

# **TIGA PILAR REFLEKSI DIRI PENGEMBANGAN FILSAFAT ISLAM DARI IJTIHAD BEBERAPA FILOSOF MUSLIM**

**Alim Roswanto**

Dosen Filsafat pada Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan  
Pemikiran Islam, dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga  
Yogyakarta

“Jika kita ingin memecahkan masalah, tetapi kalau kita sendiri adalah juga yang sering menyumbang masalah, maka lahirlah masalah yang lebih besar. Keinginan kita untuk berkontribusi memecahkan masalah-masalah dunia merupakan suatu hal yang baik, namun menanyakan masih adakah masalah di dalam dunia internal kita sendiri merupakan hal jauh lebih baik.”

## **A. Pendahuluan**

Filsafat Islam merupakan aset epistemologis yang sangat berharga setidaknya bagi suatu upaya untuk membentangkan pandangan dunia Islam ke dalam wacana publik sehingga menjadi suatu diskursus kebenaran pandangan hidup di antara diskursus-diskursus lain yang ada dan lahir dari berbagai filosofi dan agama. Sebagai suatu aset epistemologis, filsafat Islam tentu memunculkan suatu pertanyaan, apakah filsafat Islam telah mengubah kehidupan umat Islam, khususnya, dan masyarakat dunia pada umumnya. Kontribusinya atas perubahan cara berpikir sebagian masyarakat tentu ada pada masa filsafat Islam itu dibuat.

Dewasa ini muncul pertanyaan besar mengapa Islam, yang diyakini memiliki pandangan dunia yang paradigma filosofisnya begitu sempurna, ketika dikaitkan dengan sistem kehidupan, tidak mampu berkontribusi sebagai *problem solver* atas persoalan-persoalan yang dihadapi manusia. Islam memiliki ajaran etos kerja yang tinggi dan ajaran mengenai berbagai kekayaan dengan orang lain, namun orang-orang muslim yang miskin jumlahnya lebih besar daripada yang kaya. Islam memiliki ajaran untuk menghargai martabat manusia dan respek terhadap perbedaan, namun banyak masalah-masalah kekerasan kemanusiaan atas nama agama dilakukan oleh sebagian orang muslim, dan bahkan sampai hari ini menjadi persoalan internasional. Islam memiliki ajaran menuntut ilmu setinggi mungkin, namun dunia Islam sebagian besar adalah konsumen dari produk-produk sains dan teknologi, bahkan sampai hari ini belum beranjak dari masyarakat konsumen kepada masyarakat produsen. Dan masih ada masalah-masalah lainnya. Lantas masih relevankah mengembangkan filsafat Islam klasik dan pertengahan yang paradigmanya masih sangat metafisik untuk mengatasi persoalan-persoalan empiris masyarakat dunia dewasa ini? Tentu ini merupakan pertanyaan yang harus dijawab bersama.

Membincang filsafat Islam dewasa ini sebaiknya mendiskusikan tentang seberapa jauh dunia Islam mampu menjadi bagian dari pemecah atas masalah-masalah kemanusiaan kontemporer, bisa meliputi masalah psikologis, sosial, politik, kultural, maupun keagamaan. Sudah terlalu banyak kajian filsafat Islam era klasik dan pertengahan yang kental dengan konsepsi-konsepsi metafisik, entah tentang hakikat ketuhanan, alam, maupun kemanusiaan. Konsep-konsep metafisik dan ontologis mengenai sesuatu, memang tidak boleh dianggap remeh atau tidak penting. Konsep-konsep metafisik itu tentu sangat penting dan besar sumbangannya dalam dunia filsafat Islam. Namun, filsafat Islam di era kontemporer ini harus mengakar pada persoalan-persoalan terkini yang menjadi masalah dunia. Tidak terbatas hanya pada persoalan yang menjadi masalah bagi dunia Islam, melainkan juga dunia secara umum.

Dalam dua abad ini, beberapa filosof muslim telah berusaha menyumbangkan gagasan-gagasan filosofis mengenai Islam un-

tuk mendorong dunia Islam bisa menjadi lebih baik. Tulisan ini mencoba mengambil beberapa ijthad filsafat Islam dari beberapa filosof muslim, yaitu Muhammad Iqbal, Hassan Hanafi, 'Abid al-Jabiri, dan Muhammad Arkoun. Dari filosof yang pertama dimaksudkan mengambil inspirasi pentingnya membangun kedirian muslim merdeka, otentik, dan penuh daya kreasi. Sementara, dari filosof yang kedua, inspirasi pengembangan pemikiran Islam yang bisa diambil adalah kepercayaan diri mengenai keunggulan tradisi sendiri. Dan dari filosof yang ketiga dan keempat, inspirasi yang menarik diambil adalah pengembangan epistemologi Islam yang tidak polemis antarkelompok-kelompok epistemologis yang ada. Berpijak dari inspirasi-inspirasi ini kita bisa melakukan pembacaan diri secara kritis atas keadaan dunia tradisi Islam dan pemikirannya, sebelum berbicara tentang peran filsafat Islam keluar. Filsafat Islam harus diarahkan, pertama, pada otokritik terhadap berbagai fenomena dan tradisi dunia keislaman yang dipandang masih problematik, dan kedua, pada pemecahan masalah-masalah kemanusiaan baik sosial, kultural, politikal, ekonomikal, dan religius.

## **B. Penumbuhan Kesadaran Eksistensial Kemandirian Manusia Muslim: Ijthad Filsafat Islam Muhammad Iqbal**

Filsafat Islam Iqbal berpusat pada filosofinya tentang khudi yang dia terjemah dalam bahasa Inggris dengan *ego* atau *egohood*. Dari analisis atas konsep *egohood*-nya bisa dipahami bahwa konsepsinya mengenai *egohood* memiliki kemiripan makna filosofis dengan konsep eksistensi dalam eksistensialisme. Baginya, setiap entitas dalam hidup ini memiliki kedirian atau *ego* atau eksistensi. Kebermaknaan menjadi manusia ditentukan oleh kesadaran kepemilikan dan pendayagunaan kedirian atau individualitasnya. Manusia adalah suatu *ego* terbatas, dan bahkan Tuhan pun dimengerti sebagai suatu individualitas, Dia adalah *the Ultimate Ego* (*Ego Mutlak* atau *Ego Tak Terbatas*)

