamnya, maka dia mengeluarkan zakatnya sebesar 2.5%. b) Jika dia tidak mengetahuinya, maka para ulama berbeda pendapat yaitu: mayoritas ulama berpendapat bahwa pemilik saham menggabungkan keuntungan saham itu dengan hartanya yang lain, jika sudah lewat satu tahun dan mencapai satu nisab maka dia mengeluarkan zakatnya sebesar 2.5% sedangkan ulama lain

¹³² Syeikh Abdul Rahman Isa *al-Mu'āmalah al-Hadīthah wa Ahkamuhā*, Loc. Cit., hlm. 88.

¹³³ Ibid, hlm. 91

berpendapat bahwa dia mengeluarkan zakat sebesar 10% dari keuntungan sahamnya, langsung setelah keuntungan itu didapat. Hal ini diqiyaskan dengan zakat pertanian.¹³⁴

Golongan Syafi'iyah, Hanafiyah dan Malikiyah mewajibkan pungutan zakat pada uang kertas dan surat-surat berharga lainnya karena uang kertas, rekening bank dan surat-surat berharga lainnya disamakan dengan emas dan perak, karena sama-sama memiliki fungsi sebagai alat tukar menukar barang dan merupakan harta benda yang bernilai ekonomis dan berkembang, yaitu mengandung unsur *maliyah* dan unsur *nama'/istinma'*. Sedangkan menurut golongan Hanabilah, tidak wajib zakat pada harta tersebut karena bukan merupakan emas dan perak, sedangkan yang diwajibkan zakat adalah emas dan perak.¹³⁵

Menurut Yusuf Qardhawi zakat obligasi dapat dianalogikan dengan zakat perdagangan yaitu sebesar 2,5 % dan zakatnya baru dapat dikeluarkan setelah obligasi tersebut berada di tangannya selama satu tahun, dan jika belum mencapai satu tahun maka tidak dipungut zakatnya. Selain beberapa *ushūl* yang telah dijelaskan sebelumnya, Alasan lain Yusuf Qardhawi mewajibkan zakat atas saham dan obligasi adalah karena menurutnya saham dan obligasi merupakan jenis harta kekayaan dimana pada setiap harta terdapat hak bagi orang lain yang berupa zakat, infaq dan sedekah. Yusuf Qardhawi juga mewajibkan zakat atas semua jenis harta yang berkembang baik dengan sendirinya maupun dengan pengelolaan sebagaimana saham dan obligasi. Selain itu dari kedua benda tersebut sama-sama memiliki nilai ekonomi. Disamping bernilai ekonomi, saham dan obligasi merupakan harta yang dapat memberikan pemasukan yang cukup tinggi jika dibandingkan dengan pertanian atau perdagangan. Sehingga menurutnya kedua benda tersebut merupakan sumber zakat yang wajib dikeluarkan zakatnya.¹³⁶

¹³⁴ Ibid, hlm. 92

¹³⁵ Ririn Fauziyah, *Pemikiran Yusuf Qardhawi Mengenai Zakat Saham Dan Obligasi* 77

¹³⁶ Ibid, hlm. 78.

6. Pemikiran Tentang Dakwah

Al-Qaradawi dalam mengutarakan pandangannya mengambil sumber-sumber asasi sebagai titik tolak dalam karya dan dakwahnya. Sumber-sumber tersebut ialah :

- a. Al-Quran. Al-Qaradawi menjadikan al-Quran sebagai sumber utama dalam pemikiran, tulisan sama ada dalam bidang fatwa dan dakwah.¹³⁷ Beliau membawa dalil-dalil dari al-quran sebagai hujah yang utama. Al-Qaradawi sendiri mengakui bahawa al-Quran merupakan sumber utama dalam kehidupan seorang muslim. Al-Qaradawi menyebutkan bahawa al-quran dan al-sunnah merupakan dua sumber utama dalam perundangan Islam, akidah, ilmu pengetahuan, ibadat, perundangan, akhlak, adab dan keseluruhan bidang kehidupan dengan memahaminya dengan kefahaman yang betul.¹³⁸
- b. Al-sunnah. Al-Sunnah merupakan sumber kedua selepas l-qurn. Beliau sentiasa mengambil hujah-hujhserta dalil-dlil dari al-sunnah dalm menerangkan makna-makna al-Quran. Beliau juga mempertahankan al-sunnah daripada golongan yang ingin menghapuskannya sebagai sumber utama Islam. Sebagai contoh fatwa yang membolehkan seseorang itu bersembahyang dalam gereja jika tidak ada tempat yang lain berdasarkan hadits nabi yang menyebutkan bahawa Allah menjadikan bumi ini masjid dan bersih. Sekiranya umat aku ingin mengerjakan solat, maka boleh dilakukannya. Al-Qaradawi mengambil hadits ini sebagai hujah dan sumber dalam mengeluarkan fatwanya iaitu mengharuskan mengerjakan solat di gereja selagimana ia jauh dari syubhat dan kekotoran. Al. Qaradawi menyebutkan penyelesaian permasalahan fiqh dalam mazhab mesti merujuk kepada al-sunnah. Oleh itu para fuqaha telah menjadikan al-sunnah sebagai sumber kedua perundangan Islam setelah al-Quran dalam kitab-kitab mereka termasuk

¹³⁷ Perkara ini jelas dalam bukunya seperti al-Halal wa al-Haram fi al-Islam (halal haram dalam Islam), al-fatawa al-Mu'asarah (fatwa-fatwa semasa) dan Fiqh al-awlawiyyat (Fiqh Keutamaan).

¹³⁸ Dalam buku Marji'riyyat al-Ulya fi al-Islam (Rujukan Utama dalam Islam), hlm. 211.

mazhab Daud dan Ibn Hazm al-Zahiri yang mengingkari Qias dan golongan Abu Hanafiah yang dikenali sebagai *madrash al-ra'yu*. (aliran yang berdasarkan akal)¹³⁹

- c. Kisah-Kisah Sejarah. Al-Qaradawi sering kali membawa contoh-contoh sejarah ketamadunan manusia khususnya ketamadunan Islam. Beliau membawa contoh-contoh kisah sejarah sebagai iktibar dan pengajaran untuk umat Islam. Sebagai contoh Al-Qaradawi telah membawa kisah Qarun yang melampaui batas dan melakukan kezaliman kepada kaum dan tidak bersyukur atas kurniaan Allah. Beliau juga memberi contoh kisah kaum 'Ad yang sombong dan melakukan kerosakan di atas muka bumi. Begitu juga dengan kisah kaum Lut yang melakukan perbuatan keji. Akhirnya mereka dihancurkan oleh Allah.¹⁴⁰
- d. Ilmu-Ilmu Agama dan Ilmu-Ilmu Kemanusiaan. Dalam bukunya *Thaqafah al-Da'iyyah* (Pengetahuan Para Pendakwah) Al-Qaradawi telah menyebutkan keperluan pendakwah menguasai ilmu-ilmu Islam, ilmu sejarah, ilmu kemanusiaan, ilmu kesusasteraan dan bahasa. Oleh demikian, kita dapati beliau menjadikan ilmu agama dan ilmu kemanusiaan sebagai asas dalam pemikirannya. Di samping itu juga, beliau adalah graduan kuliah *Usuluddin* iaitu kuliah yang mengajar pelbagai ilmu seperti akidah, falsafah, tafsir, hadits, fiqh dan usul fiqh. Ilmu-ilmu tersebut terdapat dalam dirinya sebagai persiapan dalam medan dakwah. Penguasaan dalam ilmu kemanusiaan jelas terbukti dalam karyanya *Islam hadarah al-ghad*. Dalam buku ini beliau mengambil pandangan Alex Lord, Henry Land dan Graudi yang menyebutkan kepincangan dunia barat.¹⁴¹
- e. Realiti dan Keutamaan. Al-Qaradawi sentiasa melihat realiti dan keutamaan dalam menyampaikan dakwahnya. Dalam mengemukakan sesuatu isu, Al-Qaradawi akan melihat keutamaannya. Dalam mukadimah buku *al-'Aql wa al-'ilm* (Akal dan Ilmu), beliau menjelaskan

¹³⁹ Ibid, hlm. 375

¹⁴⁰ Syeikh Abdul Rahman Isa *al-Mu'āmalah al-Hadīthah wa Ahkamuhā*, Loc. Cit., hlm. 88.

¹⁴¹ Ibid, hlm. 377

sebab beliau menanggukhan buku-buku yang berkaitan dengan tafsir bertema dan lebih menumpukan mengenai isu-isu semasa yang merupakan lebih utama ditulis pada waktu itu. Al-Qaradawi menulis buku khusus tentang keutamaan dalam dakwah dan pemikiran iaitu buku yang berjudul *Fiqh al-awwalawiyat*. (Memahami fiqh Keutamaan). Beliau menerangkan tuntutan keutamaan dalam al-Quran dan al-sunnah dan sebab kehilangan keutamaan dalam kehidupan kita kini. Beliau juga membawa contoh-contoh ulamak yang melaksanakan dakwah mengikut keutamaan.¹⁴²

Beliau menggabungkan kelima-lima ciri tersebut dalam menyampaikn dakwah sehingga dapat membentuk pemikiran yang berdasarkan nas dalam menyelesaikan permasalahan umah.¹⁴³

211. ¹⁴² Dalam buku *Marji'riyyat al-Ulya fi al-Islam* (Rujukan Utama dalam Islam), hlm.

¹⁴³ *Ibid*, hlm. 377

BAB III BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN MURTADHA MUTHAHHARI

A. Biografi, Karir Akademik Dan Politik Murtadha Muthahhari

Murtadha Muthahhari lahir pada tanggal 2 Februari 1919 di Fariman, Khurasan, Iran.¹⁴⁴ Ayahnya bernama Muhammad Husein Muthahhari,¹⁴⁵ penganut mazhab Syi'ah *Itsna 'Asyariyah Ushuliya'*. Ia belajar teologi kepada ayahnya, kemudian ia belajar membaca, menulis, juz 'amma, dan sastra Arab di madrasah Fariman sampai usia 12 tahun.¹⁴⁶

Muthahhari langsung berangkat ke Hawzah Mashyad untuk melanjutkan studi religinya pada 1932.¹⁴⁷ Hawzah Masyhad adalah salah satu pusat pendidikan keagamaan Syi'ah, selain Hawzah Qom (Iran); serta Hawzah Najaf dan Karbala di Irak. Muthahhari menunjukkan kecerdasan dan keseriusan dalam belajar.¹⁴⁸ Ia tertarik kepada filsafat dan Irfan. Ia tertarik dan terinspirasi oleh kepribadian filsuf Mirza Mehdi Syahidi Razavi.¹⁴⁹

Pada tahun 1936, Muthahhari melanjutkan ke Hawzah Qom karena ; *Pertama*, guru Mirza Mehdi Syahidi Razawi wafat. *Kedua*, Kemunduran yang dialami Hawzah Masyhad. *Ketiga*, adanya tekanan pemerintah raja Reza Khan

¹⁴⁴ Para penulis biografi Muthahhari tampak berbeda pendapat dalam menentukan tahun-tahun kelahirannya. Sebagian pendapat menyatakan Muthahhari lahir tahun 1920, sedangkan sebagian lainnya menyatakan beliau lahir tahun 1919. Hanya saja mereka sepakat tokoh ini lahir pada tanggal 2 Februari. Beberapa penulis seperti Muhsin Labib, Haidar Bagir, Hamid Algar dan Mulyadhi Kartanegara terlihat sepakat dengan pendapat pertama. Sedangkan Jalaluddin Rakhmat, dan Sastan Rastan tampak sepakat dengan pendapat kedua. Dalam kelender Hijriah, Abdullah Beik menyatakan beliau lahir pada tanggal 13 Jumadil Ula 1338 H.

¹⁴⁵ Pustaka Zahra, "Biografi Murtadha Muthahhari", dalam *Murtadha Muthahhari, Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, Terj. Ibrahim Husein al Habsyi, dkk (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), hlm. 201

¹⁴⁶ Penerbit Marja, "Tentang Penulis", dalam Murtadha Muthahhari, *'Ali Bin Abi Thalib; Kekuatan dan Kesempurnaannya*, Terj. Zulfikar Ali, (Bandung : Penerbit Marja, 2005), hlm. 5.

¹⁴⁷ Hawzah di negeri Iran adalah sebuah lembaga pendidikan Islam Syi'ah yang berfungsi sebagai lembaga pengkaderan 'ulama Syi'ah masa depan. Di dalamnya diajarkan berbagai disiplin ilmu Islam seperti fiqih, ushul fiqh, tafsir, hadits, filsafat, dan lainnya. Institusi Hawzah telah berhasil dalam melahirkan banyak Mujtahid Syi'ah sepanjang masa, tidak hanya dalam bidang hukum Islam, tetapi juga dalam bidang filsafat dan 'irfan. Di negeri Indonesia, lembaga ini dapat diumpamakan semacam pondok pesantren.

¹⁴⁸ Abdullah Beik, "Murtadha Muthahhari", Loc. Cit. hlm. 29.

¹⁴⁹ Muhsin Labib, *Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, (Jakarta: Lentera, 2005) hlm. 278.

terhadap lembaga ke-Islam-an karena dianggap mengganggu stabilitas negara.¹⁵⁰ Ia terkesan di Masyhad ketika belajar teologi, filsafat, dan Irfan.¹⁵¹

Pada tahun 1937, Muthahhari telah menetap di Qom.¹⁵² Ia belajar kepada ‘Allamah Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’i yang mengajar berbagai bentuk pemikiran sejak Aristoteles hingga Sartre. Thabathaba’i merupakan Mufassir, Teosof, dan Filosof terbesar pada abad ke-20 M. Sayyid Husein Nasr yang merupakan murid Thabathaba’i, mengungkapkan bahwa ‘Allamah Thabathaba’i memiliki kelebihan sebagai seorang Syaikh dalam bidang syari’ah dan ilmu-ilmu esoteris, sekaligus seorang Filosof terkemuka.¹⁵³ Selain belajar filsafat kepada Thabathaba’i, Muthahhari pun mempelajarinya dari Ayatullah Al-Astiyani, dan Syaikh Mahdi Al-Mazandarani.¹⁵⁴

Pada tahun 1941, Muthahhari menuju Isfahan untuk mempelajari kitab *Nahjul Balaghah karya* Imam ‘Ali bin Abi Thalib. Ia juga membaca kitab-kitab filsafat *Syarh-i Manzumah karya* Mulla Hadi Sabzewari di bawah bimbingan Imam Khomeini. Muthahhari dikenal sebagai penerjemah buku *Syarh-i Manzumah*.

Pada tahun 1946, beliau mempelajari *Kifayah Al Ushul*, kitab hukum karya Akhun Khorasani di bawah bimbingan Imam Khomeini. Kajian filsafatnya pun terus berjalan dengan mempelajari kitab *Al-Asfar Al-Arba’ah karya* Mulla Shadra. Ia belajar bersama kitab tersebut bersama Ayatullah Montezari, Hajj Aqa Reza Shadr dan Hajj Aqa Mehdi Ha’eri. Pada tahun 1950, Muthahhari mempelajari kitab filsafat Marxisme *Introduction to Philosophy karya* George Pulizer dan kitab Ibn Sina kepada Thabathaba’i.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Haidar Bagir, “Suatu Pengantar Kepada Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd”, dalam *Murtadha Muthahhari, Filsafat Hikmah*, Terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2002), hlm 9;

¹⁵¹ Hamid Algar, “Hidup dan Karya Murtadha Muthahhari” dalam *Murtadha Muthahhari, Filsafat Hikmah*, Terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung : Mizan, 2002), hlm 23;

¹⁵² Jalaluddin Rakhmat, “Murtadha Muthahhari ; Sebuah Model Buat ‘Ulama” dalam *Murtadha Muthahhari, Manusia dan Agama*, Terj. Haidar Bagir (Bandung: Mizan, 1995), hlm 7;

¹⁵³ Seyyed Hossein Nasr, “Pengantar”, dalam *Muhammad Husein Thabathaba’i, Hikmah Islam*, Terj. Husein Anis Al-Habsy, (Bandung: Mizan, 1993) hlm. 7.

¹⁵⁴ Murtadha Muthahhari, *Mutiara Wahyu*, Terj. Syekh Ali al-Hamid, (Bogor: Cahaya, 2004), hlm. 156.

¹⁵⁵ Sastan Rastan, “Syahid Murtadha Muthahhari; Pembangkit Kebangunan Intelektual Islam”, dalam majalah Yaum Al-Quds, No. 9, Ramadhan 1403 H, hlm. 7.

Muthahhari mempelajari ilmu fiqh dan ushul fiqh di Qom yang merupakan pelajaran pokok dibimbing *Ayatullah* Burujerdi,¹⁵⁶ *Ayatullah* Hujjat Kuhkamari, *Ayatullah* Sayyid Muhammad Damad, *Ayatullah* Sayyid Muhammad Reza Gulpayagani, dan *Ayatullah* Haji Sayyid Shadr Al-Din Shadr sehingga Ia meraih gelar *Ayatullah*¹⁵⁷ di hadapan para ulama besar seperti *Ayatullah* Shadr, *Ayatullah* Muhammad Muhaqqiq, dan *Ayatullah* Muhammad Hujjat.¹⁵⁸

Pada tahun 1362 H. Muthahhari mempelajari ilmu Akhlaq di kota Burujur dari *Ayatullah* Sayyid Hussein Burujerdi dan Syaikh Ali Al-Syirazi Al-Ishfahani.¹⁵⁹

Muthahhari mempelajari Irfan dari *Ayatullah* Al-'Uzhma Ruhullah Khomeini. Oleh karena Imam Khomeini juga seorang *Marja-i Taqlid*, Muthahhari pun mempelajari ilmu fiqh dan ushul fiqh darinya, di samping juga aktif mengikuti kuliah-kuliah filsafat yang digelar pemimpin Revolusi Islam Iran ini.¹⁶⁰

Muthahhari mempelajari buku-buku filsafat yang ditulis oleh Will Durrant, Sigmund Freud, Bertrand Russel, Albert Einstein, Erich Fromm, Alexis Carrel, Charles Darwin, dan Immanuel Kant. Ia dikenal sebagai kritikus filsafat Barat.¹⁶¹

Pada tahun 1946, Muthahhari mempelajari filsafat Materialisme dari buku dan pamflet dalam bahasa Persia yang dibuat oleh partai Tudeh seperti karya Taqi Arani dan mempelajari filsafat Materialisme dari Thabathaba'i, melalui sebuah diskusi rutin pada setiap hari Kamis. Pada tahun 1952,

¹⁵⁶ Abdullah Beik, "*Murtadha Muthahhari; Muslim dalam Aqidah, Syari'ah dan Akhlaq*", dalam majalah Al-Isyraq No.4/Th.I, Jumadhil Akhir-Rajab, 1417 H; hlm. 102.

¹⁵⁷ Gelar ini adalah gelar keagamaan dalam tradisi Islam Syi'ah yang menandakan bahwa seorang *Thalabeh* (pelajar) di sebuah *Hawzah* telah mencapai predikat *Mujtahid Muthlaq* sehingga berhak untuk berijtihad secara individual.

¹⁵⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius; Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*, (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 90.

¹⁵⁹ Muthahhari, *Mutiara Wahyu*, Loc. Cit., hlm. 155-156.

¹⁶⁰ Ibid., hlm. 155.

¹⁶¹ Algar, "*Hidup dan Karya*", Loc. Cit., hlm. 28.

Muthahhari berangkat ke Teheran dan menikahi puteri seorang ‘ulama bernama *Ayatullah* Ruhani.¹⁶²

Muthahhari aktif bidang akademis dan politik. Dalam bidang akademis, beliau aktif memberikan pengajaran baik untuk mahasiswa dan masyarakat, serta menulis buku-buku dalam bidang keilmuan yang beraneka ragam.¹⁶³

Pada tahun 1953, Muthahhari mendirikan sekolah agama bernama *Madrassa-yi Marvi* dan mengajar mata pelajaran filsafat.¹⁶⁴ Beliau mengajar berbagai pengetahuan seperti filsafat, logika, teologi, dan *fiqh*. Beliau mengajar di fakultas Teologi dan Ilmu-Ilmu Ke-Islam-an, Universitas Teheran. Bahkan diangkat sebagai Ketua Jurusan Filsafat,¹⁶⁵ dan menjadi guru besar filsafat.¹⁶⁶

Muthahhari menjadi penulis tetap di jurnal filsafat *Al-Hikmah*, beliau menyampaikan berbagai gagasan dan pemikiran briliannya. Tulisannya banyak digemari masyarakat, sehingga menjadikannya terkenal.¹⁶⁷

Dalam bidang politik, beliau aktif dalam usaha menggulingkan pemerintahan tirani rezim Pahlevi di bawah pimpinan Imam Khomeini. Ia dipenjarakan tahun 1963. Pada tahun 1971, beliau merencanakan politik ideologi di masjid Al-Jawad. Untuk mengambil berbagai kebijakan, beliau meminta nasehat Imam Khomeini.¹⁶⁸

Muthahhari mendirikan *Husainiyah Irsyad*. Organisasi ini merekrut kaum muda berpendidikan sekuler agar setia kepada Islam. Organisasi ini didirikan sejak tahun 1965.¹⁶⁹ Jauh sebelum organisasi ini berdiri, Muthahhari pernah bergabung dengan Organisasi yang berada di bawah pengawasan Mahdi Bazargan dan Ayatullah Taleqani. Organisasi ini menyelenggarakan berbagai

¹⁶² Ibid., hlm. 31.

¹⁶³ Abdullah Beik, “*Murtadha Muthahhari*”, Loc. Cit. hlm. 30.

¹⁶⁴ Algar, “*Hidup dan Karya*”, Loc. Cit., hlm. 31.

¹⁶⁵ Penerbit Zahra, “*Biografi Syahid Murtadha Muthahhari*”, Loc. Cit. hlm. xxi. Baca juga Abdullah Beik, “*Murtadha Muthahhari*”, hlm. 30.

¹⁶⁶ Abdullah Beik, “*Murtadha Muthahhari*”, hlm. 30.

¹⁶⁷ Algar, “*Hidup dan Karya*”, Loc. Cit., hlm. 30.

¹⁶⁸ Sastan Rastan, “*Syahid Murtadha Muthahhari*”, hlm. 9.

¹⁶⁹ Algar, “*Hidup dan Karya*”, Op. Cit., hlm. 32.

kuliah kepada para anggota mereka seperti dokter, dan insinyur.¹⁷⁰ Muthahhari pernah berkecimpung dengan organisasi ‘Jam’iyah Ulama Militan’.¹⁷¹

Pada tahun 1969, Muthahhari bersama *Ayatullah Zanjani* dan ‘*Allamah Thabathaba’i* mengeluarkan pernyataan keras mengutuk agresi Amerika dan Israel ke Palestina dan Muthahhari aktif mengumpulkan dana untuk pengungsi Palestina.¹⁷²

Pemerintah menilai aktifitas politis Muthahhari membahayakan stabilitas kekuasaan. Pada tahun 1972, *Husainiyah Irsyad* dan mesjid Al-Jawad dilarang beraktifitas dan Muthahhari dipenjarakan.¹⁷³

Muthahhari mendapat tugas dari Imam Khomeini untuk mengorganisir masyarakat ‘Ulama Mujahidin’ dan memimpin ‘Dewan Revolusi’. Setelah Revolusi Islam di Iran berhasil menggulingkan pemerintahan Pahlevi, Muthahhari tetap menjadi pembantu setia Imam Khomeini. Muthahhari pun terus memberikan dedikasinya kepada masyarakat dan negaranya. Untuk itulah beliau tetap memimpin ‘Dewan Revolusi’.¹⁷⁴

Kelompok Furqan tidak menyukai Muthahhari, mereka merencanakan pembunuhan. Rencana pembunuhan berhasil dilaksanakan pada hari Selasa malam tanggal 1 Mei 1979.¹⁷⁵

Pada hari Rabu, tanggal 2 Mei 1979, negara Iran berkabung. Para penyiar radio mengumumkan syahidnya Muthahhari diiringi pembacaan beberapa petikan dari tulisannya.¹⁷⁶ Beliau pun disemayamkan di rumah sakit. Jasadnya dibawa untuk dishalatkan di Universitas Teheran, lalu ke Qom, kemudian

¹⁷⁰ Ibid., hlm. 32.

¹⁷¹ Ibid., hlm. 33.

¹⁷² Sastan Rastan, “*Syahid Murtadha Muthahhari*”, hlm. 9.

¹⁷³ Ibid., hlm. 10.

¹⁷⁴ Ibid., hlm. 11.

¹⁷⁵ Muthahhari ditembak mati oleh kelompok Furqon. Peristiwa penembakan itu dilakukan pada saat Muthahhari ingin pulang ke rumahnya, setelah selesai mengadakan rapat di rumah Yadullah Shahabi, salah satu anggota Dewan Revolusi. Pada saat itu beliau berjalan sendirian menuju ke tempat parkir mobilnya. Belum sampai ke mobilnya, beliau mendengar suara asing memanggilnya. Ketika beliau melirik ke arah suara tersebut, seketika sebuah peluru menembus kepalanya, masuk di bawah cuping telinga kanan dan keluar di atas alis mata kiri. Beliau memang sempat dilarikan ke rumah sakit terdekat, namun beliau telah *syahid* dalam perjalanan. Untuk lebih jelas baca Algar, “*Hidup dan Karya*”, hlm. 41.

¹⁷⁶ Jalaluddin Rakhmat, “*Murtadha Muthahhari; Sebuah Model Buat ‘Ulama*”, dalam, Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Agama*, Terj. Haidar Bagir (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 7.

dimakamkan di sebelah Syaikh Abdul Karim Ha'iri Yazdi, dan Sayyidah Fathimah Al-Ma'shumah.¹⁷⁷

Poster bergambar Muthahhari yang bercambang, kaca mata tebal dan lingkaran sorban menyeruak di sela buku tebal serta menara mesjid pada latar belakang, juga ada merpati yang tengah terbang dengan punggung dihiasi sabda Rasulullah SAW ; Tinta 'ulama lebih utama dari pada darah segar Syuhada'.¹⁷⁸

B. Pemikiran Murtadha Muthahhari tentang Sinergitas antara Spiritual, Teologi dan Filsafat.

Spiritual atau *'irfan* adalah kecenderungan dalam menguak rahasia dan mengenal pengetahuan bathiniyah melalui keyakinan terhadap wilayah dan ajaran-ajaran *Ahlul Bayt*. Pengertian dan ciri-ciri seperti ini secara umum telah menghubungkan teosofi dengan makna tasawuf (*'irfan*). Dari satu sisi penjelasan ini mengungkapkan bahwa hahekat *Tasyayyu'* (*Tasyayyu'bid-dzat*) sebagai jalan untuk mengenal rahasia-rahasia dan pengetahuan-pengetahuan bathin dibawah bimbingan imam Suci.¹⁷⁹

Pada mulanya dalam dunia Islam hanya ada aliran besar dalam filsafat, yaitu: aliran iluminasi (*mazhab al-Isyraqi*) pancaran cahaya Syihabuddin Suhrawardi dan aliran paripatetik (*mazhab al-Masyysya'iy*). Keduanya secara historis dan konseptual berkaitan dengan filsafat Yunani kuno. Kemudian dalam perkembangan berikutnya muncul sebuah aliran baru dalam filsafat yaitu aliran *Hikmah al-Muta'aliyah*.¹⁸⁰

Aliran *Hikmah al-Muta'aliyah* identik dengan Sadr al-Din Muhammad al-Shirazi (Mulla Shadra) dan secara epistemologi mengkolaborasikan antara akal, hati dan teks (agama Syi'ah). Dalam pandangan Murtadha Muthahhari bahwa, antara tasawuf (*'irfan*) dengan filsafat saling memiliki keterkaitan di mana irfan mirip dengan teosofi, yang keduanya sama-sama berbicara tentang

¹⁷⁷ Murtadha Muthahhari, *Mutiara Wahyu*, Terj. Ali Ahmad, (Bogor: Cahaya, 2004), hlm. 160.

¹⁷⁸ Rakhmat, "*Murtadha Muthahhari*", hlm. 8.

¹⁷⁹ Murtadha Muthahhari, Introduction to Irfan, Diterjemahkan oleh Ramli Bihar Anwar dengan Judul Mengenal Irfan, (Cet. I ; Jakarta : hikmah, 2002), hlm. 3.

¹⁸⁰ Fadhullah Haeri, The Elements of Sufism, Diterjemahkan oleh Muhammad Hasyim Assegaf dengan Judul Belajar Mudah Tasawuf, (Cet. IV ; Jakarta : Lentera Basritama, 2002), hlm. 1.

hakekat atau karakter alam semesta. Seperti halnya filsafat, *'irfan* juga mendefinisikan berbagai prinsip dan problemnya. Namun filsafat hanya mendasarkan argumennya pada prinsip-prinsip rasional, sedangkan *irfan* mendasarkan diri pada ketersibakan mistik tentang apa yang mereka lihat dengan mata qalbunya secara rasional.¹⁸¹

Irfan berbeda filsafat dari sisi asas dan konsentrasi dasar serta dari sisi tata cara penetapan argumentasinya. Atas dasar itulah, maka para *'urafa* pun dapat mengambil manfaat dari asas-asas rasional dalam menyusun, menafsirkan, dan mengeluarkan serta tetap menjaga asas-asas dan jalan yang ditempuhnya. Sebagaimana para pakar filsafat pun dapat mengambil manfaat dari *irfan* dalam konsentrasi dan penjelasan melalui cahaya *'irfan* diambil kesimpulan yang tidak mungkin didapat dengan mengandalkan pemikiran filsafat murni.¹⁸² Pengalaman yang dialami seorang sufi berbeda dengan penderitaan yang dialami oleh seorang filosof, baik sufi maupun filosof mereka sama-sama merindukan kebenaran.¹⁸³

Derita yang dialami oleh filosof merupakan pernyataan tentang kebutuhan naluriyah filosof untuk mencari pengetahuan dan pada fitrahnya manusia menginginkan pengetahuan.¹⁸⁴ Sedangkan derita sufi merupakan pernyataan tentang kebutuhan naluriyah rasa cintanya dan tidak mungkin terpuaskan kecuali setelah dia dengan segenap eksistensinya mencapai kebenaran dengan mengenal Allah SWT.¹⁸⁵

Menurut Imam Khomeini ketika beliau berwasiat kepada anaknya, mengatakan bahwa kaum filosof membuktikan Kemahadiran Allah swt dengan argumen-argumen rasional. Akan tetapi, apa yang dibuktikan oleh

¹⁸¹ Mukhtar Solihin dan Rosihan Anwar, *Hakekat Manusia : Menggali Potensi Kesadaran Pendidikan Diri dalam Psikologi Islam*, (Cet. I ; Bandung : Pustaka Setia, 2005), hlm. 1-2.

¹⁸² Musa Kazhim, *Belajar Menjadi Sufi*, (Cet. I ; Jakarta : Lentera Basritama, 2002), hlm. 9.

¹⁸³ A. J. Arbery, *Sufism and Account of the Mystics of Islam*, diterjemahkan oleh Bambang Herawan dengan Judul *Tasawuf Versus Syari'at*, (Cet. I ; Bandung : Hikmah, 2000), hlm.. 1.

¹⁸⁴ A. Reza Arasateh, *Growth to Selfhood the Sufi Contribution*, diterjemahkan oleh Ilzamuddin Ma'mur dengan Judul *Sufisme dan Penyempurnan Diri*, (Cet. II ; Jakarta : Srigunting Press, 2002), hlm. 1

¹⁸⁵ Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf, Irfan, dan Kebatinan*, (Cet, I ; Jakarta : Lentera Basritama, 2004), hlm. 25.

argumen rasional tidak mencapai hati, maka ia telah gagal dalam menaati adab Kehadiran Allah SWT.¹⁸⁶

Lebih lanjut Imam Khomeini menyatakan bahwa filsafat dan penalaran adalah sarana untuk meraih sasaran yang sebenarnya, dan semua itu tidak boleh menghalangi jalanmu untuk sampai pada Allah SWT.¹⁸⁷ Tokoh-tokoh filsafat Islam dianggap sebagai sufi, seperti Al-Ghazali, Ibn Sina dan Mullah Shadra.¹⁸⁸

Mulla Shadra mengatakan semua makhluk memiliki eksistensi yang dibedakan dari derajat atau intensitas. Eksistensi Tuhan tidak memiliki batasan dan keterbatasan. Oleh karena itu, identitas-Nya identik dengan eksistensi-Nya. Dengan pemahaman seperti ini, perbedaan antara filsafat dengan irfan bisa diselesaikan sebagai *tasykik al-wujud*, (gradasi wujud).¹⁸⁹ Sedangkan dalam Persepsi Muthahhari bergantung terhadap ketauhidan. Tauhid oleh Muthahhari dihadapkan ke dalam dunia nyata, dunia sosial, dan kulturalnya.¹⁹⁰

1. Konsep Irfan (Tasawuf Falsafi)

Menurut Murtadha Muthahhari, irfan sebagai sebuah disiplin ilmu terbagi ke dalam dua cabang, yaitu irfan ilmi atau irfan teoritis dan irfan amali atau irfan praktis.¹⁹¹ Irfan ilmi dan irfan amali merupakan dua hal yang tak dapat dipisahkan.¹⁹²

Irfan menjelaskan hubungan dan pertanggungjawaban manusia terhadap dirinya, dunia, dan Tuhan. Irfan amali memiliki aturan yang harus ditaati dan secara khusus bersifat keagamaan.¹⁹³

¹⁸⁶ Haedar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, (Cet. II ; Bandung : Arasy, 2006), hlm. 101.

¹⁸⁷ Murtadha Muthahhari, *The Causes Responsible For Materialist Tendencies in the West*, Diterjemahkan oleh Akmal kamil dengan Judul *Kritik Islam Terhadap Materialisme*, Cet, I ; (Jakarta : Al-Huda Islamic Centre : 2001), hlm. 9.

¹⁸⁸ Muhsin labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Shadra*, (Cet, I ; Jakarta ; al-Huda Islamic Centre, 2005), hlm. 278.

¹⁸⁹ Murtadha Muthahhari, Introduction to Kalam, diterjemahkan oleh Muhammad Ilyas Hasan dengan Judul Mengenal Ilmu kalam, {Cet, I ; Jakarta Pustaka Zahra, 2002), hlm . 7.

¹⁹⁰ Hamid Algar, "Hidup dan karya Murtadha Muthahhari", dalam Pendahuluan buku Murtadha Muthahhari, Filsafah al-Hikmah, Diterjemahkan oleh Tim Penerbit Mizan dengan Judul Filsafat Hikmah : Pengantar Pemikiran Shadra, (Cet. I ; Bandung : Mizan, 2002), hlm. 30.

¹⁹¹ Murtadha Muthahhari, Introduction to Irfan, Diterjemahkan oleh Ramli Bihari Anwar dengan Judul Mengenal Irfan, (Cet, I ; Jakarta : hikmah, 2002), h. 3.

¹⁹² Agus Effendi, "Tasawuf dalam Perspektif Mazhab Ahlul Bait", dalam Sukardi (ed), Kuliah-kuliah Tasawuf, (Cet. I ; Bandung : Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 83.

¹⁹³ Muhsin Labib, Mengurai Tasawuf, op cit., hlm. 77.

Tingkatan akhlak yang ditempuh oleh seorang irfan (salik) berbeda dengan akhlak bagi awwam. Bagi seorang salik kategorisasi akhlak yang mesti dilaksanakan adalah kategori akhlak khusus.¹⁹⁴ Praktek dari pengamalan irfan amali disebut dengan perjalanan ruhani,¹⁹⁵ yang ingin mencapai puncak kemanusiaan, yakni Tauhid, harus mengawali perjalanan, menempuh tahapan (maqamat) perjalanannya secara berurutan, dan keadaan jiwa yang dialaminya (hal) sepanjang ia melakukan perjalanan tersebut di bawah bimbingan seorang pembimbing spiritual. Tanpa adanya bimbingan dari pembimbing spritual (mursyid), salik bisa saja tersesat.¹⁹⁶

Perbedaan mendasar antara jalan yang dilakukan tasawuf dan irfan, menurut Muthahhari, amaliah tasawuf bersifat statis, tasawuf hanya berusaha untuk menghiasi jiwa yang kosong dengan men-tajalli atau men-tahalli-kan asma-asma Allah. Sementara irfan lebih mneekankan pada upaya mengajak jiwa manusia untuk melakukan perjalanan. Oleh karena itu, guru irfan biasa juga disebut dengan *al-thayr al-qudsi* yang mengajak manusia melintasi alam-alam ruhani.¹⁹⁷

Irfan ilmi memfokuskan perhatiannya pada masalah-masalah wujud (ontologi), Tuhan, manusia, dan alam semesta, yang mirip dengan pandangan teosofi. Filsafat mendasarkan pemikiran pada argumenatsi rasional (dalil burhani). Irfan mendasarkan pada mistik yang diterjemahkan ke dalam bahasa rasional. Jadi ahli irfan ingin menjelaskan apa yang telah mereka lihat dengan mata kalbu dan segenap eksistensi mereka dengan menggunakan bahasa rasional.¹⁹⁸

b. Ma'rifat, Syari'at, Tareqat, dan Haqeqat

Ma'rifat adalah pengenalan secara rasional dari seorang hamba tentang Tuhannya bercorak intuitif. Selanjutnya melaksanakan ibadah dengan penuh kesungguhan sebagai implikasi logis ma'rifatullah. Ibadah adalah

¹⁹⁴ Ibid., hlm. 83.

¹⁹⁵ Kata sayr wa suluk secara etimologis berasal dari dua kata yang sinonim, yaitu sayr yang berarti berjalan dan suluk yang juga artinya berjalan.

¹⁹⁶ Murtadha Muthahhari, *Introduction to Irfan*, Loc, Cit. hlm. 27.

¹⁹⁷ Agus Effendi, *Op, Cit.*, hlm. 83-84.

¹⁹⁸ Murtadha Muthahhari, *Introduction to Irfan*. *Op, Cit.*, hlm. 7

penghambaan secara totalitas kepada Allah SWT.¹⁹⁹ Hal ini sebagaimana diisyaratkan oleh Imam Ali bin Abi Thalib dalam sebuah khutbahnya, "Adapun pokok pangkal agama adalah ma'rifah (mengenal) tentang Dia".²⁰⁰

Prinsip dasar dari ibadah kepadaNya adalah tulus dan Ikhlas dalam menyembah-Nya,²⁰¹ dalam tiga tingkatan, yaitu syari'at, tariqat, dan haqeqat. Murtadha Muthahhari, syari'at adalah sebagai batang tubuh hukum Islam megandung tujuan yang baik dan kebenaran.²⁰²

Syari'at adalah segala sesuatu yang harus dilakukan oleh kaum mukminin, dalam mencapai kebenaran sesuai dengan kualitas ketaatan dan ibadah.²⁰³ Kaum arif meyakini, bahwa syariat memiliki sisi batiniah yang disebut dengan tariqat, yakni suatu jalan menuju kebenaran sejati (haqiqah) atau pencapaian keesaan Allah yang sesungguhnya (Tauhid).²⁰⁴

Muhammad Isa Nur al-Din, berpendapat bahwa tareqat adalah ihsan, yaitu tindakan kebajikan yang memberikan kepercayaan dan melaksanakan nilai-nilai yang sempurna, dengan mengintensifkan dan memperdalam iman dan amal. Ihsan adalah ketulusan dari kehendak dan intelegensia, ia adalah keterikatan total kepada hukum Allah.²⁰⁵

Menempuh jalan tareqat melalui penyelenggaraan ibadah-ibadah syar'i secara intensif dengan tingkat kearifan dengan tingkat intensitas ibadah yang dilakukannya.²⁰⁶

Orang awam menganggap ibadah karena kewajiban, maka orang arif menganggap ibadah sebagai pelekak yang menghubungkan antara pecinta dan yang dicintai.²⁰⁷

¹⁹⁹ Murtadha Muthahhari, *Glimpses*, Op, Cit., hlm. 81.

²⁰⁰ Muhammad Abduh, *Syarh Nahj al-Balaghah*, Diterjemahkan oleh Muhammad Bagir dengan Judul *Mutiara Nahj al-Balaghah : Wacana dan Surat-surat Imam Ali*, (Cet, III ; Bandung : Mizan, 2003), hlm. 22.

²⁰¹ Murtadha Muthahhari, *Man and Universe*, Diterjemahkan oleh Muhammad Ilyas Hasan dengan Judul *Manusia dan Alam Semesta*, Cet. II ; (Jakarta : Lentera Basritama, 2002), hlm. 74.

²⁰² Murtadha Muthahhari, *Introduction to Irfan*, op, cit., hlm. 12-13.

²⁰³ Fritjof Schoun, *Sufisme : Veil and Quintessence*, Diterjemahkan oleh Tri Wibowo Budhj Santoso dengan Judul *Proses Ritual Menyingkap Tabir Mencari Yang Inti*, (Cet. I ; Jakarta : Srigunting Press, 2000), hlm. 151.

²⁰⁴ Murtadha Muthahhari, *Introduction to Irfan*, Op, Cit., hlm. 13.

²⁰⁵ Fritjof Schoun, *Loc, Cit.* hlm 221.

²⁰⁶ Haedar Bagir, *Op, Cit.*, hlm. 139-140.

Ibadah yang dipahami sebagai refleksi cinta akan mengantarkan bangkitnya kesadaran spiritual,²⁰⁸ untuk perjumpaan dengan Sang Kekasih dengan jalan tareqat dan intensifnya ibadah, serta mengikhlaskan hati secara paripurna, dengan "melenyapkan" ego sang arif,²⁰⁹ dengan untaian kalimat berikut ; "Tahap pertama dari zikir adalah melupakan diri dan pada tahap terakhir adalah hilangnya sang hamba ke dalam gerak ibadah kepadaNya".²¹⁰

Maka tujuan akhir dengan menempuh jalan suluk, yaitu ketika tercapainya kebersatuan dengan Allah yang merupakan haqeqat ibadah kaum arif dengan mempercayai ketiga hal, yaitu syari'at, tareqat, dan haqeqat. Syari'at adalah sarana untuk mencapai tareqat, dan tareqat adalah sarana untuk mencapai haqeqat.²¹¹ Ketiga hal tersebut dianalogikan dengan manusia yang terdiri dari tubuh, jiwa, dan ruh.²¹²

3. Maqam dan Hal

Menurut Murtadha Muthahhari, maqamat adalah apa yang dicapai oleh seorang arif melalui upayanya, Sedangkan hal adalah apa yang menghinggapinya kalbu seorang arif tanpa diinginkannya. Hal ini bersifat sementara sedangkan maqam bersifat permanen.²¹³ Maqamat dan ahwal dalam tradisi tasawuf dalam mempertegas komitmen persaksian tauhid bahwa tidak ada Tuhan selain Allah. Maqamat merupakan penjabaran syahadah Tauhid, sedangkan hal tidak lebih merupakan bagian dari manifestasi tercapainya maqam sesuai dengan hasil usaha spiritual yang sungguh-sungguh.²¹⁴

²⁰⁷ Ibrahim Ghazur Ilahi, *The Scret of ana al-Haqq*, Diterjemahkan oleh Bandaharo dan Joebaar Ajob dengan Judul *Menyingkap Misteri Sufi Besar "Mansur al-Hallaj"*, Cet, IV ; (Jakarta : Srigunting Press, 2002), h. 89.

²⁰⁸ Muhktar Solihin dan Rosihan Anwar, *Op, Cit.*, hlm. 48.

²⁰⁹ Murtadha Muthahhari, *Introduction to Irfan*, loc, cit. hlm. 221.

²¹⁰ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Diterjemahkan oleh Nashir Budiman dengan Judul *Aspek Ruhaniah Peribadatan Islam di dalam Mencari Keridhaan Allah*, Cet, II ; (Jakarta : Srigunting Press : 1997), hlm. 45.

²¹¹ Murtadha Muthahhari, *Introduction to Irfan*, Loc, Cit. hlm. 144.