Bagi Iqbal, *ego-ego* terbatas atau manusia, tidak terserap dalam individualitas Tuhan. Dia berpendirian bahwa eksistensi Tuhan tidak merampas eksistensi manusia. Justru karena Tuhan berfirman

melalui kebebasan-Nya, manusia mendapati kehidupan itu sendiri adalah kebebasan, dan dia adalah juga kebebasan serta sekaligus sebagai kalifah bagi dirinya sendiri. Kebebasan Iqbal bukan seperti kebebasan Sartre. Sartre meyakini bahwa manusia dikutuk dan dihukumi untuk bebas,<sup>1</sup> sedangkan bagi Iqbal, manusia adalah pemikul amanah kepribadian yang bebas dengan resiko bagi dirinya sendiri. Kebebasan merupakan pilihan manusia sendiri. Kebebasan berarti transendensi diri, untuk menjadi manusia yang tidak berada dan berakhir dalam masa kini, inilah kreativitas.<sup>2</sup>

Iqbal menolak ide yang menganggap *Ego Mutlak* sebagai terpisah dari dan di atas *ego-ego* terbatas. Kata Iqbal:

Yang tak terbatas yang diperoleh dengan mempertentangkan dengan yang terbatas adalah yang tak terbatas palsu, yang tidak menjelaskan dirinya sendiri, juga tidak menjelaskan yang terbatas yang dibuat berdiri berlawanan dengan yang tak terbatas.<sup>3</sup>

Ide ini menciptakan suatu jurang antara yang tak terbatas dan yang terbatas. Iqbal juga menolak ide yang mengatakan bahwa *Ego Mutlak* adalah satu-satunya realitas, dan *ego-ego* terbatas terserap di dalam-Nya, yang tidak mempunyai eksistensi yang lepas dari-Nya. Manusia tidaklah lebur dalam individualitas Tuhan, tetapi melebur sifat-sifat Ilahiyah ke dalam dirinya.

Melalui pengalaman religiusnya, manusia mendapati Tuhan sebagai Diri yang berkuasa di suatu “tempat”, dan dirinya berkuasa di “tempat” lain. Dari sini, hubungan koeksistensial antara Tuhan dan manusia tampak begitu dekat. Manusia sebagai *ego* terbatas menyerap individualitas dan kreativitas *Ego Mutlak* dalam wilayahnya sendiri. Dengan cara ini, manusia lebih tampak sebagai *co-worker* atau *co-creator* bagi Tuhan, seperti terlukis dalam sajaknya yang indah tentang dialog antara Tuhan (*Khudā*) dan manusia (*insān*):

---

1 Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, trans. Bernard Frechtman (New York: Philosophical Library, 1948), hlm. 23.

2 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction in Religious Thought...*, hlm. 95.

3 *Ibid.*, hlm. 29.

## Tuhan

Saya menciptakan dunia ini dari satu bumi yang sama  
 Kamu membuat Iran, Ethiopia, dan Tartaria.  
 Saya menebarkan butiran-butiran besi dalam debu-debu  
 Kamu membuat pedang, anak panah, dan senjata  
 Kamu membuat kapak untuk menebang pohon  
 Kamu membuat sangkar untuk burung kicauan

## Manusia

Engkau menciptakan malam dan aku membuat lampu  
 Engkau ciptakan tanah liat dan aku membuat belanga  
 Engkau ciptakan padang pasir, gunung, dan rimba dan  
 Aku hasilkan kebun anggur, taman-taman, dan belukar  
 Akulah yang mengubah batu menjadi cermin, dan akulah  
 yang mengubah racun menjadi penangkalnya.<sup>4</sup>

Sajak tersebut menegaskan bahwa Tuhan dan manusia adalah individu yang bebas dan kreatif, terus berkreasi mempertahankan dan mengembangkan individualitasnya. Manusia dalam memproyeksikan dirinya ke masa depan kepada immortalitasnya tidak menjadikan Tuhan sebagai tujuan kesempurnaannya, karena di samping tidak mungkin, juga berarti manusia lebur dalam baur kedirian-Nya. Manusia bereksistensi dengan mengaktualisasikan *egonya*, menyerap sebanyak mungkin sifat-sifat *Ego* Mutlak. Ini adalah kemungkinan tanpa batas. Semakin dia mengaktualisasikan diri dan semakin banyak menyerap sifat Tuhan, semakin ia menjadi *ego* yang sempurna.

Manusia Iqbalian adalah manusia yang menjadikan individualitas-Nya sebagai tujuan proses menjadi *egonya* sendiri. Dengan menyerap Individualitas Tuhan yang kreatif-dinamis itu, manusia Iqbalian menjadi wakil Tuhan, menjadi *co-worker* atau *co-creator*-Nya. Iqbal membahasakan hubungan ini dengan mengatakan

4 Muhammad Iqbal, *A Message from the East*, trans. M. Hadi Hussain (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1977), hlm. 78; lihat juga Muhammad Iqbal, *Payām-i Masyriq ...*, hlm. 114.

bahwa Tuhan menciptakan benda-benda, manusia menciptakan nilainya. Keabadian seseorang bergantung pada usahanya yang terus-menerus menciptakan nilai. Jelas di sini, benda-benda menyanggah predikat ciptaan Tuhan, tetapi arti mereka hanya ada melalui dan melalui individualitas manusia.<sup>5</sup>

Dengan pandangan seperti itu, Iqbal menegaskan bahwa realitas ini, baik bagi Tuhan ataupun manusia, adalah sama-sama tak bisa diprediksi dan dideteksi secara objektif. Semuanya bergantung pada individualitas masing-masing. Pandangan ini berbeda dengan Kierkegaard yang menyatakan bahwa realitas ini adalah sistem bagi Tuhan, tetapi tidak bagi manusia yang bereksistensi. Pandangan seperti ini berarti melihat Tuhan selesai bereksistensi.