²¹² *Ibid.*, hlm. 145

²¹³ Murtadha Muthahhari, *Introduction to Irfan*, *Op, Cit.*, hlm. 100-101.

²¹⁴ Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi*, Cet, I ; (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 27.

Maqamat sebenarnya hanyalah upaya penyempurnaan kualitas jiwa dalam beribadah kepada Allah. Jenjang-jenjang maqamat dalam taswuf Sunni dengan *taubah, wara, zuhud, faqir, Shabr, dan ridha*.²¹⁵

Menurut Muthahhari, jiwa manusia bagaikan organisme dinamis. Manusia dalam melakukan perjalanan menuju Allah melalui perjalanan ruhaniah. Manusia harus melewati perjalanan yang jauh, yang di dalamnya ia harus singgah dari satu terminal ke terminal lainnya.²¹⁶

Menurut Muthahhari, kalau manusia ingin mencapai satu tujuan yang tinggi, maka ia harus mengikuti dan melewati sistematika yang sudah ditentukan dalam alam ruhaniah,²¹⁷ dengan melakukan ibadah, mujahadah, dan riyadhah yang bertujuan untuk membangkitkan kesadaran.²¹⁸

Muthahhari berpendapat bahwa ada enam jenjang maqam. Keenam jenjang maqam tersebut secara umum dibagi ke dalam dua yaitu maqam nafs, yaitu upaya langkah awal yang harus ditempuh oleh seorang salik untuk membebaskan jiwanya dari kecenderungan-kecenderungan material. Kedua maqam qalb yaitu, alam ruhani pertama yang mesti dilalui manusia, di satu sisi alam qalb merupakan maqam, namun di sisi lain alam qalb merupakan hijab bagi seorang salik.²¹⁹ Perjalanan dalam alam ini terbagi atas tiga jenjang maqam.

Pertama, *maqam sirr*, yaitu merupakan maqam *fana fi al al-Dzat* yakni mengalami lupa diri bersama dengan Sang Kekasih. Kedua, *maqam khafy* yaitu maqam fana' dalam Sifat Allah. Ketiga, *maqam akhfa*, yaitu maqam fana' pada Zat dan Sifat Allah.²²⁰

Perjalanan kedua, yaitu perjalanan di dalam Tuhan bersama Tuhan. Keterlenaan pada hal yang didapatkan pada setiap jenjang maqam tersebut

²¹⁵ Untuk lebih jelasnya mengenai maqamat dalam tasawuf Sunni, lihat *ibid.*, hlm. 26-47.

²¹⁶ Agus Effendi, Op, Cit., hlm. 83.

²¹⁷ *Ibid.*, hlm. 90.

²¹⁸ Laleh Bahtiar, Sufi : Exspression of the Mystic Quest, Diterjemahkan oleh Purwanto dengan Judul Perjalanan Menuju Tuhan, Cet, I ; (Bandung : Nuansa, 2001), hlm. 63.

²¹⁹ *Ibid.*, hlm. 88.

²²⁰ *Ibid.*, hlm. 89.

akan mengakibatkan stagnasi spiritual yang dialami oleh sang arif hingga ia tak mampu melanjutkan perjalanan hingga ke jenjang maqam berikutnya.

4. Tasawuf dan konsep Imamah

Muthahhari, menganggap adanya seorang pembimbing spiritual (mursyid) sebagai sebuah kemestian dalam menempuh jalan suluk. Tanpa bimbingan seorang mursyid (syekh) yang berpengalaman, maka seorang salik kemungkinan besar akan tersesat dan gagal dalam menempuh perjalanan suluknya.²²¹

Dalam mazhab Syiah Imamiyah, imam sebagai pengganti Nabi Muhammad saw, berfungsi sebagai penjaga risalah nabi, pemimpin spiritual umat, penjaga dan pemelihara ilmu Rasul, individu sempurna dan manusia teladan dari segi agama, pemimpin manusia dan telah melewati jalan kesempurnaan dan kebahagiaan dan memberi bimbingan serta petunjuk kepada orang lain.²²²

Imam adalah mursyid tertinggi dalam perjalanan ruhani dan memiliki kedudukan wilayah. Wilayah secara harfiah berarti pertolongan, pemimpin, dan penanggung jawab. Kemudian secara praksis, peran wilayah memiliki beberapa bagian penting, yaitu *wala' al-mahabbah*, *wala' imamah*, *wala' zi'amah*, dan *wala' al-tasarruf* serta *wala' batiniyah*.²²³

Kelima posisi dan peran imam tersebut meniscayakan posisi imam sebagai pemilik otoritas tertinggi atas seluruh manusia, khususnya dalam wilayah spiritualitas manusia. Berkenaan dengan wilayah irfan seorang imam

²²¹ Ibid., hlm. 88.

²²² Murtadha Muthahhari, *Introduction to Irfan*, Op, Cit., hlm. 3. Dalam keyakinan Syiah Imamiyah ada dua belas imam pengganti Nabi Muhammad saw, yaitu Imam Ali bin Abi Thalib, Imam Hasan bin Ali, Imam Husein bin Ali, Imam Ali Zainal Abidin al-Sajjad, Imam Muhammad al-Baqir, Imam Ja'far al-Shadiq, Imam Musa al-Kazhim, Imam Ali al-Ridha, Imam Muhammad al-Jawad, Imam Ali al-Hadi, Imam Hasan al-Askari, dan Imam Muhammad al-Mahdi al-Muntazhar. [60] Ibrahim Amini, Hamed Bayad Bedonand, Diterjemahkan oleh Faruq Dhiya dengan Judul Semua Perlu tahu : Buku Pintar Ushuluddin, Cet, I ; (Jakarta : al-Huda Islamic Centre, 2006), hlm. 34.

²²³ Murtadha Muthahhari, Syesy Makoleh, Diterjemahkan oleh Muhammad jawad Bafaqih dengan Judul Kumpulan Artikel pilihan, Cet. I ; (Jakarta : Lentera Basritama, 2003), hlm. 120-121. Lihat Murtadha Muthahhari, Master and Mastership, Diterjemahkan oleh Yudhi Nur Rahman dengan Judul Kepemimpinan Islam, Cet, I ; (Banda Aceh : Gua Hira, 1991), hlm. 30. Lihat Murtadha Muthahhari, *Polarization Around the Character of Ali bin Abi Thalib*, Diterjemahkan oleh Muhammad hashem dengan Judul *Karakter Agung Ali bin Abi Thalib*, Cet, I ; (Jakarta : Pustaka Zahra, 2002), hlm. 31-34.

memiliki peran walayah batiniyah yang meniscayakan kedudukan dan otoritas dia sebagai pemimpin spiritual manusia atau mursyid.²²⁴

Pribadi imam digambarkan Muthahhari, sebagai pribadi yang memiliki daya tarik spiritualitas dan moral.²²⁵

Wilayah batiniyah berhubungan dengan kekuatan manusia untuk mencapai kesempurnaan dan berhubungan dengan ikatan antara manusia dengan Allah. Wilayah batiniyah yang diyakini oleh kaum Syiah merupakan otoritas para imam dari kalangan ahlul bait Nabi saw, didasarkan pada integritas dan kualitas intelektual, moral, sosial, dan spiritual yang mereka miliki. Sehingga Allah menetapkan sebuah ketentuan Wilayah gaib yang diberikan oleh Allah SWT. Dunia akan memiliki manusia yang sempurna.²²⁶

Oleh karena dalam melakukan perjalanan spiritual seorang manusia tak mungkin berjalan sendiri tanpa pembimbing spiritual yang telah mencapai taraf kesempurnaan sejati. Maka hadirnya seorang manusia sempurna sebagai pemimpin spiritual merupakan sebuah kemestian dan perwujudan keadilan Tuhan kepada manusia. Imam adalah seseorang yang dipilih oleh Allah untuk menjadi pemimpin jalan wilayah.²²⁷

5. Tasawuf dan Akhlak

Dalam pandangan Muthahhari, antara tasawuf (irfan) dengan akhlak (etika) merupakan dua hal yang memiliki keamatan dan persamaan. Yaitu keduanya sama-sama membicarakan ihwal mengenai "apa yang seharusnya dilakukan".²²⁸

Menurut Muthahhari, keduanya memiliki beberapa perbedaan mendasar, yaitu, akhlak dalam irfan membicarakan hubungan manusia dengan dirinya, dengan dunia, dan dengan Tuhan, dan perhatian utamanya adalah hubungan manusia dengan Tuhan sebagai fondasi akhlak.

²²⁴ Lihat Murtadha Muthahhari, *Master and Mastership*, Diterjemahkan oleh Yudhi Nur Rahman dengan Judul *Kepemimpinan Islam*, Cet, I ; (Banda Aceh : Gua Hira, 1991), hlm. 30.

²²⁵ Lihat Murtadha Muthahhari, *Polarization Around the Character of Ali bin Abi Thalib*, Diterjemahkan oleh Muhammad Hashem dengan Judul *Karakter Agung Ali bin Abi Thalib*, (Jakarta : Pustaka Zahra, 2002), hlm. 31-34.

²²⁶ Murtadha Muthahhari, *Master and*, Op, Cit., hlm. 26.

²²⁷ *Ibid.*, hlm. 134.

²²⁸ *Ibid.*, hlm. 133.

Kedua, akhlak dalam irfan bersifat dinamis, sedangkan akhlak bersifat statis. Yakni, irfan membicarakan tahap awal dan akhir perjalanan serta urutan tahap yang mesti ditempuh dari akhlak yang dilakukan. Dan yang ketiga, unsur-unsur spiritual dalam etika hanya terbatas pada konsep-konsep dan gagasan-gagasan yang dipahami kebanyakan orang. Sementara itu, unsur-unsur spiritual dalam irfan jauh lebih mendalam dan luas. Yakni, dalam perjalanan ruhani irfan misalnya, banyak dibicarakan tentang hati dan keadaan-keadaan yang akan dialaminya sepanjang perjalanannya tanpa sepengetahuan orang-orang di sekitar.²²⁹

Dalam melaksanakan irfan amali, seorang salik mesti mengikuti aturan-aturan akhlak yang sangat ketat, dibandingkan pelaksanaan akhlak bagi manusia pada umumnya. Akhlak bagi seorang arif merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan dalam menempuh perjalanan suluknya dermi mencapai jenjang maqam tertinggi. Sedangkan akhlak pada hal-hal tertentu bagi orang kebanyakan terkadang bukan sebagai kewajiban yang mesti dilaksanakan, melainkan hanya pilihan yang dilaksanakan untuk mencapai fadhilah. Menurut Murtadha Muthahhari, basis perbuatan akhlak didasarkan pada asumsi rasional-filsoofis mengenai fitrah manusia, meskipun demikian nilai dan manfaat yang didapat dari perbuatan akhlak terkadang tidak bisa dicerap oleh akal manusia.²³⁰

Menurut Muthahhari, kecenderungan manusia untuk melakukan perbuatan-perbuatan akhlaki bersifat fitrah,²³¹ sebagaimana fitrah manusia yang lain seperti fitrah bertuhan dan beragama. Perbuatan akhlaki merupakan perbuatan luar biasa yang dilakukan oleh seorang manusia, karena untuk melaksanakan perbuatan tersebut memestikan upaya dan ikhtiyar yang sungguh-sungguh dan ikhlas untuk mengalahkan egoisme dan hawa nafsu

²²⁹ Ibid., hlm. 6

²³⁰ Murtadha Muthahhari, *Falsafa-ye Akhlake*, Diterjemahkan oleh Muhammad Babul Ulum dan Eddy Hendri dengan Judul *Filsafat Moral Islam*, Cet, I ; (Jakarta : al-Huda Islamic Centre, 2004), hlm. 21.

²³¹ Lihat Murtadha Muthahhari, *al-Fitrah*, Diterjemahkan oleh Afif muhammad dengan Judul *Fitrah*, Cet, II ; (Jakarta : Lentera Basritama : 1999), hlm. 55.

yang membelenggu. Muthahhari menyebutkan perbuatan akhlak sebagai perbuatan ksatria yang memiliki nilai lebih tinggi dari perbuatan biasa.²³²

Perbuatan akhlaki selain perbuatan yang didasarkan pada asumsi rasionalitas, juga didasarkan pada kesadaran intuitif (spiritual). Mengutip Immanuel Kant, Muthahhari menyebutkan perbuatan akhlaki merupakan perbuatan yang mendapatkan sinaran cahaya Ilahi. Dan hal tersebut tak mungkin terrealisasi tanpa didasari oleh keimanan yang paripurna kepada Allah SWT.²³³

Dari pernyataan tersebut di atas, dapat disimpulkan antara irfan dan akhlak merupakan dua hal yang tak terpisahkan. Dengan menempuh jalan suluk, maka seorang arif akan semakin tertempa kesadaran jiwanya untuk semakin merealisasikan perbuatan akhlak secara praksis. Karena perbuatan akhlak merupakan syarat mesti untuk mencapai kesempurnaan jalan suluk. Dengan mencapai kematangan intelektualitas pemahaman akan hakekat diri, manusia, dan dunia secara filosofis. Yang kemudian dilanjutkan dengan penajaman intuitif dengan melakukan pengelanaan jiwa menempuh jalan suluk (spiritualitas). Maka buah yang dihasilkan secara praksis dalam sikap hidup seorang arif adalah perbuatan akhlaki yang berefek positif bukan hanya bagi sang arif tersebut melainkan dirasakan efeknya bagi manusia yang ada disekitarnya.²³⁴

²³² Murtadha Muthahhari, *iFalsafaye Akhlake*, Op, Cit., hlm. 23.

²³³ Murtadha Muthahhari, *Tarbiyatul Islam*, Diterjemahkan oleh Muhammad Baharuddin dengan Judul *Konsep Pendidikan Islam*, Cet, I ; (Depok : Iqra Kurnia Gumilang, 2005), hlm. 117.

²³⁴ *Ibid.* hlm. 117.

BAB IV BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN SAYYID QUTHB

A. Biografi Sayyid Quthb

Nama lengkapnya adalah sayyid Quthb Ibrahim Husain Syadzili. Lahir pada tanggal 09 Oktober 1906 di desa Musya, dekat kota Asyru, Mesir atas. Quthb adalah seorang kritikus sastra, novelis, pujangga, pemikiran Islam dan aktivis Islam Mesir paling terkenal pada abad ke-20. Beliau adalah anak sulung dari lima bersaudara, dengan seorang saudara laki-laki dan tiga saudara perempuan. Meskipun keadaan keuangan keluarga Quthb sedang menurun pada saat dia lahir, keluarga ini tetap berwibawa berkat status ayahnya yang berpendidikan.²³⁵

Ayahnya bernama Al-Hajj Quthb Ibrahim, seorang anggota al-Hizb al-Wathani (Partai Nasional), pimpinan Mushthafa Kamil. sekaligus pengelola majalah al-Liwa', salah satu majalah yang berkembang pada saat itu. Quthb muda adalah seorang yang sangat pandai. Konon pada usianya yang relatif muda (dibawah umur 10 tahun), dia telah berhasil menghafal al-Qur'an diluar kepala.²³⁶

Sayyid Quthb seseorang yang berkulit sawo matang, berambut keriting, tidak gemuk dan kurus, tidak tingi dan pendek, berperasaan lembut, supel (mudah bergaul), rendah hati, pemberani, brilian, tajam lidah dalam kritiknya, cinta akan ilmu pengetahuan, dan suka menolong orang lain.²³⁷

Pendidikan dasarnya dia peroleh dari sekolah pemerintah selain yang dia dapatkan dari sekolah kuttab (TPA). Pada tahun 1918 M, dia berhasil menamatkan pendidikan dasarnya. Pada tahun 1921 ia berangkat ke Kairo untuk melanjutkan pendidikannya di madrasah tsanawiyah. Pada masa mudanya ia pindah ke Halwan untuk tinggal bersama pamannya, Ahmad Husain Utsman yang merupakan seorang jurnalis. Pada tahun 1925 M, ia masuk ke institusi

²³⁵ John L. Esposito. *Ensiklopedi Islam Modern*, jilid. 5. (Bandung : Mizan : 2001), hlm. 121.

²³⁶ Mashkuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna, Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 71-72..

²³⁷ Fahullah, Mahdi. *Titik Temu Agama dan Politik-Analisis Pemikiran Sayyid Quthb/dalam Sayyid Quthb, al-athfyul arbaah*. (Jakarta : Ramandhani : 1991), hlm. 221..

diklat keguruan, dan lulus tiga tahun kemudian. Lalu ia melanjutkan jenjang perguruannya di Universitas Darul Ulum hingga memperoleh gelar sarjana (Lc) dalam bidang sastra sekaligus diploma pendidikan. Dalam kesehariannya ia bekerja sebagai tenaga pengajar di Universitas tersebut. Selain itu, ia juga diangkat sebagai penilik pada Kementerian Pendidikan dan Pengajaran Mesir, hingga akhirnya ia menjabat sebagai inspektur.²³⁸

Sayyid Quthb bekerja dalam Kementerian tersebut hanya beberapa tahun saja. Beliau kemudian mengundurkan diri setelah melihat adanya ketidakcocokan terhadap kebijakan yang diambil pemerintah dalam bidang pendidikan karena terlalu tunduk oleh pemerintah Inggris. Pada waktu bekerja dalam pendidikan tersebut, beliau mendapatkan kesempatan belajar ke U.S.A untuk kuliah di Wilson's Teacher College dan Stanford University dan berhasil memperoleh gelar M.A dibidang pendidikan. Beliau tinggal di Amerika selama dua setengah tahun, dan hilir mudik antara Washington dan California.²³⁹

Quthb adalah anak yang cerdas, beliau mampu menghafal seluruh al-Qur'an pada usia sepuluh tahun. Nama Sayyid Quthb begitu akrab dengan gerakan Islam, memang tokoh ini amat populer dalam gerakan Islam di Mesir bernama al-Ikhwan al-Muslimun, bahkan kepopulerannya mengungguli tokoh yang mendirikan yaitu Hasan Al-Bana. Tulisannya yang menggebu mengandung citra yang kuat tentang penyakit masyarakat Islam kontemporer dan idealisasi iman melalui kata-kata teks suci.²⁴⁰

Quthb bersekolah di daerahnya selama 4 tahun. Usia 13 tahun Quthb dikirim untuk belajar ke Kairo. Beliau lulus dari Dar al-ulum dengan gelar S1 dalam bidang sastra. Pada tahun 1951 M ia mendapatkan beasiswa dari pemerintah Mesir ke Amerika Serikat. Ia menenyan beberapa kampus favorit: Stanford University di California, Greenly Collage di Colorado, dan Wilson's Teacher College di Washington.²⁴¹

²³⁸ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), hlm. 189.

²³⁹ George Sorensen, *Democracy and Democratization, Processes and Prospects in a Changing World*, (San Fransisco: Westview, 1993), hlm. 3.

²⁴⁰ Moh. Mahfud MD, *Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi* (Yogyakarta: Gema Media, 1999), hlm. 8..

²⁴¹ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir al-Qur'an*, Loc. Cit., hlm. 183.

Sayyid Quthb adalah pemikir radikal sekaligus aktifis yang militan dalam gerakan Islam modern kontemporer. Pemikirannya telah mempengaruhi para aktifis Islam di berbagai dunia Islam lainnya. Aktivitas dan pemikirannya telah membawa Ikhwanul Muslimin kedalam kancah gerakan yang amat diperhitungkan oleh rezim yang memerintah di mesir, sekaligus mengilhami berdirinya cabang-cabang Ikhwan di berbagai Negara, karya di baca oleh banyak kalangan, terutama para aktivis gerakan Islam. Hampir semua karyanya berdimensi politis dan memggerakan kebangkitan.²⁴²

Militansi dan idealismenya membawanya turut aktif dalm gerakan Ikhwanul Muslimin. Hingga pada tahun 1945 saat Ikhwan berlawanan dengan revolusi pemerintah maka Sayyid Quthb menjadi orang urutan pertama yang ditangkap. Ia dan kelompoknya ditangkap dengan tuduhan akan membunuh Abdun Nashir. Mereka kemudian disiksa dan dijatuhi hukuman 15 tahun penjara. Setelah 10 tahun menjalani hukuman, Abdus salam Arif, pemimpin Irak pada tahun 1964 berupaya mendesak Abdu Nashir agar membebaskan sayid. Namun tak lama setelah keluar penjara, Sayid di dakwa dengan tuduhan lain yang mengharuskannya dan dua tokoh pergerakan lainnya di eskekusi. Yakni tuduhan konspirasi atau kudeta penggulingan kekuasaan pemerintah Mesir saat itu. Maka pada tahun 1965 Sayid dan Abdul Fatah Ismail serta M. Yusuf Hawassy di hukum gantung dengan diiringi duka dari kaum muslim di berbagai belahan dunia. Perjuangan dan keberaniaannya menyingkap kebenaran dan keadilan yang seharusnya ditegakkan di negaranya menginspirasi jutaan umat Islam untuk bangkit melawan penjajahan dan kebodohan.²⁴³

Pada tahun 1965, Sayyid Qutb divonis hukuman mati atas tuduhan perencanaan menggulingkan pemerintahan Gamal Abd Nasher. Sebelum dilakukan eksekusi Gamal Abd Nasher pernah meminta Sayyid Qutb untuk meminta maaf atas tindakannya yang hendak dilakukannya, namun permintaan tersebut ditolak oleh Sayyid Qutb.²⁴⁴

²⁴² Didin saefuddin. *Pemikiran Modeern dan PostModern Islam* (Jakarta: PT. Grasindo , anggota Ikapi 2003), hlm. 111-112.

²⁴³ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, Penj: Salafuddin Abu Sayyid, (Surakarta : era Intermedia : 2001), hlm. 31-34.

²⁴⁴ Didin saefuddin. *Pemikiran Modeern dan PostModern Islam*, Op. Cit., hlm. 111.

B. Pemikiran Sayyid Quthb

1. Pemikiran Quthb tentang Kalam Dan Fiqh

Dalam pandangannya tentang Islam menyatakan bahwa agama Islam berkepentingan untuk memacu pembaruan, peningkatan, dan pengembangan kehidupan. Beliau berkepentingan untuk mendorong seluruh potensi manusia agar dapat berkreasi, membesar dan meningkat. Selain itu Quthb juga berpendapat bahwa Islam sama sekali tidak mengingkari adanya kelemahan manusia, tetapi pada waktu yang sama beliau juga menyatakan adanya kekuatan manusia, Islam menuntut agar penganutnya selalu memperbesar kekuatan seraya memperkecil kelemahan. Beliau ingin meningkatkan dan memajukan harkat manusia, bukan menyetujui atau menghiasi kelemahan mereka. Ia mengharuskan umatnya agar mengikis habis kelemahan itu bila memang dirasakan.²⁴⁵

Adapun sikap sayyid Quthb terhadap fiqh, beliau menyatakan bahwa kita sekali-kali tidak terikat dan berpegang dengan fiqh Islam dalam menciptakan masyarakat Islam yang kita idam-idamkan. Akan tetapi hanya terikat dengan syariat dan manhaj Islam karena fiqh merupakan sesuatu yang terpisah dari zaman. Sayyid Quthb sangat sepekat dengan terbukanya pintu ijtihad termasuk dalam hal fiqh.²⁴⁶

2. Tafsir Zhilalil Qur'an

Pada mulanya penulisan tafsir oleh Quthb dituangkan di majalah al-Muslimun edisi ke-3, yang terbit pada Februari 1952. Quthb mulai menulis tafsir secara serial di majalah itu, dimulai dari surah al-fatihah dan di teruskan dengan surah al-Baqarah dalam episode-episode berikutnya.²⁴⁷

Dalam pengantar tafsirnya, Quthb mengatakan bahwa hidup dalam nauangan al-Qur'an itu suatu kenikmatan. Sebuah kenikmatan yang tidak di ketahui kecuali oleh orang yang telah merasakannya suatu

²⁴⁵ John L. Esposito. *Ensiklopedi Islam Modern*, jilid 5., Loc. Cit., hlm. 211.

²⁴⁶ Yusuf Qardhawi, *ijtihad Kontemporer*, penj: Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hal: 173), hlm. 88.

²⁴⁷ TIM ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewarga Negara Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani* (Jakarta: Renada Media, 2003), hlm. 110-111..

kenikmatan yang mengangkat umur (hidup), memberkatinya dan menyucikannya. Quthb merasa telah mengalami kenikmatan hidup di bawah naungan al-Qur'an itu, sesuatu yang belum dirasakan sebelumnya.²⁴⁸

Jadi judul Tafsir Sayyid Quthb merupakan cermin pemikiran serta perasaannya akan al-Qur'an ketika beliau merasakan hidup dibawah naungannya dan beliau hendak mengatakan kepada kita melalui judulnya bahwa *sesungguhnya ayat-ayat al-Qur'an mempunyai naungan yang rindang dibalik makna-maknanya.*²⁴⁹

Metode penafsiran beliau adalah memandang al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang komprehensif, dimana masing-masing bagian mempunyai keterkaitan dan kesesuaian, menekankan pesan-pesan pokok al-Qur'an dalam memahaminya. Beliau berpendapat bahwa salah satu tujuannya menyusun tafsir ini adalah untuk merealisasikan pesan-pesan al-Qur'an dalam kehidupan nyata.²⁵⁰

Beliau juga menerangkan korelasi antara surat yang ditafsirkan dengan surat sebelumnya, sangat hati-hati terhadap israiliyat dan meninggalkan masalah ikhtilaf dalam ilmu fiqh dan tidak mau membahasnya lebih jauh, serta tidak membahas masalah kalam atau filsafat.²⁵¹

Bisa dikatakan kitab fi dzilalil Qur'an yang dikarang oleh Sayyid Quthb ini termasuk salah satu kitab tafsir yang mempunyai terobosan baru dalam melakukan penafsiran al-Qur'an. Hal ini dikarenakan tafsir beliau selain mengusung pemikiran-pemikiran kelompok yang berorientasi untuk kejayaan Islam, juga mempunyai metodologi tersendiri dalam menafsirkan al-Qur'an. Termasuk diantaranya adalah melakukan pembaharuan dalam

²⁴⁸ David A. Apter, *Introduction to Political Analysis* (Cambridge and Massachusetts: Winthrop Publisher, Inc, 1977), hlm.75-89.

²⁴⁹ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, Penj: Salafuddin Abu Sayyid, (Surakarta : era Intermedia : 2001), hlm. 116

²⁵⁰ John L. Esposito, *Islam dan Demokrasi: Warisan Sejarah dan Konteks Global*, dalam Bernard Lewis et. al, *Islam Liberalisme Demokrasi* (Jakarta: Paramadina, 2002), Cet. ke-1, hlm. 355.

²⁵¹ Ibid., hlm. 125

bidang penafsiran yang disatu sisi beliau mengesimpangkan pembahasan yang dirasa kurang begitu penting. Salah satu yang menonjol dari corak penafsiran beliau adalah mengetengahkan segi sastra untuk melakukan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an.²⁵²

Sisi sastra beliau terlihat jelas ketika kita menjulurkan pandangan kita ke tafsirnya bahkan dapat kita lihat pada baris pertama. Akan tetapi, semua pemahaman uslub al-Qur'an, karakteristik ungkapan al-Qur'an serta dzauq yang diusung semuanya bermuara untuk menunjukkan sisi hidayah al-Qur'an dan pokok-pokok ajarannya yang dikemukakan Sayyid Qutb untuk memberikan pendekatan pada jiwa pembacanya pada khususnya dan orang-orang Islam pada umumnya. Melalui pendekatan semacam ini diharapkan Allah dapat memberikan manfaat serta hidayah-Nya. Karena pada dasarnya, hidayah merupakan hakikat dari al-Qur'an itu sendiri.

Hidayah ini juga merupakan tabiat serta esensi al-Qur'an. Menurut, al-Qur'an adalah kitab dakwah, undang-undang yang komplit serta ajaran kehidupan. Dan Allah telah menjadikannya sebagai kunci bagi setiap sesuatu yang masih tertutup dan obat segala penyakit. Pandangan seperti beliau ini disarikan dari firman Allah yang berbunyi "dan kami turunkan dari al-qur'an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman..." dan firman Allah: "sesungguhnya Al-Qur'an ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus...."²⁵³

Sejak pada barisan pertama dalam kitab tafsirnya, Sayyid Qutb sudah menampakkan karakteristik seni yang terdapat dalam al-Qur'an. Dalam permulaan surat al-Baqarah misalnya, akan kita temukan gaya yang dipakai al-Qur'an dalam mengajak masyarakat Madinah dengan gaya yang khas dan singkat. Dengan hanya beberapa ayat saja dapat menampakkan gambaran yang jelas dan rinci tanpa harus memperpanjang kalam yang dalam ilmu balagha disebut dengan *ithnab*, namun dibalik gambaran yang

²⁵² Didin saefuddin. *Pemikiran Modeern dan PostModern Islam*, Loc. Cit., hlm. 126.

²⁵³ Ibid., hlm. 127.

singkat ini tidak meninggalkan sisi keindahan suara dan keserasiaan irama.²⁵⁴

Mengenai klarifikasi metodologi penafsiran, Dr. Abdul Hay al-Farmawy (seorang guru besar tafsir ilmu-ilmu al-Qur'an Universitas Al-Azhar) mengatakan bahwa “dilihat dari corak penafsiran yang terdapat dalam tafsir fi dzilalil Qur'an dapat digolongkan kedalam jenis tafsir Tahlili. Artinya, seorang penafsir menjelaskan kandungan ayat dari berbagai aspek yang ada dan menjelaskan ayat per ayat dalam setiap surat sesuai dengan urutan yang terdapat dalam mushaf.”²⁵⁵

Menurut Issa Boullata, seperti yang dikutip oleh Anthony H. Jhons, pendekatan yang dipakai oleh Sayyid Qutb dalam menghampiri Al-Qur'an adalah pendekatan tashwir (penggambaran) yaitu suatu gaya penghampiran yang berusaha menampilkan pesan Al-qur'an sebagai gambaran pesan yang hadir, yang hidup dan kongkret sehingga dapat menimbulkan pemahaman “aktual” bagi pembacanya dan memberi dorongan yang kuat untuk berbuat. Oleh karena itu, menurut Sayyid Qutb, Qashash yang terdapat dalam al-Qur'an merupakan penuturan drama kehidupan yang senantiasa terjadi dalam perjalanan hidup manusia, ajaran-ajaran yang terkandung dalam cerita tidak akan pernah kering dari relevansi makna untuk dapat diambil sebagai tuntunan hidup manusia. Dengan demikian, segala pesan yang terdapat dalam al-Qur'an akan selalu relevan untuk dibawah dalam zaman sekarang.²⁵⁶

Mengaca dari metode tashwir yang dilakukan oleh Sayyid Qutb, bisa dikatakan bahwa tafsir fi dzilalil qur'an dapat digolongkan kedalam tafsir al-Adabi al-ijtima'i (sastra, budaya, dan kemasyarakatan). Hal ini mengingat background beliau yang merupakan seorang satrawan hingga

²⁵⁴ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, Terj: Salafuddin Abu Sayyid,... Loc. Cit., hlm. 126.

²⁵⁵ Ibid., hlm. 128.

²⁵⁶ Ibid., hlm. 126.

beliau bisa merasakan keindahan bahasa serta nilai-nilai yang dibawah al-Quran yang memang kaya akan gaya bahasa yang sangat tinggi.²⁵⁷

3. Konsep Jihad

Kitab *Ma'maiml fi't-Tariq*. Ada yang mengatakan bahwa kitab ini dipengaruhi oleh fundamentalis ekstrimis Mesir yang berupaya merebut kekuasaan, membunuh sadat, dan secara konsisten menentang kesepakatan Camp David. Kendati pribadi Sayyid Qutb secara umum bisa dianggap konsesnsus fundamentalis, anggapan ini tidak mampu menjelaskan pengaruh yang membuatnya dituduh menyebarkan pendapat ideologis kaum ekstrimis fundamentalis Mesir. Karena itu tidaklah berlebihan jika kita mempertanyakan alasan ketertarikannya kepada para anggota gerakan bawah tanah dan gerakan radikal yang berlawanan sifat dengan gerakan Ikhwan al-Muslimin.²⁵⁸

Argumen Qutb dibuat dengan menarik logika premis pertamanya yang boleh dikata agak primitif. Premis itu melibatkan prinsip *hakimiyya*, atau kedaulatan, dalam bahasa hukum internasional modern dan teori politik kekinian. Menurut gagasan itu, tuhan berdaulat penuh atas semua makhluk. Kedaulatan ini ditafsirkan dalam pengertian kekuasaan yang menghendaki ketaatan absolut tanpa boleh dibantah, serupa dengan seorang tuan yang menguasai budaknya. Landasan dari kekuasaan ini adalah kedudukan Tuhan sebagai pencipta, pemilik, dan penguasa segala sesuatu yang ada di muka bumi. Pandangan ini dinyatakan sebagai kebenaran yang terbukti dengan sendirinya:

Sesungguhnya, hanya kepada Allahlah manusia menghambakan diri. Namun mereka tidak akan dapat menghambakan diri hanya kepada Allah jika tidak diserukan kepada mereka bahwa "tiada tuhan selain allah" –kalimat" tiada tuhan selain Allah", sebagaimana dipahami oleh setiap orang Arab yang paham akan tata-bahasa Arab, bermakna "Tidak ada kedaulatan selain daripada Allah, dan tidak ada Syari'ah [hukum agama] selain yang berasal dari Alla, dan tidak ada kekuasaan politik (sultan)

²⁵⁷ Fahullah, Mahdi. *Titik Temu Agama dan Politik-Analisis Pemikiran Sayyid Qutb/dalam Sayyid Qutb, al-athfyul arbaah*. (Jakarta : Ramandhani : 1991), hlm. 221.

²⁵⁸ Ibid., hlm. 324

*bagi siapa pun, karena kekuasaan politik adalah milik Allah semata.*²⁵⁹

Dalam paragraf di atas, Qutb ingin menekankan kemanunggalan dan kesatupaduan makhluk. Kunci untuk mewujudkan kesatupaduan ini mesti ditemukan dengan cara memahami kalam Ilahi, dan ini tidak bertolakbelakang dengan temuan-temuan ilmiah. Bagi Qutb, juga bagi mereka yang sepaham dengannya, keberadaan alam yang dapt diserap secara indrawi merupakan bukti keberadaan sang Khalik dan sang makhluk. Dengan demikian ideology Qutb didirikan di sepanjang garis silogisme klasik. Dia mengawalinya dari premis tentang sang penggerak yang tidak bergerak. Disisi lain, Qutb lebih menaruh perhatian terhadap konsekuensi kedaulatan Tuhan bagi kebebasan manusia. Kekuasaan yng selain daripada Tuhan dinamakan *taghut*, yakni tidak sah, kafir, dan tiran. Tujuan Islam adalah menghilangkan taghut dan menggantinya dengan kekuasaan Islamiah atau Ilahiah. Umat manusia sam sekali tidak memiliki kebebasan dihadapan Allah dan oleh sebab itu, lantaran semuanya adalah hamba Allah, tak satu pun dari mereka memiliki kekuasaan barang secuil pun atas nama mereka.²⁶⁰

Qutb tidak memungkiri pentingnya pemerintahan dan hukum Islam, namun dia kurang member tekanan pada pembentukan Negara Islam; yang dia tekankan adalah perlawanan terhadap Negara yang tidak Islami. Baginya, transformasi spiritual pada diri individu manusia adalah lebih utama dan lebih penting ketimbang pembentukan sebuah Negara Islam. Ia kerap mengulang pernyataan bahwa yang menjadi identitas politik (*jinsiyya*) Islam adalah doktrinnya (*aqidahnya*), bukan wilayah, negara, atau sukunya; dan bahwa keyakinan adalah urusan individu. Akibatnya, muncullah unsur individualism, yang manakala dikaitkan dengan teori Qutb tentang kebebasan manusia yang berbasis pada kedaulatan Ilahi, cenderung mengarah kepada anarki di antara para penganutnya. Dalam komunitas

²⁵⁹ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*, Loc. Cit., hlm. 223

²⁶⁰ Ibid., hlm. 224

mukmin sejati tidak diperlukan adanya hukum dan peraturan duniawi beserta perangkat untuk memberlakukannya.²⁶¹

Konsep terpenting yang dimiliki oleh sayid qutb adalah jihad, yang tujuan utamanya adalah memerangi kejahiliyahan. Permasalahannya adalah apakah jihad sifatnya defensive belaka. Permasalahan ini bersumber dari polemic anti-Islam yang mengecap Islam sebagai agama brutal lantaran ia menerapkan sanksi-sanksi yang tidak berbeda dengan kekerasan militer; karena ia menyatakan bahwa perang bukan saja absah, namun juga suci; dan arena ia mendorong di gunakannya kekerasan untuk meng-Islam-kan non-Muslim. Golongan pendukung modernis menampik penafsiran doktrin jihad semacam itu dan mereka membangun teori lain yang meminimalkan bobot kemiliteran dalam makna jihad. Bukan Cuma itu mereka berpendapat bahwa mana kala kaum Muslim tidak sedang siap tempur untuk membela agama, mereka selalu dalam keadaan defensif.²⁶²

Sayyid Qutb menolak penafsiran seperti itu, karena menurutnya penafsiran yang demikian menunjukkan tingkat kesadaran yang rendah. Golongan pendukung Muslim moderenis terpedaya oleh gagasan yang tidak hanya selaras dengan doktrin agama Kristen, namun juga merupakan gagasan yang sesuai dengan aspirasi politik dari pra penguasa non-Muslim.²⁶³

Sayid qutb berpendapat bahwa tidak ada pemerintahan non-Muslim yang mengizinkan rakyatnya untuk secara bebas memeluk Islam. Jihad adalah perjuangan melawan kejahiliahan dan karena semua pemerintahan yang non-Muslim adalah jahili, maka semua kekuasaan non-Islam mau tidak mau harus ditaklukan. Dengan demikian, dominasi politik Islamlah yang harus diperluas melalui jihad, sedangkan mau-tidaknya orang memeluk Islam adalah persoalan kesadaran masing-masing Individu.²⁶⁴

²⁶¹ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, Terj: Salafuddin Abu Sayyid,... Loc. Cit., hlm. 345.

²⁶² Ibid., hlm. 324

²⁶³ Ibid., hlm. 326

²⁶⁴ Fahd bin Abdurrahman ar-Rumi, *Ulumul Qur'an*, penj: amirul Hasan an M. Halabi, Loc. Cit., hlm. 215-216.

Secara umum, keadaan Negara-negara Muslim tidak memenuhi syarat untuk melakukan jihad dalam pengertian yang demikian. Jihad dalam pengertian yang seperti itu secara teori nyaris tidak memungkinkan terbentuknya sistem hubungan internasional yang damai antar negara-negara Muslim dan non-Muslim, atau bahkan untuk terbinanya kesepakatan yang sederajat. Namun dalam pengertian yang lebih praktis, definisi jihad yang tak kenal ampun ini lebih banyak pengaruhnya terhadap pemerintahan Muslim. Yang menjadi sasaran pertama adalah para penguasa muslim terdekat yang memerintah secara menyimpang dari apa yang difirmankan oleh Allah.²⁶⁵

Qutb mengecam kalangan yang percaya bahwa hukum Syari'ah ditetapkan secara baku dan tidak boleh diubah, dan bahwa jihad sifatnya bertahan. Kesalahan mereka berpangkal pada penafsiran tentang kebijakan non-kekerasan Rasulullah semasa periode awal Islam, dan ketidakmampuan memahami perkembangan berikutnya. Kegigihan Qutb pada pendiriannya bahwa Islam berkarakter dinamis (*haraki*) mempertautkan penafsiran syari'ah dengan kondisi sejarah, namun dia juga menggunakan ide *haraki* untuk menjelaskan situasi sejarah dan kekuatan materi itu sendiri. Menurutnya, tujuan Islam adalah tercapainya revolusi menyeluruh atas semua kekuasaan jahili. Karen kejahiliyahan tidak sekedar menguasai teori atau doktrin, namun juga tatanan ekonomi, sosial, dan budaya, maka dua aspek kejahiliyahan ini harus diperangi dengan dua aspek Islam: *bayan* (penjelasan, da'wah) dan *haraka* (pergerakan/ dinamika).²⁶⁶

Sangat disayangkan bahwa Qutb selanjutnya kembali kepada dualism sederhana materi dan ruh, namun ini dapat membantu kita meraba pemahamannya bahwa *haraka* bersifat material, historical, dan actual. Dengan demikian, manakala Qutb menjabakan Islam sebagai sebuah konsepsi (*tasawwur*), atau visi, atau ide yang *haraki*, atau dinamis, atau adaftif, atau aktif, jelaslah bahwa dia berupaya sebisa mungkin membuat formulasi monistik yang menyatukan teori dengan praktek, atau Islam idiil

²⁶⁵ Ibid., hlm. 217

²⁶⁶ Ibid., hlm. 128.

dengan Islam riil. Pada tahap ini Qutb tidak kembali pada dualism, dan ada beberapa alasan tersirat yang mendorongnya untuk kembali kedalam dilemma antara jihad penegasan-diri dan prinsip Islam bahwa tidak ada paksaan dalam perkara keyakinan agama (*lakum dinnukum wa liya din*). Seperti yang sering terjadi, monism religious Qutb sepertinya bukan sesuatu yang murni atau tulus, melainkan sebagai penolakan atas dualism yang lebih dulu muncul.²⁶⁷

4. Konsep Negara menurut Sayyid Qutb

a. Konsep Pemerintahan Supra Nasional Sayyid Qutb

Hanya ada satu macam Negara yang bisa menopang pemerintahan yang Islami, yaitu negara Islam (Darul Islam). Tatkala aqidah sudah berlainan maka terurailah satu ikatan kerabat dan terbagilah yang satu, karena yang menjadi kata kunci adalah ikatan aqidah. Negara Islam diperuntukkan bagi orang yang mau menerima syariat Islam sebagai tatanan, meski ia bukan seorang muslim. Islam tidak didasarkan pada hubungan tanah kelahiran atau kesukuan, tidak pada ikatan keturunan ataupun pernikahan, dan tidak pula jalinan kabilah ataupun kerabat. Islam tidak akan tegak di bumi yang tidak dikendalikan oleh Islam dan syariatnya.²⁶⁸

Hanya ada dua alternatif: Islam atau jahiliyah. Tidak ada pilihan lain, “setengah Islam, setengah jahiliyah”. Islam cukup dikatakan Islam, titik. Islam memiliki kepribadian, konsepsi, dan aturan main sendiri. Islamlah yang akan mewujudkan semua cita-cita kemanusiaan dan aturan mainnya. Keterpurukan yang selama ini dialami umat manusia tidak akan terobati hanya dengan reformasi kecil-kecilan dalam beberapa bagian kecil dari berbagai sistem dan aturan main.²⁶⁹

Sayyid qutb memiliki suatu konsep tentang pemerintahan yang ideal dalam Islam. Menurutnya, pemerintahan yang paling bagus

²⁶⁷ Ibid., hlm. 129.

²⁶⁸ Black Antony,. *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*. (Jakarta : PT Serambi Ilmu Semesta : 2006), hlm. 121.

²⁶⁹ Qutb, Sayyid. *Keadilan Sosial Dalam Islam Sjadzali, H. Munawir. Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. (Jakarta : penerbit Universitas Indonesia : 2003), hlm. 321..

adalah pemerintahan Supra Nasional. Dalam sistem ini, wilayah Negara meliputi seluruh dunia Islam dengan sentralisasi kekuasaan pada pemerintah pusat. Yang dikelola atas prinsip persamaan penuh antara semua umat Islam yang terdapat diseluruh penjuru dunia Islam, tanpa adanya fanatisme ras dan kedaerahan. Tentang pemanfaatan potensi pendapatan yang dimiliki oleh daerah, diutamakan dipakai untuk kepentingan daerah itu sendiri, dan apabila masih ada lebihnya, maka akan disetorkan ke bait al-mal atau perbendaharaan pemerintah pusat sebagai milik bersama kaum muslimin yang akan dipergunakan untuk kepentingan bersama saat dibutuhkan.²⁷⁰

Persamaan hak antara para pemeluk berbagai agama. Dalam hal ini negara Islam akan menjamin secara penuh hak-hak orang dzimmi dan kaum musrikin yang terikat perjanjian damai dengan kaum muslimin, hak-hak mereka akan betul-betul ditegakkan atas dasar kemanusiaan, tanpa membedakan pemeluk agama yang satu dengan pemeluk agama yang lain apabila sampai pada persoalan kebutuhan manusia pada umumnya. Dan negara Islam juga memberikan jaminan persamaan yang mutlak dan sempurna kepada masyarakat, dan bertujuan merealisasi kesatuan kemanusiaan dalam bidang peribadatan dan sistem kemasyarakatan.²⁷¹

b. Radikalisme: Pemerintahan Tanpa Syariat Islam Adalah Jahiliyah

Substansi muatan aqidah yang menjadi pokok pembicaraan Qutb adalah pengabdian total (ibadah), penyembahan kepada Allah. Bahwa manusia harus mengetahui tuhan mereka yang benar, kemudian menyerahkan diri secara total semata-mata kepada-Nya, dan mengeliminasi semua “ketuhanan” manusia. Allah bukan semata-mata penguasa alam semesta tetapi juga pemilik kedaulatan; sehingga pengakuan “tiada tuhan selain Allah” bermakna bahwa hanya Allah

²⁷⁰ Effendy, Bahtiar, *Teologi Baru Politik Islam. Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*. (Jakarta : Galang Press : 2001), hlm. 221...

²⁷¹ Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*, Harvard 1996, telah diterjemahkan, *Gagalnya Politik Islam*, (Aceh : Serambi : 2002), hlm. 312.

sajalah penguasa sesungguhnya semesta raya, hanya Allah saja pemegang kedaulatan, semata mengabdikan kepada-Nya dan mempraktekkan hukum-hukum-Nya.²⁷²

Hilangnya makna-makna ini dalam kehidupan merupakan indikasi jahiliyah, dalam pandangan Qutb. Kejahiliah pada prinsipnya berporos “penuhanan” atau penyembahan selain Allah pada hak untuk menentukan konsepsi dan nilai, peraturan dan perundangan, sistem dan solusi. Praktisnya dalam pemahaman tentang penyembahan kepada manusia mencakup sisi-sisi penerimaan konsepsi ideologi sampai bentuk pemerintahan sekuler yang menentang syari’ah. Atau secara teologis, penekanan Qutb adalah pada sisi hakimiyah dari uluhiyah Allah SWT.²⁷³

Pada penilainnya masyarakat jahiliyah di era modern ini mencakup hampir seluruh dunia, baik di Barat atau Timur, bahkan termasuk masyarakat muslim kontemporer. Parameter utama indikasi kejahiliah itu adalah tidak adanya praktek penegakkan kedaulatan Allah di dalam kehidupan mereka. Bagi Qutb, antara Islam dan jahiliyah adalah oposisi biner yang tidak dapat dipersatukan. Kalau tidak Islam pasti jahiliyah. Jika jahiliyah maka tidak Islam.²⁷⁴

Kemunculan kelompok imani merupakan basis pembangunan masyarakat Islam, sebuah masyarakat yang berbeda secara total dengan masyarakat jahiliyah. Metodologi penegakan masyarakat Islam (melalui kelompok pionir itu) haruslah metodologi yang Islami. Metode itu sudah ada di dalam Islam. Dengan demikian Islam tidak sekedar ajaran atau risalah tetapi juga adalah metode (manhaj) untuk menegakkan risalah itu. Dalam pertumbuhannya masyarakat Islam akan selalu berkonfrontasi dengan masyarakat jahiliyah. Konfrontasi antara jahiliyah dan Islam tidak hanya berlangsung dalam konfrontasi

²⁷² Qutb, Sayyid, *Petunjuk Jalan. Maalim Fi at-Thariiq*. (Jakarta : Gema Insani Press : 2001), hlm. 131...

²⁷³ A.I: Kamaruzzaman, *dalam bukunya, Relasi Islam dan Negara. Prespektif Modernis & Fundamentalis.Indonesia* (Suarabaya : Terra : 2001), hlm. 133.

²⁷⁴ Sayyid Quthb, *al- 'Adālah al-Ijtīmā'iyah fī al-Islām*, hlm. 124-125.

pemikiran maupun moral, tetapi berlangsung pula secara praksis. Metode yang digunakan jahiliyah dalam menyerang Islam tidak semata serangan dalam bentuk pemikiran tetapi juga (dan ini utamanya) dalam bentuk praksis penggunaan kekuatan. Sehingga dalam menghadapi jahiliyah ini, Islam menghadapinya juga tidak semata-mata menggunakan persuasi pemikiran tetapi juga menggunakan metode yang praksis. Dalam proses konfrontasi ini jihad merupakan metode yang merefleksikan karakter praksis dari metode (manhaj) Islam.²⁷⁵

Dalam refleksinya terhadap bertahapnya legislasi perintah jihad hingga mencapai puncak pada fase ofensif, Qutb menyebutkan beberapa karakter utama. Pertama adalah ini adalah metode praktis, realis. Jahiliyah membentuk dirinya dalam bentuk yang praktis. Sehingga langkah menghadapinya juga mesti praktis. Kedua, problem yang dihadapi masyarakat dalam proses pertumbuhannya ini berlangsung secara bertahap. Oleh karenanya metode pemecahan masalah yang ada (dengan demikian juga masalah pembentukannya) tidak dalam bentuk yang teoritis tetapi berangsur-angsur sesuai dengan kebutuhan praktisnya.²⁷⁶

Ketiga, agama ini membutuhkan metode yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamental dan tujuannya. Keempat, basis legal bagi interaksi antara komunitas muslim dengan yang lain. Pada puncaknya proses jihad adalah ofensif. Mekanisme pembelaan diri yang diberikan oleh sebagian tokoh yang menyatakan jihad pada dasarnya adalah proses defensif, dinilai Qutb sebagai cara inferior (kalah mental) semata-mata.²⁷⁷

²⁷⁵ Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*, hlm. 110.

²⁷⁶ Wahyudi Kumorotomo, *Etika Administrasi Negara*, hlm. 20..

²⁷⁷ Sayyid Quthb, *al-'Adālah al-Ijtīmā'iyah fī al-Islām*, ke-16, hlm. 78.

BAB V BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN SAYYED HOSSEIN NASR

A. Biografi Sayyed Hossein Nasr

Sayyed Hossein Nasr lahir di Teheran pada tanggal 7 april 1933. Ayahnya bernama Sayyed Vailullah Nashr yang dikenal sebagai ulama, dokter dan pendidik pada masa dinasti Qajar. Gelar Seyyed adalah sebutan kebangsawanaan yang dianugerahkan oleh raja Syah Reza Pahlevi kepada keduanya. Latar belakang keagamaan keluarga Nasr adalah penganut aliran Syi'ah tradisional.²⁷⁸ Seyyed Hossein Nasr adalah seorang tradisional yang ingin menggeser peradaban intelektual modern dengan matrik intelektual tradisional.²⁷⁹ Ia hidup dalam dua tradisi, Islam tradisional dan Modernitas Barat. Beliau dibesarkan di dalam keluarga ulama Syi'ah. Beliau tinggal di Amerika Serikat karena hendak masuk salah satu perguruan tinggi disana. Ia bekerja di salah satu universitas Harvard dalam bidang geologi dan fisika. Keinginannya tidak pernah padam pada disiplin tradisional yang menuntutnya berganti pada bidang filsafat dan sejarah ilmu pengetahuan hingga ia menerima gelar doctor pada tahun 1958.²⁸⁰

Setelah mendapatkan gelar doktor, Nasr kembali ke Iran dan mengajar di Universitas Teheran. Pada saat itu terjadi Revolusi Iran 1979 yang berakhir dengan tersingkirkannya Reza Pehlevi, ketika itu Nasr masih menjabat sebagai direktur imperial Iranian, academy of philosophy, yaitu suatu jabatan bergengsi yang mengantarkannya untuk menerima gelar kebangsaan dari sang raja diraja, rezim penguasa yang secara terus terang didukungnya.

²⁷⁸ Kata tradisional dan tradisi disini yang dimaksudkan bukanlah kebiasaan, adat istiadat atau penyampaian ide-ide atau motif secara otomatis dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Tradisi yang dimaksud disini yaitu serangkaian prinsip yang diturunkan dari langit dengan disertai sebuah manifestasi Ilahiah, dengan disesuaikan pada konteks kemasyarakatan yang berbeda-beda. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight Modern Man*, (London: Longmans, 1976) Atau dalam edisi terjemahannya, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 79.

²⁷⁹ Mehdi Aminrazavi dan Zailan Moris, *The Complete Bibliografi of Seyyed Hosein Nasr from 1958 through 1993*, (Kuala Lumpur: t.p, 1994), hlm. xiii. Baca juga Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 20.

²⁸⁰ Didin Saefuddin, *Pemikiran Modern dan Postmodern Islam*, (Jakarta : PT. Grasindo, 2003), hlm. 199.

Kedekatannya dengan penguasa ini mengakibatkan dirinya masuk dalam daftar hitam (*black list*) oleh para aktivis yang menentang ajaran syah, termasuk didalamnya Ali Syariati. Semenjak itu Nasr keluar dari lembaga yang diikutinya yaitu Husainiya al Irsyad, yang pada awalnya ia bergabung dengan Ali Syariati dalam lembaga tersebut. Keluarnya Nasr dari lembaga tersebut karena perbedaan ‘ideologi’.²⁸¹

Setelah keluar dari lembaga tersebut ia diangkat menjadi presiden Aga Khan dalam bidang Islamic Studies di American University pada ajaran 1964-1965. ia adalah seorang muslim pertama yang menduduki jabatan tersebut. Posisi ini mengatarkan ia sebagai juru bicara yang memberikan penjelasan tentang Islam dari sudut pandang Islam sendiri, dan memberikan alat kepada dunia Islam untuk menjawab klaim semua pemikiran modern seperti: materialisme, eksistensialisme, historisme, saintisme, dan lain-lain. Dalam hal ini Nasr juga mengadakan dialog dengan agama-agama lain, terutama agama Kristen.

Nasr juga sering diundang untuk memberikan ceramah atau kuliah diberbagai Negara. Ia adalah orang muslim pertama yang mendapat kesempatan untuk menyampaikan pidato dalam Gifford Lecture, sebuah forum bergengsi bagi kalangan teolog, filsuf, saintis Amerika dan Eropa sejak didirikan pada 1889 di Universitas Edinburg.²⁸²

B. Pemikiran Sayyed Hosein Nasr

1. Kritik Nasr Terhadap Modern

Sayyed Hossein Nasr adalah salah seorang di antara sekian pemikir muslim kontemporer yang paling terkemuka pada tingkat internasional dan banyak memberikan perhatian serta kritik yang tajam terhadap masalah-masalah yang dihadapi manusia modern.²⁸³ Bagi Nasr, modern bukan berarti kontemporer atau mengikuti zaman, bukan pula suatu yang berhasil menaklukkan atau mendominasi alam semesta. Sebaliknya, modern berarti

²⁸¹ Mehdi Aminrazavi dan Zailan Moris, *The Complete Bibliografi of Seyyed Hosein Nasr from 1958 through 1993*, Op. Cit., hlm. 11.

²⁸² Didin Saefuddin, *Pemikiran Modern dan Postmodern Islam*, Op. Cit., hlm. 197.

²⁸³ Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 499.

sesuatu yang terpisah dari yang transenden dari prinsip-prinsip yang langgeng dalam realitas mengatur materi dan diberikan kepada manusia melalui wahyu dalam pengertian yang paling universal. Dengan demikian oleh Nasr, dipertentangkan dengan tradisi (*al-din*); modernisme mengimplementasikan semua yang semata-mata manusiawi, semua yang tercerai dan terpisah dari sumber yang Ilahi. Selama ini, tradisi menyertai, dalam kenyataannya menjadi eksistensi manusia sementara modernisme adalah sebuah fenomena yang sangat baru.²⁸⁴

Hampir tidak ada lagi pokok perdebatan yang memancing gejolak rasa dan perdebatan dikalangan umat Islam dewasa ini selain relasi antara pemikiran Islam dengan dunia barat. Disadari atau tidak peradaban barat telah menggerogoti konstruk pemikiran Islam sehingga barangkali sudah lebih dari dua abad umat Islam hidup dalam bayang-bayang peradaban barat, banyak pihak yang merasa khawatir akan tercerabutnya nilai-nilai Islam itu sendiri dari pemeluknya.²⁸⁵

Peradaban barat telah menimbulkan multikrisis, baik krisis moral, spiritual, dan krisis kebudayaan yang dimungkinkan lebih disebabkan corak peradaban modern industrial yang dipercepat oleh globalisasi yang merupakan rangkaian dari kemajuan barat pasca renaissance yang membawa nilai-nilai antroposentrisme dan humanisme sekuler. Paham yang serba mendewakan manusia dan kehidupan dunia yang sifatnya temporal. Hal ini secara faktual telah melahirkan tercerabutnya kebermaknaan dalam hidup manusia, akibat hilangnya nilai-nilai transendental agama dari kehidupan manusia.

Pada antroposentrisme dan humanisme sekuler yang mendewakan kedigdayaan manusia, dan relatifitas itu akhirnya telah melahirkan krisis kemanusiaan yang sudah semakin mengkhawatirkan dalam kehidupan peradaban manusia sedunia. Manusia yang sebelumnya diposisikan sebagai makhluk Tuhan yang paling sempurna dan paling tinggi derajatnya menjadi

²⁸⁴ Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Pakistan: Suhail Academy, Lahore, 1988), hlm.. 73..

²⁸⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islam antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid. (Yogyakarta: Pusaka, 2001), hlm. 152.

subordinasi dalam tekno-struktur, menjadi bagian dari benda-benda (hasil teknologi) yang diciptakannya sendiri, sehingga manusia teralienasi dari identitasnya sebagai makhluk Tuhan yang merdeka dan memiliki fitrah hati nurani.²⁸⁶

Satu hal yang dianggap sebagai kegagalan peradaban modern yang paling fatal ialah percobaan manusia untuk hidup dan menapikan keberadaan Tuhan dan agama. Suatu hal yang tentu sangat bertentangan dengan fitrah manusia yang dalam hatinya memiliki potensi ilahiyah, dan pasti akan selalu membutuhkan sesuatu yang bersifat transenden yaitu Tuhan. Hal ini mengingatkan kita pada penegasan dalam Al-Qur'an yang berbunyi :

Barang siapa yang berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya kehidupan yang sempit, dan kami akan menghimpunnya pada hari kiamat dalam keadaan buta.²⁸⁷

Seperti ungkapan Peter L Berger "Nilai-nilai supernatural telah hilang dari peradaban barat modern". Lenyapnya nilai nilai tersebut dapat diungkapkan dalam suatu rumusan yang agak dramatis sebagai 'Tuhan telah mati' atau berakhirnya zaman Kristus".²⁸⁸

Inilah lanjutan dari sekularisasi kesadaran. Dengan hilangnya batasan-batasan yang dianggap dan diyakini sebagai sakral dan absolut, manusia modern lalu melingkar-lingkar dalam dunia yang serba relatif, terutama sistem nilai dan moralitas yang dibangunnya.

Proses sekularisasi melangkah lebih jauh pada abad ke-19 bahkan memasuki wilayah Teologi, yang sampai saat itu masih secara alamiah bersatu dengan kerangka agama, dan kemudian jatuh dibawah kekuasaan sekularisme. Pada waktu itu ideologi agnostik dan ateistik mulai mengancam teologi itu sendiri sementara perspektif teologi tradisional mulai mundur dari satu wilayah yang seharusnya didudukinya. Yakni wilayah pemikiran agama

²⁸⁶ Azumardi Azra, "Memperkenalkan Pemikiran Hossein Nasr", dalam Seminar Sehari: Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan. (Jakarta: Paramadina, 1993), hlm. 35.

²⁸⁷ Al-Qur'an surat Thaha ayat 124

²⁸⁸ Dawam Rahardjo, *Insan Kamil*, (Yogyakarta : Grafiti Press : 1985), hlm. 189.

yang murni. Disini penting disebutkan bahwa teologi yang dipahami dalam konteks barat adalah hal yang utama bagi Kristen, berbeda dengan Islam yang menempatkan teologi tidak sepenting hukum Islam.

Dalam Kristen, semua pemikiran yang serius berkaitan dengan teologi dan karenanya kemunduran teologi Kristen pada tingkat yang belum pernah terjadi sebelumnya dari berbagai wilayah pemikiran juga berarti kemunduran agama di barat dari kehidupan sehari-hari dan pemikiran manusia barat. Kecenderungan ini mencapai tingkat seperti itu pada abad ke-20 ketika sebagian besar teologi itu, secara berangsur-angsur mengalami proses sekularisasi.²⁸⁹

Manusia tentu saja tidak bisa mengangkat dirinya secara spiritual dengan begitu saja. Ia harus dibangunkan dari mimpi buruknya oleh seseorang yang telah sadar. Karena itu manusia memerlukan petunjuk Tuhan dan harus mengikuti petunjuk itu, agar dia dapat menggunakan seluruh potensi yang dimilikinya dan agar ia mampu mengatasi rintangan dalam menggunakan akalnya. Nasr berkeyakinan bahwa akal dapat mendekatkan manusia kepada Tuhan apabila akal itu sehat dan utuh (salim), dan hanya petunjuk Tuhan yang menjadi bukti yang paling meyakinkan dari pengetahuan-Nya yang dapat menjamin keutuhan dan kesehatan akal, sehingga akal dapat berfungsi dengan baik dan tidak terbutakan oleh nafsu keduniawian. Setiap orang membutuhkan petunjuk Tuhan dan nabi yang membawa petunjuk itu, kecuali ia sendiri terpilih, atau menjadi orang suci yang merupakan pengecualian.²⁹⁰

Sebagai manusia yang telah dibimbing oleh agama, kita tidak seharusnya mencontoh apa yang menjadi sisi negatif dari modernisasi di dunia barat, meskipun peranan modern itu lahir dari sebuah keunggulan metodologi sains. Yang harus kita lakukan sekarang adalah mengusahakan agar bagaimana iman, ilmu, dan teknologi senantiasa selalu berjalan beriringan.

²⁸⁹ Sayyed Hossein Nasr., *Menjelajahi Dunia Modern*, (Bandung : Mizan : 1995), .hlm. 149.

²⁹⁰ Sayyed Hossein Nasr., *Islam Dalam Cita dan Fakta*, (Jakarta : Leppenas : 1981),. hlm. 7-8.

Yang menjadi tugas kita sekarang adalah bagaimana agar kita dapat mengangkat kembali dan mengembalikan posisi kemanusiaan dalam tempat semula yang lebih baik. Seperti yang telah dikatakan Yusuf Qardhawi, manusia barat telah membuka tabir pengetahuan yang cukup banyak. Tetapi mereka tidak mampu menguak misteri dibalik wujudnya. Mereka telah mengetahui pengetahuan fisik, tetapi tidak dapat menundukan nafsunya. Mereka telah mendapatkan nuklir, tetapi gagal mendapatkan ideologi dan spiritnya. Sangat indah apa yang telah dikatakan filosof India ditunjukkan kepada salah seorang pemikir Barat, “Sudah cukup baik, kalian terbang tinggi di udara bagai burung. Kalian telah menyelam ke dasar laut seperti ikan. Namun kalian sama sekali tidak berjalan baik di muka bumi ini seperti layaknya manusia.”²⁹¹

Mungkin inilah yang bisa kita sebut sebagai krisis identitas. Peradaban barat yang maju dari segi materi, ternyata telah gagal memahami manusia sebagai makhluk yang multi dimensi. Manusia bukan hanya sebatas makhluk yang mengandalkan kemampuan indera dan akal, tetapi lebih dari itu ia adalah makhluk Tuhan yang mengemban amanat dari Tuhannya untuk menjadi pemimpin dan pengelola segala potensi yang ada di dunia ini, untuk kemudian dipertanggungjawabkan dihadapan Tuhan.

Manusia modern harus kembali diingatkan dan diarahkan kepada kesucian, Tuhan yang merupakan asal dan sekaligus pusat dari segala sesuatu dan kepadanya manusia kembali. Tentulah sudah merupakan suatu konsekuensi apabila manusia harus mengabdikan pada Tuhan. Pemisahan manusia dari kesempurnaan aslinya dan seluruh nilai-nilai ambivalen yang dimilikinya tentu hanya akan menggiring manusia pada apa yang dikatakan Kristen “kejatuhan”, tidak ada fungsi kekuatan-kekuatan ini yang semestinya dan secara otomatis menurut sifat teomorfis manusia.

Manusia berada dalam belenggu kebebasan yang semu, sifat ketuhanan (*theomorfis*) yang seharusnya ada pada peradaban modern maupun renaisans. Kepada manusia-manusia yang seperti inilah tradisi agama

²⁹¹ Yusuf Qardhawi, *Epistemologi Al-Qur'an*, (Surabaya : Risalah Gusti : 1996), hlm. 113.

seharusnya disampaikan dan manusia-manusia batiniyah inilah yang hendak dibebaskan tradisi dari belenggu ego dan keadaan yang mencekik karena sebuah aspeknya dilupakan dan dianggap sama sekali eksternal. Hanya tradisi yang dapat membebaskan mereka, bukan agama-agama palsu yang pada saat ini sedang bermunculan.²⁹²

Sebagian orang Barat sebenarnya telah menyadari bahwa ada penyakit dalam peradaban mereka yang padahal sudah sangat modern. Mereka melihat bahwa peradabannya telah menghanguskan fitrah manusia, menghadang ketentraman jiwa, dan meruntuhkan nilai-nilai kemanusiaan. Diantara mereka adalah Bernard Shaw lewat dramanya, Spengler, lewat bukunya Runtuhnya barat, Toynbee, lewat buku-buku sejarahnya, Alexis Carell dengan bukunya yang terkenal *Al- Insaan dzaalikal Majhuul (Unknown Man/ Misteri Manusia)*, dan yang lain. Hanya saja mereka merupakan pribadi yang sebelumnya telah banyak diracuni penyakit, dan setelah itu mereka tidak tahu untuk mengobatinya.²⁹³

Obat itu sebenarnya ada pada kita, bukan orang diluar kita. Obat itu ada pada peradaban kita yang Illahiyah, Insaniyah, dan Universal. Suatu peradaban haq, bajik, seimbang serta adil. Peradaban yang mendudukan segalanya pada porsi yang sebenarnya. Tidak menyimpang dari posisinya. Suatu tata peradaban yang memadukan mesjid dan pabrik, memadukan agama dan ilmu, akal dan hati, materi dan ruh, serta menyelaraskan hubungan waktu kemarin hari ini dan esok, idealisme dan realisme.²⁹⁴

2. Gagasan Islam Tradisional (*Tradisionalisme*)

Dua abad lalu, apabila seorang Barat, seorang Konfucian Cina atau seorang Hindu dari India menelaah Islam, niscaya yang mereka jumpai adalah tradisi Islam yang tunggal. Orang yang seperti itu mungkin saja akan menemukan sejumlah madzhab pemikiran, interpretasi-interpretasi hukum, teologi dan bahkan sekte-sekte yang terpisah dari tubuh utama ummat. Begitu pula orang tersebut akan menemukan ortodoksi dan heterodoksi dalam akidah

²⁹² Yusuf Qardhowi, *Keprihatinan Muslim Modern*, (Surabaya : Dunia Ilmu : 1997), hlm. 114-115.

²⁹³ Ibid, hlm. 115

²⁹⁴ Yusuf Qardhawi, *Epistemologi Al-Qur'an*, Op. Cit., hlm. 113.

dan juga praktek. Tetapi dari semua yang telah diamatinya, baik dari ucapan-ucapan esoterik seorang suci sufi hingga keputusan-keputusan yuridikal seorang ‘alim’, maupun dari pandangan teologikal ketat seorang doktor aliran hambali dari Damaskus hingga pernyataan-pernyataan berat Syiisme yang agak ekstrem, dalam tingkat tertentu merupakan bagian dari tradisi Islam: yakni dari pohon tunggal wahyu Illahi yang akar-akarnya adalah Al-Qur;an dan Hadits, sedang batang dan cabang-cabangnya membentuk tubuh tradisi yang tumbuh dari akar-akar itu selama lebih dari empat belas abad di hampir setiap penjuru dunia.

Tradisi berarti *addin* dalam pengertian yang seluas-luasnya yang mencakup semua aspek agama dan percabangannya; bisa pula disebut sunnah, apa yang sudah menjadi tradisi, bisa juga berarti silsilah yaitu rantai yang mengkaitkan setiap periode atau tahap kehidupan dan pemikiran di dunia tradisional kepada sumber, seperti tampak gamblang dalam sufisme. Karenanya tradisi mirip sebuah pohon, akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam sifat illahi dan darinya tumbuh batang dan cabang-cabang sepanjang zaman. Dijantung pohon tradisi itu berdiam agama, dan saripatinya terdiri dari barakah yang karena bersumber dari wahyu, memungkinkan pohon tersebut terus hidup. Tradisi menyiratkan kebenaran yang kudus, yang langgeng, yang tetap, kebijaksanaan yang abadi, serta penerapan bersinambung prinsip-prinsip yang langgeng terhadap berbagai situasi ruang dan waktu.²⁹⁵

Islam tradisional memandang manusia bukan sebagai makhluk yang terpenjara oleh akal dalam arti rasio semata sebagaimana yang dipahami pada zaman renaissans, tetapi sebagai makhluk suci yang tak lain adalah manusia tradisional manusia suci, menurut Nasr, hidup di dunia yang mempunyai asal maupun pusat. Dia hidup dalam kesadaran penuh sejak asal yang mengandung kesempurnaannya sendiri dan berusaha untuk menyamai, memiliki dan mentramisikan kesucian awal dan keutuhannya.²⁹⁶

²⁹⁵ Sayyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi Ditengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung : Pustaka : 1987), hlm. 1.

²⁹⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 185.

Sejauh doktrin tradisional tentang manusia diperhatikan hal itu didasarkan pada konsep manusia primordial sebagai sumber kemanusiaan, refleksi sosial dan lengkap mengenai Ilahi dan realitas pola dasar yang mengandung posibilitas eksistensi kosmik itu sendiri signifikansi Islam tradisional dapat pula dipahami dalam sinaran sikapnya terhadap fase Islam. Islam tradisional menerima Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan baik kandungan maupun bentuknya. Islam tradisional juga menerima komentar-komentar tradisional atas Al-Qur'an yang berkisar dari komentar-komentar yang linguistik dan historikal yang sapiental dan metafisikal.

Dalam kenyataan, Islam tradisional menginterpretasikan bacaan suci tersebut bukan berdasarkan makna literal dan ekseternal kata-kata melainkan berdasarkan tradisi hermeneutika.²⁹⁷

Sifat primordial dan paripurna tentang manusia yang Islam menyebutnya "Manusia sempurna" (*insan kamil*), dan doktrin-doktrin sapiensial kuno Gracco-Aleksandrian juga menyinggung dalam istilah yang hampir sama, kecuali aspek-aspek Abrahamik dan Islamik yang secara khusus tidak muncul dalam sumber-sumber Neo-platonik dan hermetik, yang menyatakan bahwa realitas manusiawi mempunyai tiga aspek fundamental. Manusia universal, yang dalam realitasnya direalisasikan hanya oleh nabi-nabi dan pujangga-pujangga besar, karena hanya merekalah manusia yang dalam pengertian yang sesungguhnya di dunia, pertama adalah dari realitas pola dasar alam semesta, kedua instrumen atas makna dimana wahyu turun ke dunia, dan ketiga, model sempurna untuk kehidupan spiritual dan pemancar pengetahuan esoterik mutakhir. Dengan kebajikan realitas manusia universal, manusia terestrial dapat memperoleh akses pewahyuan dan tradisi, sehingga tersucikan. Akhirnya, melalui realitas yang tak lain daripada aktualisasi realitas manusia itu sendiri, manusia mampu mengikuti jalan sempurna yang akhirnya memungkinkan memperoleh pengetahuan suci, dan akhirnya menjadi dirinya sendiri secara sempurna. Perkataan Oracle Delphic "Mengetahui dirimu sendiri", atau dari nabi Islam, " Dia yang mengetahui

²⁹⁷ Sayyed Hossein Nasser, *Islam Tradisi Ditengah Kancah Dunia Modern*, Op. Cit, hlm. 4

dirinya sendiri mengetahui Tuhannya”, adalah benar, bukan karena manusia sebagai ciptaan di bumi sebagai ukuran segala sesuatu, tetapi karena manusia adalah dirinya sendiri yang merupakan refleksi realitas pola dasar, yang menjadi ukuran segala sesuatu.²⁹⁸

Fungsi kesalehan manusia selalu tidak dapat dipisahkan dari realitas, dari apa dia sesungguhnya. inilah mengapa ajaran tradisional menggambarkan kebahagiaan manusia di dalam kesadaran dan kehidupannya menurut alam pontifikalnya, seperti jembatan antar surga dan bumi. Hukum-hukum keagamaan dan ritus-ritusnya mempunyai fungsi-fungsi kosmik, dan didasarkan tidak mungkin baginya menghindari tanggung jawab sebagai makhluk yang hidup di bumi, tetapi bukan hanya keduniawian, sebagai penghubung antara surga dan bumi, dari bentukan spiritual maupun material, diciptakan untuk merefleksikan sinar surga tertinggi Tuhan di dunia, menjadi harmoni di dunia melalui dispensasi dari penurunan dan pelaksanaan bentuk kehidupan yang dihubungkan dengan realitas batinnya sebagaimana ditentukan oleh tradisi.

Mengenai metafisika, Nasr berpendapat bahwa metafisika merupakan pengetahuan yang real. Ia menjelaskan asal-usul dan tujuan semua realitas, tentang yang absolut dan relatif . oleh karena itu, Nasr mengusulkan jika manusia ingin tinggal di dunia lebih lama, prinsip-prinsip metafisika harus dihidupkan kembali.²⁹⁹

Pandangan tentang realitas tersebut melihat manusia tradisional melihat citra illahi dalam bayangnya sendiri. Ia memahami kemungkinan-kemungkinan Illahiah dalam kodratnya memungkinkan mengatasi berbagai keterbatasannya, pada akhirnya, ia mentransendensi dirinya melalui pencarian pengalaman spiritual. Sedangkan manusia modern hanya melihatnya cirinya ketika ia menengok ke dalam. Mata egonya hanya melihat citra manusia, suatu bentuk manusia murni.

²⁹⁸ Chotib Saefullah,. *Pemikiran Sayyed Hossein Nasr Tentang Efistemologi*, (Yogyakarta : Sebuah Tesis : 1995), hlm. 4

²⁹⁹ Ibid., hlm. 192

Kontribusi pemikiran Sayyed Hossein Nasr terhadap pemikiran Islam memang sangat besar. Hampir menjamah semua aspek ajaran Islam sehingga dalam pemikirannya ditemukan Islam sebagai pedoman hidup yang lengkap. Bahkan dalam karya-karyanya, Sayyed Hossein Nasr selalu memberikan analisis yang sangat tajam.

3. Pembaruan (Tajdid) Ke Arah Islam Tradisi

Keyakinan atau aqidah adalah unsur yang sangat berpengaruh terhadap kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun anggota masyarakat. Ia merupakan referensi bagi suatu tindakan, dalam arti bahwa sebelum seseorang melakukan suatu perbuatan, dia selalu menimbanginya dengan keyakinan yang dimilikinya. Sebelum bertindak, seseorang yang memiliki keyakinan agama, misalnya, pasti terlebih dahulu menilai apakah perbuatan yang akan dilakukannya sesuai dengan keyakinan agamanya atautah tidak. Jika sesuai, ia akan melakukannya dengan sebaik-baiknya, sebab dia yakin bahwa perbuatannya bahwa perbuatannya tidak hanya memiliki dampak bagi kehidupan masa kininya, tetapi juga pada kehidupan akhiratnya kelak. Akan tetapi, jika perbuatan itu bertentangan dengan keyakinannya, maka kemungkinan besar dia tidak akan melakukannya. Kalau pun karena satu dan lain alasan kemudian dia melakukannya juga, dia pasti akan merasa bersalah dan berdosa.³⁰⁰

Barangkali semua dorongan itulah yang menyebabkan timbulnya dorongan yang kuat bagi Nasr untuk tetap menggelorakan pembaharuan (tajdidd) kearah bangkitnya kembali Islam Tradisional yang diyakininya merupakan solusi terbaik bagi umat Islam untuk mengangkat kembali Islam yang telah “terinjak” dibawah peradaban modern barat.

Menuru Yusuf Qardhowi tajdid diartikan “pembaruan, modernisasi” yakni upaya mengembalikan pemahaman agama kepada kondisi semula sebagaimana masa nabi. Ini bukan berarti hukum agama harus persis seperti yang terjadi pada waktu itu, melainkan melahirkan keputusan hukum untuk

³⁰⁰ Afif Muhammad,. *Dari Teologi Ke Ideologi*, (Bandung : Pena Merah : 2004),. Hlm.

masa sekarang sejalan dengan maksud syar'i dengan membersihkan dari unsur-unsur bid'ah, khurafat dan pikiran-pikiran asing.³⁰¹

Lebih lanjut Yusuf Qardhowi mengatakan bahwa kita harus mengembalikan kemurnian Islam menuju aqidah, kemurnian tauhid, menuju ibadah, kemurnian misi menuju akhlak dan moralitas Islami dan semangat ke-Islam-an.³⁰²

Semangat pembaharuan (tajdid) ini merupakan cita-cita Nasr untuk mengembalikan Islam pada kedudukannya semula yang sekarang ini sudah banyak terkontaminasi modernisasi barat yang sekuler, dan meninggalkan nilai-nilai Illahiah dan insaniah. Nasr kemudian mengindentikan tajdid dengan renaissans yang menurut pengertian yang sebenarnya. Suatu renaissans dalam Islam berkaitan dengan tajdid, atau pembaruan, yang dalam konteks tradisional diidentikan dengan fungsi dari tokoh pembaruan (mujaddid) tersebut.

Tetapi seorang mujaddid selalu merupakan perwujudan dari prinsip-prinsip Islam yang hendak ditegakan dan diterapkan kembali di dalam situasi tertentu. Jadi, seorang mujaddid berbeda dengan seorang "tokoh reformasi" menurut pengertian modernnya yang disebut muslih. Bahkan seorang mujaddid berbeda sekali dengan seorang tokoh reformasi karena ia bersedia mengorbankan sebuah aspek tradisi agama, demi faktor ketergantungan tertentu yang paling ditonjolkan mereka sebagai mereka sebagai hal yang sangat mempesona, karena dikatakan kondisi zaman yang tak dapat dihindari atau ditolak.³⁰³

Pembaruan yang dilakukan Nasr adalah mengembalikan manusia pada asalnya sebagaimana telah dilakukan manusia dalam perjanjian suci dengan Tuhannya, dari kealpaan tentang dirinya, sehingga membuat dirinya jatuh kedalam belenggu karya rasionalitasnya yang meniadakan Tuhan. Manusia menurut Nasr, pada awalnya adalah makhluk suci, namun karena

³⁰¹ A. Munir, dan Sudarsono. *Aliran Modern Dalam Islam*, (Jakarta : Rineka Cipta : 1994), hlm. 8.

³⁰² Yusuf Qardhawi, *Keprihatinan Muslim Modern*, Op. Cit., hlm. 47.

³⁰³ *Ibid.*, hlm. 206.

penolakannya kepada Tuhan melalui tradisi Ilmiah telah membuat dirinya tak mengenal siapakah realitas sesungguhnya dia dihadapan Tuhannya.

Nasr berpendapat bahwa pembaruan tidak bisa hanya dilakukan dari sisi materi saja, tetapi juga yang paling dasar adalah melakukan perubahan dari dalam dirinya sendiri, untuk kemudian ia melakukan pembaruan terhadap realitas yang ada disekitarnya.

Dewasa ini seorang mujaddid tidak mungkin dilakukan oleh orang yang pikirannya telah dicuci oleh konsep-konsep modern, tetapi tidak pula bisa dilakukan oleh orang yang mengerti seluk beluk dunia modern. Dalam hal ini seorang Nasr merupakan figur yang sangat relevan kita ia menggembor-gemborkan tentang tajdidd. Nasr merupakan tokoh yang memiliki wawasan yang sangat luas tentang seluk-beluk peradaban modern dengan segala implikasi-implikasi yang bisa ditimbulkannya. Namun demikian, keakraban Nasr dengan alam modern tidak lantas menyebabkan ia tercerabut dari akar peradaban Islam, malah ia lebih menancapkan lagi dimana posisi Islam seharusnya ditempatkan. Nasr telah berhasil menciptakan batasan-batasan antara Islam dan barat, tradisi dan modernisasi, dan dengan itu semua orang bisa memilih posisi dimana ia akan mengambil tempat.³⁰⁴

4. Kritik Terhadap Barat

Dalam beberapa karyanya, Nasr banyak meneliti dan mengkritik Barat. Dia menyatakan bahwa kehidupan modern yang berkembang di Barat sejak zaman renaissance adalah sebuah eksperimen yang mengalami kegagalan sedemikian parahnya sehingga umat manusia merasa ragu apakah akan menemukan cara-cara lain di masa yang akan datang. Kegagalan ini, menurut Nasr adalah kesalahan konsep yang melandasinya. ‘Peradaban modern telah ditegakan diatas landasan konsep mengenai manusia yang tidak menyertakan hal yang paling esensial bagi si umat ‘.’³⁰⁵

Nasr juga mengkritik proses pembaratan terhadap umat Islam. Saat ini proses pembaratan yang dialami umat Islam sudah mencapai puncaknya.

12 ³⁰⁴ Sayyed Hoesein Nasr, *Islam Tradisi Ditengah Kancah Dunia Modern*, Op. Cit, hlm.

³⁰⁵ Sayyed Hosein Nasr, *Islam Dan Nestapa Manusia Modern*, Op. Cit., hlm. 19

Beberapa dimensi kehidupan, terutama tentang moral, politik, ekonomi, dan sains yang mengalami westernisasi yang sangat luar biasa.

Kejadian ini berlangsung secara mengejutkan, apalagi dengan adanya gelombang transformasi melalui jembatan iptek, sudah dapat dipastikan segala bentuk peradaban barat. Nasr mengamati kejadian ini sebagai bencana yang mengancam kehidupan umat manusia. Menurutnya, manusia modern hidup dipinggir lingkaran eksistensinya sehingga ia hanya dapat melihat dari sudut pandangnya sendiri yang terbatas tanpa melihat sudut pandang dari pusat lingkaran eksistensi, pada hal ia dapat mencapainya dari jari-jari lingkaran.³⁰⁶ Manusia modern tidak akan melakukan telusuran metafisis, karena mereka telah terjebak dalam pola pikiran yang empirisme dan pragmatisme dalam melihat sesuatu.³⁰⁷

Dunia modern menurut pengamatan Nasr, ditandai dengan kecemasan terhadap bahaya perang, krisis ekologi, polusi udara dan air. Dampak yang paling akut yang dihadapi oleh manusia modern bukan berasal dari keterbelakangan melainkan, dari keterlalumajuan. Lebih dari itu, semua masalah dan krisis peradaban modern berakar dari populasi jiwa manusia yang muncul begitu manusia barat mengambil alihperan ketuhanan di muka bumi dengan menyingkirkan dimensi ilahi dari kehidupan.³⁰⁸

5. Gagasan Islamisasi

Konsep Islamisasi sains menggunakan pendekatan *sakralisasi*. Ide ini dikembangkan pertama kali oleh Seyyed Hossein Nasr. Baginya, sains modern yang sekarang ini bersifat sekular dan jauh dari nilai-nilai spiritualitas sehingga perlu dilakukan sakralisasi. Nasr mengkritik sains modern yang menghapus jejak Tuhan di dalam keteraturan alam. Alam

³⁰⁶ Harun Nasution Dan Azyumardi Azra, *Islam Dalam Dunia Islam Dewasa Ini*, Op. Cit., hlm. 53.

³⁰⁷ Mehdi Aminrazavi, dan Zailan Moris, *The Complete Bibliografi of Seyyed Hosein Nashr from 1958 through 1993*. (Kuala Lumpur : t.p, 1994), hlm. 221.

³⁰⁸ Marcel A. Boisard,, *L'Humanisme de L'Islam*. Terj. (Jakarta : Bulan Bintang, 1980), hlm. 112.

bukan lagi dianggap sebagai ayat-ayat Allah tetapi entitas yang berdiri sendiri.³⁰⁹

Ide sakralisasi sains mempunyai persamaan dengan proses Islamisasi sains yang lain dalam hal mengkritisi sains sekular modern. Namun perbedaannya cukup menyolok karena menurut Nasr, sains sakral (*sacred science*) dibangun di atas konsep semua agama sama pada level esoteris (batin). Padahal Islamisasi sains seharusnya dibangun di atas kebenaran Islam. Sains sakral menafikan keunikan Islam karena menurutnya keunikan adalah milik semua agama. Sedangkan Islamisasi sains menegaskan keunikan ajaran Islam sebagai agama yang benar. Oleh karena itu, sakralisasi ini akan tepat sebagai konsep Islamisasi jika nilai dan unsur kesakralan yang dimaksud di sana adalah nilai-nilai Islam.³¹⁰

Semangat pembaharuan (*tajdid*), ini merupakan cita-cita Nasr untuk mengembalikan Islam pada kedudukannya semula yang sekarang ini sudah banyak terkontaminasi modernisasi barat yang sekuler, dan meninggalkan nilai-nilai Illahiah dan insaniah. Nasr kemudian mengidentikan *tajdid* dengan *Renaissans* yang menurut pengertian yang sebenarnya.³¹¹

Suatu *renaisans* dalam Islam berkaitan dengan *tajdid*, atau pembaruan, yang dalam konteks tradisional diidentikan dengan fungsi dari tokoh pembaruan (*mujaddid*) tersebut. Namun seorang *mujaddid* berbeda dengan seorang “tokoh reformasi” menurut pengertian modernnya yang disebut *muslih*.³¹²

Pembaruan yang dilakukan Nasr adalah mengembalikan manusia pada asalnya sebagaimana telah dilakukan manusia dalam perjanjian suci dengan Tuhannya, dari kealpaan tentang dirinya, sehingga membuat dirinya jatuh kedalam belenggu karya rasionalitasnya yang meniadakan Tuhan.

³⁰⁹ Komaruddin Hidayat, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. (Jakarta: Paramadion : 1995), hlm 133.

³¹⁰ Homas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*. (New Delhi : Cosmo Publication, 1982), hlm. 213.

³¹¹ Sayyed Hosein Nashr., *Traditional Islam in the Modern World*. Terj. (Bandung: Pustaka : 1994), hlm. 233.

³¹² Sayyed Hosein Nashr, *Islam and the Plight of Modern*. Terj. (Bandung : Pustaka, 1994), hlm. 234.

Manusia menurut Nasr, pada awalnya adalah makhluk suci, namun karena penolakannya kepada Tuhan melalui tradisi Ilmiah telah membuat dirinya tak mengenal siapakah realitas sesungguhnya dia dihadapan Tuhannya.³¹³

Nasr berpendapat bahwa pembaruan tidak bisa hanya dilakukan dari sisi materi saja, tetapi juga yang paling dasar adalah melakukan perubahan dari dalam dirinya sendiri, untuk kemudian ia melakukan pembaruan terhadap realitas yang ada disekitarnya.³¹⁴

Sayyed Hossein Nasr, adalah orang yang telah sekian lama hidup dan akrab dengan dunia modern yang tetap istiqamah dalam pendiriannya, dan tidak tertipu oleh kemajuan semu peradaban modern. Ia menggelorakan semangat pembaharuan (tajdid), yaitu seruan agar umat Islam tidak tertipu oleh peradaban barat, dan kembali pada nilai-nilai tradisi Islam, yang dilandasi oleh Al-Qur'an dan al-Hadits. Semangat pembaruan atau tajdid ini kemudian kita yang kenal dalam bahasa Nasr sebagai Islam tradisi.³¹⁵

Nasr merupakan figur yang sangat relevan kita ia menggemborkan tentang tajdid. Nasr merupakan tokoh yang memiliki wawasan yang sangat luas tentang seluk-beluk peradaban modern dengan segala implikasi-implikasi yang bisa ditimbulkannya. Namun demikian, keakraban Nasr dengan alam modern tidak lantas menyebabkan ia tercabut dari akar peradaban Islam, malah ia lebih menancapkan lagi dimana posisi Islam seharusnya ditempatkan. Nasr telah berhasil menciptakan batasan-batasan antara Islam dan Barat, tradisi dan modernisasi, dan dengan itu semua orang bisa memilih posisi dimana ia akan mengambil tempat.³¹⁶

Islam tradisi tidak berarti menutup diri terhadap kemajuan, malahan Islam merupakan agama yang menyuruh umatnya untuk maju dan mengelola segala potensi yang telah diberikan Tuhan untuk manusia dan

³¹³ Sayyed Hosein Nashr, *Knowledge and Sacre*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hlm. 254.