Eksistensialisme Iqbal tidak menempatkan kedua eksistensi, yaitu eksistensi Tuhan dan manusia, ke dalam suatu pemahaman yang bertentangan. Iqbal memandang Tuhan dan manusia bisa sama-sama ada tanpa menyebabkan manusia kehilangan kebebasannya. Baginya, Tuhan dan manusia adalah koeksistensial. Tidak ada manusia, jika tidak ada Tuhan. Jika dalam pemikiran Nietzsche, Sartre, dan Camus, menerima eksistensi Tuhan sama saja dengan menganggap manusia tak ubahnya seperti benda mati; dalam pemikiran Iqbal, sebaliknya, dengan menerima eksistensi Tuhan justru semakin menguatkan *ego* atau eksistensi manusia sebagai individu, sama sekali tidak terpikir ada proses “pembendaan” eksistensi manusia. Dengan hanya mengangungkan Tuhan, manusia tidak melihat apapun dan siapapun sebagai yang agung, sehingga harus tunduk dan patuh pada dunia materi dan eksistensi orang lain. Dengan mengimani Kebesaran Tuhan, manusia dalam hubungannya dengan eksistensi manusia lain menemukan suatu ruang kebebasannya untuk menunjukkan eksistensi dirinya sendiri, dan bukannya mengikatkan dan menundukkan dirinya ke dalam belenggu dan kooptasi eksistensi orang lain. Tuhan dengan kebebasan-Nya bukan membatasi dan membelenggu manusia, melainkan memberikan kepadanya kebebasan, dan bahkan menjadikan kebebasan sebagai hakikat dari eksistensi manusia.

---

5 Javid Iqbal, “Catatan-catatan Lepas Iqbal”, dalam Ihsan Ali Fauzi dan Nurul Agustina, *Sisi Manusiawi Iqbal...*, hlm. 93.

Dalam konteks penyandingan eksistensi Tuhan dan eksistensi manusia, dibandingkan dengan para eksistensialis lainnya, eksistensialisme Iqbal lebih dekat dengan eksistensialisme Kierkegaard. Sebagaimana Kierkegaard yang mengimani Tuhan sebagai Diri yang Paling Otentik, Iqbal pun mengakui dan mengimani Tuhan sebagai Diri yang paling Unik dan Bebas. Tuhan adalah Individu Paling Sempurna, dan setiap tindakan-Nya mencerminkan otentisitas eksistensi-Nya. Manusia, sebagai *ego* terbatas, adalah diri yang tidak sempurna yang selalu menggerakkan energi kreatifnya untuk menjadi diri yang semakin sempurna. Tingkat kesempurnaan manusia terukur dari jauh dekatnya dia dari Diri yang Paling Sempurna. Diri yang paling tak sempurna adalah diri yang lemah, diri yang hanya mengikuti pikiran dan kemauan umum sekelompok orang. Untuk menjadi diri yang sempurna, manusia harus mengikuti kebebasan dan subjektivitas Tuhan bereksistensi. Semakin banyak manusia menyerap sifat-sifat unik Tuhan, semakin ia menjadi diri yang menguasai dan mengarahkan diri dan dunianya. Iqbal sendiri menyatakan hal ini dengan kata-kata:

Semakin besar jaraknya dari Tuhan, semakin kurang individualitasnya. Dia yang paling dekat menghampiri Tuhan adalah diri yang paling sempurna. Bahwa bukan dia yang akhirnya terserap dalam Tuhan. Sebaliknya, justru dia menyerap Tuhan ke dalam dirinya. Diri sejati tidak hanya menyerap dunia materi, dengan menguasainya, dia menyerap Tuhan ke dalam *egonya*.<sup>6</sup>

Menyerap Tuhan ke dalam *egonya* bukan bermaksud menjadi Tuhan, melainkan menjadi diri seperti sifat Diri Tuhan yang unik, bebas, dan mandiri. Jika Tuhan mengekspresikan Individualitas-Nya dalam faktisitas eksistensial-Nya sendiri, manusia pun melakukan hal yang sama tetapi dalam faktisitas eksistensialnya sendiri yang berbeda dengan Tuhan. Dengan menyerap Individualitas Tuhan ke dalam *egonya*, manusia menjadi diri yang otentik dalam ruang gerak eksistensialnya sendiri. Tuhan, dengan dikonsepsikan sebagai *the Ultimate Ego* atau *the Pure Individuality*, “memperli-

---

6 Seperti dinarasikan oleh Reynold A. Nicholson, “Introduction” dalam Mo-hammad Iqbal, *The Secrets of the Self...*, hlm. xix

hatkan” Diri-Nya sebagai Diri yang selalu Kreatif, dan salah satu karya kreasi agungnya adalah alam semesta ini. Manusia, yang menyerap prinsip individualitas ini, disebut ada manakala dia menjadi diri yang berinisiatif dan berkreasi untuk mengubah nasibnya dan dunia. Manusia adalah kreator dunia. Manusia tidak sekedar mendeskripsikan dunia, melainkan secara kreatif terus menciptakan dunia.

### C. Penanaman Kepercayaan Diri pada Keunggulan Tradisi Sendiri: Ijtihad Filsafat Islam Hassan Hanafi

Upaya umat Islam memajukan peradaban Islam selalu dihadapkan dengan tradisi Barat. Mereka mencoba mencari formula hubungan antara keduanya, apakah ia mengambil model antipati, yaitu penolakan total tradisi Islam terhadap tradisi Barat, menerima sepenuhnya, atau moderat; tidak semua yang datang dari Barat adalah jelek dan negatif. Model yang pertama biasanya datang dari gerakan *salaf*, sementara yang kedua terlihat pada diri intelektual muslim seperti Fazlur Rahman, Ali Asghar Engineer, dan Arkoen. Hanafi sendiri memiliki sikap tentang keduanya, yang menolak dan yang menerima, seperti dikatakannya seperti berikut:

Keduanya salah, dan penggabungan dua kesalahan tidak akan menciptakan kebenaran. Secara *de jure* sikap menolak dapat dibenarkan, sebab suatu perjalanan harus dimulai dari titik *ego*. Tetapi secara *de facto* salah, karena ia meninggalkan Barat sebagai objek kajian. Secara *de jure* sikap menerima adalah salah, karena hubungan *ego* dengan *the other* adalah hubungan antagonis, bukan hubungan persamaan. Tetapi secara *de facto* dapat dibenarkan, karena ia memandang pentingnya mempelajari dan mengenal peradaban *the other* tanpa melihat sumber, representasi, implikasi dan kematangan peradaban tersebut.<sup>7</sup>

---

7 Hassan Hanafi, *Oksidentalisme Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori, (Jakarta: Paramadina, 2000), 9. Terjemahan dari *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*. Penerjemahan buku ini hanya sampai pada 246 dari tebal 875 halaman.