³¹⁴ Sayyed Hosein Nashr..., *Man and Nature: The Spritual Crisis of Modern Man*. (London : Alen and Unwin : 1967), hlm. 112.

³¹⁵ Sayyed Hosein Nashr, *Islamic Life and Thought*. London: (London : Allen and Unwin, 1981), hlm 89.

³¹⁶ Sayyed Hosein Nashr, *Sufe Essays*. (London : Allen and Unwin : 1981), hlm. 65.

menyadari hakekat keberadaan dirinya di muka bumi ini yaitu untuk beribadah dan menghambakan dirinya pada Tuhan.³¹⁷

6. Pandangan Islam Tentang Alam

Nasr menyatakan, bahwa pandangan Islam tentang tatanan lingkungan alam terdapat dalam Al-Qur'an. Terdapat dalam suatu pengertian, bahwa pesan Al-Qur'an berarti kembali pada pesan primordial tuhan kepada manusia. Karena itulah Islam disebut dengan agama primordial (*al-din al-hanif*), Al-Qur'an sebagai kitab suci agama primordial tidak hanya berbicara kepada manusia saja, melainkan kepada seluruh kosmos. Sementara itu, didalam ayat tertentu Tuhan menjadikan anggota-anggota nonmanusia untuk menjadi saksi.³¹⁸

Nasr menyatakan, bahwa Al-Qur'an melukiskan alam sebagai makhluk yang pada intinya merupakan teofani yang menyelubungi dan sekaligus menyingkapkan tuhan. Semua bentuk alam merupakan "drama puitik" yang tak terbilang kayanya, yang menyimpan berbagai macam kualitas ilahi, tetapi pada saat yang sama alam juga menyibakan kualitas-kualitas itu bagi mereka yang mata hati belum dibutakan oleh ego yang sombong dan kecenderungan-kecenderungan sentripetal jiwa yang penuh nafsu. Nasr mengatakan bahwa kecintaan Islam terhadap lingkungan alam tidak boleh dikacaukan dengan naturalisme seperti dalam filsafat dan teologi barat.³¹⁹

7. Pandangan Islam Tentang Manusia

Dalam Islam dijelaskan bahwa tuhan menciptakan manusia sebagai wakil di muka bumi (*al-khalifah*) dan secara eksplisit Al-Qur'an menegaskan :

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan

³¹⁷ Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. (Jakarta : Bulan Bintang : 1984), hlm. 86.

³¹⁸ Ahmad Norma Permata, *Antara Sinkretis dan Pluralitas Perennial Nusantara*. (Yogyakarta : TWY : 1996), hlm. 91.

³¹⁹ Frithjot Schoun,, *Islam dan Filsfat Perennial*, terj. Moh. Ridla. (Bandung : Mizan ; 1993), hlm. 311.

(khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."³²⁰

Nasr menyatakan, bahwa menjadi seorang manusia berarti menyadari akan tanggung jawab yang melekat dalam status wakil Tuhan dalam Al-Qur'an dinyatakan bahwa Tuhan telah 'menundukan' alam bagi manusia sebagaimana yang tercantum dalam Al-Qur'an :

Apakah kamu tiada melihat bahwasanya Allah menundukkan bagimu apa yang ada di bumi dan bahtera yang berlayar di lautan dengan perintah-Nya. dan dia menahan (benda-benda) langit jatuh ke bumi, melainkan dengan izin-Nya? Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.³²¹

Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia''. Penaklukan yang dimaksud adalah bukan berarti penaklukan alam seperti yang biasanya diklaim oleh sejumlah kaum muslim modern yang haus dengan kekuasaan seperti yang dijanjikan oleh ilmu pengetahuan modern kepada mereka, melainkan 'penaklukan' disini adalah segala apa yang ada di bumi diperbolehkan atas manusia, selama sesuai dengan hukum-hukum Tuhan dan itu diperbolehkan karena manusia adalah wakil Tuhan dimuka bumi.³²²

8. Spiritualisme dan Sufisme

Nasr mengatakan, salah satu problem manusia adalah berkaitan dengan spiritualisme dan sufisme. Ia memandang positive terhadap sufisme, karena ia menilai salah satu kemunduran umat Islam adalah terletak kekeringan batin manusia yang selama ini melanda manusia modern, sehingga doktrin-doktrin fikih yang kaku tidak mampu menghadapi serangan yang bertubi-tubi yang dilakukan oleh masyarakat barat.³²³

³²⁰ Al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 30.

³²¹ Al-Qur'an Surat Al-Hajj ayat 65.

³²² Frithjot Schoun,, *Islam dan Filsfat Perenial*, terj. Moh. Ridla. Op. Cit., hlm. 312.

³²³ Ahmad Norma Permata, *Antara Sinkretis dan Pluralitas Perenial Nusantara*. Op. Cit., hlm. 92.

Oleh karena itu, Nasr menilai bahwa sufisme adalah jalan untuk penyembuhan yang dibutuhkan oleh manusia modern. Karena selama masa pencarian yang dilakukan manusia modern dalam mencari jawaban atas kekeringan batin yang melandanya kepada agama Kristen dan Budha tidak menemukan hasil yang diharapkan. Dalam situasi yang membingungkan ini manusia modern mencari ajaran yang dapat membebaskan dari kekeringan batin ini, maka Nasr, menyatakan bahwa dimensi batiniyah yang dimiliki Islam harus diperkenalkan sebagai jalan alternative yaitu dengan ajaran tasawuf.³²⁴

Menurut Nasr, Sufisme adalah bagian dari Islam dan bukan tradisi yang berdiri sendiri. Sufisme adalah bunga atau getah dari pohon Islam, atau dapat dikatakan sufisme adalah permata di atas mahkota tradisi Islam. Nasr berkata, apabila kita berbicara mengenai sufisme, berarti kita berbicara mengenai aspek tradisi Islam yang paling universal.³²⁵

Ada tiga tujuan yang diutarakan oleh Nasr dalam memperkenalkan sufisme kepada masyarakat barat, yaitu:

- a. Menyelamatkan manusia dari kondisi yang membingungkan sebagai akibat hilangnya nilai-nilai spiritual.
- b. Memperkenalkan aspek esoteris Islam baik terhadap masyarakat Islam maupun masyarakat barat.
- c. Menegaskan kembali bahwa aspek sufisme adalah jantung dari ajaran Islam sehingga apabila wilayah ini kering dan tidak berdenyut lagi, maka keringlah aspek-aspek ajaran Islam yang lainnya.³²⁶

³²⁴ Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan.*, Op. Cit., hlm. 86.

³²⁵ Ibid., hlm. 89..

³²⁶ Ibid., hlm. 69.

BAB VI BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN M. ARKOUN

A. Biografi Mohammed Arkoun

Mohammed Arkoun lahir pada 1 Februari 1928 di Tourirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Kabilia merupakan daerah pegunungan berpenduduk Berber, terletak di sebelah timur Aljir. Berber adalah penduduk yang tersebar di Afrika bagian utara. Bahasa yang dipakai adalah bahasa non-Arab ('ajamiyah).³²⁷

Setelah Aljazair ditaklukan bangsa Arab pada tahun 682, pada masa kekhalifahan Yazid bin Muawiyah, dinasti Umayyah, banyak penduduknya yang memeluk Islam. Bahkan di antara mereka banyak yang ikut dalam berbagai pembebasan Islam, seperti pembebasan Spanyol bersama Thariq Bin Ziyad.³²⁸

Gerakan Islamisasi di daerah bekas jajahan Perancis ini juga diwarnai oleh nuansa sufisme. Mahdi Bin Tumart dari dinasti Al-Mohad pada abad 12 menggabungkan ortodoksi Asy'arisme dengan sufisme. Ibn Arabi, tokoh sufisme yang terkenal itu, sempat berguru kepada seorang sufi terkemuka di daerah ini, Abu Madyan. Di antara aliran tarekat yang berkembang adalah Syaziliyah, Aljazuliyah, Darqowiyah, Tijaniyyah dan lain-lain.³²⁹

Melalui berbagai kegiatan dan ritualisme sufisme populer, berbagai unsur kepercayaan animistik Afrika Utara merasuk ke dalam Islam di Afrika. Misalnya, konsep "manusia-suci atau pemimpin keagamaan (alfa) merupakan serapan budaya pemujaan orang suci sebelum Islam datang. Menurut Suadi Putro, dalam lingkungan hidup yang sarat dengan sufisme dan nuansa spiritual inilah Arkoun dibesarkan.³³⁰

Kehidupan Arkoun yang mengenal berbagai tradisi dan kebudayaan merupakan faktor penting bagi perkembangan pemikirannya. Sejak mudanya Arkoun secara intens akrab dengan tiga bahasa : Kabilia, Perancis dan Arab. Bahasa Kabilia biasa dipakai dalam bahasa keseharian, bahasa Perancis digunakan dalam bahasa sekolah dan urusan administratif, sementara bahasa

³²⁷ Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 32.

³²⁸ Ibid., hlm. 11.

³²⁹ Ibid., hlm. 10.

³³⁰ Ibid., hlm. 13.

Arab digunakan dalam kegiatan-kegiatan komunikasi di mesjid. Sampai tingkat tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Bahkan ketiga bahasa tersebut juga mewakili cara berpikir dan memahami. Bahasa Kabilia, yang tidak mengenal bahasa tulisan, merupakan wadah penyampaian tradisi dan nilai pengarah mengenai kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah berusia beribu-ribu tahun. Bahasa Arab merupakan alat pengungkapan tertulis mengenai ajaran keagamaan yang mengaitkan negeri Aljazair ini dengan Timur Tengah. Bahasa Perancis merupakan bahasa pemerintahan dan menjadi sarana akses terhadap nilai dan tradisi ilmiah barat. Karena itu, tidak mengherankan kemudian kalau masalah bahasa mendapatkan perhatian besar dalam bangunan pemikiran Arkoun.³³¹

Setelah tamat sekolah dasar, Arkoun melanjutkan ke sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, kota utama Aljazair bagian barat. Sejak 1950 sampai 1954 ia belajar bahasa dan sastra Arab di universitas Aljir, sambil mengajar di sebuah sekolah menengah atas di al-Harrach, di daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Tahun 1954 sampai 1962 ia menjadi mahasiswa di Paris. Tahun 1961 Arkoun diangkat menjadi dosen di Universitas Sorbonne Paris. Ia memperoleh gelar doktor Sastra pada 1969. Sejak 1970 sampai 1972 Arkoun mengajar di Universitas Lyon. Kemudian menjadi guru besar dalam bidang sejarah pemikiran Islam.³³²

Ia menjabat direktur ilmiah jurnal studi Islam terkenal, Arabica. Ia juga memegang jabatan resmi sebagai anggota panitia nasional (Perancis) untuk Etika dan Ilmu Pengetahuan Kehidupan dan Kedokteran. Ia juga anggota majelis nasional untuk AIDS, dan anggota Legium Kehormatan Perancis. Belakangan, ia menjabat sebagai direktur Lembaga Kajian Islam dan Timur Tengah pada Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III).³³³

Arkoun sering diundang dan menjadi dosen tamu di sejumlah universitas di luar Perancis, seperti Iniversity of California di Los Angeles, Princeton University, Temple University di Philadelphia, Lembaga Kepausan

³³¹ Johan H. Meuleman, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 4 vol. 1v 1993, hlm.94.

³³² Ibid. hlm.95.

³³³ Suadi Putro, MA, Op. Cit., hlm. 18.

untuk studi Arab dan Islam di Roma, dan Universitas Katolik Louvain-La-Neuve di Belgia. Ia juga sempat menjadi Guru Besar tamu di Universitas Amsterdam.³³⁴

Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme dan Karya-karyanya Pemikiran Arkoun sangat kentara dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Perancis. Metode historisisme yang dipakai Arkoun adalah formulasi ilmu-ilmu sosial Barat modern hasil ciptaan para pemikir (post) strukturalis Perancis.³³⁵ Referensi utamanya adalah De Saussure (linguistic), Levi Strauss (antropologi), Lacan (psikologi), Barthes (semiotologi), Foucault (epistemologi), Derrida (grammatologi), filosof Perancis Paul Ricour, antropolog seperti Jack Goody dan Pierre Bourdieu.³³⁶

Arkoun banyak meminjam konsep-konsep kaum (post) strukturalisme untuk kemudian diterapkannya ke dalam wilayah kajian Islam. Konsep-konsep seperti korpus, epistema, wacana, dekonstruksi, mitos, logosentrisme, yang ter, tak dan dipikirkan, parole, aktant dan lain-lain, adalah bukti bahwa Arkoun memang dimatangkan dalam kancah pergulatannya dengan (post) strukturalisme. Arkoun memperlihatkan kepiawaiannya ketika secara eklektik bisa “menari-nari” di atas panggung post strukturalisme itu, dan bila perlu sekali-kali bisa mengenyahkan panggungnya. Ia, misalnya, bisa menerapkan analisis semiotika ke dalam teks-teks suci dengan cara melampaui batas kemampuan semiotika itu sendiri. Menurutnya, ini dilakukan karena selama ini semiotika belum mengembangkan peralatan analitis khusus untuk teks-teks suci. Padahal, teks-teks keagamaan berbeda dengan teks lainnya karena berpretensi mengacu pada petanda terakhir, petanda transendental (*signifié dernier*).³³⁷

Arkoun juga bisa menggunakan konsep-konsep dari Derrida tanpa harus terjebak pada titik paling ekstrim dari implikasi pemikiran Derrida: tidak ada petanda terakhir. Bahkan dalam bangunan pemikirannya, Derrida yang berpendapat bahwa bahasa tulisan lebih awal ketimbang lisan (dalam bidang

³³⁴ Ibid., hlm. 17.

³³⁵ Luthfi Asyasyaukani, *Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer*, dalam jurnal *Pemikiran Islam* vol. I nomor 1, Juli-Desember 1998., hlm. 62-63.

³³⁶ Johan Hendrik Meuleman, op. cit. hlm. 12-13.

³³⁷ Ibid., hlm. 95.

filsafat bahasa) bisa disajikan, tanpa berbenturan dengan Frye yang memandang bahwa bahasa lisan tentunya lebih awal ketimbang bahasa tulisan (dalam bidang antropologi, perkembangan kebudayaan atau peradaban).³³⁸

Secara cemerlang, Arkoun mengaku dirinya sebagai sejarawan-pemikir dan bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Sejarawan pemikiran bertugas hanya untuk menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara sejarawan-pemikir dimaksudkan sebagai sejarawan yang setelah mendapatkan data-data obyektif, ia bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filosofis. Dengan kata lain, seorang sejarawan-pemikir bukan hanya bertutur tentang sejarah pemikiran belaka secara pasif, melainkan juga secara aktif bisa bertutur dalam sejarah.³³⁹

Sementara itu, karya-karya Arkoun meliputi berbagai bidang. Di sini hanya disebutkan karya-karya yang berkaitan dengan kajian Islam pada umumnya dan metodologi “cara membaca Qur’an”nya pada khususnya: *traduction francaise avec introduction et notes du Tahdib Al-Akhlaq* (tulisan tentang etika/terjemahan Perancis dari kitab *Tahdib al-Akhlaq* Ibnu Miskawaih), *La pensee arabe* (Pemikiran Arab), *Essais sur La pensee Islamique* (esai-esai tentang pemikiran Islam), *Lecture du Coran* (pembacaan-pembacaan Al-Qur’an, *pour une critique de la raison Islamique* (demi kritik nalar Islami), *Discours coranique et pensee scientifique* (Wacana Al-Qur’an dan pemikiran ilmiah). Kebanyakan karya Arkoun ditulis dalam bahasa Perancis.³⁴⁰

B. Pemikiran Mohammed Arkoun

1. Kritik Akal Islam Arkoun

Mohammed Arkoun memiliki “**Proyek Kritik Atas Akal Islam**” dimana metode historis modern menempati peran sentralnya. Proyek ini terkandung dalam bukunya yang paling fundamental, *Pour De La Raison Islamique*, (Menuju Kritik Akal Islam). Buku ini, yang semula akan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul “*Naqdu Al-‘Aqli Al-*

³³⁸ Ibid., hlm. 93.

³³⁹ Ibid., lihat juga Wawancara dengan Mohammed Arkoun, Op. Cit. hlm. 158-159

³⁴⁰ Suadi Putro, MA, Op. Cit., h. 18-19. Lihat juga Johan Hendrik Meuleman, Op. Cit., hlm. 94.

Islmiy”, kemudian diterjemahkan dengan judul “*Tarikhyyatu Al-Fikri Al-Arabiyy Al-Islamiyy*” (Historitas Pemikiran Arab Islam). Menurut Luthfi Assyaukany, karya tersebut bisa mewakili pemikiran Arkoun secara keseluruhan, meskipun ia masih mempunyai banyak karya lain.³⁴¹

Metode yang ditempuh Arkoun dalam buku ini adalah metode historisisme. Historisisme berperan sebagai metode rekonstruksi makna melalui cara penghapusan relevansi antara teks dengan konteks. Melalui metode historisisme, yang mewujud dalam bentuk “kritik nalar Islami”, teks-teks klasik didekonstruksi menuju rekonstruksi (konteks). Bila metode ini diterapkan pada teks-teks agama, apa yang diburu Arkoun adalah makna-makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks-teks tersebut.³⁴²

Luthfi Assyaukanie menggolongkan Arkoun ke dalam tipologi pemikir Arab kontemporer yang “*Reformistik-Dekonstruktif*”. Tipologi wacana pemikiran ini masih percaya pada tradisi sejauh disesuaikan dengan tuntutan modernitas. Arkoun, misalnya, membedakan dua tradisi: 1) Tradisi dengan T besar yang berarti tradisi transendental, abadi dan tak berubah; 2) tradisi dengan t kecil adalah produk sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan turun menurun maupun hasil penafsiran atas wahyu tuhan lewat teks-teks suci. Bagi Arkoun, hanya tradisi kedualah yang dapat diuji lewat kritisisme, dan karenanya ia mengabaikan tradisi yang pertama. Kelak, sebagaimana akan dibahas, pembedaan Arkoun atas tradisi ini, juga terlihat dalam bangunan metodologi “cara membaca Qur’an”nya.³⁴³

Arkoun menganggap proyek kritik akal Islamnya sebagai tak lain dari perluasan terhadap makna ijtihad klasik. Perpindahan dari ijtihad klasik ke kritik akal Islam adalah usaha memantapkan dan memantapkan posisi ijtihad itu sendiri. Karena begitu sentralnya “proyek kritik akal Islam” ini dalam bangunan pemikiran Arkoun, berikut ini disajikan penjelasan Arkoun

³⁴¹ Luthfi Assyaukany, “*Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Moderne: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam*”, dalam jurnal *Ulumul Qur’an*, nomor 1, vol. V 1994, hlm. 25.

³⁴² *Ibid.*, hlm. 24.

³⁴³ *Ibid.*, hlm. 23.

mengenai maksud dari kata “kritik” dan “akal”, dengan eksplorasi penerapannya.³⁴⁴

Menurut pengakuannya, istilah “kritik akal” dalam bukunya itu tidaklah mengacu pada pengertian filsafat, melainkan pada kritik sejarah. Ketika mendengar kata kritik akal, orang memang tidak gampang melupakan karya filosof besar Immanuel Kant, *Critique of pure Reason* dan *Critique of Practical Reason*, dan karya Sartre, *Critique of Dialectical Reason*. Tetapi, kata Arkoun, belakangan Francois Furet menggunakan istilah tersebut untuk tujuan penelitian sejarah. Berbeda dengan Kant dan Sartre, Furet adalah seorang sejarawan. Ia berusaha memikirkan (ulang secara kritis tentunya) seluruh tumpukan literatur sejarah mengenai revolusi perancis. Revolusi Perancis adalah peristiwa sejarah yang amat kompleks serta mempunyai pengaruh yang begitu besar, sebegitu rupa sehingga darinya lahir banjir bandang literatur komentar, interpretasi yang beragam dan bahkan bertentangan. Menurut Arkoun keadaan ini bisa dibandingkan dengan peristiwa turunnya wayhu Al-Qur’an yang telah melahirkan sekian banyak literatur, yang selain beragam juga kadang saling bertentangan satu sama lain. Ia menegaskan : Peristiwa itu (Revolusi Perancis) telah merangsang lahirnya komentar serta teori yang begitu luas serta teori yang begitu luas sejak dua ratus tahun lampau hingga sekarang (1789-1989). Keadaan ini dapat kita bandingkan dengan apa yang terjadi pada teks Al-Qur’an.³⁴⁵

Adapun kata akal merujuk pada akal sebagai fakultas dalam diri manusia untuk berpikir. Manusia berpikir dengan menggunakan alat-alat, yakni berupa kata-kata dari suatu bahasa, kategori-kategori dari logika, postulat atau hipotesa tentang realitas. Akal bisa berubah, seiring dengan perkembangan alat-alat berpikir yang ditemukan akal itu sendiri, seperti dari penemuan-penemuan ilmiah yang revolusioner. Karena itu, Arkoun menegaskan bahwa akal bukanlah konsep abstrak yang melayang-layang di

³⁴⁴ Ibid., hlm. 24.

³⁴⁵ Mohammed Arkoun, “*Metode Kritik Akal Islam*”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, nomor 6 vol. V 1994, hlm. 157.

udara, ia adalah konsep konkret yang bisa berubah-ubah. Ia mempunyai sejarahnya dan memang terus menjadi sejarah.³⁴⁶

Arkoun membedakan bahan dan postulat antara akal religius (*religious reason*) dan akal filosofis (*philosophical reason*). Dalam diskursus religius misalnya, ada metafor-metafor, simbol dan kisah-kisah mitis. Akal religius digunakan oleh kaum semitis : Yahudi, Kristen dan Islam, sementara akal filosofis digunakan oleh filosof Yunani. Menurutnya, penemuan revolusioner Galileo dibidang astronomi (bahwa bumi mengitari matahari) pada abad 16, revolusi Lutheran pada abad 18 yang menegakkan pendirian (otonomi) akal--dan menempatkannya dalam posisi rasional—terhadap kitab suci, dan revolusi politik di Inggris dan Perancis pada abad 18, telah merubah akal secara radikal dengan menghasilkan akal “modern”. Tetapi, apa yang terjadi di Italia, Inggris, Perancis, Spanyol itu tidak terjadi dalam masyarakat-masyarakat Islam.³⁴⁷ Akibatnya, akal (atau alam pikiran) umat Islam belum bisa lepas dari mental abad pertengahan yang kental dengan ortodoksisme dan dogmatisme.

Untuk menelusuri sejarah pemikiran Islam, layaknya seorang arkeolog, Arkoun menggali seluruh lapisan geologis pemikiran (akal) Arab-Islam dengan memakai “pisau” epistema Michael Foucault. Arkoun membagi tiga tingkatan sejarah terbentuknya akal Arab-Islam : klasik, skolastik dan modern. Yang dimaksud dengan tingkatan klasik adalah sistem pemikiran yang diwakili oleh para pemula dan pembentuk peradaban Islam. Skolastik adalah jenjang kedua yang merupakan medan taklid sistem berpikir umat. Sedangkan tingkatan modern adalah apa yang dikenal dengan kebangkitan dan revolusi. Dengan membagi sejarah ke dalam tiga penggalan (ruputure) epistema ini, tampaknya Arkoun bermaksud untuk menjelaskan term “yang terpikirkan” (*le pensable/ thinkable*), “yang tak terpikirkan” (*l’impinse/unthikable*) dan “yang belum terpikirkan”

³⁴⁶ Ibid., hlm. 154.

³⁴⁷ Mohammed Arkoun, “Menuju Pendekatan baru Islam”, dalam jurnal *Ulumul Qur’an*, nomor 7 vol II 1990, hlm. 82-83.

(*l'impensable/not yet thought*), untuk kemudian diterapkan dalam rangka membedah sejarah sistem pemikiran Arab-Islam.³⁴⁸

Yang dimaksud dengan “yang terpikirkan adalah hal-hal yang mungkin umat Islam memikirkannya, karena jelas dan boleh dipikirkan. Sementara “yang tak terpikirkan adalah hal-hal seputar tidak ada kaitannya antara ajaran agama dengan praktek kehidupan.”³⁴⁹

Demi menembus lapisan terdalam dari geologi pemikiran Islam, Arkoun pun menjamah jantung eksistensialnya : Al-Qur'an, sunnah dan Ushul. Bagi Arkoun, Al-Qur'an tunduk pada sejarah (*the Qur'an is subject to historicity*).³⁵⁰ Baginya, karena Assyafi'i berhasil membuat sistematika konsep sunnah dan pembakuan ushul kepada standar tertentu serta pembakuan Qur'an kepada sebuah mushaf resmi (kopis resmi tertutup/mushaf Utsman), banyak ranah pemikiran yang tadinya “yang terpikirkan”, berubah menjadi hal-hal yang tak terpikirkan. Sampai sekarang, di tengah tantangan barat modern, menurutnya, daerah tak terpikirkan masih terus melebar.³⁵¹

Demikianlah, Arkoun melihat ortodoksisme (paham yang selalu menekankan pada penafsiran nash-nash yang pasti benar, sehingga penafsiran orang lain salah dan bid'ah) serta dogmatisme abad skolastik (dogmatisme ditandai dengan pencampuradukkan antara wahyu dengan non wahyu, atau masuknya non-wahyu ke dalam wilayah wahyu), masih tetap bercokol dalam akal Arab-Islam dewasa ini.³⁵²

Dengan kritik historisnya, Arkoun menemukan karakteristik umum akal-akal Islam. Pertama, ketundukan akal-akal kepada wahyu yang “terberi” (diturunkan dari langit). Wahyu mempunyai kedudukan dan posisi yang lebih tinggi, sebab dihadapan akal-akal itu ia memiliki watak

³⁴⁸ Ibid., hlm. 84.

³⁴⁹ Penjelasan konsep ini bisa dilihat dalam Johan Hendrik Meuleman, “Takarir”, dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: Inis, 1995), hlm. 316.

³⁵⁰ Dikutip dari Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interrreligious Solidarity against Oppression*, (Oxford : Oneworld : 1997), hlm. 69.

³⁵¹ Ibid., hlm. 70.

³⁵² Ibid., hlm. 71.

transendentalitas (*al-ta'ali, La transcendence*) yang mengatasi manusia, sejarah dan masyarakat. Kedua, penghormatan dan ketaatan kepada otoritas agung. Imam mujtahid dalam setiap madzhab tidak boleh dibantah atau didebat, walaupun di antara para mujtahid sendiri terdapat banyak perbedaan bahkan perselisihan. Para imam mujtahid ini telah mematok kaidah-kaidah menafsirkan Al-Qur'an secara benar, termasuk istimbath hukum. Otoritas ini menjelma dalam sosok para imam madzhab. Ketiga, akal beroperasi dengan cara pandang tertentu terhadap alam semesta, yang khas abad pertengahan, sebelum lahirnya ilmu astronomi modern.³⁵³

Maka, bagi Arkoun, syarat utama untuk mencapai keterbukaan (pencerahan) pemikiran Islam di tengah kancah dunia modern adalah dekonstruksi terhadap epistema ortodoksi dan dogmatisme abad pertengahan.³⁵⁴

Dari kritik historisnya, Arkoun juga mendapati bahwa tumpukan literature tafsir Al-Qur'an tak ubahnya seperti endapan lapisan-lapisan geologis bumi. Dalam konteks ini, secara radikal Arkoun menganggap sejarah tafsir sebagai sajarah penggunaan Al-Qur'an sebagai dalih : Jika kita lihat khazanah tafsir dengan seluruh macam madzhabnya, kita akan tahu bahwa sesungguhnya Al-Qur'an hanyalah "alat" saja untuk membangun teks-teks lain yang dapat memenuhi kebutuhan dan selera suatu masa tertentu setelah masa turunnya Al-Qur'an itu sendiri. Seluruh tafsir itu ada dengan sendirinya dan untuk dirinya sendiri. Dia merupakan karya intelektual serta produk budaya yang lebih terikat dengan konteks kultural yang melatarinya, dengan lingkungan sosial atau teologi yang menjadi "payungnya" nya daripada dengan konteks Al-Qur'an itu sendiri.³⁵⁵

Menurutnya, pola hubungan yang terus-menerus antara teks pertama dan eksploitasi teologis dan ideologis yang begitu beragam terhadapnya yang dilakukan oleh berbagai latar kultural dan sosial yang berbeda itu, membuat teks kedua memiliki sejarahnya sendiri. Sejarah tafsir

³⁵³ Mohammed Arkoun, "*Metode Kritik...*", Op. Cit., hlm. 158-159.

³⁵⁴ Ibid., hlm. 157.

³⁵⁵ Ibid., hlm. 160.

adalah sejarah pernyataan yang diulang-ulang, secara lebih kurang atau lebih bersemangat, mengenai sifat kebenaran, keabadian dan kesempurnaan dari risalah yang diterima dan disampaikan Nabi Muhammad. Dengan begitu, tafsir lebih bersifat “apologi defensif” daripada pencarian suatu cara memahami. Padahal, kata Arkoun, Al-Qur’an tidak membutuhkan suatu apologi guna menunjukkan kekayaan yang terkandung didalamnya.³⁵⁶ Karena itu, berbagai literatur tafsir, di satu sisi, memang membantu mengantarkan kita untuk memahami Al-Qur’an; namun, di sisi lain, kadang malahan merintangai pandangan kita dari Al-Qur’an. Lantaran sejarah tafsir yang “menggeologis” itulah, barangkali, Arkoun memandang Al-Qur’an sekarang lebih banyak menyebabkan kemandegan ketimbang pencerahan dan kemajuan: Jadinya sekarang, Kalam Allah ditentang dan digagalkan oleh praktek masyarakat kita di masa kini; dihormati, namun pada kenyataannya dihalangi oleh kaum muslim, dan direduksi oleh pengetahuan ilmiah kaum orientalis menjadi kejadian budaya semata.³⁵⁷

Dalam konteks di atas, perlu segera dicatat bahwa yang dianggap tidak relevan atau memandegkan bukanlah Al-Qur’an, melainkan pemikiran yang dipakai oleh para teolog dan fuqaha dalam menafsirkan Al-Qur’an: Saya tidak mengatakan bahwa Al-Qur’an tidak relevan. Saya tidak berkata demikian. Harap berhati-hati. Yang saya katakan adalah bahwa pemikiran yang dipakai oleh para teolog dan fuqoha untuk menafsirkan Al-Qur’an tidak relevan. Sebab, sekarang, kita memiliki ilmu baru seperti antropologi, yang tidak mereka kuasai. Kita juga memiliki linguistik baru, metode sejarah, biologi—semuanya tidak mereka kuasai.³⁵⁸

Demikian komplek dan peliknya sejarah tafsir, sehingga upaya restrukturisasi (*I’adat tarkib*) dengan cara penulisan sejarahnya secara jernih dan kritis adalah sangat mendesak. Berangkat dari persoalan ini, Arkoun merumuskan permasalahan: Bagaimanakah kita dapat melakukan klarifikasi

³⁵⁶ St. Sunardi, *Membaca Qur’an bersama...*, dalam Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LkiS, 1996), hlm. 60.

³⁵⁷ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur’an*, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 48.

³⁵⁸ Muhammed Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, dalam jurnal *Ulumul Qur’an*, Op. Cit., hlm.85.

(*al-idhahah at-tarikhiyyah*) seperti terlihat di atas? Bagaimana kita dapat membaca Al-Qur'an secara "baru"? Bagaimanakah kita dapat memikirkan ulang pengalaman kesejarahan Islam sepanjang empat belas abad?³⁵⁹

Untuk menelusuri alur pikiran metodologi Arkoun dalam memahami Al-Qur'an (bagaimana), terlebih dahulu di sini akan diajukan dua pertanyaan: (1) apa itu teks Al-Qur'an; dan (2) apa tujuan membaca Al-Qur'an. Sebab, secara metodologis, cara membaca Al-Qur'an sedikit banyak ditentukan oleh antara lain pandangan mengenai Al-Qur'an itu sendiri (postulat ontologis) dan tujuan pembacaannya (postulat Aksiologis).³⁶⁰

2. Pemikiran Mohammed Arkoun Tentang Nalar Islam

Sebelum memasuki agenda kerja yang dicanangkan oleh Arkoun tentang Nalar Islam, ada baiknya dipahami terlebih dahulu apa yang dimaksud Arkoun sebagai 'nalar' dan 'Islam' (*critique de la raison Islamique*) ini. 'Nalar', jika kita mengemukakan istilah yang paling sederhana, adalah cara orang, terutama sekelompok orang, berpikir.³⁶¹ Dalam batas-batas tertentu, 'nalar' di sini kurang lebih sama dengan *episteme ala Foucault*, yaitu cara manusia 'menangkap, memandang, menguraikan, dan memahami' kenyataan.³⁶²

Adapun kata 'Islami' dalam karya-karya Arkoun lebih sering dibatasi hanya pada nalar yang terbentuk dan terbakukan sejak masa asy-Syafi'i, ath-Thabari, dan lain-lain, sampai sekarang. Jadi, penting untuk diperhatikan perbedaannya dengan Nalar Islami pada masa Nabi atau Sahabat. Nalar Islami, objek kritik Arkoun, justru dapat ia kritik karena ia bukan satu-satunya cara berfikir dan memahami yang mungkin terjadi dalam Islam.³⁶³

³⁵⁹ Ibid., hlm. 84.

³⁶⁰ Tentang kerangka berpikir demikian misalnya, lihat St. Sunardi Op. Cit., hlm. 57-96.

³⁶¹ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Johan Hendrik Meuleman (penyunting), (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 122.

³⁶² Hendrik Meuleman dkk., *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme : Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm.119.

³⁶³ Ibid., hlm.119.

Sebagai seorang pemikir post-modern, Arkoun adalah pengkritik tradisi kemapanan, tradisi objektivisme, dan positivisme yang menurutnya tidak hanya merasuki ilmu pengetahuan Islam, namun juga Barat dan orientalis Barat. Arkoun berargumen bahwa paradigma orientalis benar-benar menyokong konsepsi ortodoks tentang “Nalar Islam”³⁶⁴ dengan menggunakan kategori-kategori yang sama, simbol-simbol yang sama dan signifikansi yang sama. Dan demi menembus lapisan terdalam dari geologi pemikiran Islam, Arkoun pun menjamah jantung eksistensialnya: Al-Qur’an, Sunnah dan Ushul. Bagi Arkoun, Al-Qur’an tunduk pada sejarah (*the Qur’an is subject to historicity*).³⁶⁵ Mengikuti analisis semiotik, Arkoun menekankan bahwa teks yang ada di tengah-tengah kita adalah hasil tindakan pengujaran (*enonciation*). Dengan kata lain, teks ini berasal dari bahasa lisan yang kemudian ditranskripsi ke dalam bentuk teks. Tidak terkecuali teks-teks kitab suci, termasuk Al-Qur’an. Al-Qur’an adalah kalam Allah yang diterima dan disampaikan Nabi Muhammad SAW. kepada umat manusia selama tidak kurang dari dua dasawarsa.

Akan tetapi, wahyu dalam bentuk bahasa lisan ini kemudian dibukukan setelah memasuki masa Utsman, sekitar satu setengah periode setelah nabi Muhammad SAW. wafat. Jauh sebelum Arkoun, karya ulama yang menjelaskan sejarah transmisi dan kodifikasi Al-Qur’an sebenarnya telah banyak memberikan informasi mengenai penulisan dan pembakuan wahyu menjadi mushaf Utsmani ini.

Arkoun melihat bahwa informasi-informasi tersebut belum dipertimbangkan secara serius bagi penjelajahan makna Al-Qur’an, karena al-Syafi’i berhasil membuat sistematika konsep sunnah dan pembakuan

³⁶⁴ Menyoal Istilah antara Kritik Nalar Arab-nya Abed al-Jabiri dan Kritik Nalar Islam-nya Arkoun, tentunya mempunyai signifikansi dan konsekuensi sendiri-sendiri. Alasan Arkoun lebih memilih “Nalar Islam” – dibanding “Nalar Arab” – sebab Arkoun ingin menuju terhadap jantung langsung: Akidah Islam, di mana, terma tersebut mempunyai cakupan melampaui perikehidupan muslim secara utuh-menyeluruh, tidak hanya terjebak dengan letak geografis Arab dan bahasanya. Dan secara praktis ketika al-Jabiri lebih banyak mengandalkan dominasi perangkat metodologinya pada wilayah Arab, maka Arkoun mengunggulinya terhadap wilayah akidah Islam secara universal. Lihat: Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-‘Aql al-Islami ‘Inda Muhammad Arkoun*, (Dar al-Thali’ah, t.th), hlm.72.

³⁶⁵ Dikutip dari Farid Esack, Qur’an, *Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interriligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 69.

ushul kepada standar tertentu serta pembakuan Al-Qur'an kepada sebuah mushaf resmi (kopis resmi tertutup/mushaf Utsman) menjadi awal ummat Islam didominasi oleh logosentrisme, dimana fuqaha dan ulama percaya bahwa mereka mampu menggenggam dan menguasai kebenaran wahyu dengan sarana analisis naskah secara gramatikal dan leksikal, dengan asumsi bahwa bahasa pada dasarnya merupakan refleksi dari dunia. Arkoun menganggap Islam sebagai fakta fenomena yang berkembang secara historis, terlepas dari upaya para alim ulama baik *qudama* (klasik) maupun modern untuk memahami dan menetapkan makna kebenaran yang disampaikan oleh wahyu.³⁶⁶

Menurutnya kesalahan para fuqaha dan ulama terletak pada keyakinan mereka bahwa pengetahuan bahasa membuat mereka mampu memahami naskah, sedangkan mereka sendiri mengabaikan kebenaran yang lebih hakiki mengenai kesejarahan dari bahasa itu sendiri. Menurutnya, nalar Islam yang dibangun oleh para alim ulama adalah atas interpretasi doktriner dan kebutuhan politis untuk mengontrol penafsiran atas wahyu dan maknanya.³⁶⁷ Hal inilah yang menurutnya menyebabkan kemunduran filsafat Islam dan terbangunnya *cloture logo centrique* yang dengannya pemahaman alternatif selain dari wahyu menjadi kemustahilan. Arkoun menegaskan bahwa semua yang memiliki otoritas keilmuan sebagai penentu sifat utama kebenaran, pemikiran atau kebijakan semestinya dikenai kritik intelektual, berdasarkan asumsi strukturalis tentunya.³⁶⁸ Dengan begitu, ia akan leluasa melontarkan kritik strukturalis multi disiplinier terhadap dominasi serta keamanan otoritas alim ulama di setiap institusi-institusi maupun pemerintahan Muslim, baik yang klasik maupun modern.

Berangkat dari asumsi di atas, Arkoun memandang bahwa nalar bersifat inklusif dan tidak tunggal, dan yang dimaksud bukanlah nalar aktif

³⁶⁶ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Cet. I; (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 14. Johan Hendrik Meuleman, "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 26.

³⁶⁷ Leonard Binder, *Islam Liberal, Kritik terhadap Idiologi-ideologi Pembangunan*, terj. Imam Muttaqin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 239.

³⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 238.

–potensial atau bakat intelektual (*al-Mukawwin/la raison constituante*), melainkan nalar bentukan dan didikan yang berisi doktrin– doktrin pengetahuan (*al-Mukawwan/la raison constituee*), jika meminjam teori A Lalande. Nalar Islam yang terbingkai oleh sejarah, akan mengayun dan melandaskan diri ke mana hendak dibawa sehingga menjadi suatu entitas yang membentuk dan meng-ada. Karenanya ia bersifat historik, multi kultural dan (bahkan) sejarah itu sendiri.³⁶⁹ Nalar Islam tak lain merupakan piranti yang menghasilkan produk-produk pengetahuan Islam dalam bentangan panjang sejarah. Ia diartikan sebagai diskursus atau wacana nalar Islam yang darinya, menghasilkan ragam disiplin keilmuan Islam.³⁷⁰

Maka, dikenallah nalar Tasawuf, nalar Sunni, nalar Muktazilah, nalar Syi’ah, nalar Hasan Bashri, nalar Ibn Khaldun, nalar Muhamad Abduh, dan seterusnya hingga kini. Itulah nalar-nalar Islam, dengan segenap identitas dan ciri khasnya masing-masing, karena pada dasarnya merujuk pada pokok dan otoritas yang sama : Al-Qur’an dan Hadits. Namun, yang perlu dijadikan entry point nalar tersebut mempunyai titik tolak dalam sejumlah kognitas dasar dan kepentingan-kepentingan tertentu yang membentuknya. Secara historik nalar-nalar tersebut kerap bersaing, berseteru, dan bahkan bermusuhan yang berujung pada kematian/kehancuran. Hal yang paling mendasar, bahwa dalam kemajemukan nalar tersebut, sesungguhnya memiliki titik konvergensi dan persenyawaan yang oleh Arkoun, disederhanakan sebagai term nalar Islam. Singkatnya, ia sengaja membredel nalar di atas menuju “ruang kematian” dengan cara mendekonstruksinya menjadi nalar Tunggal (*Binyahal-Muwahadah*), yakni nalar Islam. “Kematian” di sini tentunya diartikulasikan dengan pembacaan kini, dengan pemaknaan ala Derrida, yakni suatu pengalihan posisi tawar dari alam klasik menuju alam kontemporer.³⁷¹

³⁶⁹ Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-‘Aql al-Islami, op. cit.*, hlm. 68. Ini berarti, secara tegas, Arkoun membedakan posisi akal historical-nya dan akal ala neo platonik/helenestik yang menyatakan akal sebagai lajur transedental dan metafisik secara konteks. Sebab ia sendiri setuju dengan pemaknaan akal transedental (akal ilahi) sebagai salah satu struktur bangunan akal Islam elementer.

³⁷⁰ Ibid., hlm. 70.

³⁷¹ Ibid., hlm. 71.

Arkoun melakukan analisa kritik historis atau klarifikasi historitas dengan membagi sejarah nalar Islam menjadi empat periodisasi.³⁷² *Pertama*, Era Fundamentalitas Islam, yaitu periode kenabian ini ditandai dengan terbukanya wacana-wacana pembakuan keagamaan yang baru lahir dan sedang mencari jati dirinya, baik dalam ranah sosial maupun politik. Ditandainya dengan terbukanya kebebasan serta penghormatan tinggi terhadap cita kemaslahatan dan humanisme. Di samping gerak perubahan sejarah yang dinamis, progresif, dan gradual.

Kedua, Era Jati Diri Nalar Islam Klasik, Yang ditandai pembasisan, pembakuan, dan pembakuan disiplin ilmu pengetahuan, terutama lini syariah dan teologi. Era nalar Islam klasik ini dimulai sejak pertengahan abad pertama sampai penghujung abad keempat. Pada era ini kecenderungan dialektik antara agama dan nalar masih menguat dibanding kecenderungan ortodoksi. Yang paling mengesankan bagi Arkoun pribadi, periode ini melahirkan filsafat humanisme di tangan Miskawaih dan Abu Hayan al-Tawhidi. Keduanya berhasil membangun filsafat humanisme dalam perwujudan nalar etika Islam yang mengenyah akan nalar ortodoksi serta mengawinkannya dengan filsafat. Miskawaih dalam karya *Tadzhib al-Akhlâq*-nya membangun etika berdasarkan ontologi rasional Igrik, sementara Abu Hayan al-Tawhidi membangun humanisme murni dalam sejumlah karya-karyanya.³⁷³

Ketiga, Era Skolastik, Era ini dimulai sejak abad ke lima Hijriyah. Yang ditandai dengan kemunduran nalar Islam dan menyeruaknya bentuk-bentuk ortodoksi agama, dengan menguatnya nalar pragmatis pembebanan dibanding nalar ilmiah. Era ini merupakan babak-babak era keterpenjaraan akal Islam. Jika pun ada dan bertahan, nalar ilmiah ini mesti ditopang oleh dukungan penguasa setempat.

Keempat, Era Modern, Era ini tidak jauh berbeda dengan era sebelumnya sebagai era kejumudan dan pembebanan serta hegemoni ortodoksi. Ini dipandang dari persepsi, bahwa era ini masih mewarisi era

³⁷² Ibid., hlm. 141-146.

³⁷³ Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog*, Op. Cit., hlm. 20.

skolastik secara dominan sekalipun mulai ada rinai-rinai pembaharuan yang dibawa Muhammad Abduh yang getol mengkampanyekan gerakan kembali ke salaf: masa di mana belum timbul perselisihan umat.³⁷⁴

Dengan membagi sejarah nalar sedemikian rupa di atas, Arkoun bermaksud untuk menjelaskan terma “yang terpikirkan” (*le pensable/thinkable*), “yang tak terpikirkan” (*l’impinse/unthinkable*) dan “yang belum terpikirkan” (*l’impensable/not yet thought*), untuk kemudian diterapkan dalam rangka membedah sejarah sistem pemikiran Arab-Islam. Tentunya terma ini amat kental terpengaruh metodisasi ‘diskontinuitas’ ala Michael Foucault atas penggalan-penggalan, mutasi-mutasi, dan retakan-retakan epistemik dan geologi sejarah nalar Islam. Terma “yang terpikirkan” adalah hal-hal yang mungkin umat Islam memikirkannya, karena jelas dan boleh dipikirkan. Karena keterjangkauannya yang diperbantukan oleh bahasa, pikiran, dan kondisi masyarakat.³⁷⁵ Sementara “yang tak terpikirkan” adalah hal-hal “tabu” akibat kemampuan akal sejarah yang belum sampai ke sana atau karena tersumbatnya pemikiran yang ada oleh sebab tidak ada kaitannya antara ajaran agama dengan praktek kehidupan yang berlaku saat itu. Atau ketertindasan pemikiran tersebut oleh faktor agamawan maupun penguasa politik.³⁷⁶ Dan karenanya, Arkoun pun ingin

³⁷⁴ Dalam era terakhir inilah sosok Arkoun menampilkan diri dengan mencoba mendobrak kemapanan diskursus ortodoksi. Ia meneriakkan purifikasi modernitas ala Islam. Modernitas, dalam konteks arkounis, adalah milik setiap bangsa. Adalah salah kaprah juga jika terma modernitas hanya didaku Barat – sebagaimana asumsi para orientalis. Sebab menurutnya, modernitas tidak hanya milik Barat dan muncul di Barat saja. Setiap manusia, di mana pun berada, memiliki karakter modernitas sesuai takaran ruang bahasa, ras, budaya, dan geografis. Barangkali dalam pemaknaan Barat, modernitas bercirikan dengan jargon “*the death of God*” atau “*the death of human*”. Realitanya, humanisme –sebagai ejawantah ruh modernitas– ternyata tidak hanya muncul di Eropa, melainkan di dalam peradaban Islam juga. Penokohan ikon-ikon modernitas Islam seperti Miskawih, Tawhidi, dan al-Jahidh, jauh-jauh hari sudah ada sebelum muncul ledakan modernitas di Barat. Lihat: Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-‘Aql al-Islami ibid.*, hlm. 159.

³⁷⁵ Muhammad Arkoun, *al-Fikri al-Ushuli wa Istihalah al-Ta’sil: Nahwa Tarikh Akhar li al-Fikr al-Islami*, Cet. II; (Dar al-Saqi, 2007), hlm. 10.

³⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 11. Namun menurut Ali Harb, Arkoun kerap menyepelekan hal-hal teknis seperti mendefinisikan secara detail suatu diskursus serta kebanyakan menggunakan “terma-terma membingungkan” pembaca; karenanya Ali Aarb mplesetkan “wilayah tak terpikirkan Arkoun” (*l’impinse/unthinkable/alla mufakar fih*) menjadi wilayah terlarang (*al-Mumtani’ an al-Tafkîr*). Lihat: Ali Harb, “*al-Mamnu’ wa al-Mumtani’*”, *al-Markaj al-Tsaqafi al-Arabi*, Cet. IV (Beirut: 2005), hlm.123.

membuka lebar-lebar wilayah tak terpikirkan ini yang menurutnya sudah saatnya melebar di era kontemporer.

Arkoun menekankan pentingnya bercermin terhadap masa lampau, namun bukan berarti harus mengikuti arus balik serta mereproduksi tanpa produktivitas pemikiran, melainkan agar bisa “bertamasya” serta menganalisa ulang terhadap diskursus yang terjadi pada masa lalu. Hal ini bertujuan untuk menemukan problem solving dengan konteks kekinian, karena besar kemungkinan akan menemukan solusinya dengan menelisik akar genealoginya.

Tidak heran jika sering terserak dalam kitab-kitabnya terma *La Raison Emergente* yang berarti bahwa hasrat melampaui segala apa yang pernah dicapai oleh muslimin di satu sisi, dan hasrat mengatasi akal modern dan post modern sekaligus di sisi lain. Untuk mencapai tujuan itu, ia mendapuk segala perangkat-perangkat metodologi post-strukturalis guna dimodifikasi dan dijadikan metode nalar postulat inter disiplinier yang lebih dikenal sebagai Islamologi Aplikatif: satuan piranti yang “diIslamkan” atau disesuaikan dengan fragment keIslaman. Secara holistik ia mencabarkannya sebagai suatu metode kajian yang concern terhadap segala objek yang berhubungan dengan kehidupan manusia secara umum. Di mana manusia, sebagai makhluk berakal tidak akan lepas dari jejaring entitas yang demikian kompleks: mulai bahasa, sosial, individual, politik, ekonomi, sejarah, psikis, rasional, imajinatif, religius, dan sebagainya.³⁷⁷

³⁷⁷ Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-'Aql al-Islami*, *op.cit.*, hlm. 178.

BAB VII BIORGAFI DAN PEMIKIRAN HASAN HANAFI

A. Biografi

Hasan Hanafi dilahirkan pada keluarga Bani *Suwayf*, di Kairo Mesir, pada tanggal 13 Pebruari 1935.³⁷⁸ Ia biasa dipanggil Hanafi, ia adalah seorang pemikir hukum Islam dan Guru Besar filsafat terkemuka di Universitas Kairo Mesir.³⁷⁹ Hanafi tumbuh dan besar di kawasan Kairo Fathimi dekat tembok Benteng Salahuddin daerah perkampungan Al-Azhar.³⁸⁰ Dia mulai belajar al-Qur'an pada usia lima tahun di bawah bimbingan Syaikh Sayyid.³⁸¹

Hanafi hidup di bunker persembunyian saat Mesir menghadapi Perang Dunia II. Pertempuran antara Inggris dengan Jerman. Dia bangga dengan tentara Jerman yang gagah berani dan akan membebaskan Mesir dari Inggris. Kekaguman Hanafi pada pada spirit dan idealisme Jerman yang menyatukan antara spirit/ roh/ *geist* dan alam. Dia aktif ikut kajian-kajian dan kursus bahasa Jerman. Makalah pertama yang ia tulis ketika duduk di bangku kuliah berjudul “kesamaan antara spirit Arab dan spirit Jerman”. Menurut Hanafi, keduanya menyerukan idealisme, naturalisme, kekuatan, rasio, Negara dan sistem.³⁸²

Pada tahun 1952-1956 belajar filsafat di Universitas Cairo. Pada tahun 1954, terjadi pertentangan antara Ikhwan dengan gerakan revolusi. Hanafi berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena baginya Najib memiliki komitmen dan visi keIslaman yang jelas.³⁸³

Hanafi sudah banyak mendengar tentang Ikhwanul Muslimin sejak masih SMA.³⁸⁴ Sosok Hasan Al-Banna yang dikenal sebagai “tentara di siang hari dan pendeta di malam hari”. Hanafi bergabung dengan Ikhwanul Muslimin tahun

³⁷⁸ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi dan Reformasi Pragmatisme Agama Dalam Pemikiran Hasan Hanafi*, (Jakarta : Bayumedia Publishing, 2003), hlm. 8

³⁷⁹ Hasan Hanafi, *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. (Jakarta : Paramadina : 2000), hlm. 69.

³⁸⁰ Hanafi, Hasan. *Dari Akidah ke Revolusi sikap kita terhadap tradisi lama*. (Jakarta: Paramadina : 2003), hlm. 1.

³⁸¹ Ibid., hlm. 7.

³⁸² Hassan Hanafi, “*The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt*”.(Arab Study Quarterly, 4: 1&2, 1982). hlm. 81.

³⁸³ Luwis `Iwad, *Dirasat fi al- Halarat*, Kairo, Dar-al-Mustaqbal al-Araby, 1989). hlm. 231.

³⁸⁴ Al Syahrastani, Muhammad bin Abdul Karim. *Al-Milal wa Al-Mihal “Aliran-aliran Teologi Dalam sejarah Ummat Islam”*. (Surabaya : Bina Ilmu : 2003). hlm. 298.

1952. Tokoh-tokoh ikhwanul Muslimin seperti Hasan Al-Banna, Sayyid Qutb, Abdul Qadir Audah, Sa'id Ramadan, Alal Al-Fasi, Hasan Al-Asymawi, Abdul Hakim 'Abidin,³⁸⁵ maupun tokoh revolusioner Islam dan barat seperti Muhammad Iqbal, Edmund Husserl dan Descartes. Inilah yang selanjutnya banyak memberi pengaruh pada cara berfikir Hanafi.³⁸⁶

Hanafi kuliah di Universitas Sorborne; Perancis, pada tahun 1956-1966. Ia sempat belajar pada seorang reformis Katolik, Jean Gitton; tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricouer, analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan tentang pembaharuan Ushul Fikih dari Profesor Masnion.³⁸⁷

Hanafi mengajar di Universitas Kairo dan universitas di luar negeri serta dosen tamu di Perancis (1969), Belgia (1970), 1971-1975 di Universitas Temple, USA. Hanafi mengunjungi Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Prancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan, dan Saudi Arabia antara tahun 1980-1987.³⁸⁸

Hasan Hanafi mulai belajar Al-Quran sejak usia lima tahun. Pendidikan formalnya dimulai dari sekolah dasar di madrasah Sulaiman Gawiys. Ia melanjutkan ke Sekolah Pendidikan Guru (*Tarbiyatul Mu'allimin*) dan pindah ke madrasah *Al-Ailahdar*. Ia menamatkan sekolah menengahnya di madrasah Tsanawiyah Khalil Agha.³⁸⁹

Hanafi mengalami pergolakan pikiran, ketika membaca karya Hasan Al-Banna, Sayyid Qutb, Abdul Hasan An-Nadawi, Syekh Muhammad Al-Gazali, dan tokoh besar Islam lainnya. Hanafi

³⁸⁵ Hanafi, Hasan. 2003a. *Dari Akidah ke Revolusi sikap kita terhadap tradisi lama*. Jakarta: Paramadina. hlm. 20.

³⁸⁶ Ibid., hlm. 13-14.

³⁸⁷ John L. Esposito. *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995). hlm. 12.

³⁸⁸ Hassan Hanafi, *Islamologi 1 (Dirasat Islamiyyah bab I dan II)*, terj. Miftah Faqih, Yogyakarta, LKIS, 2003). hlm. 101.

³⁸⁹ Abdurrahman Manaf. *Kitabussaadah fittauhidil ilahi*. (Jakarta : Maktabah sa'adiah putra : 1942),. hlm. 23-24. Baca juga M. Thahar, Asmuni.. *Pemikiran Akidah Humanitarian Hasan Hanafi*. Sekripsi di Fakultas Ilmu Agama Islam (Yogyakarta : Universitas Islam Indonesia Yogyakarta : 2003), hlm. 70.

memahami makna dari keberadaan diri, hidup, realitas, tanah air dan masa depan.³⁹⁰

Pada saat mengikuti kuliah tentang Akal Sepuluh, Akal *Fa'al* dan akal *Mutafa'il*, zat dan sifat, kosmologi Ibnu Sina. Hasan Hanafi merasa asing terhadap materi tersebut. Hanafi lebih tertarik pada model kaum modernis. Dia mulai mencari isu-isu Islam dan menjauhi filsafat dan ilmu Kalam.³⁹¹

Pada tahun ketiga, Ia mulai memasukkan pendapat pribadi dalam makalah ilmiahnya. Termasuk makalah tentang “Teori Pengetahuan Dan Kebahagiaan Menurut Al-Ghazali”. Hanafi mengkritisi sikap para sufi sebagai reaksi pasif atas hedonisme. Pengucilan diri harus dibuang dan secepatnya mengambil alih kendali dunia dan menyelamatkan diri dari kehancuran.³⁹²

Sayyid Qutb meninggalkan pengaruh yang sangat besar kepada diri Hanafi. Hal ini terbukti dari pernyataannya

“Jikalau Sayyid Qutb masih hidup waktu itu, saya pasti akan menjadi murid terbaiknya, dan jika dakwah Ihhwanul Muslimin berlanjut, niscaya saya akan menjadi pemikir dan konseptornya”.³⁹³

Hanafi memperoleh gelar Doktor dari Universitas Sorbone Prancis,³⁹⁴ dengan disertasi setebal Sembilan ratus halaman “*Essai sur la method d’Exegese*”, tentang Ushul Fiqh dan mendapat penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik. Hanafi kembali ke Mesir dan menjadi dosen Filsafat Kristen.³⁹⁵ Dia menjadi staf pengajar pada fakultas sastra Universitas Kairo Mesir sampai tahun 1971.³⁹⁶

³⁹⁰ Hanafi, Hasan. 2003a. *Dari Akidah ke Revolusi sikap kita terhadap tradisi lama*. Jakarta: Paramadina. hlm. 22.

³⁹¹ Ibid., hlm. 22.

³⁹² Ibid., hlm. 23.

³⁹³ Ibid., hlm. 29.

³⁹⁴ Ibid., hlm. 32.

³⁹⁵ Ibid., hlm. 34.

³⁹⁶ Harun Nasution., *Teologi Islam Aliran- Aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. (Jakarta : UI-Press : 2007), hlm. 23.

Hanafi mendapatkan gelar Guru Besar (*Visiting Professor*) di Belgia, Amerika Serikat,³⁹⁷ Kuwait, Maroko, Jepang), dan Uni Emirat Arab serta sebagai penasehat pengajaran di Universitas PBB di Tokyo Jepang. Ia mendapatkan reputasi sebagai pemikir Islam terkemuka.³⁹⁸

Pada 1972 Hanafi tiba di Maroko sebagai pembicara dalam seminar yang bertema *Nahnu Wa At-Tanwir* (Kita dan Pencerahan).³⁹⁹ Pada tanggal 30 Juni 1984 Hanafi di deportasi dari Maroko karena pernyataannya ketika menjadi pembicara dalam sebuah Studium General bertajuk “Sistem Pemerintahan Dalam Islam”. Hanafi mengatakan “Imamah merupakan akad, *bay’ah*, dan pilihan. Penguasa adalah orang yang terakhir makan dan minum, orang yang sederhana pakaian dan rumahnya. Dalam Islam, tidak boleh mencium tangan, pundak atau kaki penguasa”.⁴⁰⁰ Sebenarnya kalau Hanafi mau meminta maaf, maka pemerintah akan membebaskannya. Tetapi Hanafi mengatakan:

Saya bukanlah manusia semi-intelektual dan semi-warga negara. Saya tidak pernah melakukan penjajahan, dan itulah yang membedakan di antara kita. Tanah air sebenarnya membentang dari teluk hingga laut Tengah, dari ujung barat hingga ujung timur. Sebagai seorang intelektual umat, dan salah seorang ulamanya, saya menentang segala bentuk suap dalam kementerian di pusat.⁴⁰¹

B. PEMIKIRAN HASAN HANAFI

1. Logika Pembaharuan Bahasa

Bahasa *Illahi* diawal penyebaran peradaban untuk mengekspresikan agama baru. Misalnya kata Allah memiliki konstansi kesadaran idealis

³⁹⁷ Pada saat Hanafi menjadi dosen tamu di Amerika Serikat. Dia membaca “Teologi Revolusi, Teologi Pembebasan, Teologi Progresif, Teologi Sekuler, Teologi Politik, Teologi Kematian Tuhan, Teologi Penderitaan dan lain-lain. Dengan menghabiskan seluruh karya Camilio Tores, dia kemudian menulis sebuah kajian berjudul “Camilio Torres: Sosok Pendeta Revolusioner”. Dalam karya ini, Hanafi menganalisis karya Torres kemudian menegaskan revolusi sebagai perintah Yesus, meletakkan dasar-dasar ilmu sosiologi nasional, analisis kelas, perencanaan, anarkisme, perubahan sosial budaya, kesadaran kelas, agama dan revolusi, serta persatuan kekuatan revolusioner. Untuk lebih jelas baca Hanafi, Hasan. 2003a. *Dari Akidah ke Revolusi sikap kita terhadap tradisi lama*. Jakarta: Paramadina. hlm. 64.

³⁹⁸ Ibid., hlm. 70.

³⁹⁹ Ibid., hlm. 83.

⁴⁰⁰ Ibid., hlm. 87.

⁴⁰¹ Ibid., hlm. 88.

dalam kesadaran Arab lama, tetapi ketika peradaban mulai berkembang maka bahasa ilahi mulai mundur dan digantikan oleh bahasa akliyah murni.⁴⁰²

Bahasa lama adalah bahasa yang di dominasikan oleh kata yang menunjuk kepada objek keagamaan murni seperti *din*, *rasul*, *mujizat* dan *kenabian*. Kelemahan bahasa lama :

- a. Menggunakan Bahasa sejarah dan mengekspresikan fakta,
- b. Bersifat teknis dan meletakkan wujud kedalam kerangka.
- c. Bahasa yang ditolak oleh zaman.⁴⁰³

Adapun kepentingan dari bahasa baru yang digunakan itu adalah : Umum dan dipakai untuk berberbicara dengan semua tingkatan pikiran, Bahasa baru harus terbuka dapat dirubah dan diganti, dan Bahasa baru harus rasional,⁴⁰⁴ Bahasa baru memiliki kata dalam indra dan empiri serta Bahasa baru haruslah bahasa kemanusiaan.⁴⁰⁵

2. Turas Dan Tajdid serta Penyatuan Ilmu-Ilmu

Turas adalah sesatu yang sampai kepada kita dari masa lalu dalam peradaban dominan, sehingga merupakan masalah yang diwarisi sekaligus masalah penerima yang hadir dalam berbagai tingkatan. Turas merupakan titik awal sebagai tanggungjawab kebudayaan bangsa.

Tajdid adalah penafsiran ulang atas turas sesuai kebutuhan zaman, karena yang lama mendahului yang baru. Turas adalah pranata sedangkan tajdid adalah tujuan.⁴⁰⁶

Jadi turas dan tajdid berusaha menegakan persoalan perubahan sosial secara alamiah dan dalam kerangka sejarah, yang dimulai dengan asas dan syarat sebelum yang di bangun dan di syariat.⁴⁰⁷

⁴⁰² Hassan Hanafi, *Islamologi 1 (Dirasat Islamiyyah bab I dan II)*, terj. Miftah Faqih, Lic. Cit., hlm. 64.

⁴⁰³ Hassan Hanafi, *Ad-Din wa as-Saurah fi Misra`*, 1952-1981, Lic. Cit., hlm. 99.

⁴⁰⁴ George Lenczowski, *Timur Tengah Di Tengah Kancah Dunia*, terj. Asgar Bixby, Loc. Cit., hlm. 98.

⁴⁰⁵ Ali Rahmena, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Lic. Cit., hlm. 141.

⁴⁰⁶ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam : Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi (Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and DR. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading)* terj. Jadul Maula & M. Imam Aziz, Lic. Cit., hlm. 341.

Turas dan tajdid mencerminkan proses peradaban yaitu pengungkapan sejarah, sebagai kebutuhan yang sangat mendesak dan tuntunan revolusioner dalam kesadaran kontemporer. Turas dan tajdid mengkaji tentang jati diri dengan cara menilik ke dalam masa kini dengan menjawab pertanyaan siapa kita?⁴⁰⁸

walaupun turas telah memberi kita empat ilmu rasional yang luar biasa yaitu kalam, filsafat, tasawuf dan ushul fikih, hanya saja tujuan akhir turas dan tajdid adalah penyatuan ilmu dalam satu ilmu yang sinonim dengan peradaban. Ilmu berusaha memahami dan merubah wahyu menjadi teori seperti ada dalam kalam dan filsafat.⁴⁰⁹

Penyatuan ilmu-ilmu merupakan peresolan yang mungkin, karena setiap ilmu menunjuk kepada ilmu lain dengan komparasi dan seringkali dengan falsifikasi dan kritik. Dalam ilmu kalam misalnya terdapat kritik aras filsafat, khususnya mengenai hal yang berkaitan dengan falak, makna akal. Kadang sebagian kajian fikih dan ushul fiqih tercakup dalam satu poin bersama dalam kajian bahasa, qiasa dan ijtihad.⁴¹⁰

Turas memberi ilmu rasionalisasi nash dan analisis wahyu dan tajdid merubah ilmu tradisional menjadi ilmu kemanusiaan, maka zaman sekarang ingin melangkah lebih maju yaitu merubah ilmu kemanusiaan sebagai warisan ilmu tradisional menjadi idiologi.⁴¹¹

3. Kiri Islam (*Al-Yasar al-Islami*)

Istilah 'Kiri' bermakna pengambilan bentuk perlawanan terhadap pihak yang bersinggungan yaitu kanan. Dalam arti lain kata kiri disini adalah oposisi dari kanan. Kata kiri selalu lekat dengan identitas sosialisme, marxisme, dan komunisme. Identitas tersebut lebih condong kepada pemikiran dan gerakan sosial yang timbul karena pemikiran karl marx, yang

⁴⁰⁷ Hassan Hanafi, "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt". Loc. Cit., hlm 241.

⁴⁰⁸ Luwis `Iwad, *Dirasat fi al- Halarat*, Kairo, Dar-al-Mustaqbal al-Araby, 1989). Loc. Cit., hlm 49.

⁴⁰⁹ John L. Esposito. *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, Loc. Cit., hlm 59.

⁴¹⁰ Hassan Hanafi, *Islamologi 1 (Dirasat Islamiyyah bab I dan II)*, terj. Miftah Faqih, Loc. Cit., hlm 524.

⁴¹¹ Hassan Hanafi, *Ad-Din wa as-Saurah fi Misra`*, 1952-1981, Loc. Cit., hlm 244.

kemudian dibakukan oleh Fredrich Engels menjadi Marxisme.⁴¹² Sebuah ideologi perlawanan yang mengambil bentuk Revolusi. Akan tetapi makna kata ‘Kiri’ yang identik dengan istilah Marxisme itu tidak sepenuhnya benar, kata kiri bisa berarti lebih dari satu tafsiran. Bisa juga berarti penyeimbang dengan kanan. Dimana kiri selalu memberikan perbedaan yang mendasar dari segi pemikiran dan gerakan. Kata Kiri juga bisa berarti penolakan terhadap *mainstream* yang ada dan mendominasi, bisa juga berarti minoritas dari mayoritas. Namun pada intinya kata ‘Kiri’ adalah sebuah nama yang tercipta karena situasi sosial, politik, dan kebudayaan.

Wacana pemakaian ‘Kiri’ adalah pemikiran dan gerakan sosial yang senantiasa melawan, mengkritik, dan memang terkadang amat ‘nakal’ untuk menghancurkan segala hal yang berbau *establishment*, terutama keamanan kekuasaan otoriter dan juga kapitalisme modern. Bisa jadi keamanan (termasuk keamanan ilmu pengetahuan) memuat seperangkat prinsip yang manipulatif untuk sekedar mempertahankan keamanan tersebut. Pembongkaran atas situasi ‘mapan’ dari sebuah kekuasaan inilah yang menjadi spirit ilmiah gerakan ‘kiri’, terutama pembongkaran atas berbagai kekuasaan yang berlindung dibalik jubah ideologi-ideologi.⁴¹³

Dalam perspektif epistemologi, pemikiran dan gerakan ‘kiri’ sesungguhnya lebih diletakkan pada pembacaan ulang secara kritis atas berbagai bentuk pengetahuan yang dominan, yang kemudian diberlakukan sebagai kebenaran satu-satunya. Ketika sebuah pengetahuan ditampilkan sebagai sebuah kebenaran utama, maka ia cenderung dinomorsatukan sebagai keamanan formal. Pada saat yang bersamaan, ia akan meminggirkan realitas kebenaran yang lain. Setiap yang berbeda dengan pemahaman konstruksi pemikirannya merupakan sebuah kesalahan.⁴¹⁴

Pengambilan kata Kiri Islam oleh Hanafi dimaksudkan sebagai media perlawanan dan kritik atas tekanan dari Barat. Tekanan dari Barat,

⁴¹² Para pengagum Karl Marx menyebut diri mereka sebagai kaum Marxis Sosialis, yaitu gerakan perlawanan kaum proletar seperti buruh dan petani terhadap para tuan tanah, kaum feodalis, dan kapitalis.

⁴¹³ Listiyono Santoso, dkk., *op.cit.*, hlm.17.

⁴¹⁴ *Ibid.* hlm.19.

seperti kita ketahui telah mengambil bentuk penjajahan dan perampasan hak-hak umat Islam. Penjajahan yang dilakukan Barat terhadap Islam membuat tekanan psikologis yang sangat dalam, literatur sejarah mencatat ketika bangsa barat masih terjebak dalam masa kegelapan, Islam telah berjaya dengan kemajuan dibidang ilmu pengetahuan. Bahkan Islam turut memberikan andil penting terhadap kemajuan dunia barat dengan menghidupkan kembali filsafat yunani yang pada saat itu di barat, merupakan hal yang bertentangan dengan dogmatisme Gereja, sehingga banyak ilmuwan Barat yang belajar dengan ilmuwan muslim. Namun realitas saat ini berbalik tiga ratus enam puluh derajat, bangsa barat mendominasi ilmu pengetahuan bahkan turut menjajah umat Islam, hal inilah yang membuat hanafi berpikir untuk merevivalisasi kembali semangat umat Islam dengan pemikiran Kiri Islamnya karena bagi Hanafi penjajahan barat terhadap dunia Timur (Islam) merupakan sebuah kejahatan yang sangat besar.⁴¹⁵

Penamaan kiri Islam selain itu menurut Hassan Hanafi dimunculkan secara spontan. Nama itu menggambarkan arus yang berkembang dalam esai-esai ini. Ia adalah nama ilmiah, sebuah istilah ilmu politik yang berarti resisitensi dan kritisisme dan menjelaskan jarak antara realitas dan kritisme dan menjelaskan jarak antara realitas dan idealitas. Ia juga terminologi ilmu-ilmu kemanusiaan secara umum. Misalnya terdapat kiri Freud dalam psikologi, kiri hegel dalam filsafat, dan kiri keagamaan dalam ilmu sejarah agama-agama. Jelas ia adalah istilah akademik tanpa pretensi politik dalam arti ideologi partai atau mobilisasi massa. Penamaan itu pun setelah melihat realitas umat Islam yang kehidupannya terpilah antara penguasa dan yang dikuasai, pemimpin dan rakyat, kaya dan miskin. Kiri Islam berada dalam barisan orang-orang yang dikuasai, yang tertindas, kaum miskin. Dengan demikian ia mereflesikan Kiri dalam kondisi akademik.⁴¹⁶ Tidak adanya pretensi politik disini menegaskan bahwa Kiri Islam tidak ada hubungannya

⁴¹⁵ Hassan Hanafi dalam Kazuo Shimogaki, *op.cit.*, hlm. 35.

⁴¹⁶ *Ibid.*, hlm. 88.

dengan faham *marxisme*, namun dalam tujuannya ada satu kesamaan yaitu sama-sama berusaha untuk melawan penindasan.

Istilah kiri Islam yang dimotori oleh Hasan Hanafi merupakan upaya untuk menggali pendewasaan makna revolusioner dari Islam, sebagai konsekuensi logis dari keberpihakannya kepada umat yang lemah dan tertindas. Makna kiri dalam pengertian Hasan Hanafi ini merupakan sebuah gerakan revolusi (*moral-moral revolution government*) untuk memperjuangkan harkat dan martabat kaum tertindas, sehingga persamaan (*egalitarian*) dan keadilan umat manusia sejajar satu sama lain.

Inilah sesungguhnya, secara teologis, misi diciptakannya manusia oleh Tuhan sebagai wakil Tuhan dalam melaksanakan fungsi ketuhanan di muka bumi. Dengan demikian, kiri merupakan kritisisme religius dalam persoalan sosial ekonomi yang berpangkal dari tataran normatif ke pro aktif yang dalam istilah Hasan Hanafi disebut “Dari Akidah Menuju Revolusi”. Secara umum, konsep kiri selalu diartikan secara politis-ideologis yang cenderung radikal, sosialis, reformis, progresif atau bahkan liberal. Dengan demikian, secara garis besar kiri selalu menginginkan adanya progresifitas untuk menolak status quo.

Bila kita cermati lebih lanjut, kiri Islam-nya Hasan Hanafi merupakan sintesa dari sistem ideologi kapitalisme yang gagal mengangkat martabat manusia. Latar belakang kemunculan kiri Islam Hasan Hanafi juga tidak lepas dari adanya persaingan kedua ideologi kapitalisme dan sosialisme. Hasan Hanafi relatif mampu melakukan modifikasi konsep sosialisme yang materialistik dan determinisme historik.⁴¹⁷

Ini dilakukan supaya Islam yang sejak awalnya merupakan sistem kehidupan yang membebaskan kaum tertindas tetap dipertahankan dan menjadi suatu sistem ideologi yang populistik (*ideologi kaum tertindas*) yang selama ini selalu diklaim sosialisme. Hal inilah yang menjadi kesimpulan dan pilihan Hasan Hanafi yang menamakan gerakannya dengan

⁴¹⁷ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme; Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi*, (Yogyakarta : LkiS : 2007). .hlm. 231.

kiri Islam yang selalu mengedepankan progresifitas religius dan pranata-pranata lainnya yang bersifat spiritualitas dan historis.

Kiri Islam merupakan sintesis dari eksplorasi dan tafsir ulang yang cerdas terhadap khasanah keilmuan Islam dan juga dari analisis konsep Marxian atas kondisi obyektif serta tradisi yang mengakar pada rakyat. Kiri bertumpu pada tataran tiga metodologi, sejarah Islam, fenomenologi dan analisis sosial marxian.

Islam dikembangkan dengan latar belakang kondisi sosial umat Islam dewasa ini semakin tertinggal peradabannya. Maka dari pemahaman ini, dapat diketahui bahwa Kiri Islam merupakan sintesis dari eksplorasi dan tafsir ulang yang cerdas terhadap khazanah keilmuan Islam, dan juga dari analisis konsep Marxian atas kondisi obyektif serta tradisi yang mengakar dalam rakyat. Tradisi yang dimaksud adalah tradisi keagamaan yang membentuk medan kebudayaan massa. Bahkan dalam banyak hal, Kiri Islam bertumpu pada dua dataran metodologi. *Pertama*, tradisi atau sejarah Islam; dan *kedua*, fenomenologi. Dari sini, menurut Boullata sebagaimana dikutip oleh Listiyono, Hanafi berkeyakinan bahwa Kiri Islam dapat berhasil setelah realitas masyarakat, politik, ekonomi, khazanah Islam dan tantangan Barat dapat dianalisis dan ditemukan konstruk dasar bangunan epistemologinya.⁴¹⁸

Konsep Kiri Islam yang bertumpu pada dua dataran metodologi seperti tersebut di atas, adalah suatu usaha atau salah satu cara bagaimana menghadapi puncak problematika umat Islam zaman sekarang. Dimana problematika tersebut, Shimogaki dalam analisisnya tentang pemikiran Hanafi ini menegaskan bahwa ia (problematika yang dimaksud) terdiri dari dua unsur besar. *Pertama* problem eksternal, yaitu imperialisme, zionisme, dan kapitalisme; dan *kedua* problema internal dalam tubuh umat Islam sendiri, yakni kemiskinan, ketertindasan, dan keterbelakangan.⁴¹⁹

⁴¹⁸ Listiyono Santoso, dkk., *Seri Pemikiran Tokoh; Epistemologi Kiri*, (Yogyakarta : Ar-Ruzz Media : 2010). hlm. 112.

⁴¹⁹ Ibid., hlm. 221. Lihat juga Muhidin M. Dahlan, *Sosialisme Religius: Suatu Jalan Keempat*, (Yogyakarta : Kreasi Wacana : 2000), hlm. 121.

Beranjak dari problematika inilah dalam mengembangkan konsepnya, Hanafi menggunakan metode fenomenologi dengan mengungkapkan dua hal pokok: *Islam telah dimanfaatkan bagi kepentingan politik dan Islam telah melembaga dalam kehidupan bangsa Arab*. Dari sini dapat dipahami bahwa yang menjadi tugas utama dalam konsep Kiri Islam adalah menguak unsur-unsur revolusioner dalam agama, dan menjelaskan pokok-pokok pertautan antara agama dan revolusi. Agama dalam perspektif sejarah menjadi landasan dan revolusi menjadi tuntutan zaman. Hanafi, dalam bukunya yang berjudul *From Faith to Revolution* menjelaskan bahwa agama adalah revolusi itu sendiri, dan para Nabi merupakan revolusioner pembaharu sejati. Nabi Ibrahim a.s. adalah cerminan revolusi akal yang menundukkan tradisi-tradisi buta, yaitu revolusi tauhid melawan berhala-berhala. Nabi Musa a.s. merefleksikan revolusi pembebasan melawan otoritarianisme. Nabi Isa a.s. adalah contoh revolusi ruh atas dominasi materialism, sedangkan Nabi Muhammad SAW merupakan teladan kaum miskin dan komunitas tertindas dalam menghadapi para konglomerat elite Quraisy dalam perjuangan mereka untuk menegakkan masyarakat yang bebas, penuh persaudaraan dan egaliter.⁴²⁰

Maka dari pemahaman dasar dalam pengembangan konsep pemikiran Kiri Islam, M. Mustafied sebagaimana yang telah dikutip oleh Muhidin M. Dahlan menjelaskan bahwa Kiri Islam merupakan konstruksi ideology yang digali dari aspek-aspek revolusioner agama. Sebagai suatu ideology, Kiri Islam telah memuat landasan filsafat, perangkat analisis sosial, dan tahapan-tahapan gerakan. Kiri Islam telah memuat pula seperangkat gagasan, cita-cita, konsep dan keyakinan pemihakan yang tegas, dan dorongan untuk berjuang mewujudkan cita-cita ideologis tersebut. Bahkan, ia sanggup memberikan cara membaca yang kritis dalam melihat dan menangkap realitas, eksistensi, dan manusia.⁴²¹

⁴²⁰ Muhidin M. Dahlan, *Sosialisme Religius: Suatu Jalan Keempat*, (Yogyakarta : Kreasi Wacana : 2000), hlm.184

⁴²¹ Ibid., hlm. 189.

Al-Yasar al-Islami (Kiri Islam), Hanafi mengangkat isu penting pada tiga pilar kebangkitan Islam, revolusi Islam (revolusi Tauhid) dan kesatuan umat.⁴²² Dengan melihat gagalnya ideologi modern kontemporer yang terjadi dalam konteks sosial politik Mesir dan gagalnya liberalism Barat yang tidak sanggup memajukan kondisi perekonomian masyarakat serta rontoknya sosialisme negara dengan revolusi Mesir pada Juli 1952 yang hanya mengubah sistem pemilikan dan cara-cara produksi.⁴²³

Penekanan Hanafi bahwa tugas kiri Islam ialah melokalisasi Barat, dengan mengembalikan Barat kepada batas-batas wilayahnya dan menepis mitos “mendunia”. Secara epistemologis, gagasan ini lebih merupakan upaya pembacaan kembali tradisi Barat yang sebenarnya memiliki problem eksistensial.

Pada masyarakat mistis, ideology ilmiah merupakan sesuatu yang hampir pasti mustahil. Sedangkan ritualisme kesukuan, atau yang oleh Hanafi disebut sebagai fundamentalisme, telah terperosok dalam ritualisme tanpa makna, tanpa aspek ekonomi, politik dan sosial. Keduanya memiliki kelemahan yang sangat mendasar, yaitu keluar dari mainstream historitas kemanusiaan.⁴²⁴ Dengan demikian, bangunan epistemology yang hendak dirumuskan oleh Hanafi untuk merumuskan paradigma bagi gerakan pembebasan adalah penguatan pemahaman atau pengetahuan masyarakat atas kekayaan tradisi-tradisi Islam serta memberikan analisis sosial berperspektif Marxian.

Pilihan paradigmatik untuk mengedepankan Kiri Islam jelas mengacu kepada analisis kelas yang mendominasi sosialisme dan bukan semata Marxisme-Leninisme. Hanafi mencoba memodifikasi Marxisme-Leninisme sebagai tumpuan ide sosialismenya, seperti Sosialisme Arab. Paradigma itu perlu dimodifikasi karena hakikat materialism ditermisitik

⁴²² Khudori Sholeh, (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Loc. Cit., hlm 141 dan Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam : Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi (Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and DR. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading)* terj. Jadul Maula & M. Imam Aziz, Loc. Cit., hlm. 401.

⁴²³ Hassan Hanafi, *The Genesis of A Secular Ideology*, (Mesir: Cukor, 1985), hlm. 132.

⁴²⁴ Ibid., hlm. 137

historis yang meniscayakan kehancuran ideologi modern; seperti kapitalisme, feodalisme dan kemenangan proletar, ditolaknyanya secara tega Determinisme historis yang meniscayakan kebebasan manusia itu diberi ruh non-materilaistik, seperti pemunculan unsur progresif dalam agama dan pranata lain yang bersifat kesejahteraan.⁴²⁵

Munculnya unsur-unsur progresif-transformatif dalam dunia Islam membuat Hassan Hanafi mulai berbicara tentang keharusan dunia Islam mengembangkan wawasan kehidupan progresif, dengan dimensi pembebasan (*taharrur/liberation*) di dalamnya⁴²⁶ Watak pembebasan dari wawasan progresif bertumpu pada beberapa unsur penopang. Di satu sisi gagasan akan keadilan sosial harus ditegakkan, jika manusia ingin berperan sebagai pelaksana ketuhanan (*khalifatullah*) di muka bumi. Seorang khalifah harus memiliki otonomi penuh atas dirinya, dan itu dapat dicapai melalui tegaknya keadilan sosial.

Demikian kuatnya keyakinan Hanafi akan pentingnya orientasi ke-Islam-an sebagai ideologi populis, ia mencetuskan gagasan Kiri Islam (*al-yasar al-Islami* atau *Islamic Left*). Terminologi “kiri” dalam banyak hal mengandung kesan stigmatik, terutama ketika dihadapkan kepada konstruksi dasar pengetahuan konservatif memahami Islam.

Secara substansial istilah ini merupakan gagasan berbasis sistem epistemology rasional-kritis yang bertujuan untuk bersikap kritis terhadap bangunan pengetahuan dominan yang membelenggu dan manipulatif. Dalam pengetahuan yang dominan seringkali bersembunyi berbagai kepentingan ideologis. Pada arah inilah, gagasan Kiri Islam yang diperkenalkan Hanafi memberi ruh gerakan yang bertujuan untuk selalu melihat realitas obyektif untuk melakukan penelitian terhadap kegagalan ideologi modern.⁴²⁷

⁴²⁵ Abdurrahman Wahid, “Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya”, Pengantar dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Posmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, Terj. Imam Azis, (Yogyakarta : Lkis : 1993), hlm. xiv.

⁴²⁶ Hassan Hanafi, *From Faith to Revolution*, (Spanyol: Cordova Press, 1985), hlm. 231.

⁴²⁷ Ibid., hlm. 232.

Kiri Islam merupakan sintesis dari eksplorasi atau tafsir ulang yang cerdas terhadap khazanah keilmuan Islam dan analisis konsep Marxian atas kondisi obyektif (tradisi) yang mengakar dalam sebuah masyarakat. Tradisi yang dimaksudkan adalah tradisi keagamaan yang membentuk medan kebudayaan massa. Bahkan dalam banyak hal Kiri Islam bertumpu pada tiga dataran metodologi: tradisi atau sejarah Islam, fenomenologi dan analisis sosial Marxian. Hanafi berkeyakinan bahwa Kiri Islam bisa berhasil jika realitas masyarakat, politik, ekonomi, khazanah Islam dan tantangan terpenuhi.⁴²⁸

Barat dapat dianalisis dan konstruksi dasar bangunan epistemologisnya ditemukan.⁴²⁹ Untuk menganalisis hal di atas, Hanafi menggunakan metode fenomenologi dengan mengungkapkan dua hal pokok : Islam telah dimanfaatkan untuk kepentingan politik dan melembaga dalam kehidupan bangsa Arab.⁴³⁰ Analisis sosial perpektif Marxian menampilkan dua realitas kontras secara diametral : kaya-miskin, penindas-tertindas, penguasa-dikuasai, tuan tanah-buruh, terbelakang-maju, dan sebagainya.⁴³¹

Menurut Hanafi, Kiri Islam lahir setelah melihat berbagai kegagalan dalam metode pembaruan masyarakat Timur (Islam) yang dilakukan oleh beberapa generasi dalam mengentaskan keterbelakangan dan kemiskinan. Hal ini disebabkan karena beberapa hal. Pertama, berbagai tendensi keagamaan yang terkooptasi kekuasaan menjadikan agama (Islam) sekedar ritus dan kepercayaan yang bersifat *ukhrawi*. Padahal “realitas Islam” bukan merupakan representasi dari “sistem Islam”, sehingga gebyar ritus dan perayaan tersebut justru menjadi topeng yang menyembunyikan wajah dominasi tradisi Barat dan kapitalisme. Sementara itu, kecenderungan keagamaan yang tidak terkooptasi terjebak dalam fanatisme primordial, kejumudan dan berorientasi pada kekuasaan.⁴³²

⁴²⁸ Ibid., hlm. 233.

⁴²⁹ Boullata, *Islamika*, edisi, I, (Juni-Sept, 1993), hlm. 23.

⁴³⁰ Hanafi, *Tafsir Fenomenologi*, Terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Bismillah Press, 2001), hlm. 68.

⁴³¹ Ibid., hlm. 69.

⁴³² Hassan Hanafi, *The Genesis of A Secular Ideology*,.... Loc. Cit., hlm. 132.

Kedua, liberalisme yang pernah berkuasa sebelum masa-masa revolusi berakhir terlihat didikte oleh kebudayaan Barat, berperilaku seperti penguasa kolonial dan hanya melayani kelas-kelas elit yang menguasai aset negara. Ketiga, Marxisme yang berpretensi mewujudkan keadilan sosial dan menentang kolonialisme, ternyata tidak diikuti dengan pembebasan rakyat dan pengembangan khazanah mereka sebagai energi untuk mewujudkan tujuan-tujuan kemerdekaan nasional.⁴³³

Keempat, nasionalisme revolusioner yang berhasil melakukan perubahan-perubahan radikal dalam sistem politik-ekonomi ternyata tidak berumur lama, banyak mengandung kontradiksi dan tidak mempengaruhi kesadaran mayoritas rakyat. Itulah sebabnya Kiri Islam dimunculkan dalam rangka merealisasikan tujuan-tujuan pergerakan nasional dan prinsip-prinsip revolusi sosialis, dengan cara mengembangkan khazanah intelektual klasik yang berdimensi revolusioner dan berpijak pada kesadaran rakyat.