Dari sikap itu tampak bahwa Hanafi tidak menginginkan kedua pola tersebut, dan sebagai gantinya adalah perpaduan antara keduanya dengan prinsip antagonis. Perjuangan harus dimulai dari *Al-ana* atau *ego*, yaitu identitas diri umat Islam (pen.) dan untuk penegasannya, tetapi tidak boleh dengan ketidaktahuan akan identitas pihak lain atau *al-akhar* (Barat). *Al-ana* harus dijadikan *departing point*, titik pusat yang darinya *ego* dunia luar sebagai pihak lain yang berhadapan dengannya dipersepsi, dimengerti, dipetakan, dan direposisi agar tidak terjadi sikap saling mendominasi dan mendeterminasi. Dia menyebut Iqbal sebagai salah satu figur intelektual muslim yang mengembangkan model koeksistensial yang dia maksudkan.<sup>8</sup>

Penegasan dan penyingkapan *ego* atau identitas diri umat Islam yang universal dalam pencarian akademis Hanafi merupakan suatu proyek besar yang dia namakan *al-Turath wa al-Tajdid*. Untuk penegasan dan penyingkapan *al-Ana*, diperlukan tiga agenda pembahasan, yaitu sikap kita terhadap tradisi lama (*mauqifuna min at-turath al-qadim*), sikap kita terhadap tradisi Barat (*mauqifuna min at-turath al-gharbi*), dan sikap kita terhadap realitas (*mauqifuna min al-waqi*).<sup>9</sup> Ali Harb menyindir proyek pembahasan Hanafi yang seperti itu sebagai “eksperimentasi seumur hidup.”<sup>10</sup> Sikap yang pertama adalah perlunya merekonstruksi secara kritis tradisi klasik sebagai identifikasi awal *al-Ana*. Identifikasi *al-Ana* ini akan menjadi semakin tegas apabila pengetahuan tentang tradisi Barat sebagai *al-Akhar* bisa digali dan direlokasi ke dalam habitatnya sendiri. Pemilahan secara antagonis ini kelihatannya imperatif dalam agenda Hanafi. Oleh karena itu, agenda kedua, mamahami tradisi Barat dan mendudukannya sebagai *the other* baginya merupakan pekerjaan yang mendesak, dan untuk kepentingan ini sebuah kajian terhadap Barat dalam perspektif Timur, yang dia sebut *al-istighrab* atau oksidentalisme sebagai sebuah disiplin ilmu yang valid sangat diperlukan.

---

8 *Ibid.*, 25.

9 *Ibid.*, 1.

10 Lihat ‘Ali harb, *Naqd al-Nas*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 1995), 28.

Oksidentalisme bagi Hanafi pada dasarnya adalah suatu kajian kritis atas Barat untuk menarik tradisi Barat dari kesadaran *ego* masyarakat Islam. Tradisi Barat telah menjadi pendatang utama dalam kesadaran bangsa-bangsa Islam. Sebagai pendatang utama, ia telah menjadi sumber pengetahuan dan terus mengambil dan meraup ruang kesadaran Timur, ruang kesadaran dunia Islam melalui gerakan westernisasi (*at-tagrib*), sehingga tanpa sadar dunia Islam terkooptasi dalam gaya peradaban Barat, bahkan merambah pada gaya kehidupan sehari-harinya. Dalam keadaan ini, dunia Islam seakan tak bisa memilah antara Barat sebagai pihak lain dan *ego*-nya sendiri. Dalam konteks inilah, oksidentalisme perlu diciptakan untuk menghadapi westernisasi yang memiliki pengaruh luas tidak hanya terhadap budaya dan konsepsi Islam, tetapi juga mengancam pembebasan peradaban dan kebudayaan Islam.<sup>11</sup> Mengenai werternisme sendiri, Hanafi berpendapat bahwa fenomena werternisme inilah yang membuat kesadaran dunia Islam bagai berjalan di atas dua kaki yang berbeda. Kaki yang satu merupakan simbol ketidaktahuan dunia Islam terhadap tradisi lamanya, sementara kaki yang satunya lagi merupakan simbol tersebarnya kebudayaan Barat.<sup>12</sup>

Penetrasi Barat ke dalam dunia Islam tergambar dalam werternisme yang dalam upaya kontinualnya mempengaruhi dan menghipnotis dunia Timur selalu menciptakan citra Barat sebagai tipe modernisasi dan pembebasan. Terbelenggunya pembaharu Islam yang berpijak pada Barat sebagai tipe modernisasi, bagi Hanafi, adalah sebuah pembebasan yang semu, karena masih menempatkan inferioritas kompleks *ego* dihadapan *the other*. Kesemuan ini terlihat jelas dalam kenyataan bahwa meskipun pembebasan bangsa-bangsa Arab, bangsa-bangsa Islam, dari penjajahan militer berhasil diperoleh. Namun, mengapa usaha mempertahankan kemerdekaan ekonomi, politik, kebudayaan dan peradaban gagal didapat.<sup>13</sup> Pilihan gerakan Kiri Islam yang terinspirasi oleh fakta kemenangan revolusi Iran atas Syah Iran dukungan Amerika Serikat dilakukan oleh Hanafi karena ideologi-ideologi kontemporer

---

11 Hassan Hanafi, *Oksidentalisme*, 8-9, 16-17.

12 *Ibid.*, 9.

13 *Ibid.*, 31-32.

produk Barat dalam praksis, yaitu liberalisme Barat, Marxisme tradisional, dan kapitalisme global, bukan hanya gagal memajukan komunitas muslim, tetapi justru memperkental keterbelakangan, kemiskinan, dekadensi moral, dan keruntuhan ideologis mereka.<sup>14</sup> Fenomena ini baginya adalah bukti tidak tepatnya menjadikan Barat sebagai model modernisasi, karena penggunaan model ini berarti tenggelam dalam proses westernisasi.