Tugas Kiri Islam dengan demikian adalah menguak unsur-unsur revolusioner dalam agama dan menjelaskan pokok-pokok pertautan antara agama dan revolusi. Agama dalam perspektif historis menjadi landasan dan revolusi menjadi tuntutan zaman. Agama, menurut Hanafi,⁴³⁴ adalah revolusi itu sendiri dan para nabi merupakan revolusioner pembaharu sejati. Ibrahim adalah cerminan revolusi akal yang menundukkan tradisi-tradisi buta, yaitu revolusi tauhid melawan berhala-berhala.⁴³⁵

Musa merefleksikan revolusi pembebasan melawan otoritarianisme. Isa adalah contoh revolusi ruh atas dominasi materialisme, sedangkan Muhammad merupakan teladan kaum miskin dan komunitas tertindas dalam menghadapi para konglomerat elit Quraisy dalam perjuangan mereka untuk menegakkan masyarakat yang bebas, penuh persaudaraan dan egaliter.⁴³⁶

Kiri Islam jelas merupakan konstruksi ideologi yang digali dari aspek-aspek revolusioner agama. Sebagai sebuah ideologi, Kiri Islam

⁴³³ Ibid., hlm. 143.

⁴³⁴ Hanafi, *From Faith to Revolution... Op.cit.*, hlm. 142.

⁴³⁵ Hassan Hanafi, *The Genesis of A Secular Ideology,....* Loc. Cit., hlm. 142.

⁴³⁶ Ibid., hlm. 145.

memuat landasan filsafat, perangkat analisis sosial, dan tahapan-tahapan gerakan. Kiri Islam juga telah memuat seperangkat gagasan, cita-cita, konsep dan keyakinan pemihakan yang tegas, dan dorongan untuk berjuang mewujudkan cita-cita ideologi tersebut. Bahkan ia sanggup memberikan cara membaca yang kritis dalam melihat dan menangkap realitas, eksistensi, dan manusia.⁴³⁷

⁴³⁷ Ibid., hlm. 146.

BAB VIII MUHAMMAD ABID AL-JABIRI

A. Biografi Muhammad Abid Al-Jabiri

Muhammad Abid Al-Jabiri lahir di Figuig, sebelah selatan Maroko, tanggal 27 Desember 1935. Pendidikannya dimulai dari tingkat ibtidaiyah di madrasah Burrah Wataniyyah, yang merupakan sekolah agama swasta yang didirikan oleh oposisi kemerdekaan. Ia menyelesaikan pendidikan dasarnya di madrasah hurrah wathaniyah, Pendidikan menengahnya dia tempuh dari 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh Diploma Arabic High School setelah Maroko merdeka. Dia pernah setahun menempuh pendidikan filsafat di Universitas Damaskus, Siria.

Setelah itu dia melanjutkan pendidikan diploma Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Muhammad V di Rabat, dan meraih gelar master dengan tesis tentang “Filsafat Sejarah Ibn Khaldun” (*Falsafatut Târikh ‘inda Ibn Khaldûn*) di bawah bimbingan N. Aziz Lahbabi. Doktor bidang Filsafat, dia raih di Fakultas Sastra Universitas Muhammad V, Rabat, dengan disertasi yang masih membahas seputar pemikiran Ibn Khaldun, khususnya tentang Fanatisme Arab. Desertasinya berbicara tentang “Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoritik Khaldunian dalam Sejarah Islam” (*Al-‘Ashabiyyah wad Dawlah: Ma’âlim Nadzariyyah Khaldûiyyah fit Târikhil Islâmî*). Disertasi tersebut kemudian dibukukan tahun 1971.⁴³⁸

Jabiri muda merupakan seorang aktifis politik berideologi sosialis. Dia bergabung dengan *partai Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP), yang kemudian berubah menjadi *Union Socialiste des Forces Populaires* (USFP). Pada tahun 1975 dia menjadi anggota biro politik USFP.

Di samping aktif dalam politik, Al-Jabiri juga banyak bergerak di bidang pendidikan. Dari tahun 1964 dia telah mengajar filsafat di Sekolah Menengah, dan secara aktif terlibat dalam program pendidikan nasional. Dan

⁴³⁸ Nirwan Syafrin, “Kritik Terhadap Kritik Akal Islam Al-Jabiri,” *Islamiya*, Thn I No. 2 (Juni-Agustus 2004): h. 44.

sampai sekarang dia masih menjadi Guru Besar Filsafat dan Pemikiran Islam di Fakultas Sastra di Universitas Muhammad V, Rabab, sejak 1967.⁴³⁹

Pada dekade 50-an, ketika masih kuliah di universitas, Muhammad al-Jabiri banyak membaca dan mempelajari ajaran Marxisme yang memang tumbuh subur di dunia Arab saat itu. Ia bahkan mengaku sebagai salah seorang pengagum ajaran Marx. Kenyataan ini bukanlah suatu yang aneh. Sebagai seorang yang lahir dan tumbuh di Negara bekas protektoriat Perancis, al-Jabiri tidak kesulitan untuk mengakses buku atau pemikiran berbahasa Perancis, Postruktruralis maupun posmodernis yang rata-rata memang lahir dari Perancis. Akan tetapi, ia kemudian meragukan efektivitas pendekatan Marxian dalam konteks sejarah Pemikiran Islam, apalagi setelah membaca karya Ves Lacoste yang membandingkan Karl Marx dengan Ibn Khaldun, antara Barat dan Islam. Dari situ kemudian dia balik mempertanyakan asumsi-asumsi para peneliti orientalis yang mengkaji Islam dinilainya terlalu memaksakan kehendak, sehingga perlu membangun metodologi tersendiri terhadap turâts Arab.⁴⁴⁰

Pada tahun 1966 dia bersama dengan Mustafa al-Qomari dan Ahmed Sattati menerbitkan dua buku teks, pertama tentang pemikiran Islam dan kedua mengenai filsafat untuk mahasiswa.

Abid al-Jabiri menghembuskan nafas terakhir pada Senin, 3 Mei 2010, di Casablanca. Irwan Masduqi, murid dari Abid al-Jabiri di Indonesia menulis artikel di Islamlib.com berjudul “Selamat jalan Abed al-Jabiri : Obituari dari seorang Santri” dan di akhir tulisannya ia menulis:

“Saya sangat berhutang budi pada filsuf Maroko ini. Rasanya, hubungan konseptual saya dengan al-Jabri nyaris seperti hubungan Ibn Rusyd dengan Aristoteles atau Schleiermacher dengan Friedrich Ast; hubungan murid dan guru.”

⁴³⁹ Lihat biogrqafi Muhammad Abid Al-Jabiri dalam; Nirwan Syafrin, “Kritik terhadap ‘Kritik Akal Islam’ Al-Jabiri”, dalam *Jurbal ISLAMIA*, (Edisi kedua, tahun 1, Juni-Agustus 2004), hlm. 43 dan Novriantoni Kahar, “Al-Jabiri dan Nalar Politik Arab dan Islam”, Makalah Diskusi Bulanan Jaringan Islam Liberal tentang “Nalar Politik Arab dan Islam: Review atas Pemikiran Mohammad Abied Al-Jabiri” di Teater Utan Kayu, 30 Juni 2004.

⁴⁴⁰ Zulkarnain, *pemikiran islam kontemporer muhammad abid al-jabiri tentang turâts dan hubungan arab dan barat*, <http://www.wacanaislam.wordpress.com>, diakses 6/6/2010

Yang menarik, jarak lima hari setelah kematian al-Jabiri, salah satu peneliti INSITS yang sedang mengambil Ph.D di ISTAC dinyatakan lulus tanpa koreksi, beliau adalah Nirwan Syafrin. Disertasinya membahas pemikiran al-Jabiri berjudul *A Critique of Reason in Contemporary Arab Philosophical Discourse with Special Reference to Muhammad 'Abid al-Jabiri*. Dr. Adian Husaini menulis berita ini dalam CAP-nya yang dimuat situs Islam hidayatullah dengan judul Dr. Nirwan lulus, Al-Jabiri meninggal dunia.⁴⁴¹

B. Pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri

Agar lebih memudahkan fokus kepada pemikiran al-Jabiri, penulis akan mengeksplorasi pemikiran al-Jabiri melalui karya trilogi *magnum opus*-nya (*Takwin al-'Aql al-'Arabi*, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, dan *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*), yang tergabung dalam *Naqd al-'Aql al-'Arabi* dan beberapa tulisan maupun artikel tentang pemikiran Al-Jabiri.

Latar belakang Al-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 kebangkitan peradaban” baik dalam tataran utopia proporsional, maupun dalam perencanaan ilmiah.⁴⁴²

1. Turats dan Modernitas

Jabiri memulai dengan mendefinisikan *turats* (tradisi). Tradisi dalam pengertiannya yang sekarang tidak dikenal di masa Arab klasik. Kata “tradisi” diambil dari bahasa Arab “*turats*”, tetapi di dalam al-Quran tidak dikenal *turast* dalam pengertian tradisi kecuali dalam arti peninggalan orang

⁴⁴¹ Adian Husaini, *Dr. Nirwan lulus, Al-Jabiri meninggal dunia*, www.hidayatullah.com, diakses 6/6/2010

⁴⁴² *Ibid.*, hlm. xvii.

yang telah meninggal. Karenanya yang dimaksud *turats* (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 ruang dan waktu. Tradisi adalah produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu.⁴⁴³

Kemudian Jabiri mencoba menjembatani antara realitas tradisi Arab dengan modernitas yang dialami Barat. Walaupun Jabiri mengakui bahwa modernitas Eropa mampu menjadi representasi kebudayaan “universal”, tetapi modernitas Eropa tidak mampu menganalisis realitas kebudayaan Arab yang terbentuk jauh di luar dirinya. Menurutnya, konsep modernitas—pertama dan paling utama—adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi. Karena modernitas adalah upaya melampaui pemahaman tradisi, yang terjebak dalam tradisi ini, untuk mendapatkan sebuah pemahaman modern, dan pandangan baru tentang tradisi.⁴⁴⁴

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”. Dan karena itu, konsep modernitas adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi.⁴⁴⁵ 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.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 109.

⁴⁴⁴ Mohammed ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Alih bahasa: Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003) h. 3.

⁴⁴⁵ Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, h. 2.

⁴⁴⁶ Zuhairi Misrawi, “Muhammad Abied Al-Jabiri: Pentingnya Aktualisasi Tradisi Sebagai Bentuk Kodifikasi Baru,” artikel diakses tanggal 22 September 2007 dari <http://www.islamemansipatoris.com/cetak-artikel.php?id=148>

2. Akal Arab dan Titik Awalnya

Akal Arab dalam triloginya, yaitu kumpulan prinsip dan kaidah yang diberikan oleh peradaban Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan, atau aturan epistemologis, yakni sebagai kumpulan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu. Jabiri melihat bahwa kumpulan konsep dan prosedur pemikiran yang mengatur dengan ketat pola pandang orang Arab dan pola interaksinya dengan sesuatu itu memang ada. Berarti, orang Arab adalah individu anak manusia yang akalnya terbuka, tumbuh dan berkembang dalam dalam peradaban Arab, hingga (peradaban Arab itu) memformat referensi pemikirannya yang utama.⁴⁴⁷

Dalam hal ini Al-Jabiri membagi akal menjadi dua. *Pertama* adalah *'Aql al-Mukawwin*. Akal dalam pengertian ini disebut dengan nalar (akal) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai akal tersebut. Sedangkan yang *kedua* adalah *'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.⁴⁴⁸ Yang kedua inilah yang Jabiri maksud sebagai “Akal Arab”.

Setelah itu Jabiri mengulas mengenai titik awal Akal Arab bermula. Sebagaimana diketahui, ada tiga titik pijak yang biasa digunakan sebagai permulaan penulisan sejarah Arab, yaitu masa Jahiliyah, masa Islam, dan masa kebangkitan.

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 sruktur akal Arab telah dibakukan pada disistematisasikan pada masa kodifikasi tersebut, sehingga

⁴⁴⁷ Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, “Kritik Akal Arab,” h. 306-307.

⁴⁴⁸ 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. 71.

konsekuensinya, dunia 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.⁴⁴⁹

3. Epistemologi; *Burhani, Bayani, 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)⁴⁵⁰ 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,

⁴⁴⁹ Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, “Kritik Akal Arab,” h. 310-311.

⁴⁵⁰ Istilah 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. Lihat Happy Susanto, “Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer,” artikel diakses tanggal 22 September 2007 dari http://www.geocities.com/jurnal_iitindonesia/pemikiran_islam_kontemporer.htm

dan harapan-harapan. Tradisi bukan dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik, sehingga istilah otentisitas menjadi sesuatu yang *debatable*.⁴⁵¹

Untuk menjawab tantangan modernitas, Jabiri menyerukan untuk membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh. Sistem yang menurut skema Jabiri hingga saat ini masih beroperasi, yaitu: *Pertama*, sistem epistemologi indikasi serta eksplikasi⁴⁵² (*'ulum 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 al-Quran*, teologi dialektis (kalam) dan teori sastra nonfilosofis. Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari berbagai aturan dan prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana (*interpreting of discourse*).⁴⁵³ Sistem ini 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 “enferensial” (*'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.⁴⁵⁴

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

⁴⁵¹ Happy Susanto, “Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer.”

⁴⁵² 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), h. 81, 151.

⁴⁵³ Walid Harmaneh, “Kata Pengantar,” dalam Mohammed 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Alih bahasa: Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. xxvii.

⁴⁵⁴ Happy Susanto, “Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer.”

hadir dalam bentuk yang lebih-kurang telah mengalami kontaminasi.⁴⁵⁵ 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.⁴⁵⁶

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 dan yang lainnya.

4. Akal Politik Arab

Jabiri melihat aktivitas politik Arab mempunyai motif-motif (*al-muhaddidat*) dan pengejawantahan (*al-tajalliyat*). Adapun motif-motif tersebut, Jabiri melihat tiga motif yang dominan dalam praktik politik Arab. Motif ideologis (*al-‘aqidah*), motif ikatan *in-group* sedarah (*al-qabilah*) dan motif materi (*al-ghanimah*).

Motif *pertama* tidak diartikan sebagai akidah agama dalam pengertian yang lazim, melainkan “fenomena politis” yang terdapat dalam dakwah Nabi Muhammad saw. dan peranannya dalam memberikan inspirasi

⁴⁵⁵ Walid Harmaneh, “Kata Pengantar,” h. xxxi.

⁴⁵⁶ Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, “Kritik Akal Arab,” h. 319-320.

terhadap imajinasi sosial-politik kelompok muslim pertama, di satu pihak, dan reaksi balik yang disampaikan oleh lawan-lawannya, yaitu kaum kafir Quraisy, di pihak lain. Sedangkan dengan motif *kedua* adalah peranan ikatan *in-group* di antara klan-klan Arab satu sama lain, baik yang bersifat positif maupun negatif, dalam praktik politik Arab di masa awal. Dan yang *ketiga*, motif *al-ghanimah* berarti pengaruh kepentingan ekonomi dalam pemihakan politik dan ideologis dalam sejarah Islam. Di sini Jabiri meriwayatkan bahwa penolakan yang dilakukan oleh kaum kafir Quraisy terhadap ajaran Nabi Muhammad saw, bukan hanya disebabkan oleh ajaran tauhid yang melarang penyembahan terhadap berhala *an sich*. Akan tetapi, disebabkan juga bahwa berhala-berhala tersebut merupakan sumber penghasilan mereka dan sekaligus sebagai penunjang ekonomi masyarakat ketika itu.⁴⁵⁷

Untuk itu, Jabiri menganalisa praktik politik yang saling berkaitan tersebut pada masa Islam awal. Di sini pun Jabiri membagi fase perkembangan Islam awal menjadi tiga fase; *pertama*, fase dakwah Muhammad, yang diwakili dengan masa di mana Nabi memimpin jamaahnya pada periode Makkah dan menjalankan tugas sebagai kepala negara pada periode Madinah. *Kedua* pada fase negara Islam yang *established*, yang diwakili pada masa Abu Bakar dan Umar bin Khatab. Dan *ketiga* fase ledakan kekacauan (*nation under riots*), yang diwakili pada masa timbulnya kerajaan politik (*al-mulk al-siyasi*) yang membangkitkan kembali kejahiliah dari kuburnya, kali ini dalam bentuk despotisme dan diktatorisme kerajaan monarki.⁴⁵⁸

Timbulnya kerajaan politik ini (*al-mulk al-siyasi*) ini merupakan salah satu bentuk pengejawantahan (*al-tajalliyat*) dari Akal Politik Arab, di samping timbulnya mitos keimaman yang dimunculkan oleh kaum Syiah. Selain itu, timbul pula Ideologi kesultanan dan—apa yang disebut oleh Jabiri sebagai—*fiqh siyasah* yang dimunculkan oleh dinasti Abbasiyah. Ideologi kesultanan diadopsi oleh Ibn al-Muqaffa' dari tradisi kekaisaran Persia,

⁴⁵⁷ Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, "Kritik Akal Arab," hlm. 323.

⁴⁵⁸ Ibid., hlm 325

sedangkan fikih politik merupakan kompilasi hukum “agama” yang mempunyai tendensi kuat untuk mensyahkan kekuasaan junta militer (*ashab al-syaukah*). Tak perlu ditegaskan lagi, lanjut Jabiri, bahwa ideologi kesultanan inilah yang sampai sekarang mendominasi praktik politik Arab. Membuat rakyat yang seharusnya memegang supremasi kekuasaan, dikungkung oleh *khurafat* dan menyerah kepada takdir.⁴⁵⁹

Untuk hal tersebut Jabiri menawarkan konsep sebagai jalan keluar bagi Akal Politik Arab, dengan bertolak pada fase dakwah Muhammad yang menurutnya sebagai prototipe ideal:⁴⁶⁰

- a) Mengubah masyarakat klan menjadi masyarakat madani yang multipartai, mempunyai asosiasi-asosiasi profesi, organisasi-organisasi independen dan lembaga konstitusi.
- b) Mengubah ekonomi *al-ghanimah* yang bersifat konsumerisme dengan sistem ekonomi produksi. Serta membangun kerjasama dengan ekonomi antarnegara Arab untuk memperkuat independensi.
- c) Mengubah sistem ideologi (*al-aqidah*) yang fanatis dan tertutup dengan pemikiran inklusif yang bebas dalam mencari kebenaran. Serta membebaskan diri dari akal sektarian dan dogmatis, digantikan dengan akal yang berijtihad dan kritis.⁴⁶¹

Sekilas pemikiran Jabiri mengenai Akal Politik Arab “hampir” menyerupai sekularisme. Tetapi dalam hal ini bukan berarti Jabiri mendukung sekularisme, menurutnya, sekularisme tidak cocok dengan umat Islam, karena sekularisme didasarkan pada pemisahan gereja dan agama. Pemisahan demikian ini memang diperlukan pada suatu masa di lingkungan Kristen. Karena tidak ada gereja dalam Islam, tidak ada kebutuhan akan suatu

⁴⁵⁹ Menurut Syekh Abdul Halim Mahmud politisasi mengenai menyerah kepada takdir telah ada sejak zaman dinasti Muawiyah.

اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أُعْطِيَتْ وَلَا مُعْطِيٍّ لِمَا مَنَعَتْ وَلَا رَادَّ لِمَا قَضَيْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجُدُّ

Doa Nabi saw, tersebut disebarkan oleh Muawiyah bin Abi Sufyan dan dipolitikasi untuk tujuan pemantapan kekuasaan serta membenarkan kebijakannya dan bahwa manusia harus menerima tanpa harus berupaya. Dari sinilah menjadi marak persoalan takdir yang melahirkan aneka aliran. Lihat M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Batas-batas Akal Dan Kedudukan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 96.

⁴⁶⁰ Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, “Kritik Akal Arab,” h. 325-326.

⁴⁶¹ Ibid., hlm 328

pemisahan semacam ini. Umat Islam menghendaki agar Islam dijaga dan diterapkan sebagai acuan etis dan Syari'ah, hukum yang diilhami oleh ketentuan Ilahi, sebagai dasar dan prinsip bagi kehidupan sosial dan politik, di dalam lingkup pengetahuan masa lalu yang diperbaharui.⁴⁶²

C. Kritik Terhadap Muhammad Abid al-Jabiri

Ketika sebuah pemikiran dilontarkan ke ruang publik, maka sangat wajar apabila terjadi pro dan kontra. 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 Tufayl, Ibn Bajjah, Ibn Khaldun, yang berpijak pada epistemologi *burhani*.⁴⁶³

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

⁴⁶² Abdou Filali-Ansari, “Dapatkah Rasionalitas Modern Membentuk Religiusitas Baru ?; Muhammad Abid Al-Jabiri dan Paradoks Islam-Modernitas,” dalam John Cooper, dkk, ed., *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan Hingga Nasr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Erlangga, 2002), hlm. 170.

⁴⁶³ Adian Husaini dan Nirwan Syafrin, “Hermeneutika Pemikir Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abu Zaid Dan Mohammad Abid al-Jabiri,” artikel diakses tanggal 22 September 2007 dari http://pondokshabran.org/index.php?Option=com_content&task=view&id=32&Itemid=1

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.⁴⁶⁴

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 dihadapinya 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 generelasi 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.⁴⁶⁵

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 keterpengaruhan 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 firaq*-nya 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.⁴⁶⁶

Salah satu pemikiran Abid al-Jabiri adalah tentang modernitas, ia berambisi besar untuk membangun sebuah epistemologi baru yang sesuai

⁴⁶⁴ Adian Husaini dan Nirwan Syafrin, “Hermeneutika Pemikir Kontemporer.”

⁴⁶⁵ Ibid., hlm 325

⁴⁶⁶ Zulkarnain, “Pemikiran Kontemporer Muhammad Abid Al-Jabiri

dengan perkembangan masyarakat hari ini. Dia merasa tidak puas dengan usaha pembaharuan yang dilakukan oleh intelektual muslim seperti gerakan salaf, yang menurutnya mereka terlalu mengagungkan pencapaian masa silam sehingga cenderung mengabaikan realitas sosial masyarakat.

Al-Jabiri juga mengkritik model pembaharuan kelompok liberal yang secara membabi buta ingin mengadopsi peradaban barat untuk membangun peradaban umat Islam, dan mengadopsi metodologi barat dalam menilai *turats* mereka, seolah-olah mereka lupa bahwa ketika mereka mengadopsi metodologi tersebut, dengan sendirinya mereka juga mengadopsi *worldview* para orientalis.

Dan sebagai gantinya al-Jabiri menyerukan untuk membangun epistemologi nalar arab dengan tiga epistemologi yaitu Epistemologi; Burhani, Bayani, dan ‘Irfani.⁴⁶⁷

1. 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.

Epistemolgi bayani dalam tapak tilas sejarah merupakan epistemologi paling awal dalam pemikiran Arab. dalam sistem bayani al Jabiry menyimpulkan bahwa sistem ini dibangun oleh dua prinsip dasar yakni diskontinuitas atau keterpisahan (*al infishal*) dan prinsip kontigensi atau kemungkinan (*at tajwiz*). Prinsip tersebut termanifestasi dalam substansi individu (tubuh, tindakan, sensasi dan apapun yang terjadi di dalamnya) didasarkan atas hubungan dan asosiasi yang kebetulan saja tetapi tidak mempengaruhi dan berinteraksi.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Situs wikipedia indonesia menyebutkan bahwa Epistemologi secara bahasa berasal dari bahasa Yunani *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (kata/pembicaraan/ilmu). dan secara istilah adalah cabang filsafat yang berkaitan dengan asal, sifat, dan jenis pengetahuan. Topik ini termasuk salah satu yang paling sering diperdebatkan dan dibahas dalam bidang filsafat, misalnya tentang apa itu pengetahuan, bagaimana karakteristiknya, macamnya, serta hubungannya dengan kebenaran dan keyakinan.

⁴⁶⁸ Analiansyah, *Struktur Epistemologi Pemikiran Islam (Pemikiran Muhammad Abid Al Jabiry)* (Surakarta: Jurnal Al A'raf, Vol. III, No. 2 Edisi Jan-Juni, 2007). hlm. 213.

Pendekatan bayani merupakan studi filosofis terhadap sistem bangunan pengetahuan yang menempatkan teks (wahyu) sebagai suatu kebenaran mutlak. Adapun akal hanya menduduki kedudukan skunder, yang bertugas menjelaskan dan membela teks yang ada. Dengan kata lain bayani hanya bekerja pada tataran teks (*nizam al kitab*) melebihi dataran akal (*nizam al aql*). Oleh karena itu kekuatan pendekatan ini yakni (sharaf) dan sastra (balaghah; bayan, mani', dan badi').⁴⁶⁹

2. 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 social maupun alam.⁴⁷⁰

Al jabiry menyamakan sistem ini dengan rasionalisme.⁴⁷¹ Pendekatan burhani merupakan pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio yang dilakukan melalui dalil-dalil logika. Pendekatan ini menjadikan realitas teks maupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam pendekatan burhani tercakup metode ta'lili yang berusaha memahami realitas teks berdasarkan realitas teks, metode istislahi yang berusaha mendekati dan memahami objektif atau konteks berdasarkan filosofi.

Realitas di atas merupakan realitas alam (kauniyah), realitas sejarah (tarikhiyyah), sosial (ijtimaiyyah) maupun realitas budaya (tsaqafiyyah). Dalam pendekatan ini, teks dan konteks berada dalam satu wilayah yang saling berkaitan. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terkait dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus konteks dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan, sehingga pemahaman bayani akan lebih kuat. Untuk itu

⁴⁶⁹ Ibid., hlm. 211.

⁴⁷⁰ Khalid Kabir Ilal, *al-Akhhtha' Manhajiyah fi Muallafat Muhammad Arkoun wa Muhammad Abid al-Jabiri*, (al-Jazair: Dar al-Muhtasib, 2008), cet.ke-2, juz. II, hlm. 99

⁴⁷¹ Moh. Sofwan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam* (Gersik: Universitas Muhammadiyah Gresik-UMG Press, 2006), hlm. 374.

pemahaman terhadap keagamaan dan realitas kehidupan sosial keislaman menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan-pendekatan sosiologi, antropologi, kebudayaan dan sejarah.⁴⁷²

3. Epistemologi 'Irfani

Yaitu dengan memasukkan sufisme, pemikiran Syi'ah, penafsiran esoterik terhadap Al-Qur'an, dan orientasi filsafat iluminasi.

Khalid Kabir Ilal menyatakan bahwa ketiga epistemologi dari al-Jabiri ini adalah untuk menolong sekulerisme dan nasionalisme atas nama Islam seperti dengan mendahulukan epistemologi burhani dari pada epistemologi bayani yang di dalamnya terdapat al-Quran dan al-Sunnah sehingga ia menganggap bahwa ilmu syariat tidak bisa menjadi patokan atau dalil serta bukti kebenaran.⁴⁷³

Al-Jabiri juga telah jatuh dalam kesalahan dalam sistem epistemologi yang dibangunnya yaitu dengan memasukkan seorang pemikir ke dalam salah satu ketiga kategori tersebut. Misalnya al-Jabiri melihat seorang faqih sebagai representasi sistem bayani maka ia akan melepaskannya dari sistem irfani dan burhani. Padahal menurutnya seorang faqih belum tentu hanya sebagai penganut bayani secara hitam putih, karena mungkin saja ia juga menganut sistem yang lain, sebagai contoh Ibnu Sina dan Ghazali, sangat sulit untuk dimasukkan dalam salah satu kategori di atas. Keduanya bukanlah penganut sistem irfani semata, seperti Ibnu Sina yang dikenal sebagai seorang ilmuwan dalam kedokteran. Demikian juga dengan Ghazali, disiplin ilmu yang ia kuasai sangat luas. Beliau seorang filosof, oleh sebab itu masuk dalam kategori burhani, tapi ia juga seorang sufi yang irfani dan ahli fiqih yang bayani. Dalam dirinya ketiga sistem berfikir tersebut melekat. Maka sikap inkonsistensi al-Jabiri ini adalah salah satu titik kelemahan dalam pemikiran al-Jabiri.⁴⁷⁴

⁴⁷² Analiansyah, *Struktur Epistemologi Pemikiran Islam (Pemikiran Muhammad Abid Al Jabiry)*, Loc. Cit., hlm. 220.

⁴⁷³ Ibid, hlm. 100.

⁴⁷⁴ Nirwan Syafrin, "Kritik terhadap 'Kritik Akal Islam' Al-Jabiri", dalam *Jurnal ISLAMIA*, (Edisi kedua, tahun 1, Juni-Agustus 2004), hlm. 44-46

BAB IX HARUN NASUTION

A. Biografi Harun Nasution

Harun Nasution lahir pada hari Selasa 23 September 1919 di Pematangsiantar Sumatera Utara. Ayahnya, Abdul Jabar Ahmad adalah seorang ulama yang mengetahui kitab-kitab Jawi dan seorang pedagang asal Mandailing dan *qadhi* (penghulu) pada masa pemerintahan Belanda di Kabupaten Simalungun. Beliau wafat di Jakarta tanggal 18 September 1998 adalah seorang filsuf Muslim Indonesia.

Sedangkan, ibunya seorang *boru* Mandailing Tapanuli, Maimunah keturunan seorang ulama, pernah bermukim di Mekkah, dan mengikuti beberapa kegiatan di Masjidil Haram. Harun berasal dari keturunan yang taat beragama, keturunan orang terpandang, dan mempunyai strata ekonomi yang lumayan. Kondisi keluarganya yang seperti itu membuat Harun bisa lancar dalam melanjutkan cita-citanya mendalami ilmu pengetahuan.⁴⁷⁵

Pendidikan formalnya dimulai dari sekolah Belanda HIS (*Hollandsche Indlansche School*). Setelah tujuh tahun di HIS.⁴⁷⁶ Selama tujuh tahun, Harun belajar bahasa Belanda dan ilmu pengetahuan umum di HIS itu, dia berada dalam lingkungan disiplin yang ketat. Di lingkungan keluarga, harun memulai pendidikan Agama dari lingkungan keluarganya dengan belajar mengaji, shalat dan ibadah lainnya.⁴⁷⁷ beliau meneruskan ke MIK (*Modern Islamietische Kweekschool*) di Bukittinggi pada tahun 1934. Setelah sekolah di MIK, ternyata sikap keberagamaan Harun mulai tampak berbeda dengan sikap keberagamaan yang selama ini dijalankan oleh orang tuanya, termasuk lingkungan kampungnya. Harun bersikap rasional sedang orang tua dan lingkungannya bersikap tradisional. Di sinilah Harun nasution pertamakali berhubungan dengan pemikir modern Islam, seperti yang dikembangkan oleh sejumlah sarja Islam

⁴⁷⁵ Syaiful Muzani. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. (Mizan. Bandung. 1995). hlm. 7

⁴⁷⁶ Abdul Halim. *Teologi Islam Rasional, Apresiasi Terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*. (Ciputat. Jakarta. 2001). hlm. 3

⁴⁷⁷ Abdul Halim. *Teologi Islam Rasional*. (Jakarta: Ciputat Pers, 2001) hlm. 3

yang terkemuka seperti, Hamka, Zainal abiding, dan Jamil jambek.⁴⁷⁸ Di sinilah Harun Nasution memulai karirnya sebagai orang yang rasional, beliau bertutur pada MIK ini sebagai berikut :

*“Di sana ku memakai dasi, dan diajarkan bahwa memelihara anjing tidak haram. Itu yang kupelajari dan kurasa cocok, kupikir mengapa harus berat-berat mengambil wudhu dahulu hanya untuk mengangkat Al-Qur`an, terpikir pula, apa beda Al-Qur`an dengan kertas biasa, Al-Quran yang kupegang itu adalah kertas bukan wahyu, Wahynya tidak di situ. Apa salahnya memegang kertas tanpa wudhu lebih dahulu begitu pula soal sholat , memakai ushali atau tidak bagiku sama saja.”*⁴⁷⁹

Melihat perkembangan pemikiran Harun Nasution yang demikian itu, ayahnya yang semula memaksa Harun Nasution belajar di MIK malah bebalik melarangnya dan meminta anaknya keluar dari sekolah tersebut dan melanjutkan disebuah sekolah guru Muhammadiyah di Solo. Namun Harun Nasution tidak pergi ke solo melainkan pergi ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji dan sekaligus belajar pengetahuan agama Islam di Tanah Suci itu, Upaya ini dilakukan karena menurut orang tuanya, pengetahuan umum yang diperoleh Harun Nasution dari sekolah Belanda sudah cukup. Selanjutnya ia harus mendalami Islam di Mekkah agar lebih lurus pemikirannya. Kemudian Ia melanjutkan pendidikan di Ahliyah Universitas Al-Azhar pada tahun 1940. Di Mesir, dia mulai mendalami Islam pada Fakultas Ushuluddin, Universitas Al-Azhar, di Kairo.⁴⁸⁰

Pendidikannya diteruskan ke Universitas Al-Azhar, Mesir. Sambil kuliah di Al-Azhar beliau kuliah juga di Universitas Amerika di Mesir. Pada usia 24 tahun beliau rnenikahi gadis Mesir, Sayedah. Pada saat itu pula Harun telah menyelesaikan studinya di Uninversitas Amerika di Cairo yang berhasil mendapatkan gelar B. A (serjana muda).⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Abuddin nata, *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia*, (Jakarta:PT Rajawali Grafindo Persada, 2004) hlm. 246

⁴⁷⁹ Ibid., hlm. 264.

⁴⁸⁰ Nurcholish nadjid, *Theologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wancana Praktis Harun Nasution*, (Jakarta : PT Ciputat Press, 2005), hlm. 5.

⁴⁸¹ Ensiklopedi Islam. (PT. Ichtiar Baru Van Hoeve. Jakarta. 2003). hlm. 19

Pendidikannya, kemudian dilanjutkan ke Mc. Gill, Kanada pada tahun 1962.⁴⁸² Harun Nasution menjadi pegawai Deplu Brussels dan Kairo pada tahun 1953-1960. Dia meraih gelar doktor di Universitas McGill di Kanada pada tahun 1968.

Setiba di tanah air pada tahun 1969 beliau langsung terjun dalam bidang akademisi, yakni menjadi dosen di IAIN Jakarta, IKIP Jakarta, dan kemudian juga pada Universitas Nasional. Harun Nasution adalah figur sentral dalam semacam jaringan intelektual yang terbentuk dikawasan IAIN Ciputat semenjak paruh kedua dasawarsa 70-an. Sentralitas Harun Nasution di dalam jaringan itu tentu saja banyak ditopang kapasitas intelektualnya, dan kemudian kedudukan formalnya sebagai rektor sekaligus salah seorang pengajar di IAIN.⁴⁸³ Ia menjadi rektor di IAIN Syarif Hidayatullah pada 1969 dan tahun 1973 IAIN Syarif Hidayatullah. Harun Nasution wafat pada tanggal 18 September 1998 di Jakarta.

Pada tahun pertama di IAIN, kehadiran Harun Nasution belum dapat di terima sepenuhnya. Namun ia didukung penuh oleh para pimpinan dan pejabat di lingkungan departemen agama, khususnya ketika Mukti Ali, lulusan McGill, diangkat menjadi Menteri Agama. Nasution sendiri diangkat menjadi rektor beberapa tahun kemudian (1973-1984). Selesai tugasnya sebagai rektor, Harun Nasution dipercaya sebagai Direktur Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta hingga akhir hayatnya. Berkat ketekunannya mengelola Pascasarjana ini telah lahir ratusan doktor dalam bidang ilmu agama Islam yang kini telah banyak menjadi orang nomor satu di lembaga pendidikan yang dipimpinnya.

Selama kepemimpinan Harun Nasution di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta telah banyak gagasan pembaruan yang di praktikkannya, antara lain:

1. Menumbuhkan tradisi ilmiah. Upaya ini dilakukan dengan cara mengubah sistem perkuliahan yang semula bercorak hapalan, *texbook thinking*, dan cenderung menganut mazhab mazhab tertentu, menjadi sistem perkuliahan yang mengajak mahasiswa berfikir secara rasional, kritis, inovatif, objektif, dan menghargai perbedaan pendapat.

⁴⁸² Abdul Rozak, *Ilmu Kalam*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2003) hal. 240

⁴⁸³ Harun Nasution. *Akal dan Wahyu*. (Universitas Indonesia (UI Press). Jakarta. 1986). hlm. 5.

2. Memperbarui kurikulum. Upaya ini antara lain dilakukan Harun Nasution dengan cara memperbarui kurikulum IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
3. Pembinaan tenaga dosen. Upaya ini dilakukan dengan cara membentuk Forum Pengkajian Islam (FPI) dan diskusi yang dibagi ke dalam diskusi mingguan dan bulanan. Pada setiap kali diskusi tersebut para dosen wajibkan membuat makalah ilmiah dengan bobot dan standar yang ditentukan, dan kemudian menyajikannya dalam forum ilmiah.
4. Menerbitkan Jurnal Ilmiah. Melalui jurnal ini berbagai makalah yang disusun para dosen dan disajikan dalam forum kajian tersebut diatas, dilanjutkan dengan diterbitkannya pada Jurnal Ilmiah.
5. Pengembangan perpustakaan. Upaya ini dilakukan antara lain dengan membangun gedung perpustakaan yang memadai, jumlah buku yang memadai, serta sistem pelayanan yang lebih baik.
6. Pengembangan organisasi.
7. Pembukaan Program Pascasarjana. Seiring dengan upaya meningkatkan mutu tenaga pengajar, maka pada tahun 1982 telah dibuka program pascasarjana untuk sarjana 2 (S2) dan Sarjana 3 (S3) yang langsung beliau pimpin.
8. Menjadikan IAIN sebagai Pusat Pembaruan Pemikiran dalam Islam.⁴⁸⁴

B. Pemikiran Harun Nasution

Harun Nasution dikenal sebagai tokoh yang memuji aliran Mukhtazilah (rasionalis), yang berdasar pada peran akal dalam kehidupan beragama. Dalam ceramahnya, Harun selalu menekankan agar kaum Muslim Indonesia berpikir secara rasional.

Harun Nasution juga dikenal sebagai tokoh yang berpikiran terbuka. Ketika ramai dibicarakan tentang hubungan antar agama pada tahun 1975, Harun Nasution dikenal sebagai tokoh yang berpikiran luwes lalu mengusulkan pembentukan wadah musyawarah antar agama, yang bertujuan untuk menghilangkan rasa saling curiga.

⁴⁸⁴ Abuddin Nata, *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia*, Loc. Cit., hlm. 267.

1. Peranan Akal

Kata akal yang sudah menjadi kata Indonesia, berasal dari kata Arab *al-'aql* (العقل), yang dalam bentuk kata benda, berlainan dengan kata *al-wahy* (الوحي), tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an hanya membawa bentuk kata kerjanya *'aqluh* (عقلوه) dalam 1 ayat, *Ta'qilun* (تعقلون) 24 ayat, *Na'qil* (نعقل) 1 ayat, *ya'qiluha* (يعقلها) 1 ayat dan *ya'qilun* (يعقلون) 22 ayat. Kata-kata itu datang dalam arti faham dan mengerti.

Dalam pemahaman Profesor Izutzu, kata *'aql* di zaman jahiliah dipakai dalam arti kecerdasan praktis (*practical intelligen*) yang dalam istilah psikologi modern disebut kecakapan memecahkan masalah (*problem solving capacity*). Orang berakal, menurut pendapatnya adalah, orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah, setiap kali ia dihadapkan dengan problema dan selanjutnya dapat melepaskan diri dari bahaya yang ia hadapi.

Bagaimanapun *'aqala* mengandung arti mengerti, memahami dan berpikir. Dalam Al-Qur'an, sebagaimana dijelaskan di atas oleh ayat 46 dari surah Al-Hajj, pengertian, pemahaman dan pemikiran dilakukan melalui kalbu yang berpusat di dada.

Tidak mengherankan kalau pengertian yang jelas tentang akal terdapat dalam pembahasan filosof-filosof Islam. Atas pengaruh falsafat Yunani, akal dalam pendapat mereka merupakan salah satu daya dari jiwa (*al-nafs* النفس atau *al-ruh* الروح) yang terdapat dalam diri manusia. Kata-kata *al-nafs* dan *al-ruh* berasal dari Al-Qur'an, dan juga telah masuk ke dalam bahasa kita dalam bentuk nafsu, nafas dan roh.⁴⁸⁵

Bukanlah secara kebetulan bila Harun Nasution memilih problematika akal dalam system teologi Muhammad Abduh sebagai bahan kajian disertasinya di Universitas McGill, Montreal, Kanada. Besar kecilnya peranan akal dalam system teologi suatau aliran sangat menentukan dinamis atau tidaknya pemahaman seseorang tentang ajaran Islam. Berkenaan

⁴⁸⁵ Faqih, Mansoer, *Mencari Teologi Tertindas (Kidmat Dan Kritik) Untuk Guruku Prof. Harun Nasution*, dalam Suminto Halim. Abdul, *Teologi Islam Rasional*. (Jakarta: Ciputat Pers, 2001

dengan akal ini, Harun Nasution menulis demikian: “Akal melambangkan kekuatan manusia”.

Karena akal manusia mempunyai kesanggupan untuk menaklukkan kekuatan makhluk lain disekitarnya. Bertambah tinggi akal manusia, bertambah tinggi pula kesanggupannya untuk mengalahkan makhluk lain. Bertambah lemah kekuatan akal manusia, bertambah lemah pulalah kesanggupannya untuk menghadapi kekuatan-kekuatan lain tersebut.⁴⁸⁶

Dalam sejarah Islam, akal mempunyai kedudukan tinggi dan banyak dipakai, bukan dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan saja, akan tetapi dalam perkembangan ajaran-ajaran keagamaan Islam sendiri. Pemikiran akal dalam Islam diperintahkan Al-Qur’an sendiri. Bukanlah tidak ada dasarnya apabila ada penulis-penulis, baik di kalangan Islam sendiri maupun di kalangan non-Islam, yang berpendapat bahwa Islam adalah agama rasional.⁴⁸⁷

Akal, menurut Muhammad Abduh, adalah suatu daya yang hanya dimiliki manusia, dan oleh karena itu dialah yang memperbedakan manusia dari makhluk lain. Akal adalah tonggak kehidupan manusia dan dasar kelanjutan wujudnya. Peningkatan daya akal merupakan salah satu dasar pembinaan budi pekerti mulia yang menjadi dasar dan sumber kehidupan dan kebahagiaan bangsa-bangsa.

Umat manusia ketika Islam datang, demikian Muhammad Abduh, telah mencapai usia dewasa dan menghendaki agama yang rasional. Apa yang mereka cari itu, mereka jumpai dalam Islam. Tidak mengherankan kalau ia selalu menegaskan bahwa Al-Qur’an berbicara kepada akal manusia dan bukan hanya kepada perasaannya. Akal, demikian ia menegaskan, dimuliakan Allah dengan menunjukan perintah dan larangannya kepadanya.

Oleh karena itu, dalam Islamlah “agama dan akal buat pertama kalinya menjalin hubungan persaudaraan.” Di dalam persaudaraan itu, akal

⁴⁸⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1983) hlm. 56.

⁴⁸⁷ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta : UI Press : 1980), hlm.

menjadi tulang punggung agama yang terkuat dan wahyu sendinya yang terutama. Antara akal dan wahyu tidak bisa ada pertentangan.

Keharusan manusia mempergunakan akalnya, bukanlah hanya merupakan ilham yang terdapat dalam dirinya, tetapi juga adalah ajaran Al-Qur'an. Kitab suci ini, kata Muhammad Abduh, memerintahkan kita untuk berpikir dan mempergunakan akal serta melarang kita memakai sikap taklid.⁴⁸⁸

2. Wahyu

Wahyu bersal dari kata *al-wahy* (الوحي), dan *al-wahy* adalah kata asli Arab dan bukan kata pinjaman dari bahasa asing. Kata itu berarti suara, api dan kecepatan. *Al-wahy* selanjutnya mengandung arti pemberitahuan secara sembunyi dan dengan cepat. Tetapi kata itu lebih dikenal dalam arti "apa yang disampaikan Tuhan kepada Nabi-Nabi".