Orientalisme adalah media efektif bagi keberhasilan westernisme. Westernisme sendiri merupakan cermin Baratsentrisme, Eurosentrisme. Ideologi Eurosentrisme ini adalah sebuah ketidakrifan penggulingan sejarah, karena dikotomi pada level kebudayaan dan peradaban diciptakan di mana Barat diposisikan sebagai sentris atau determinator (*al-markaz*), sementara non Barat sebagai ekstremis atau pengekor (*al-atraf*). Dengan dikotomi itu, hubungan keduanya akan tetap merupakan hubungan monolitik (sepihak), dari *al-markaz* ke *al-atraf*, hubungan guru dengan murid, hubungan tuan dengan hamba. Barat selalu menjadi pemberi, sementara non Barat selalu menjadi pengambil atau imitator, Barat sebagai produsen, sedangkan non Barat sebagai konsumen.<sup>15</sup>

Hal itu adalah sebuah bentuk *ego* superioritas Barat atas Timur. Dengan *ego* ini, Barat seolah menampilkan dan menyajikan diri sebagai kebudayaan kosmopolit. Barat harus dianggap sebagai “ibu kebudayaan” seluruh bangsa di dunia. Padahal dalam hal kebudayaan tidak ada yang dinamakan ibu kebudayaan. Kebudayaan yang satu dengan kebudayaan yang lainnya berkembang dari dalam tradisinya masing-masing dan secara dialektis, tidak secara monolitik-hegemonik-determinatif, saling bersinggungan. Dengan menganggap Barat sebagai pusat, ibu kebudayaan, akulturasi yang dalam anggapan Barat menghendaki dialog dan pertukaran kebudayaan atau pencerahan kultural hanyalah merupakan sebuah kamu-

14 Muhammad Mustafied, “Merancang Ideologi”, 174 - 175. Menurut Hanafi ancaman terhadap dunia Islam sendiri ada dua, eksternal dan internal. Ancaman eksternal adalah imperialisme, zionisme, ideologi-ideologi modern Barat, dan kapitalisme, sementara ancaman internal adalah kemiskinan, ketertindasan dan keterbelakangan dari dalam diri umat Islam itu sendiri, lihat Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, 8.

15 Hassan Hanafi, *Oksidentalisme*, 36.

flase dan fatamorgana. Akulturasi sebenarnya dimaksudkan untuk membunuh peradaban lokal, menyebarkan kebudayaan Barat ke luar batas alaminya, mengontrol kebudayaan lain, dan membangun citra bahwa Baratlah satu-satunya contoh kebudayaan dan peradaban yang perlu diimitasi dan diikuti jejaknya. Hal ini, menurut Hanafi, “mengakibatkan terabaikannya karakteristik bangsa lain dan eksperimentasi independennya, serta bermuara pada monopoli Barat atas hak inovasi eksperimentasi baru dan hak sebagai contoh kemajuan.”<sup>16</sup>

Dalam pandangan Hanafi, sikap Barat yang monolitik, kosmopolit, dan mendikte itu adalah sebuah “pemeriksaan” penulisan sejarah yang menguntungkan Barat dan menindas Timur. Barat bukan merupakan gambaran universal mengenai sebuah kebudayaan manusia, melainkan hanyalah salah satu representasi partikularitas dari kebudayaan manusia dalam lingkup lokalitasnya sendiri. Karena hal inilah, menurutnya, oksidentalisme sangat dibutuhkan. Tetapi oksidentalisme diciptakan tidak untuk membalikkan kesadaran sejarah bahwa Timur atau non Barat mengontrol Barat. Tujuan utama oksidentalisme adalah menghapuskan dikotomi *al-markaz* dan *al-atraf*. Hanafi menjelaskan sebagai berikut:

Tugas oksidentalisme di sini adalah mengembalikan keseimbangan kebudayaan umat manusia, menggantikan timbangan yang tak seimbang dan hanya menguntungkan kesadaran Eropa dan merugikan kesadaran non Eropa. Selama neraca tidak berimbang, kesadaran Eropa akan tetap mengekspansi kebudayaan bangsa lain dengan produk pemikiran saintisnya. Ia bersikap seolah-olah hanya pihak Baratlah satu-satunya tipe produsen. Ketidakadilan sejarah ini akan tetap menimpa kebudayaan-kebudayaan yang tidak istimewa dalam perjalanannya menuju tingkat kebudayaan istimewa.<sup>17</sup>

Di lain tempat dia mengatakan,

Oksidentalisme ditugaskan untuk meluruskan istilah-istilah

---

16 *Ibid.*, 34.

17 *Ibid.*, 37.

yang mengisyaratkan sentrisme Eropa untuk kemudian dilakukan penulisan ulang sejarah dunia dengan kacamata yang lebih objektif dan netral serta lebih bersikap adil terhadap seluruh peradaban manusia dalam sejarah dunia.<sup>18</sup>

Dengan menegaskan tujuan dan tugas dari oksidentalisme seperti itu, Hanafi ingin mengakhiri mitos Barat sebagai representasi seluruh umat manusia dan sebagai pusat kekuatan. Mitos ini perlu diakhiri agar *ego* umat Islam mampu melakukan suatu pembebasan yang tidak dihantui oleh superioritas barat. Suatu pembebasan yang sejati yang bertumpu pada eksplorasi dan inovasi tradisi sendiri demi pengungkapan *ego*. Dengan mengubur mitos tersebut akan terbuka kesadaran universal-kultural baru, yaitu bahwa sejarah dunia tidak identik dengan sejarah Barat. Sejarah manusia bukanlah sejarah Barat dan sejarah filsafat tidak hanya sejarah filsafat Barat. Dengan kesadaran baru ini, Timur (Islam) harus memacu akselerasi inovasi-inovasi tradisinya untuk meraih kesejajaran dengan Barat. Dengan kesadaran baru ini, penyingkapan fenomenologis digulirkan; membiarkan realitas dunia Islam dan non Barat berbicara tentang dirinya sendiri, demikian juga membiarkan realitas dunia barat berbicara mengenai dirinya sendiri.

Dengan logika seperti itu, hubungan *al-Ana* dan *al-Akhar* harus meninggalkan kecenderungan lama, *al-Ana* yang selalu bersandar pada *al-Akhar*, menuju kepada *al-Ana* yang bersandar pada dirinya sendiri dengan melokalisasi *al-Akhar* ke dalam batas-batasnya sendiri. Hubungan itu harus berupa *al-Ana* bukan sebagai pen-transfer, melainkan sebagai inovator. Dalam dunia Barat modern sekarang ini, tampak dengan menonjol bahwa *al-Ana* lebih terbaca sebagai pen-transfer daripada sebagai inovator.

Oksidentalisme diakui oleh Hanafi sampai sekarang ini masih belum matang dan belum mengembangkan bentuk apapun. Berbeda dengan oksidentalisme, orientalisme sekarang telah mengubah bentuknya berupa pembahasan ilmu-ilmu humaniora terutama antropologi peradaban dan sosiologi kebudayaan. Hal ini wajar karena orientalisme telah dimulai sebagai sebuah kajian akademik

---

18 *Ibid.*, 39.

sejak abad ke-17, sementara oksidentalisme baru dimulai pada akhir abad ke-20. Dengan demikian, orientalisme lebih tua empat abad daripada oksidentalisme dan jangka waktu empat abad itu adalah sama dengan usia kebangkitan Eropa modern.<sup>19</sup>

Meskipun masih dalam taraf permulaan atau masih muda, namun jika ditarik akarnya, walau belum disebut oksidentalisme, oksidentalisme sebenarnya bisa dilacak dalam interaksi dunia Islam dengan Yunani. Yunani secara geografis adalah bagian Barat, dan disebut-sebut oleh Barat sendiri sebagai pusat kelahirannya. Yunani dan Romawi merupakan pusat kesadaran Eropa. Sementara itu, peradaban baru *ego* diwakili tradisi Islam kuno yang memiliki akar lain yang lebih tua di masa lampau, yaitu peradaban Timur kuno di Mesir, Kan'an, Assyria, Babilonia, Persia, India dan Cina.<sup>20</sup>

Dalam pertemuan Islam-Yunani, dunia Islam mampu menempatkan Yunani, sebagai representasi Barat kuno, sebagai pihak lain, *the other*, sebagai objek yang diteliti oleh *ego*. Sekarang pertemuan dunia Islam dengan Eropa modern fenomenanya berbalik, *al-Ana* tidak lagi berperan sebagai inovator, melainkan sebagai pentransfer. *Al-Ana* sekarang selalu bersandar pada *al-Akbar*, bahkan larut dan tenggelam di dalamnya. Dengan potret demikian, Hanafi mencatat ada dua siklus peradaban Islam dalam memasuki hubungan dengan *the other*, yaitu dengan Yunani pada masa lalu dan dengan Eropa modern saat ini. Hubungan dengan *the other* di masa lalu, dengan Yunani, menurutnya, *ego* atau dunia Islam memiliki posisi yang kuat, tidak bersandar. Sedangkan dengan *the other* sekarang, dengan Eropa modern, posisi *ego* adalah lemah.<sup>21</sup>

Dari sudut pandang ini, Hanafi tampaknya menghendaki sebuah romantisisme, mengembalikan oksidentalisme modern seperti bekerjanya oksidentalisme klasik. Dengan romantisisme itu, dia menginginkan;

Oksidentalisme menjadi sebuah ilmu yang valid. Oksidentalisme bukan sekedar kebalikan orientalisme, atau orientalisme

---

19 *Ibid.*, 27-28.

20 *Ibid.*, 59-60.

21 *Ibid.*, 64

terbalik, atau orientalisme berlawanan, tetapi juga merupakan reaksi atas westernisasi dan suatu upaya untuk mengentaskan *ego* dari keterasingannya di dalam *the other*.<sup>22</sup>

Dengan obsesi seperti itu, oksidentalisme dan orientalisme bisa menjadi ajang saling membaca antara dunia Timur dan Barat. Dengan saling membaca, dunia Timur akan bersikap kritis terhadap *ego*-nya sendiri tanpa harus bersandar dan bercermin pada *the other*, dan dunia Barat akan bersikap kritis terhadap *ego*-nya sendiri tanpa harus menganggap Timur sebagai inferior. Dengan jalan seperti ini, tempat-tempat inovasi atau tempat terjadinya proses asimilasi (*mauqifuna min al-waqi'*) antara faktor warisan (*mauqifuna min al-turath al-qadim*) dan faktor pendatang (*mauqifuna min al-turath al-gharbi*) harus terus diobservasi dan terus direinterpretasi untuk menempatkan *ego* sebagai inovator.

Setelah menguraikan teori-teori oksidentalisme seperti di atas, dalam bukunya tentang *Oksidentalisme*, pembahasan berikutnya berisi kajian historis Hanafi sendiri tentang pembentukan kesadaran Eropa. Kesadaran Eropa menurutnya memiliki empat sumber. Dua di antaranya sumber terekspos, yaitu sumber Yunani-Romawi dan sumber Yahudi-Kristen. Dua yang lainnya disebut sumber tak terekspos, yaitu sumber Timur kuno dan lingkungan Eropa sendiri.<sup>23</sup>

Dengan melihat proses historis pembentukan kesadaran Eropa, Hanafi hanya ingin menunjukkan bagaimana perpindahan dari peradaban Timur ke Barat terjadi. Dia memahami perpindahan ini sebagai hukum alam (*sunnah al-kaun*), sebagaimana telah terjadi perpindahan peradaban dalam sejarah manusia. Peradaban Mesir

---

22 *Ibid.*, 66.

23 Karena tulisan ini hanya memusatkan perhatian pada aspek bagaimana teorisasi oksidentalisme Hanafi, dengan harapan bisa ikut berdiskusi mengenai bagaimana model relasional-koeksistensial antara Barat dan Timur, maka pembicaraan mengenai sumber pembentukan kesadaran Eropa tidak perlu dibahas mendetail di sini, karena pembahasan ini sebenarnya merupakan bagaimana Hanafi mempraktekkan oksidentalismenya. Uraian rinci tentang sumber pembentukan kesadaran Eropa ini bisa anda baca, *ibid.*, 123-282.

telah muncul terlebih dahulu, kemudian diikuti peradaban Syam, Kan'an, di antara dua sungai (*ma bain al-Nahrain*), Babilonia, dan terakhir peradaban Cina dan India sebelum beralih ke peradaban Yunani (sumber utama kesadaran Eropa). Pada saat ini merupakan masa-masa akhir peradaban Eropa, dan permulaan peradaban dunia ketiga, seperti Afrika, Asia, dan Amerika Latin. Hal ini ditandai dengan berakhirnya kolonialisme di dunia ketiga berganti menjadi kebebasan mereka menemukan inovasi-inovasi mereka dengan sikap kritisnya terhadap Barat.<sup>24</sup>

Agenda terpenting saat ini menyangkut bentuk hubungan Timur dan Barat dalam kesadaran *al-Ana* dan *al-Akhar* adalah membangun citra stereotipe tentang Timur di Mata Barat dan Barat di mata Timur. Barat itu adalah *al-Akhar* jika dinisbahkan ke Timur, dan Timur itu adalah *al-Akhar* apabila dinisbahkan ke Barat. Hubungan keduanya adalah relasi dualistis-antagonistis, hubungan *al-Ana* (Timur bagi kita) dan *al-Akhar* (Barat bagi kita). *Al-Ana* tidak bisa hidup dengan menggunakan corak hidup *al-Akhar*, begitu pula sebaliknya. Masing-masing tradisi memiliki corak kesadarannya sendiri yang khas.<sup>25</sup> Dunia Islam harus terus menggerakkan tradisinya sendiri menjadi tradisi yang unggul, karena Islam itu sendiri pada hakikat sudah merupakan suatu keunggulan nilai dalam kemanusiaan dan peradaban.