Penjelasan tentang cara terjadinya komunikasi antara Tuhan dan Nabi-Nabi, diberikan oleh Al-Qur'an sendiri. Salah satu ayat dalam surah Al-Syura menjelaskan:

*"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan Dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana."*⁴⁸⁹

Wahyu dalam bentuk *pertama* kali kelihatannya adalah pengertian atau pengetahuan yang tiba-tiba dirasakan seseorang timbul dalam dirinya, timbul dengan tiba-tiba sebagai suatu cahaya yang menerangi jiwanya. *Kedua*, wahyu berupa pengalaman dan penglihatan dalam keadaan tidur atau dalam keadaan *trance*, *ru'yat* atau *kasyf* (*vision*). *Ketiga*, wahyu dalam

⁴⁸⁸ Harun Nasution. *Muhammad Abduh dan Teologi Islam Mu'tazilah*. (Universitas Indonesia (UI Prees). Jakarta. 1987). hlm. 44-46

⁴⁸⁹ Al-Qur'an Surat As-Syuraa Ayat 51. *Di belakang tabir artinya ialah seorang dapat mendengar kalam Ilahi akan tetapi dia tidak dapat melihat-Nya seperti yang terjadi kepada nabi Musa a.s.*

bentuk yang diberikan melalui utusan atau malaikat, yaitu Jibril, dan wahyu serupa ini disampaikan dalam bentuk kata-kata.⁴⁹⁰

Sabda Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW. Adalah dalam bentuk ketiga, dan itu ditegaskan oleh ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam surah Al-Syu'ara dijelaskan:

*“Dan Sesungguhnya Al Quran ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, – Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril), – ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan, – dengan bahasa Arab yang jelas.”*⁴⁹¹

Filosof yang mempunyai akal perolehan lebih rendah dari Nabi yang memperoleh akal material atau *hads*. Dengan lain kata, filosof tidak bisa menjadi Nabi. Nabi tetaplah orang pilihan Tuhan. Selanjutnya filosof hanya dapat menerima ilham, wahyu hanya diberikan kepada Nabi-nabi.

Menurut ajaran tassawuf, komunikasi dengan Tuhan dapat dilakukan melalui daya rasa manusia yang berpusat dihati sanubari. Kalau filosof dalam Islam mempertajam daya pikir atau akalnya dengan memusatkan perhatian pada hal-hal yang bersifat murni abstrak, sufi mempertajam daya rasa atau kalbunya dengan menjauhi hidup kematerian dan memusatkan perhatian dan usaha pada pensucian jiwa.⁴⁹²

Al-Farabi, filosof Islam yang hidup di abad kesembilan dan kesepuluh Masehi, telah juga membawa konsep imateri berubah menjadi materi ini dalam falsafat penciptaan alam semesta yang dikenal dengan falsafat emanasi atau pancaran sebagai telah dijelaskan sebelumnya. Tuhan memancarkan akal-akal yang bersifat abstrak murni dan akal seperti dilihat di atas adalah daya pikir.

⁴⁹⁰ Ensiklopedi Islam. (PT. Ichtiar Baru Van Hoeve. Jakarta. 2003). hlm. 19

⁴⁹¹ Al-Qur'an Surat As-Syu'ara Ayat 192-195.

⁴⁹² Harun Nasution. *Akal dan Wahyu*. (Universitas Indonesia (UI Press). Jakarta. 1986).

Ditinjau dari perkembangan masalah materi dan imateri ini, pertanyaan tentang bagaimana wahyu yang bersifat imateri berubah menjadi materi, tidaklah lagi relevan.⁴⁹³

Dikalangan kaum Orientalis yang menulis tentang Islam, soal wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW. ini juga banyak dibahas. Salah satu dari mereka, Tor Andrae, menjelaskan bahwa terdapat dua bentuk wahyu. Pertama, wahyu yang diterima melalui pendengaran (*auditory*) dan kedua, wahyu yang diterima melalui penglihatan (*visual*).

Tor Andrae membawa ayat Al-Qur'an untuk memperkuat uraian di atas, yang artinya ;

“Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk membaca)⁴⁹⁴ Al Quran karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya – Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. – Apabila Kami telah selesai membacakannya Maka ikutilah bacaannya itu. – Kemudian, Sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya.”⁴⁹⁵

3. Pembaharuan Teologi

Pembaharuan teologi yang menjadi predikat Harun Nasution. Pada dasarnya dibangun atas asumsi bahwa keterbelakangan dan kemunduran umat Islam Indonesia (juga di mana saja) adalah disebabkan “ada yang salah” dalam teologi mereka. Pandangan ini serupa dengan pandangan kaum modernis lain pendahulunya (Muhammad Abduh, Rasyid Ridha Al-Afghani, Sayid Amer Ali, dan lain-lain) yang memandang perlu untuk kembali kepada teologi Islam yang sejati. Retorika ini mengandung pengertian bahwa umat Islam dengan teologi fatalistic, irasional, predeterminisme serta penyerahan nasib telah membawa nasib mereka menuju kesengsaraan dan keterbelakangan. Dengan demikian, jika hendak mengubah nasib umat Islam. Menurut Harun Nasution, umat Islam hendaklah mengubah teologi yang berwatak free-will rasional, serta

⁴⁹³ Ibid., hlm. 4

⁴⁹⁴ Maksudnya: nabi Muhammad s.a.w. dilarang oleh Allah menirukan bacaan Jibril a.s. kalimat demi kalimat, sebelum Jibril a.s. selesai membacakannya, agar dapat nabi Muhammad s.a.w. menghafal dan memahami betul-betul ayat yang diturunkan itu.

⁴⁹⁵ Al-Qur'an Surat Al-Qiyamah Ayat 16-19.

mandiri. Tidak heran jika teori modernisasi ini selanjutnya menemukan teologi dalam khazanah Islam klasik sendiri yakni teologi Mu'tazilah.⁴⁹⁶

4. Hubungan akal dan wahyu

Salah satu focus pemikiran Harun Nasution adalah hubungan akal dan wahyu. Ia menjelaskan bahwa hubungan akal dan wahyu memang menimbulkan pertanyaan, tetapi keduanya tidak bertentangan. Akal mempunyai kedudukan yang tinggi dalam Al-Qur'an. Orang yang beriman tidak perlu menerima bahwa wahyu sudah mengandung segala-galanya. Wahyu bahkan tidak menjelaskan semua permasalahan keagamaan.⁴⁹⁷

Dalam pemikiran Islam, baik di bidang filsafat dan ilmu kalam, apalagi di bidang ilmu fiqih, akal tidak pernah membatalkan wahyu. Akal tetap tunduk kepada teks wahyu. Teks wahyu tetap dianggap benar. Akal dipakai untuk memahami teks wahyu dan tidak untuk menentang wahyu. Akal hanya memberi interpretasi terhadap teks wahyu sesuai dengan kecenderungan dan kesanggupan pemberi interpretasi. Yang dipertentangkan dalam sejarah pemikiran Islam sebenarnya bukan akal dan wahyu, tetapi penafsiran tertentu dari teks wahyu dengan lain dari teks wahyu itu juga. Jadi, yang bertentangan sebenarnya dalam Islam adalah pendapat akal ulama tertentu dengan pendapat akal ulama lain.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Mansoer Faqih, *Mencari Teologi Tertindas (Kidmat Dan Kritik) Untuk Guruku Prof. Harun Nasution, dalam Suminto, Loc. Cit., hlm.167*

⁴⁹⁷ Anwar, Rosihan dan Abdul Razak, *Ilmu Kalam*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2003) hlm.. 243

⁴⁹⁸ Nurcholis Madjid. *Teologi Islam Rasional "Apresiasi Terhadap Wacana Praktis Harun Nasution"* (Ciputat: Cetakan, 2005), hlm. 234

BAB X NURKHALIS MADJID

A. Biografi Nurkhalis Madjid

Nurcholish Madjid lahir di Jombang, Jawa Timur, 17 Maret 1939 M dan bertepatan 26 Muharram 1358, di Jombang, Jawa Timur. Nurcholish Madjid dibesarkan dalam kultur pesantren. Ayahnya bernama H. Abdul Madjid, adalah seorang alim dari pesantren Tebu Ireng yang masih memiliki pertalian kerabat dengan K.H. Hasyim Asy'ari. Ibunya murid K.H Hasyim Asy'ari dan putri aktivis Sarekat Dagang Islam (SDI) Kediri.⁴⁹⁹ Ayahnya orang NU dan sebagai pengurus Masyumi. Namun ketika NU keluar dari Masyumi 1952, ayahnya tidak kembali ke NU dan tetap bertahan di Masyumi, karena fatwa K.H. Hasyim Asy'ari bahwa Masyumi adalah satu-satunya partai Islam di Indonesia.⁵⁰⁰

Tentang sikap ayahnya ini Nurcholish Madjid mengatakan “ ... saya berfikir, mengapa masih mungkin orang seperti ayah saya, yang dalam soal agama berkiblat pada ulama pesantren, tapi dalam soal politik berkiblat pada Masyumi”.⁵⁰¹

Nurcholish Madjid menempuh SD di dua sekolah tingkat dasar, yaitu, al-Wathaniyah yang dikelola oleh orang tuanya sendiri, dan di Sekolah Rakyat (SR) di Mojoanyar, Jombang. Nurcholish Madjid melanjutkan Pendidikan Menengah Pertama (SMP).⁵⁰² Nurcholish Madjid melanjutkan pendidikannya pada pesantren Darul ‘Ulum, Rejoso, Jombang selama 2 tahun karena pilihan politik ayahnya yang tetap berafiliasi ke Masyumi, yang berbeda dengan tokoh-tokoh NU lainnya.⁵⁰³

Kemudian Nurcholish Madjid melanjutkan ke Pesantren Darussalam Gontor, Ponorogo, Jawa Timur yang mempelajari kitab fiqh karya Ibn Rusyd,

⁴⁹⁹ M. Wahyuni Nafis, *Rekonstruksi Religius Islam, Ke Arah Peningkatan Etensitas Iman*, dalam M. Wahyuni Nafis Ed. *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta : Paramadina, 1996), hlm. xiii-xiv.

⁵⁰⁰ Nurcholis Madjid. *Lebih Jauh Dengan Nurcholis Madjid*, wawancara dengan Sudirman Tebba, Budiarto Danujaya, dan H. Azkarmin Zaini dari Harian Kompas tanggal 3 November 1985.

⁵⁰¹ Ibid., hlm.3

⁵⁰² Ibid., hlm. 4

⁵⁰³ Lihat juga, seperti apa yang diungkapkan oleh Fachry Ali dalam seminar sehari, *Kritik dan Aspirasi Atas Pemikiran Dr. Nurcholis Madjid*, Jakarta 3 Juli 1997.

Bidayatul Mujtahid wa Mihayat al-Muqtasid. Di samping itu, pesantren Gontor menekankan pada penguasaan bahasa Arab dan Inggris. Penekanan ini terlihat dengan ditetapkannya kedua bahasa tersebut sebagai bahasa komunikasi sehari-hari. Di pesantren inilah Nurcholish Madjid masuk ke KMI (*Kulliyatul Muallimin al-Islamiyah*) dan tamat enam tahun kemudian (1960). Sesuai tradisi pesantren, Nurcholish Madjid mengajar di pondok pesantren satu tahun.⁵⁰⁴

Di samping itu, ayahnya berlangganan bulletin-bulletin dan majalah-majalah yang berisi pemikiran para tokoh Masyumi, sehingga Nurcholish Madjid bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran para tokoh Masyumi.⁵⁰⁵

Nurcholish Madjid melanjutkan pendidikannya di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta dengan pilihan pada Fakultas Adab jurusan Sejarah Kebudayaan Islam. Studi ini diselesaikannya pada tahun 1968 dengan magnum opus, *al-Qur'an Arabiyan Lughatan Wa 'Alamiyun Ma'naan*.⁵⁰⁶ (Al Qur'an dilihat secara bahasa bersifat lokal, sedangkan dari segi isi bersifat universal).⁵⁰⁷

Nurcholish Madjid aktif di cabang HMI, dan tahun 1966, terpilih menjadi Ketua Umum PB HMI selama dua periode (1966-1969 dan 1969-1971). Di samping itu, ia menjabat Presiden PEMIAT (Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara, 1967-1969), juga menjadi Wakil Sekjen IIFSO (International Islamic Federation of Student Organization, 1969-1971).⁵⁰⁸

Selanjutnya, Nurcholis Madjid mengabdikan diri di IAIN Syarif Hidayatullah sebagai staf peneliti LEKNAS / LIPI (Lembaga Penelitian Ilmiah Indonesia) dan melanjutkan studinya ke jenjang yang lebih tinggi, yaitu Tingkat Doktoral dengan pilihan studi pada Chicago University, *Ibn Taymiyah on Kalam and Falsafah : Problem of Reason and Revolution in Islam*.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ Nurcholis Madjid. *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang : 1984), hlm. 88.

⁵⁰⁵ Siti Nadrah. *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholis Madjid*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada : 1994), hlm. 23.

⁵⁰⁶ Nurcholis Madjid. *Khazanah Intelektual Islam*, Ibid., hlm. 24.

⁵⁰⁷ Nurcholis Madjid, dalam Ahmad Ibrahim, et.al. *Reading on Islam in South Asia*, (Singapore : Institut of South Asia, 1985). , hlm. 92.

⁵⁰⁸ Siti Nadrah, *Op.Cit*, hlm. 26.

⁵⁰⁹ Komaruddin Hidayat, dalam Kata Pengantar, Nurcholish Madjid. *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta : Paramadina, 1995) hlm. Vii.

B. Pemikiran Nurkhalis Madjid

1. *Modernisasi*

Modernisasi berarti terbaru, mutakhir, atau sikap dan cara berpikir serta bertindak sesuai dengan tuntutan zaman.⁵¹⁰ Sehingga “modernisasi” berarti proses pergeseran sikap dan mentalitas sebagai warga masyarakat untuk bisa hidup sesuai dengan tuntutan masa kini.⁵¹¹

Konsep di atas, Menurut Nurcholish adalah pengertian yang identik dengan pengertian rasionalisasi. Hal tersebut berarti proses perombakan pola pikir dan tata kerja lama yang tidak rasional dan menggantinya dengan pola berfikir dan tata baru yang rasional.⁵¹²

Modernisasi hanya dapat terwujud jika masyarakat menganut pandangan hidup tertentu, yaitu pandangan hidup yang terbuka untuk masa depan. Bagi yang memiliki pandangan hidup seperti ini menggambarkan, tersimpan semangat memperbaiki keadaan hidup di dunia secara terus menerus.⁵¹³

Modernisasi tidak lain adalah rasionalisasi dalam pengertian keterbukaan dalam penemuan ilmu pengetahuan mutakhir. Namun rasionalisasi tetap ditopang oleh dimensi-dimensi moral dengan berpijak pada prinsip beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa. Hal ini menegaskan bahwa modernisasi bukan westwernisasi, sebab hal tersebut tidak dapat diterima karena menganut sekularisme.⁵¹⁴

⁵¹⁰ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi kedua (Cet. I; Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm. 662.

⁵¹¹ *Ibid.*, Terkait dengan pengertian modernisasi, Harun Nasution mengatakan bahwa modernisme dalam masyarakat Barat berarti pikiran, aliran, gerakan dan usaha merubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan IPTEK Modern. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Cet. VIII; Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 11.

⁵¹² Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, (Cet. XI; Bandung: Mizan, 1998), hlm. 172.

⁵¹³ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 71-72.

⁵¹⁴ Jalaluddin Rahman, *Metodologi Pembaruan: Sebuah Tuntunan Kelanggengan Islam (Studi Beberapa Orang Tokoh Pembaru)*, Orasi Pengukuhan Guru Besar, Makassar 3 Oktober 2001. hlm. 20.

Menurut Nurcholish Madjid modernisasi bukanlah penerapan sekularisme dan bukan pula pengagungan nilai-nilai kebudayaan Barat, akan tetapi modernisasi merupakan rasionalisasi.⁵¹⁵

Terkait dengan adanya asumsi bahwa modernisasi sesungguhnya penghalusan dari pengertian westernisasi, Nurcholish berpendapat bahwa nilai-nilai modern itu sifatnya adalah universal, berbeda dengan nilai-nilai Barat yang lokal atau regional saja. Oleh karena itu, yang menjadi arus bawah dari peradaban modern adalah sesuatu yang bersifat universal, yaitu ilmu pengetahuan dan teknologi.⁵¹⁶

Wujud reaktif dari sikap Muslim tersebut tidak hanya bersifat negatif (penolakan modernisasi), tetapi juga bertujuan positif secara berlebihan, seperti Kemalisme melihat modernisasi betul-betul sebagai bentuk westernisasi yang menurut Nurcholish Madjid hal itu adalah sikap yang keliru.⁵¹⁷

Pendapat Emest Gellner yang ditulis Nurcholish dalam bukunya bahwa Islam dekat kepada modernitas disebabkan oleh ajaran Islam tentang universalisme, skriptualisme spritual yang meluaskan partisipasi dalam masyarakat kepada semua anggotanya dan yang mengajarkan sistematisasi rasional kehidupan sosial.⁵¹⁸

Terkait dengan hal ini, Nurcholish berpendapat bahwa toleransi dan pluralisme adalah hal baru bagi semua agama, keduanya merupakan nilai-nilai modern dan keduanya merupakan tantangan modernitas, pertanyaan yang akan muncul adalah apakah Islam akan memberi peluang bagi berlangsungnya perubahan-perubahan dalam beberapa orientasi keagamaan dan kulturalnya seperti yang dituntut oleh tanggapannya terhadap tantangan

⁵¹⁵ Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, dalam Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik di Indonesia*, (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 141.

⁵¹⁶ Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 89.

⁵¹⁷ Nurcholish Madjid, *Transisi Islam*, *op. cit.*, hlm. 77-78.

⁵¹⁸ Emest Gellner, *Muslim Society*, dalam Nurkholis Madjid, *Islam Doktrin*, *op. cit.*, hlm. 467-468.

waktu dan tempat, dan adaptasinya terhadap lingkungan temporal dan spasial yang berbeda-beda.⁵¹⁹

Al-Qur'an menunjukkan bahwa risalah Islam, karena universalitasnya, dapat diadaptasikan dengan lingkungan kultural manapun, sebagaimana ia terbukti dapat diadaptasikan dengan berbagai keharusan yang terdapat pada lingkungan kultural Semanjung Arabiyah.⁵²⁰ Itulah sebabnya mengapa risalah tersebut harus dapat diadaptasikan dengan lingkungan kultural semua pemeluknya di mana dan kapan saja.

Nurcholish menegaskan bahwa asalkan kaum Muslim mampu memahami ajaran agamanya dengan sungguh-sungguh, maka Islam akan mampu menjadi agama yang relevan dengan tingkat perkembangan mutakhir masa kini.⁵²¹

Apabila zaman modern itu diamati melalui teropong determinisme sejarah sebagai fase perkembangan masyarakat manusia yang pasti terjadi secara tak terelakkan, maka berarti zaman itu akan muncul di suatu tempat pada suatu waktu.⁵²²

2. *Sekularisasi*

Sekularisasi bermakna hal-hal yang membawa ke arah kehidupan yang tidak didasarkan pada agama.⁵²³ Pengertian ini tidak menunjukkan adanya pemisahan antara agama dan dunia, akan tetapi pengertian ini mengarah kepada pemahaman bahwa sekularisasi hanya membedakan antara urusan agama dan urusan duniawi.

Sekularisasi diartikan sebagai pengakuan wewenang ilmu pengetahuan dan peranannya dalam membina kehidupan duniawi. Ilmu

⁵¹⁹ Nurcholish Madjid, *Mencari Akar-akar Islam Bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia*, dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 1998), hlm. 105.

⁵²⁰ *Ibid.*, hlm. 106.

⁵²¹ Nurcholish Madjid, *Kemenangan Islam dalam Pintu-pintu Menuju Tuhan*, (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 279-280. Lihat juga Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Cet. I. (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm.. 30.

⁵²² Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Cet. I; (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 12.

⁵²³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *op. cit.*, hlm. 894.

pengetahuan itupun secara dinamis terus menerus berproses dan berkembang.⁵²⁴

Indikasi penting dari kemerdekaan intelektual Islam Indonesia dalam pengamatan adalah ketidak mampuan mayoritas kaum Muslim untuk membedakan antara nilai-nilai transendental dan nilai-nilai temporal. Bahkan indikasi ini manunjukkan lebih jauh bahwa hierarki nilai-nilai tersebut seringkali diputarbalikkan, nilai-nilai yang transendental dipahami sebagai nilai-nilai temporal, sebaliknya segala sesuatu dipandang bersifat transendental dan karena itu pula tanpa terkecuali hal tersebut dinilai sakral.⁵²⁵

Sekularisasi adalah menduniakan nilai-nilai yang seharusnya dianggap bersifat duniawi dan membebaskan umat Islam dari kecenderungan pengukhrawiannya. Hal ini berarti kesedian mental untuk menguji kembali kebenaran suatu nilai dihadapan realitas hukum alam, moral, dan historis menjadi sifat kaum Muslim. Sekularisasi dilakukan untuk memberi penjelasan kepada umat Islam yang tidak lagi membedakan mana yang transendental dan mana yang temporal. Semua itu mala disangka transendental dan bernilai ukhrawi.⁵²⁶

Sekularisasi tidaklah dimaksudkan untuk penerapan sekularisme. Dalam hal ini, yang dimaksud dengan sekularisasi adalah setiap bentuk *liberating development*. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam dalam perjalanan sejarahnya tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islami itu, mana yang transendental dan mana yang sifatnya temporal.⁵²⁷

Menurut Nurcholish sekularisasi yang dipahami sebagai sebuah proses perkembangan yang membebaskan adalah *conditiosinequa non* yang menginginkan kaum Muslim melaksanakan upaya mereka mengaitkan universalisme Islam dengan kenyataan-kenyataan Indonesia dewasa ini.

⁵²⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Kemerdekaan*, *op. cit.*, hlm. 218.

⁵²⁵ Nurcholish Madjid, *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integritas Umat*, dalam Nurcholis Madjid (et.al). *Pembaharuan Pemikiran Islam*. Cet. I; (Jakarta : Islamic Research Center : 1870), hlm. 4.

⁵²⁶ Jalaluddin Rahman, *op. cit.*, hlm.. 21.

⁵²⁷ Nurcholis Madjid, *Pembaharuan*, *op. cit.*, hlm. 5.

Relevan pula dengan fungsi mereka sebagai khalifah Allah di atas bumi.⁵²⁸ Akumulasi dari semua pernyataan Nurcholish tersebut tidak hanya memberikan penjelasan mengenai apa yang dimaksud dengan sekularisasi, akan tetapi pada saat yang sama beliau juga menegaskan kembali “posisinya yang semula” yang menentang sekularisme.⁵²⁹

Gagasan Nurcholish ini, pada tataran khusus mendapat sorotan dan mengundang kontroversi dari kalangan pemikir. Namun ada pula pandangan yang pro terhadapnya. Paling ironis ketika ia dituduh sebagai orang yang menganjurkan sekularisme, maka dalam dialog yang tertulis pada salah satu karyanya ia menegaskan bahwa “ia tidak pernah menganjurkan sekularisme akan tetapi sekularisasi”.⁵³⁰

Berdasarkan pengertian tersebut, sekularisasi harus dipahami sebagai sebuah proses melepaskan diri dari agama dalam hal membedakan urusan agama dengan urusan dunia. Atau suatu proses yang membawa ke arah kehidupan yang tidak didasarkan kepada kesalahan dalam memahami agama murni.⁵³¹

Adanya sekularisasi, maka secara otomatis umat Islam yang menghadapi masalah-masalah yang bukan bagian dari urusan ukhrawi akan diselesaikan melalui peran ilmu pengetahuan dan terbuka peluang untuk berjihad tanpa harus terpola pada anggapan transendennya suatu urusan itu, karena segala sesuatu urusan yang terkait dengan dunia diserahkan kepada umat Muslim untuk penyelesaiannya.⁵³²

Pada tanggal 2 Januari 1970, Nurcholis Madjid menyampaikan pidato pada pertemuan gabungan empat organisasi Islam,⁵³³ berjudul :

⁵²⁸ Nurcholis Madjid, *Islam Kemoderenan*, *op.cit.*, hlm. 215.

⁵²⁹ Bahtiar Effendi, *op. cit.*, hlm. 140.

⁵³⁰ Nurcholis Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosila Politik Kontemporer*, Cet. I; (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm.. 287.

⁵³¹ *Ibid.*, hlm. 332

⁵³² *Ibid.*, hlm. 332

⁵³³ Pertemuan ini diorganisasikan oleh Utomo Dananjaya dan Ucep Fathuddin, masing-masing ketua umum dan sekjen PB HMI. Dalam peristiwa itu Nurcholish Madjid sebenarnya hanya menggantikan posisi Alfian, seorang Doktor yang baru lulus dari Universitas Wisconsin, Amerika Serikat dengan disertasinya Doktornya membahas Modernisme Islam Dalam Politik Indonesia pada Periode Kolonial Belanda Dengan Muhammadiyah sebagai Basis Utamanya Muhammadiyah. Disertasinya berjudul *Islamic Modernism in Indonesia Politics*,

Keharusan Pembaharuan Pemikiran Dalam Islam dan Masalah Integrasi Umat, bahwa kaum muslim Indonesia mengalami kemandekan dalam pemikiran keagamaan dan telah kehilangan “kekuatan daya gebrak psikologis” (*psychological striking force*),⁵³⁴ dan ketidakmampuan kaum Muslim untuk membedakan nilai-nilai transendental dengan nilai-nilai temporal. Segala sesuatu tampak dipandang sebagai bersifat transendental, dan karenanya tanpa terkecuali dinilai sakral. Akibat cara keberagamaan yang seperti ini “Islam (dipandang sebagai) senilai dengan tradisi, dan Islam menjadi sederajat dengan tradisionalis”.⁵³⁵

Nurcholish Madjid menganjurkan agar kaum muslimin “membebaskan” diri mereka dari kecenderungan mentransendensikan nilai-nilai yang sebenarnya bersifat profan ke dalam wilayah sakral. Dan sebagai konsekuensi dari keyakinan bahwa Islam itu kekal dan universal, maka ada kewajiban inheren bagi kaum muslim untuk menampilkan pemikiran kreatif.

Usaha keras ini hanya dapat dicapai apabila kaum muslimin mempunyai tingkat kepercayaan diri yang tinggi untuk membiarkan gagasan-gagasan apapun, betapapun tidak konvensionalnya gagasan itu, untuk dikemukakan dan dikomunikasikan secara bebas. Yang lebih penting lagi, mengingat kenyataan bahwa Islam memandang manusia secara alamiah berorientasi kepada kebenaran (*hanif*), maka kaum muslim harus bersikap terbuka. Selanjutnya, mereka juga harus bersedia menerima dan menyerap gagasan-gagasan apapun tanpa menghiraukan asal-usulnya, asal saja gagasan itu secara objektif menyampaikan kebenaran.⁵³⁶

Pandangan-pandangan utama Nurcholish Madjid berasal dari pemahamannya yang radikal terhadap dua prinsip dasar Islam, yaitu (1).

diterbitkan dalam Alfian, Muhammadiyah : *The Politics Behaviour of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, (Yogyakarta, Gajahmada University Press, 1989). hlm.. 119.

⁵³⁴ Nurcholish Madjid. *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Integrasi Umat Islam*, dalam Nurcholis Madjid et.al. *Pembaharuan Pemikiran Islam*, (Jakarta : Islamic Research Centre, 1970), hlm. 1-12.

⁵³⁵ Ibid, hlm. 4

⁵³⁶ Ibid, hlm. 9

Konsep at-Tauhid (Keesaan Tuhan), dan (2). Gagasan bahwa manusia adalah khalifah Tuhan diatas bumi (*khalifah Allah fi al-ard*).

Dari kedua prinsip tersebut, ia merumuskan premis-premis teologisnya yang menegaskan bahwa hanya Allah yang memiliki transendensi kebenaran yang mutlak. Sebagai konsekuensi dari penerimaan mereka terhadap prinsip monotheistik ini, maka sudah seharusnya kaum muslim memandang dunia ini dan masalah-masalah keduniaan yang temporal (sosial, kultural, atau politik).⁵³⁷

Tetapi, tidak seperti tulisan-tulisan Nurcholish Madjid sebelumnya yang banyak diwarnai kutipan ayat-ayat al-Qur'an,⁵³⁸ dalam makalahnya diatas ia menyampaikan gagasan-gagasannya dengan sangat kontroversial, yakni "sekularisasi". Konsep ini seperti ditunjukkan dalam makalahnya, dipinjam dari Harvey Cox, seorang teolog dari Amerika Serikat yang cukup dihormati. Dalam *maqnum opus-nya, The Secular City : Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Cox mendefinisikan sekularisasi sebagai pembebasan seorang manusia dari ajaran-ajaran agama dan metafisika, peralihan perhatiannya dari dunia-dunia lain dan mengarah kepada (dunia) yang satu ini.⁵³⁹ Meskipun demikian, Cox menegaskan bahwa sekularisasi berbeda dengan sekulerisme, hal ini ditegaskannya :

⁵³⁷ Menurut Nurcholis Madjid pemahamannya mengenai prinsip monotheisme Islam (*al-Tauhid*) amat banyak dibentuk oleh akumulasi pengalamannya dari berkunjung ke beberapa negara Muslim, khususnya Arab Saudi, pada penghujung 1960-an, karena Negara itu sangat berorientasi pada aliran teologi Wahabiyah yang terobsesi oleh pemurnian keagamaan, maka sebagian besar penduduknya menganut pemahaman yang radikal mengenai konsep al-Tauhid. Secara kasar ini dapat bermakna bahwa tidak ada sesuatu yang sacral kecuali Allah. Pada tahun 1969, sekembalinya dari berbagai kunjungan dari beberapa Negara ia mengemukakan paham radikal mengenai monotheisme Islam ini dalam karyanya, *Nilai-Nilai Dasar Perjuangan (NDPI)*, belakangan setelah diberlakukan beberapa revisi kecil dengan bantuan Endang Saifudin Anshari dan Sakib Mahmud, karya itu menjadi pegangan ideologis bagi HMI, hingga saat ini, sementara isinya sebagian besar masih sama. Judul karya itu diubah menjadi *Nilai Identitas Kader (NIK)*. Untuk ini lihat Hasil-Hasil Ketetapan Konprensi Himpunan Mahasiswa Islam ke-16, Maret 1986, khususnya halaman 79-123. Meskipun demikian perlu dicatat bahwa sementara Arab Saudi tidak memperluas pandangan mengenai monotheisme radikal atas ke dalam wilayah social politik. Nurcholis Madjid memperluasnya antara lain karena alasan itu, arab Saudi menganut gagasan kesatuan legal / formal antara Islam dan Negara.

⁵³⁸ Ibid, hlm. 50

⁵³⁹ Harvey Cox. *The Secular City*, (New York : The Macmillan Company, 1996), hlm. 4-5

“Dalam kasus apapun, sekulerisasi sebagai istilah deskriptif memiliki signifikansi yang luas dan inklusif. Sekulerisasi muncul dalam penampilan-penampilan yang berbeda, tergantung kepada sejarah keagamaan dan politik di wilayah masing-masing. Namun demikian, dalam bentuk yang bagaimanapun ia tampil, sekulerisasi harus secara hati-hati dibedakan dari sekulerisme. Sekulerisasi secara tidak langsung mengimplikasikan sebuah proses kesejarahan, yang hampir tidak dapat diubah, dimana masyarakat dan kebudayaan dilepaskan dari pengawasan kontrol agama dan berbagai pandangan dunia metafisika yang tertutup. Dalam pandangan kami, sekulerisasi pada dasarnya adalah sebuah perkembangan yang membebaskan. Di sisi lain, sekulerisme adalah nama sebuah ideologi, pandangan dunia baru yang tertutup yang berfungsi hampir sepenuhnya mirip dengan agama baru”.⁵⁴⁰

Pandangan mengenai “perkembangan yang membebaskan” dan “perbedaan nyata antara sekulerisasi dan sekulerisme” di ataslah yang digunakan oleh Nurcholish Madjid dalam mengartikulasikan gagasan-gagasannya mengenai konsekuensi logis dari monotheisme Islam (*al-Tauhid*) seperti ditulis dalam makalahnya.

“Sekulerisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekulerisme, sebab *sekulerization is the name for an ideology, a new closed world view which function, very much like a new religion*. Dalam hal ini, yang dimaksudkan dengan sekulerisasi ialah setiap bentuk *liberating* perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal ... (demikian juga) sekulerisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekulerisme dan mengubah kaum muslimin menjadi sekularis. Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Ibid, hlm. 204

⁵⁴¹ Nurcholis Madjid. *Keharusan Pembaharuan., Op.Cit.*, hlm. 4-5.

Dengan pernyataan itu, Nurcholish Madjid tidak saja memberikan penjelasan mengenai apa yang dimaksudnya dengan sekularisasi, tetapi pada saat yang sama juga menegaskan kembali “posisinya yang semula” yang menentang paham *sekulerisme*.

Pada tahun 1968, dua tahun sebelum ia menyampaikan pidatonya diatas, ia terlibat dalam sebuah perdebatan dengan sejumlah “intelektual sekuler” mengenai modernisasi.⁵⁴² Dalam pandangannya, tampak jelas bahwa pesan-pesan dibalik retorika modernisasi sebagaimana dikumandangkan para intelektual sekuler diatas pada periode awal Orde Baru adalah memperkecil peran untuk tidak menyatakan anti terhadap nilai-nilai keagamaan. Menurut Nurcholish Madjid, beberapa diantara mereka bahkan mengejek panggilan azan yang menggunakan penguat suara sebagai “teror-teror elektronik”.⁵⁴³ Dalam pendekatan ini, ia menegaskan bahwa modernisasi bukanlah penerapan sekulerisme dan bukan pula penggunaan nilai-nilai kebudayaan Barat. Melainkan, dalam pandangannya, “modernisasi adalah rasionalisasi”.⁵⁴⁴ Sebagaimana dicatat Muhammad Kamal Hassan dalam disertasinya, inilah posisi intelektual yang menjadikan Nurcholish Madjid mendapat julukan “Muhammad Natsir Muda”.⁵⁴⁵

Istilah “sekularisasi” dimaksudkan sebagai proses yang diperlukan yang akan memungkinkan masyarakat Islam membedakan antara nilai-nilai transendental dan nilai-nilai temporal. Bagi Nurcholish Madjid, “sekularisasi”, yang dipahami sebagai sebuah proses perkembangan yang membebaskan, adalah juga *conditio sine quanon* yang memungkinkan kaum Muslimin sejalan dengan fungsi mereka sebagai khalifah Allah diatas bumi

⁵⁴² Paparan singkat mengenai kelompok intelektual ini adalah ditemukan dalam R. Williem Liddle. *Modernizing Indonesians Politics*, R. Williem Liddle (Ed), *Political Participation in Modern Indonesia* (New Haven South Asia Studies : Yale University, 1973), hlm. 206.

⁵⁴³ Bachtiar effendi. *Islam dan Negara : Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik di Indonesia*, (Jakarta : Paramadina, 1990), hlm. 141.

⁵⁴⁴ Mengenai masalah bahwa modernisasi adalah rasionalisasi, lihat artikelnya, *Modernisasi Adalah Rasionalitas Bukan Westernisasi*, (Bandung : Mimbar Berdemokrasi, 1968). hlm. 88.

⁵⁴⁵ Muhammad Kamal Hasan, *Op.Cit.*, hlm. 117.

(*khalifah Allah fi al-Ardl*) melaksanakan upaya mereka mengaitkan universalisme Islam dengan kenyataan-kenyataan Indonesia dewasa ini.⁵⁴⁶

Agenda “sekulerisasi” ini mendapat kritik yang cukup mengejutkan, kritik-kritik itu sebagian besarnya datang dari kelompok modernis komunitas intelektual dimana Nurcholish Madjid berasal.⁵⁴⁷ Untuk sebagian besar, kritik-kritik tersebut dipicu oleh penggunaan istilah “sekulerisasi” terlepas dari kenyataan bahwa maksud semula penggunaan istilah itu adalah untuk memberikan “terapi lanjutan”.

Sejak dekade 1980-an, sekembalinya dari Universitas Chicago, dimana ia meraih gelar doktor dalam bidang studi Islam di bawah bimbingan Fazlur Rahman, seorang pemikir Muslim kenamaan asal Pakistan, Nurcholish Madjid tetap teguh dengan substansi gagasan-gagasan pembaharuannya.⁵⁴⁸ Meskipun demikian, penting dicatat bahwa ia tidak lagi menggunakan istilah “sekulerisasi” yang kontroversial itu.⁵⁴⁹ Berkat dukungan intelektual yang secara tidak langsung diterimanya dari pahaman yang sejenis dengan “sekulerisasi”, sebagaimana dikemukakan oleh sejumlah sosiolog terkenal dan berpengaruh, misalnya Talcot Persons⁵⁵⁰ dan

⁵⁴⁶ Paham sekularisme ini juga dapat ditemukan dalam empat artikel Nurcholis Madjid lainnya yang ditulis antara tahun 1970 hingga 1973, yakni beberapa catatan sekitar masalah pembaharuan pemikiran dalam Islam. Sekali lagi tenaga sekularisasi perspektif Pembaharuan Pemikiran Islam, dan Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia. Seluruh artikel tersebut dikumpulkan dalam karyanya, *Islam dan Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung : Mizan, 1987), hlm. 256.

⁵⁴⁷ Untuk berbagai kritik atas pandangan-pandangannya, lihat Nurcholis Madjid et.al. *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Op.Cit., hlm. 72, Endang Saifuddin Anshari, *Kritik Atas Paham dan Gerakan Pembaharuan drs Nurcholis Madjid*, (Bandung : Bulan Sabit : 1971), hlm. 55. dan H.M. Dawam Rahardjo, *Koreksi Terhadap drs Nurcholis Madjid Tentang Sekulerisasi*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1972). hlm. 89.

⁵⁴⁸ Pembahasan singkat mengenai pengaruh gagasan-gagasan Fazlur Rahman terhadap intelektualisme Islam di Indonesia, lihat Oneg Berton. *The International Context of The Emergancy of Islamic Neo Modernism in Indonesia*, M.C. Ricklef (Ed), *Islam in The Indonesian Council Context* (Layton, Annual Indonsians Lectures Series, No. 15, Monash University 69-82).

⁵⁴⁹ Makalah ini telah dikemukakan dalam essainya untuk menghormati Prof. Rasyidi, salah satu kritikusnya yang paling keras, dengan judul *Sekitar Usaha Mengembangkan Etos Intelektualisme Islam di Indonesia*, Endang Basri Ananda (Ed), 70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasyidi, (Jakarta : Pelita : 1950), hlm. 215.

⁵⁵⁰ Talcot Persons, Edward Skills, Kesper D. Naegelle, and Jesse R. Pitts (Ed) *Theoris of Society : Foundations of Modern Sociological Theory*, (New York : The Free Press of Glencoe : 1961), hlm. 299.

yang lebih penting Robert N. Bellah.⁵⁵¹ Nurcholish Madjid dengan lugas mengganti istilah sekularisasi dengan “devaluasi radikal” atau “desakralisasi”.⁵⁵²

Menurut Bellah, paham “devaluasi radikal” diatas mempunyai kaitan dengan proses-proses historis awal islam. Bahkan, paham itu merupakan salah satu unsur struktur, yang paling penting di masa Nabi Muhammad SAW ketika membangun masyarakat religius politik di Madinah. Ketika menjelaskan perkembangan “devaluasi radikal” dalam menjelaskan sejarah awal Islam ini Bellah menulis :

“Marilah kita mempertimbangkan unsur-unsur struktural dalam Islam awal yang relevan dengan argumentasi kita. Yang pertama adalah konsepsi mengenai Tuhan yang monotheistis, yang transenden dan berada di luar alam semesta serta berkaitan dengan alam semesta ini sebagai pencipta sekaligus hakimnya. Yang kedua adalah panggilan ke hati terdalam dan keputusan dari Tuhan yang demikian itu lewat dakwah Nabi-Nya kepada setiap makhluk manusia. Yang ketiga adalah “devaluasi radikal” yang secara sah dapat disebut sebagai sekularisasi, terhadap semua struktur sosial yang ada dihadapan hubungan Tuhan manusia yang menjadi pusat ini. Diatas segalanya, ini berarti dihapuskannya ikatan-ikatan kekerabatan, yang sudah lama menjadi fokus utama dari yang sakral di dunia Arab Pra Islam, dari makna pentingnya yang utama”.⁵⁵³

3. *Desakralisasi*

Sebelum memahami kata “desakralisasi” perlu dipahami terlebih dahulu kata “sakral” sakral berarti “suci, keramat, abadi, tetap atau absolut” sehingga sekularisasi dapat dipahami sebagai proses penyucian. Apabila sesuatu dianggap tidak sakral, maka secara otomatis sesuatu tersebut dapat berubah atau tidak absolut. Realitas yang membumi sekarang adalah terkadang sesuatu disakralkan padahal pada hakikatnya sesuatu itu tidak sakral, dari sinilah muncul suatu istilah desakralisasi.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ Robert N. Bellah. *Beyond Belief Essay on Religion in a Post Tradisional World*, (Barkley and Los Angles : California University Press : 1991), hlm. 196-197.

⁵⁵² Nurcholis Madjid. *Yang Menarik Gerbong*, Tempo 14 Juni 1986, hlm. 60-62, lihat juga Nurcholis Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Ketuhanan, Kemanusiaan, dan Keindonesiaan*, (Jakarta : Paramadina, 1992), hlm. 55.

⁵⁵³ Robert N. Bellah, *Op.Cit.*, hlm. 151.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 332

Upaya memperbaiki keadaan seperti itu, mungkin dapat dilakukan asal saja kaum Muslimin siap menempuh jalan pembaruan, sekalipun pilihan tersebut disertai dengan mengorbankan integritas umat untuk menjalankan pembaruan keagamaan. Nurcholish menganjurkan agar kaum Muslim membebaskan diri mereka dari kecenderungan mentransendensikan nilai-nilai yang sebenarnya bersifat profan ke dalam wilayah sakral, sebagai konsekuensi dari keyakinan bahwa Islam itu kekal dan universal, maka ada kewajiban inheren bagi kaum Muslim untuk menampilkan pemikiran kreatif yang relevan dengan tuntutan zaman modern.⁵⁵⁵

Desakralisasi merupakan proses menghilangkan sifat sakral,⁵⁵⁶ pada dasarnya desakralisasi ini merupakan manifestasi konkrit dari sekularisasi. Nurcholish mengemukakan bahwa desakralisasi perlu dilakukan terhadap semua masalah dari urusan dunia, karena yang boleh disakralkan adalah yang transenden, yaitu Tuhan.⁵⁵⁷ Ketika seseorang mencoba mensakralkan sesuatu selain Tuhan, maka ia adalah syirik yang berlawanan dengan tauhid.

Nurcholish merealisasikan penggunaan rasionalitas dalam memahami urusan kehidupan umat Islam. Urusan yang menyangkut dunia harus diselesaikan dengan mengadakan sekularisasi yakni menduniakan urusan yang seharusnya urusan dunia. Sehingga yang dibutuhkan adalah hukum-hukum alam ciptaan Tuhan. Pada dasarnya sekularisasi tidak lain adalah desakralisasi selain Tuhan, sehingga umat Islam senantiasa terbuka untuk menentukan apa yang harus dilakukannya dan terlepas dari paradigma sakralitas pada sesuatu selain Tuhan yang tidak seharusnya disakralkan.

Nurcholish terkadang diklaim sebagai tokoh yang hanya bergerak pada tataran ide, tetapi tidak secara praktis yang lebih berorientasi pada pemecahan masalah-masalah riil yang dihadapi masyarakat. Selaras dengan gagasan liberalisasi semacam “Islam Yes, Partai Islam No” yang sempat dilontarkannya.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ Bahtiar Effendi, *op. cit.*, hlm. 139.

⁵⁵⁶ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *op. cit.*, hlm. 227.

⁵⁵⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan*, *op. cit.*, hlm. 23.