#### D. Pengembangan Pemahaman Islam dalam Struktur Jejaring antar Tradisi-tradisi Epistemologis Pemikiran Islam: Ijtihad Filsafat Islam 'Abid al-Jabri dan M. Arkoen

Studi Islam, menurut 'Abid al-Jabiri, mulai muncul sejak masa kodifikasi atau *'ashr al-tadwīn* tahun 143 H atau abad ke-2 Hijriah yang diinisiasi dan dipromotori oleh Dinasti Abbasiyyah tepatnya masa kekuasaan politik al-Manshur. Kodifikasi awalnya hanyalah proses pengumpulan dan pembukuan ilmu-ilmu transmisional keagamaan (*'ulūm al-naql*), tetapi akhirnya membutuhkan kerja

24 Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*, (Kairo: al-Dar al-Fanniyah, 1991), 764.

25 *Ibid.*, 773.



rasional guna menciptakan teori-teori untuk menyeleksi data-data warisan kebudayaan Arab-Islam dan pemahamannya (*'ulūm al-'aql*). Misalnya, tafsir dan fiqh yang merupakan ilmu-ilmu transmisional keagamaan atau *'ulūm al-naql* pada akhirnya juga menghajatkan ilmu-ilmu akalinya yaitu *'ulum al-tafsir* dan *ush al-fiqh*.

Mulai dari abad ke-2 Hijriyah inilah bermunculan berbagai kajian Islam yang kemudian sangat dikenal sebagai ilmu-ilmu Islam warisan. Tafsir dan kitab-kitabnya serta ilmu-ilmu al-Qur'an dan ilmu-ilmu tafsirnya, hadis dan kitab-kitabnya serta ilmu-ilmu hadisnya, fiqh dan kitab-kitabnya serta *ush al-fiqh*nya, kalam dan ilmu kalamnya, falsafah Islam, tasawuf, tarikh, bahasa dan sastra Arab, dan seterusnya secara dinamis bermunculan dalam sejarah kajian Islam. Dinamis karena masing-masing kajian Islam tersebut tidak berkembang linear, melainkan berkembang secara kompleks dengan ditunjukkan oleh perbedaan-perbedaan cara pemahamannya, sehingga muncul aliran-aliran pemikiran atau *madzhab al-fikr* di dalamnya. Dalam dunia tafsir dikenal *madzhab al-tafsir*, dalam dunia fiqh dikenal *madzhab-madzhab fiqh* yang terkenal dengan empat *madzhab fiqh*, yaitu Hambaliyah, Hanafiyah, Syafi'iyah, dan Malikiyah, meskipun *madzhab fiqh* tidak hanya empat. Dalam dunia kalam atau teologi Islam dikenal berbagai *madzhab* juga mulai dari Jabariyah, Qadariyah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, Murji'ah, Syi'ah, dan lain sebagainya. Dalam dunia tasawuf dikenal aliran-aliran tasawuf mulai dari tasawuf sunni, tasawuf falsafi, sampai pada tasawuf bathiniyah. Dalam pemikiran politik Islam, para pemikir Islam juga berbeda padangan, mulai dalam konsep teokrasi atau negara agama, negara Islam sekuler, sampai negara yang bersemangatkan nilai-nilai keislaman.<sup>26</sup>

Masing-masing *madzhab* pemikiran Islam dalam lingkup kajian masing-masing berkembang dan membentuk ideologi-ideologi Islam bagi para komunitas penyokongnya. Di satu sisi berbagai dinamika kelompok pemikiran keislaman menunjukkan suatu hal yang positif, yaitu bahwa pemikiran Islam adalah dinamis. Namun, di sisi lain juga menunjukkan beberapa keprihatinan, karena sering

---

26 Baca Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi ke-5 (Jakarta: UI Press, 1993), 1-3.

muncul ketegangan, konflik, bahkan kekerasan antar komunitas Islam yang berbeda ideologi. Keterjebakan umat Islam pada pertarungan internal demi pembenaran ideologi masing-masing secara berkepanjangan, bahkan hingga kini pun masih terasa, merupakan salah satu faktor mengapa umat Islam mengalami kemunduran. Sibuk berpolemik secara ideologis hanya melahirkan konflik antar umat Islam sendiri, sedemikian rupa sehingga membuat mereka lupa untuk mengembangkan studi Islam yang bisa menyentuh pada pemecahan atas problem-problem konkret dari umat Islam secara khusus dan masyarakat dunia secara umum, seperti kemiskinan, kebodohan, ketidakadilan, diskriminasi, ketidaksetaraan, ketidakharmonisan, ketidakamanan, dan lain sebagainya.

Mengapa konflik-konflik antarkelompok epistemologis Islam muncul menghiasi sejarah pemikiran Islam? Ada beberapa teori untuk menjawab pertanyaan ini. Yang pertama dari al-Jabiri: sejak era kodifikasi pemikiran Islam, struktur nalar Arab-Islam diformulasikan, disistematisasikan, dan dibakukan, sehingga sebagai konsekuensinya, dunia pemikiran yang dominan pada masa itu memiliki sumbangan besar dalam menentukan orientasi pemikiran Arab-Islam yang berkembang hingga kini di satu pihak, dan di pihak lain, mempengaruhi persepsi kita terhadap khazanah kebudayaan Arab-Islam pada masa dulu. Nalar Arab-Islam akhirnya terkungkung karena geraknya selalu dibatasi oleh pembakuan-pembakuan yang beku itu.