⁵⁵⁸ Azyumardi Azra, *op. cit.*, hlm. 151.

Jargon tersebut mengandung makna bahwa Islam merupakan agama terkait dengan kesakralan (suci) sedangkan partai Islam merupakan bentuk perkumpulan sekelompok manusia yang bermuara pada kepentingan dan urusan duniawi yang seharusnya tidak dicampur adukkan dengan agama.

Meskipun partai tersebut adalah partai Islam, namun tidak boleh disakralkan karena partai tidak hanya menyangkut masalah agama akan tetapi di dalamnya terdapat urusan negara yang juga merupakan urusan dunia. Adapaun partai non Islam tidak dapat dipersalahkan karena tidak menutup kemungkinan partai tersebut memiliki prinsip yang relevan dengan ajaran Islam. Gagasan ini sebenarnya mengandung makna sekularisasi dan desakralisasi yang belum dapat dicerna secara komprehensif oleh sebagian orang.

4. Universalisme Islam

Penekanan Nurcholis Madjid pada Islam yang bersifat *rahmatan lil 'alamin* ini merupakan kunci dari pemikirannya. Dengan penekanan ini Nurcholis Madjid ingin “membebaskan” pengertian Islam dari penjara-penjara partikularisme. Partikularisme Islam dalam beberapa hal, bukanlah sesuatu yang harus ditolak, bahkan, sekali lagi, bisa dan telah terbukti bermanfaat pada masyarakat atau komunitas-komunitas tertentu.⁵⁵⁹ Akan tetapi, partikularisme tetaplah sesuatu yang khusus. Dan karena itu tidak bisa digeneralisasikan. Pemaksaan generalisasi terhadap sesuatu yang khusus itu, dengan demikian, mendekati tindakan sewenang-wenang karena bukan saja secara logika ditolak, melainkan juga secara empiris tidak bisa berjalan. Dalam konteks pemikirannya satu-satunya jalan membebaskan

⁵⁵⁹ Diantara contoh partikularisme Islam yang paling sederhana adalah gejala-gejala yang ditunjukkan Nurcholis Madjid sendiri tentang pemakaian sarung. Dulu, ujarnya, “sarung untuk orang Indonesia adalah melambangkan kesalehan tapi, di India kesalehan itu bukan dengan sarung, tapi dengan pakaian India itu. Tahun 1950-an, saya di pesantren kalau sholat harus pakai sarung. Kalau tidak maka bisa dilempar batu. Tapi kalau sekarang, makin sedikit yang pakai sarung”. Contoh sederhana dari partikularisme ini mempunyai dasar konseptual apa yang disebut Nurcholish Madjid tentang makna *khair* dan *ma'ruf*. Keduanya dalam bahasa Indonesia berarti baik, namun sebenarnya menurut Nurcholish Madjid *khair* itu kebaikan yang universal, sementara *ma'ruf* adalah suatu yang dikenal sebagai baik dan ada kaitannya dengan adat dan kontekstual, ada hubungannya dengan ruang dan waktu. Maka, *khair* dalam konteks Nurcholis Madjid adalah normatif universal, dan *ma'ruf* operatif kondisional. Wawancara Ulumul Qur'an dengan Nurcholish Madjid. OP.Cit., hlm. 35

(pengertian) Islam dari sifatnya yang partikularistik itu adalah dengan mengembalikan fungsi dan peran Islam kepada kerangka yang universal dan abadi, *Rahmatan lil 'alamin*. Sebab, dengan mengikuti logika dari konsep itu sendiri, untuk apakah sebuah agama diturunkan Tuhan jika hanya untuk menguntungkan satu golongan saja di dalam kehidupan riil di muka bumi?⁵⁶⁰

Dengan konsep ini, ada dua hal pokok yang bisa dicapai. Pertama, pengembalian peran dan fungsi Islam pada konteks yang universal telah membuat baik ajaran maupun pengikutnya menjadi lebih bebas memfokuskan perhatian pada masalah-masalah yang menjadi agenda manusia secara universal. Dengan kata lain, dengan semangat itu dan tanpa harus menampilkan determinisme formalisme yang memang tak bisa diubah, kalangan Islam akan lebih leluasa berpartisipasi dalam dunia yang lebih luas tanpa tapal batas agama dan budaya, *to mark the world beyond religious boundaries with the Islamic values*. Perkembangan dan kontribusi peradaban Islam terhadap peradaban dunia di masa lampau, misalnya, adalah contoh prestasi universal dengan semangat konsep *rahmat al-lil 'alamin* dalam mematrikan tanda keislaman pada struktur pelataran buana. Maka nilai apakah yang lebih tinggi daripada kemampuan memberikan arti kehadiran dirinya untuk sesuatu yang jauh lebih luas dari batas-batas kepentingan dan simbolisme yang selama ini mengungkung dirinya?⁵⁶¹

Kedua, dengan pengembalian fungsi dan peran Islam ke tempat yang abadi dan universal, Nurcholish Madjid dan kalangan yang sepaham dengannya, telah pula sekaligus mendekonstruksikan kemapanan lembaga-lembaga dan corak-corak pemikiran Islam yang bersifat partikularistik. Bagi Nurcholish Madjid, sebagaimana terbaca pada gagasan-gagasan tertulisnya di masa muda, corak-corak pemikiran yang bersifat partikularistik dan yang merupakan respons sesaat itu bersifat nisbi, dan karenanya, tidak harus dimutlakkan. Pemutlakkan pikiran-pikiran dan lembaga-lembaga itu bukan

⁵⁶⁰ Nurcholis Madjid. *Negara Islam Produk Isu Modern*, wawancara Sudirman Tabba, Budiarto Danunjaya, dan H. Azkarmin Zaini dari Kompas, 3 November 1985.

⁵⁶¹ Robert N. Bellah. *Beyond Belief Essay on Religion in a Post Traditional World*, (Barkley and Los Angles : California University Press : 1991), hlm. 196-197.

saja bersifat kontraproduktif dalam kehidupan riil karena pasti akan sangat sulit menyesuaikan diri dalam kehidupan yang sesungguhnya sangat dinamis itu melainkan juga secara teologis bisa membawa ‘cacat’ tersendiri. Sebab dengan pemutlakan itu secara langsung atau tidak, telah terjadi proses menggantikan Islam dengan produk-produk pemikiran zaman dan tempat tertentu. Disini ajaran Islam yang sesungguhnya universal, dan tak terkungkung oleh pemilihan waktu, mengalami reduksi yang agak fatal menjadi hanya pemikiran-pemikiran tertentu yang lahir dalam penggal-penggal waktu tertentu pula.⁵⁶² Maka dengan efek yang bersifat dekonstruktif ini, bukankah Nurcholish Madjid dan, sekali lagi orang-orang yang sepaham dengannya, secara otomatis telah pula melakukan “pemurnian” makna dan fungsi Islam?

Tetapi apa yang penting dilihat dalam konteks “pembebasan” pengertian Islam dari sekat partikularistik dan sesaat itu adalah “teropong” Nurcholish Madjid terhadap gagasan politik dan negara Islam. Sesuai dengan logika Nurcholish Madjid yang telah direkonstruksikan diatas, gagasan politik dan negara berlabel Islam itu adalah representasi paling nyata dari sifat partikularistik Islam. Disini gagasan politik dan negara Islam hanyalah merupakan manifestasi sosiologis dari usaha-usaha kalangan Islam memberikan respon terhadap tantangan-tantangan tertentu dan, pada masa tertentu. Dengan demikian, manifestasi itu bersifat partikularistik dan sesaat. Oleh karenanya, pemikiran dan hasrat semacam itu lebih menunjukkan gejala *invented tradition* menggunakan konsep Hobsbawn⁵⁶³ bukan bersifat *genuine* Islam. Menurut Nurcholis Madjid gagasan mengenai negara Islam bukanlah merupakan respon dari “Islam yang sebenarnya”, melainkan sebuah wujud kepercayaan yang telah mengalami partikularisasi waktu dan tempat yang distrukturkan oleh pengalaman sosial budaya, ekonomi dan politik sebuah masyarakat yang sangat spesifik. Dengan demikian, pengalaman yang spesifik ini hanya berlaku pada masyarakat-masyarakat

⁵⁶² Hobsbawn dan T. Ranger, (peny.), *The Invention of Tradition*, (Cambridge : Cambridge University Press : 1983). hlm. 221.

⁵⁶³ Nurcholis Madjid. *Mencari Kebenaran yang Lapang*. Wawancara dengan Wahyu Nuryadi, Tempo, 30 Oktober 1992.

yang mempunyai persamaan pengalaman pula, tidak ada masyarakat-masyarakat (Islam) lainnya.

Perbedaan-perbedaan pengalaman keislaman antar masyarakat dan negara serta antar waktu yang juga melahirkan corak responsi yang berbeda-beda inilah yang semakin memperkuat tesis Nurcholish Madjid akan nisbi atau relatifnya efek partikularisme Islam. Keberlanjutan gejala partikularisme Islam ini akan atau bisa menimbulkan persoalan, bukan saja pada segi-segi konseptual, melainkan juga pada struktur penghayatan paling inti dari ajaran Islam itu sendiri. Maka melanjutkan gagasan dan “gerakan pemikirannya” di masa muda tentang perlunya pembaharuan pemikiran yang memberikan tekanan pada efek desakralisasi partikularisme Islam Nurcholish Madjid yang kian dewasa dan matang ini menyerukan “pembebasan” konsep dan pengertian-pengertian Islam dari kungkungan waktu dan tempat. Yakni sebuah Islam yang bersifat dan berfungsi sebagai *rahmat lil ‘alamin*, sebuah Islam yang “terbuka” untuk dimanfaatkan kalangan lain, sebuah Islam yang bersifat inklusif.⁵⁶⁴

Dari sini, mungkin bisa lebih dipahami konsep *kaffatan li al-nas* yang diperkenalkan (kembali) oleh Nurcholish Madjid tentang fungsi dan peran Islam dalam konteks inklusivitas diatas. Bahwa (manfaat) Islam adalah untuk seluruh manusia.⁵⁶⁵ Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa pengaruh gerakan pemikirannya dapat mewarnai kaum intelektual muda Islam Indonesia untuk terus menggali khazanah keislaman yang sesuai dengan kondisi bangsa Indonesia dengan tidak meninggalkan norma-norma keislaman.⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ Talcot Persons, Edward Skills, Kesper D. Naegelle, and Jesse R. Pitts (Ed) *Theoris of Society : Foundations of Modern Sociological Theory*, (New York : The Free Press of Glencoe, 1961), hlm. 299.

⁵⁶⁵ Nurcholis Madjid Yang Menarik Gerbong, *Tempo* 14 Juni 1986, hlm. 60-62, lihat juga Nurcholis Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Ketuhanan, Kemanusiaan, dan Keindonesiaan*, (Jakarta : Paramadina : 1992). hlm. 211.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 332

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, 2004 “*Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna, Pengarang dan Pembaca,*” dalam Khaled M. Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta,
- Abdillah, Mashkuri. 1999. *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta : Tiara Wacana.
- Abduh, Muhammad. 2003. *Syarh Nahj al-Balaghah*. Diterjemahkan oleh Muhammad Bagir dengan Judul *Mutiara Nahj al-Balaghah : Wacana dan Surat-surat Imam Ali*. Bandung : Mizan.
- Abu Zayd, Nashr Hamid, 1995 *Naqd al-Khithab al-Dini*, Cairo: Madbuli,
- Ahmad, Jamil. 1996. *Seratus muslim terkemuka*. Jakarta : Pustaka Firdaus
- Alawy, Sayyid. 2003. *Faidhul Khobir wa Khalasha al-Taqriry*, Terj. Usman., Surabaya : Al-Hidayah.
- al-Asqalānī, Ahmad bin Ali bin Hajar. T.t. *Fathul Bāri (Bi Syarhi Sahīh al-Bukhārī)*, ttp.: Salafiyah.
- Al-Bukhari, 1981. *Sahih al-Bukhari*, Beirut : Dar al-Fikr
- al-Fajjari, Mukhtar. t.t. *Naqd al-‘Aql al-Islami ‘Inda Muhammad Arkoun*, Dar al-Thali’ah.
- Ali, Fachry. 1997. dalam seminar sehari, *Kritik dan Aspirasi Atas Pemikiran Dr. Nurcholis Madjid*, Jakarta 3 JULI 1997.
- Ali, Mukti. 1998. *Alam Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*. Bandung : Mizan.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fatah. 2001. *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zhilalil Qur’an*, Penj: Salafuddin Abu Sayyid. Surakarta: era Intermedia
- al-Nadwi, Abul Hasan Ali. 1976. *Muslim In India*. India : Academy of Islam Research Publication.
- Al-Syahrastani, Muhammad bin Abdul Karim. 2003., *Al-Milal wa Al-Mihal “Aliran-aliran Teologi Dalam sejarah Ummat Islam”*. Surabaya : Bina Ilmu

- al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad ibn Abdullah. 1988. *Al-Burhan fii Ulumil Qur'an*, Beirut : Darul Fikr.
- Asmuni.. M. Thahar., 2003., *Pemikiran Akidah Humanitarian Hasan Hanafi*. Sekripsi di Fakultas Ilmu Agama Islam Yogyakarta : Universitas Islam Indonesia
- Amini, Ibrahim. 2006. *Hamed Bayad Bedonand*. Diterjemahkan oleh Faruq Dhiya dengan Judul *Semua Perlu tahu* : Buku Pintar Ushuluddin. Jakarta : al-Huda Islamic Centre.
- Aminrazavi, Mehdi dan Zailan Moris, 1994. *The Complete Bibliografi of Seyyed Hosein Nashr from 1958 through 1993*, Kuala Lumpur
- Anshari, Endang Saifuddin. 1971. *Kritik Atas Paham dan Gerakan Pembaharuan drs Nurcholis Madjid*, Bandung : Bulan Sabit.
- Antony, Black. 2006. *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*. Jakarta : PT Serambi Ilmu Semesta.
- Anwar, Rosihan dan Abdul Razak, 2003. *Ilmu Kalam*, Bandung : CV. Pustaka Setia.
- Apter, David A. 1977. *Introduction to Political Analysis*. Cambridge and Massachusetts : Winthrop Publisher. Terj. Mashkuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna, Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta : Tiara Wacana.
- Arbery, A. J. 2000. *Sufism and Account of the Mistics of Islam*. Diterjemahkan oleh Bambang Herawan dengan Judul *Tasawuf Versus Syari'at*. Bandung : Hikmah,
- A. Reza. 2002. *Growth to Selfhood the Sufi Contribution*. diterjemahkan oleh Ilzamuddin Ma'mur dengan Judul *Sufisme dan Penyempurnan Diri*. Jakarta : Srigunting Press,
- Arkoun, Mohammed. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Jakarta: INIS.
- , 1996. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- , 1997. *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Jakarta : INIS.
- , 2007. *al-Fikri al-Ushuli wa Istihalah al-Ta'sil: Nahwa Tarikh Akhar li al-Fikr al-Islami*, Cet. II; Dar al-Saqi.

- , 1995. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta : Inis.
- Ar-Rumi, Fahd bin Abdurrahman. 1996. *Ulumul Qur'an*, penj: amirul Hasan an M. Halabi, Yogyakarta: Titian Olahi Pres
- As-Sirjani, Raghieb. 2009. *Cara Cerdas Hafal Al-Qur'an*, Solo : Aqwam
- Azra, Azumardi. 1993. "Memperkenalkan Pemikiran Hossein Nasr", dalam Seminar Sehari : *Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan*, Jakarta : Paramadina.
- Az-Zahabi, Muhammad husain. 2010. *Al-Tafsir Wal-Mufasssirun, Terjemahan Ensiklopedia Tafsir*, Jakarta : Kalam Mulia.
- Bagir, Haedar. 2006. *Buku Saku Tasawuf*. Bandung : Arasy.
- Bagus, Loren. 2000. *Kamus Filsafat*, Jakarta : Gramedia.
- Bahtiar, Laleh. 2001. *Sufi : Exspression of the Mystic Quest*. Diterjemahkan oleh Purwanto dengan Judul *Perjalanan Menuju Tuhan*. Bandung : Nuansa.
- Bellah. Robert N., 1991. *Beyond Belief Essay on Religion in a Post Tradisional World*, Barkley and Los Angles : California University Press.
- Berton. Oneg., t.t. *The International Contex of The Emergency of Islamic Neo Modernism in Indonesia*, M.C. Ricklef (Ed), *Islam in The Indonesian Council Contex* (Layton, Annual Indonsians Lectures Series, No. 15, Monash University.
- Binder, Leonard. 2001. *Islam Liberal, Kritik terhadap Idiologi-ideologi Pembangunan*, terj. Imam Muttaqin, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Bleicher, Josep, 2003, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata., Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- , 2003, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru,
- Boisard, Marcel A., 1980. *L'Humanisme de L'Islam*. Terj. Jakarta : Bulan Bintang.
- Canna, Lilik dan Syaiful Hidayat, 2011. *Ulum Al-Qur'an dan Pembelajaran*, Surabaya : Kopertais IV Press.

- Carter, April, 1985, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora Jakarta: CV. Rajawali,
- Commins, David., 1995, "*Hasan al-Banna (1906-1949), para Perintis Zaman Baru Islam*, alih bahasa Ilyas Hasan Bandung : Mizan
- Cox. Harvey, 1996. *The Seculer City*, (New York : The Macmillan Company.
- Dahlan, Abdul Aziz, 1996., (editr) *Ensiklopesdi Hukum Islam*, cet.I., Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve,
- Djamil, Fathurrahman. 1997. *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta : Logos Wacana Ilmu.
- Effendy, Bahtiar, 2001. *Teologi Baru Politik Islam. Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*. Jakarta : Galang Press
- , 1990. *Islam dan Negara : Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik di Indonesia*, Jakarta : Paramadina.
- Ensiklopedi Islam. 1994. Jakarta : PT. Ichtiar Baru.
- Esack, Farid, 1997. *Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interriligious Solidarity against Oppression*, Oxford : Oneworld.
- , 2000 *Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman Bandung: Mizan
- Esposito, John L. 2002. *Islam dan Demokrasi: Warisan Sejarah dan Konteks Global*, dalam Bernard Lewis et. al, *Islam Liberalisme Demokrasi*. Jakarta : Paramadina.
- , 2001. *Ansiklopedi Islam Modern*, jilid 5. Bandung : Mizan
- , 1995., *The Oxford Encyclopaedea of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995.
- , 1986. *Identitas Islam pada Perubahan Sosial-Politik*. Jakarta : Bulan Bintang.
- , 1994. *Ancaman Islam Mitos atau Realitas ?* Bandung : Mizan
- Fahullah, Mahdi. 1991. Titik Temu Agama dan Politik-Analisis Pemikiran Sayyid Qutb/dalam Sayyid Qutb, al-athfyul arbaah. jakarta: Ramandhani
- Fahruddin Faiz. 2002. *Hermeneutika Qur'ani*. Yogyakarta : Penerbit Qalam

- Fadhullah Haeri, 2002. *The Elements of Sufism*, Diterjemahkan oleh Muhammad Hasyim Assegaf dengan Judul *Belajar Mudah Tasawuf*, Jakarta : Lentera Basritama.
- Faqih, Mansoer, 2001. *Mencari Teologi Tertindas (Kidmat Dan Kritik) Untuk Guruku Prof. Harun Nasution*, dalam Suminto Halim. Abdul, *Teologi Islam Rasional*. Jakarta : Ciputat Pers
- Fritjounf Schoun. 2000. *Sufisme : Veil and Quintesence*. Diterjemahkan oleh Tri Wibowo Budhi Santoso dengan Judul *Proses Ritual Menyingkap Tabir Mencari Yang Inti*. Jakarta : Srigunting Press.
- Ghofur, Saiful Amin. 2008. *Profil Para Mufasssir al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani
- Haeri, Fadhullah. 2002. *The Elements of Sufism*. Diterjemahkan oleh Muhammad Hasyim Assegaf dengan Judul *Belajar Mudah Tasawuf*. Jakarta : Lentera Basritama.
- Halim. Abdul. 2001. *Teologi Islam Rasional, Apresiasi Terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*. Jakarta : Ciputat Pers.
- Hambal, Al-Imām Ahmad Ibn, t.t. *Musnad al-Imām Ahmad bin Hambal*, ttp.: Dar al-Fikr.
- Hanafi, A. 1975, *Ushul Fiqh*. Jakarta : Widjaya.
- , 1982 “*The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt*”. Arab Study Quarterly. 4: 1 & 2.
- , 1985., *The Genesis of A Secular Ideology*, Mesir : Cukor
- , 1985., *From Faith to Revolution*, Spanyol : Cordova Press,
- , 1998., *Ad-Din wa as-Saurah fi Misra`*, 1952-1981, Mesir, Maktabah Madbuli.
- , 2000., *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. Jakarta : Paramadina : 2000
- , 2001, *Turas Dan Tajdid*, Yogyakarta : Titian Ilahi Press
- , 2001., *Tafsir Fenomenologi*, Terj. Yudian W. Asmin, Yokyakarta : Bismillah Press.
- , 2003. *Dari Akidah ke Revolusi sikap kita terhadap tradisi lama*. Jakarta: Paramadina.

- , 2003, *Islamologi 1 (Dirasat Islamiyyah bab I dan II)*, terj. Miftah Faqih, Yogyakarta, LKIS.
- Harb, Ali. 2005. “*al-Mamnu’ wa al-Mumtani’*”, *al-Markaj al-Tsaqafi al-Arabi*, Cet. IV. Beirut : 2005.
- Harun, Nasution, 1984. *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta : Bulan Bintang.
- Hasan Basri Marwah [Peneliti pada Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP) dan P3M Jakarta], di <http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?Id=144>
- Hidayat, Nuim. 2005. *Sayyid Quthb Biografi dan kejernian pemikirannya*. Jakarta: Gema Insani
- Hidayat, Komaruddin., 1995. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadian.
- , 1995. dalam Kata Pengantar, Nurcholish Madjid. *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Islam Dalam Sejarah*, Jakarta : Paramadina.
- Hughes, Homas Patrick. 1982. *Dictionary of Islam*. New Delhi : Cosmo Publication.
- Ilahi, Ibrahim Ghazur. 2002. *The Scret of ana al-Haqq*. Diterjemahkan oleh Bandaharo dan Joebaar Ajoeb dengan Judul *Menyingkap Misteri Sufi Besar "Mansur al-Hallaj"*. Jakarta : Srigunting Press, 2002.
- Iwad, Luwis., 1989., *Dirasat fi al- Halarat*, Kairo, Dar-al-Mustaqbal al-Araby.
- Kamaruzzaman, A. 2001. *Relasi Islam dan Negara. Prespektif Modernis & Fundamentalis*. Indonesia : Terra
- Khaled M. Abou El-Fadl. 2004. *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. (terj.) oleh R. Cecep Lukman yasin. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Lai, Nashori. 2010. *Tafsir Bil Ra’yi*, Jakarta : Gaung Persada Press.
- Labib, Muhsin. 2004. *Mengurai Tasawuf, Irfan, dan Kebatinan*. Jakarta : Lentera Basritama.
- , 2005. *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Shadra*. Jakarta ; al-Huda Islamic Centre.
- Lenczowki, George., 1992., *Timur Tengah Di Tengah Kancah Dunia*, terj. Asgar Bixby, Bandung, Sinar Baru.

- Liddle. R. Williem, 1973. *Modernizing Indonesians Politics*, R. Williem Liddle (Ed), *Political Participation in Modern Indonesia* New Haven South Asia Studies : Yale University.
- Madjid, Nurcholis, 1997. *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina,
- , 2005. *Teologi Islam Rasional "Apresiasi Terhadap Wacana Praktis Harun Nasution"* Jakarta : Ciputat Press.
- , 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Ketuhanan, Kemanusiaan, dan Keindonesiaan*, Jakarta : Paramadina.
- ., 1950. *Sekitar Usaha Mengembangkan Etos Intelektualisme Islam di Indonesia*, Endang Basri Ananda (Ed), 70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasyidi, Jakarta : Pelita.
- , 1961. *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Integrasi Umat Islam*, dalam Nurcholis Madjid et.al. *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta : Islamic Research Centre.
- , 1985. dalam Ahmad Ibrahim, et.al. *Reading on Islam in South Asia*, Singapore : Institut of South Asia.
- , 1984. *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta : Bulan Bintang.
- Mahfud MD, Moh. 1999. *Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi*. Yogyakarta: Gema Media.
- Manaf, Abdurrahman. 1942., *Kitabussaadah fittauhidil ilahi*. Jakarta : Maktabah sa'adiyah putra
- Meuleman. John Hendrik, dkk., 1996. *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme : Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta : LKiS.
- , 1994. "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta : INIS.
- Muhammad, Afif. 2004. *Dari Teologi Ke Ideologi*, Bandung : Pena Merah.
- Muhammad, Hasyim. 2002. *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

- Munif, Achmad. 2007. *50 Tokoh Politik Legendaris Dunia*, Yogyakarta : Penerbit Narasi.
- Munir, A. dan Sudarsono. 1994. *Aliran Modern Dalam Islam*, Jakarta : Rineka Cipta.
- Muthahhari, Murtadha. 2002. *Filsafah al-Hikmah*. Diterjemahkan oleh Tim Penerbit Mizan dengan Judul *Filsafat Hikmah : Pengantar Pemikiran Shadra*. Bandung : Mizan.
- , 2004. *Falsafa-ye Akhlake*. Diterjemahkan oleh Muhammad Babul Ulum dan Eddy Hendri dengan Judul *Filsafat Moral Islam*. Jakarta : al-Huda Islamic Centre.
- , 1999. *al-Fitrah*. Diterjemahkan oleh Afif Muhammad dengan Judul *Fitrah*. Jakarta : Lentera Basritama.
- , 2002. *Glimpses of the Nahj al-Balaghah*. Diterjemahkan oleh Arif Mulyadi dengan Judul *Tema-tema Pokok Nahj al-Balaghah*. Jakarta : al-Huda Islamic Centre.
- , 2002.. *Introduction to Irfan*. Diterjemahkan oleh Ramli Bihar Anwar dengan Judul *Mengenal Irfan*. Jakarta : Hikmah.
- ,, 2002. *Introduction to Kalam*, diterjemahkan oleh Muhammad Ilyas Hasan dengan Judul *Mengenal Ilmu kalam*. Jakarta Pustaka Zahra.
- , 2002. *Man and Universe*. Diterjemahkan oleh Muhammad Ilyas Hasan dengan Judul *Manusia dan Alam Semesta*. Jakarta : Lentera Basritama.
- , 1991. *Master and Mastership*. Diterjemahkan oleh Yudhi Nur Rahman dengan Judul *Kepemimpinan Islam*. Banda Aceh : Gua Hira.
- , 2002. *Polarization Around the Character of Ali bin Abi Thalib*. Diterjemahkan oleh Muhammad Hashem dengan Judul *Karakter Agung Ali bin Abi Thalib*. Jakarta : Pustaka Zahra.
- ,, 2003. *Syesy Makoleh*. Diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih dengan Judul *Kumpulan Artikel Pilihan*. Jakarta : Lentera Basritama.
- ,, 2005. *Tarbiyatul Islam*. Diterjemahkan oleh Muhammad Baharuddin dengan Judul *Konsep Pendidikan Islam*. Depok : Iqra Kurnia Gumilang.

- , 2001. *The Causes Responsible For Materialist Tendencies in the West*, Doterjemahkan oleh Akmal Kamil dengan Judul *Kritik Islam Terhadap Materialisme*. Jakarta : al-Huda Islamic Centre.
- Muslim, t.t. *Jāmī' as-Sahīh*, Beirut : Dar al-Fikr.
- Muzani. Syaiful. 1995. *Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. (Mizan. Bandung.
- Nadrah. Siti. 1994. *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholis Madjid*, Jakarta : Raja Grafindo Persada.
- Nafis, M. Wahyuni. 1996. *Rekonstruksi Religius Islam, Ke Arah Peningkatan Etensitas Iman*, dalam M. Wahyuni Nafis Ed. *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta : Paramadina.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1976. *Islam and the Plight Modern Man*, London : Longmans. Atau dalam edisi terjemahannya, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Bandung : Penerbit Pustaka, 1983.
- , 2001. *Islam antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahaman Wahid dan Hasyim Wahid. Yogyakarta : Pusaka.
- , 1988. *Knowledge and the Sacred*, Pakistan : Suhail Academy, Lahore.
- , 1995. *Menjelajahi Dunia Modern*, Bandung : Mizan.
- , 1981. *Islam Dalam Cita dan Fakta*, Jakarta : Leppenas.
- , 1987, *Islam Tradisi Ditengah Kancah Dunia Modern*, Bandung : Pustaka.
- , 1997, *Intelektual Islam*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- , 1994, *Traditional Islam in the Modern World*. Terj. Bandung: Pustaka.
- , 1994,, *Islam and the Plight of Modern*. Terj. Bandung : Pustaka.
- , 1981, *Knowledge and Sacre*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- , 1967, *Man and Nature: The Spritual Crisis of Modern Man*. London : Alen and Unwin.

- , 1981, *Islamic Life and Thought*. London: London : Allen and Unwin.
- , 1981, *Sufe Essays*. London : Allen and Unwin.
- Nasution, Harun. 2007., *Teologi Islam Aliran- Aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Jakarta : UI-Press
- , 1996. *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta : Bulan Bintang.
- , 1994. *Pembaharuan Dalam Islam*. Jakarta : Bulan Bintang.
- , 1980. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta : UI Press,
- , 1987. *Muhammad Abduh dan Teologi Islam Mu'tazilah*. Jakarta : Universitas Indonesia (UI Prees).
- Nata, Abuddin. 2004. *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia*, Jakarta : PT Rajawali Grafindo Persada.
- Nicholson, Reynold A. 1997. *The Mystics of Islam*. Diterjemahkan oleh Nashir Budiman dengan Judul *Aspek Ruhaniah Peribadatan Islam di dalam Mencari Keridhaan Allah*. Jakarta : Srigunting Press.
- Nurhakim, Moh. 2003., *Islam, Tradisi dan Reformasi Pragmatisme Agama Dalam Pemikiran Hasan Hanafi*, Jakarta : Bayumedia Publishing.
- Partanto, Pius A., dan M. Dahlan al-Barry, t.t. *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya : Penerbit Arkola.
- Permata, Ahmad Norma. 1996. *Antara Sinkretis dan Pluralitas Perenial Nusantara*. Yogyakarta : TWY.
- Persons, Talcot. Edward Skills, Kesper D. Naegelle, and Jesse R. Pitts (Ed), 1961, *Theoris of Society : Foundations of Modern Sociological Theory*, New York : The Free Press of Glencoe.
- Putro, Suadi. 1996. *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta : Paramadina.
- Qadir, Abdurrahman. 1990 *Studi Pembaharuan Hukum Islam, Studi Pemikiran Yusuf Qardhawi tentang Zakat Profesi*, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah.
- Qardhawi, Yusuf. 1994. *Masalah-Masalah Islam Kontemporer*, Jakarta : Najah Press

- , 2008. *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, Pustaka Kautsar : Jakarta Timur
- , 2001., *Umat Islam Menyongsong Abad 21 (Ummatuna Baina Qarnain)*, alih bahasa Yogi P. Izza, Solo : Intermedia
- , 1996 *Fatwa-fatwa Kontemporer (Fatawa Mu'asirah)*, alih bahasa As'ad Yasin Jakarta : Gema Insani Press
- , 1996. *Konsep dan Praktek Fatwa Kontemporer*, alih bahasa Setiawan Budi Utomo, cet. I. Jakarta : Pustaka al-Kaustar.
- , 1991. *Fatawa Muasirah*, Bairut : Dar al Fikr
- , 2003, *Masyarakat Berbasis Syari'at Islam, Akidah, Ibadah, Akhlak*, alih bahasa oleh Abdus Salam Masykur, Solo : Era Intermedia.
- , 1987. *Tafsir al-Fiqh*, Kairo : Dar al-Fadilah.
- , 1995. *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, alih bahasa oleh Abu Barzani. Surabaya : Risalah Gusti.
- , 2006, *Hukum Zakat*, alih bahasa oleh Salman Harun dkk, Jakarta : Litera Antar Nusa.
- , 1997, *Fikih Peradaban, Sunnah sebagai Paradigma Ilmu Pengetahuan*, alih bahasa oleh Faizah Firdaus. Surabaya : Dunia Ilmu.
- , 1997, *Peran Nilai & Moral Dalam Perekonomian Islam*, alih bahasa Didin Hafiduddin, dkk., cet. I. Jakarta : Robbani Press.
- , 1993, *Fatawa Qardawi: Permasalahan, Pemecahan & Hikmah*, alih bahasa Abdurahman Ali Bauzir, cet. I. Surabaya : Risalah Gusti.
- , 1997, *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam*, alih bahasa Didin Hafiduddin, dkk., cet. I. Jakarta : Robbani Press.
- , 1980, *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan Al-Banna*, terj. Bustami A. Gani dan Zainal Abidin Ahmad, Jakarta : Bulan Bintang.
- , 1994, *Fatawa Qardhawi Permasalahan, Pemecahan dan Hikmah*, Surabaya : Risalah Gusti.
- , 1997, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, ahli bahasa Asad Yasin, Jakarta : GemaInsani Pers.

- , 1989, *Al-Khasa'is al-'Amah li al-Islam*. Kaherah : Maktabah Wahbah
- , 1992b, *Al-Marja'iyah al-'Ulya fi al-Islam li Al-Qur'an wa al-Sunnaha*. Kaherah : Maktabah Wahbah.
- , 1993b, *Al-Hill al-Islamiy faridatan wa dharuratan*. Kaherah : Maktabah Wahbah.
- , 1993a, *Bayyinat al-Hill al-Islamiy wa Shubhat al-Ilmaniyyin wa al-Mutagharribin*. Kaherah : Maktabah Wahbah.
- , 1995, *Syumul al-Islam*. Kaherah : Maktabah Wahbah.
- , 1993c, *Malamih al-Mujtama' al-Muslim allazi nanshiduh*. Kaherah : Maktabah Wahbah.
- , 1992b, *al-Marja'iyah al-'Ulya fi al-Islam li Al-Qur'an wa al-Sunnaha*. Kaherah : Maktabah Wahbah.
- , 1992a, *Ghayr al-Muslimin fi al-Mujtamac Al-Islamiy*. Kaherah : Maktabah Wahbah.
- , 1998, *Al-Iman wa al-Hayah*. (Kaherah : Maktabah Wahbah.
- , 1996. *Epistemologi Al-Qur'an*, Surabaya : Risalah Gusti.
- , 1997. *Keprihatinan Muslim Modern*, Surabaya : Dunia Ilmu.
- Qutb, Sayyid. 2000. *Tafsir fi dzilalil qur'an / dibawah naungan al-qur'an* jilid 1, Jakarta : Gema Insani Press
- , t.t. *Ma'alim fi al-Tariq*. Beirut : Dar al-Shuruq.
- , 2003. *Keadilan Sosial Dalam Islam Sjadzali, H. Munawir. Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta : penerbit Universitas Indonesia.
- , 2001. *Petunjuk Jalan. Maalim Fi at-Thariiq*. Jakarta : Gema Insani Press
- Rahardjo, Dawam. 1985. *Insan Kamil*, Yogyakarta : Grafiti Press.
- , 1972. *Koreksi Terhadap drs Nurcholis Madjid Tentang Sekulerisasi*, Jakarta : Bulan Bintang.
- Rahmena, Ali., 1996., *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Bandung, Mizan.

- Rasjidi, H.M. 1977. *Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution, Tentang "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya"*, Jakarta : Bulan Bintang,
- Redaksi, Dewan., 2005. *Ensiklopedi Islam Jakarta* : PT Ihtiar Baru Van Hoeve
- Robert Michels. 1962. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New York: The Free Press
- Roy, Oliver, 2002. *The Failure of Political Islam*, Harvard 1996, telah diterjemahkan, *Gagalnya Politik Islam*, Serambi
- Rozak, Abdul. 2003. *Ilmu Kalam*, Bandung : CV. Pustaka Setia.
- Rusyd, Ibnu. 1988/ 1408. *Bidayatul Mujtahid*, Beirut Lebanon : Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Saefuddin, Didin. 2003. *Pemikiran Modern dan Post-Modern Islam*. Jakarta : PT. Grasindo
- Sayyed Hossen Nasr, 1989, *Knowledge and Sacred*, New York State University Press,
- Schoun, Frithjot, 1993. *Islam dan Filsafat Perennial*, terj. Moh. Ridla. Bandung : Mizan.
- Shimogaki, Kazuo., 2000. *Kiri Islam : Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi (Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and DR. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading)* terj. Jadul Maula & M. Imam Aziz, Yogyakarta, LKIS.
- , 2011., *Kiri Islam, Antara Modernisasi dan Posmodernisasi Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi*. Yogyakarta: Lkis : 2011.
- Sholeh, Khudori., (ed.), 2003., *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta, Jendela.
- Solihin, Mukhtar dan Rosihan Anwar. *Hakekat Manusia : Menggali Potensi Kesadaran Pendidikan Diri dalam Psikologi Islam*. Bandung : Pustaka Setia. 2005.
- Sorensen, George. 1993. *Democracy and Democratization, Processes and Prospects in a Changing World*. San Fransisco : Westview.
- Sukardi (ed). 2000. *Kuliah-kuliah Tasawuf*. Bandung : Pustaka Hidayah.
- Supriadi, 2009. *Pengantar Filsafat Islam*, Bandung : Pustaka Setia.

- Syam, Yunus Hanis. 2008. *Fasih Baca Al-Qur'an*, Yogyakarta : Tugu Publisher.
- Syaukani, Ahmad., 2001. *Perkembangan Pemikiran Modern di Dunia Islam*, Bandung : CV Pustaka Setia.
- Syuhbah, Muhammad ibn Muhammad Abu. 1408. *Al-Israiliyyat wa al-Maudlu'at fi Kutubi al-Tafsir*, cet. 4, Kairo : Maktab al-Sunnah.
- Sudarto. 1996. *Metedologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.,
- Talimah, Ishom., 2001. *Manhaj Fiqh Yūsuf al-Qaradāwī*, alih bahasa Samson Rahman Jakarta : Pustaka Al-Kausar
- TIM ICCE UIN Jakarta, 2003. *Pendidikan Kewarga Negara Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*. Jakarta : Renada Media.
- Usman, *Ilmu Tafsir* , 2009. Yogyakarta : Sukses offset.
- Wahid, Abdurrahman., 1993., "*Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya*", Pengantar dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Posmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, Terj. Imam Azis, Yogyakarta: Lkis.
- Zarkasyi, Imam. 1994., *Usuluddin ('Aqa'id)*. Gontor Ponorogo: Trimurti Press.

Thesis

- Syafruddin, Rif'an. 2004, *Ijtihad Kontemporer dalam Perspektif Yusuf Al Qardhawi*, Tesis IAIN Antasari.
- Saefullah, Chotib. 1995. *Pemikiran Sayyed Hossein Nasr Tentang Efistemologi*, Yogyakarta : Sebuah Tesis.

Jurnal dan Koran

- Arkoun, Mohammed. 1994. "*Metode Kritik Akal Islam*", dalam Jurnal Ulumul Qur'an, nomor 6 vol. V.
- , 1990. "*Menuju Pendekatan baru Islam*", dalam jurnal Ulumul Qur'an, nomor 7 vol II.
- Assyaukanie, A. Luthfi. 1998. "Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" *Paradigma Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. I, Juli-Desember.
- , 1994. "*Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Moderne: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam*", dalam jurnal Ulumul Qur'an, nomor 1, vol. V 1994,

Boullata, 1993., *Islamika*, edisi, I, Juni-Sept.

Chandra, Sri Vira “DR Yūsuf al-Qaradāwī: Revolusi Pemikiran Lewat Ikatan Ilmu, *Sabili*, No. 25, Th. VII (31 Mei 2000).

Fauziyah, Ririn *Pemikiran Yusuf Qardhawi Mengenai Zakat Saham Dan Obligasi*

Junaidi, Ahmad. *Jurnal al-Banjari* Vol. 3 No. 6 Juli-Desember 2004 Banjarmasin : Program Pascasarjana IAIN Antasari.

Jurisdiction, *Jurnal Hukum dan Syariah*, Volume 1, Nomor 2, Desember 2010,

Meuleman, Johan H. 1993. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, dalam *jurnal Ulumul Qur’an*, nomor 4 vol. 1v.

Nurcholis Madjid Yang Menarik Gerbong, Tempo 14 Juni 1986,

-----, *Negara Islam Produk Isu Modern*, wawancara Sudirman Tabba, Budiarto Danunjaya, dan H. Azkarmin Zaini dari Kompas, 3 November 1985.

-----, Nurcholis Madjid. *Mencari Kebenaran yang Lapang*. Wawancara dengan Wahyu Nuryadi, Tempo, 30 Oktober 1992.

-----, 1985. *Lebih Jauh Dengan Nurcholis Madjid*, wawancara dengan Sudirman Tebba, Budiarto Danujaya, dan H. Azkarmin Zaini dari *Harian Kompas* tanggal 3 November 1985.

Nurcholis Madjid Yang Menarik Gerbong, Tempo 14 Juni 1986,

-----, *Negara Islam Produk Isu Modern*, wawancara Sudirman Tabba, Budiarto Danunjaya, dan H. Azkarmin Zaini dari Kompas, 3 November 1985.

-----, Nurcholis Madjid. *Mencari Kebenaran yang Lapang*. Wawancara dengan Wahyu Nuryadi, Tempo, 30 Oktober 1992.

-----, 1985. *Lebih Jauh Dengan Nurcholis Madjid*, wawancara dengan Sudirman Tebba, Budiarto Danujaya, dan H. Azkarmin Zaini dari *Harian Kompas* tanggal 3 November 1985.

BIOGRAFI PENULIS

Anwar Sanusi, M.Ag lahir di Kuningan pada tanggal 01 Mei 1971 dari pasangan K.H. Zainal Muttaqin (alm) dengan Hj. Siti Aminah. Beliau putra ke 5 dari 8 bersaudara. Sekarang tinggal di Jl. Kendal No. 28 RT 03 RW 15 Taman Nuansa Majasem Kelurahan Karyamulya Kecamatan Kesambi Kota Cirebon.

Riwayat Pendidikan yang telah ditempuhnya, yakni SDN Pandasari Sampora lulus 1984, MTs NU Buntet Pesantren Cirebon lulus 1987, PGAN Cirebon lulus 1990, S1 Jurusan Sejarah Kebudayaan Islam Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta lulus 1995 dan S2 IAIN Sunan Gunung Djati Bandung Konsentrasi Aqidah dan Pemikiran Islam dan sedang menyelesaikan kuliah S3 pada konsentreasi Politik Islam di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

Adapaun Istri bernama Nafiqoh S.Ag yang telah mendampingi dengan setia, sehingga dikarunia tiga orang putra, yakni : Dimas Moh. Iqbal El-Asnaf, Naufal Moh. Ghibran El-Asnaf dan putra ke 3 bernama Rikza Moh. Haidar El-Asnaf

Aktif dalam berbagai organisasi kemasyarakatan, yakni dari mulai Wakil Ketua HMJ SKI periode 1992-1994 Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Ketua Umum Himpunan Mahasiswa Jawa Barat Di Lingkungan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1993-1995, Ketua Umum Keluarga Pelajar dan Mahasiswa Kuningan Jawa Barat 1993-1995 serta Pengurus PMII Rayon Fakultas Adab IAIN Sunan Kaliga Yogyakarta 1993. Dan sekarang sebagai Ketua Badan Amil Zakat Infaq Shadaqah Masjid Al-Hikmah Taman Nuansa Majasem 2010-2014 dan pengurus RT 03 RW 15 Taman Nuansa Majasem.

Pengalaman Menulis, yakni Buku Sejarah Peradaban Islam untuk SLTA kelas 1-3 program IPS tahun 2007, Buku Sejarah Peradaban Islam untuk SLTA kelas 1-3 program IPA tahun 2007 Dan Buku Pengantar Ilmu Sejarah serta beberapa tulisan dalam jurnal.