Perdebatan kalam antara al-Jabariyah, al-Asy'ariyah dan Mu'tazilah memunculkan dominasi-kitab-kitabnya masing-masing dan pengikut-pengikutnya masing-masing. Pada masa al-Ma'mun misalnya, kekuasaan politik memainkan peran dalam memegang teologi Islam yang diusungnya, yakni Mu'tazilah. Meskipun mereka mendudukan rasionalitas sedemikian tinggi, namun mereka kurang bisa menghargai perbedaan pemikiran, sebagai contoh populer adalah kasus aliran pemikiran Imam Ahmad ibn Hambal atau secara umum dengan aliran pemikiran hambaliyah. Di masa dinasti Islam Turki Saljuqiyyah, sebagai contoh lain, kita bisa menemukan sosok seorang 'ulama yang digelar sebagai hujjah al-Islam, yaitu Imam al-Ghazali yang sangat terkenal dengan *Ihya 'Ulum al-din-*

nya. Dinasti Islam Saljuqiyyah merupakan kekuasaan Islam dengan ideologi negara Sunni yang aliran teologi Islamnya al-Asy'ariyah, aliran fiqhnya Syafi'iyah, dan aliran tasawufnya tasawuf Sunni. Imam al-Gazali adalah 'ulama yang diminta istana untuk berpikir dan melahirkan karya-karya akademik yang bertujuan untuk menjatuhkan lawan-lawan ideologis dari negara. Pendeknya beliau boleh disebut sebagai 'ulama istana'. Sebagai contoh, *Tahāfut al-Falāsifa*, *Fadhāih al-Bathiniyyah*, dan *Hujjah al-Haq* adalah karya-karya yang disusunnya untuk menghantam lawan politik penganut filsafat Bathiniyyah Ismailiyyah yang kontra Asy'ariyyah. *Mihak al-Nadhr*, *Mi'yār al-'Ilm*, *Qisthās al-Mustaqim*, dan *Madārik al-'Uqūl* ditulisnya untuk mempromosikan logika Yunani yang diambil untuk mengukuhkan ilmu kalam Asy'ariyah dan fiqh madzhab Syafi'iyah. *Ihya 'Ulumuddin* merupakan karyanya yang menggambarkan tasawuf Sunni.<sup>27</sup>

Pendeknya, studi Islam dan pembakuannya tidak bisa dilepaskan dari faktor kekuasaan. Dalam pemikiran al-Jabiri tampak jelas bahwa peran kekuasaan Islam dengan ideologi-ideologi yang diusungnya menjadi salah satu faktor terbentuknya pembakuan-pembakuan kajian Islam ke dalam aliran-aliran. Dalam sejarah kajian Islam lalu dikenallah Islam Jabariyah dan Qadariyah, Islam Asy'ariyyah dan Mu'tazilah, Islam Sunni dan Islam Syi'i, dan kelompok-kelompok pecahannya yang terus berkembang hingga dewasa ini yang kita kenal dari aliran konservatif, moderat, dan bahkan liberal.

Yang kedua dari pemikiran Muhammad Arkoun. Arkoun berbeda sedikit dari al-Jabiri dalam menjelaskan mengapa pemikiran Islam atau studi Islam terjerembab ke dalam firqah-firqah atau kelompok-kelompok epistemologis pemikiran Islam yang saling berpolemis secara ideologis. Studi Islam, jelas Arkoun, berbeda dengan Islam itu sendiri, merupakan pemikiran Islam. Ia merupakan pemahaman muslim atas Islam (al-Qur'an). Studi Islam

---

27 Abid al-Jabiri, *Binyah al'Aql al-'Arabi*, cet. Ke-8 (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 2002), 385-390, lihat juga Mahmud Hamdi Zaqquq, *al-Manhaj al-Falsafi bayn al-Ghazali wa Descartes*, cet. Ke-3 (Kuwait: Dar al-Saqi, 2002), 176-288.

berasal dari al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an adalah Wahyu Allah. Arkoun membedakan Wahyu Allah ke dalam tiga tingkatan konsep. Pengertian wahyu yang pertama adalah Kalam Allah yang transenden, yang tidak terbatas dan tidak diketahui oleh manusia. Al-Qur'an menyebut pengertian Kalam Allah Transenden ini dengan *al-Lauh al-Mahfudz* atau *Umm al-Kitab*. Pengertian yang kedua adalah Kalam Allah yang diturunkan dalam bentuk pengujaran lisan dalam realitas sejarah yang disebut wacana keagamaan (*discours religieux*) dalam bentuk Kitab Zabur, Taurat, Injil, dan al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan Kalam Allah yang diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Nabi Muhammad saw selama kurang lebih dua puluh tahun. Al-Qur'an dalam konsep wacana keagamaan diterima Nabi Muhammad saw secara pengujaran lisan dalam konteks-konteks historis tertentu. Dalam pengertian ini, al-Qur'an masih merupakan wacana yang terbuka. Pengertian yang ketiga adalah Kalam Allah dari fase pengujaran lisan kepada fase tulisan. Kalam-Nya direkam dalam catatan tertulis oleh para sahabat Nabi, yang bermula dari tulisan parsial yang terserak-serak sampai pada penetapan kodifikasinya sejak masa Khalifah Utsman bin Affan. Serakan-serakan tulisan al-Qur'an yang dikodifikasi sebagai Mushaf Utsmani ditetapkan sebagai *corpus officiel clos* atau korpus resmi tertutup. Al-Qur'an telah selesai, sempurna, dan tertutup sejak ditetapkannya dalam bentuk Mushaf Utsmani. Tidak boleh ada satu katapun ditambahkan dalam al-Qur'an.<sup>28</sup> Arkoun termasuk pemikir yang menyayangkan penutupan penulisan al-Qur'an pada korpus resmi tertutup ini, karena ini menghentikan wacana keagamaan yang awalnya terbuka, menjadi terbakukan.

Dari al-Qur'an (Mushaf Utsmani), yang disucikan sebagaimana al-Qur'an dalam pengertian Kalam Allah Transenden, muncullah pemahaman atau pemikiran atau penafsiran atas al-Qur'an, yang disebut Arkoun dengan fase *corpus interpretes* atau korpus-korpus penafsir. Pada fase ini muncullah *le fait islamique* atau kenyataan islami, yang memiliki sifat historis, hasil dari pemahaman atas *le fait Coranique* atau kenyataan Qur'ani, yang bersifat transenden, tran-

---

28 Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Latiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 55.

shistoris dan terbuka. Kenyataan islami adalah produk-produk pemikiran dari para interpreter yang berangkat dari beragam kelompok-kelompok Islam dengan corak pemikiran yang berbeda-beda, maka lahirlah pemikiran-pemikiran Islam dengan berbagai ideologi yang berbeda, seperti Sunni, Syi'i, Kharij, dan berbagai cabangnya yang berusaha mendapatkan pengakuan sebagai pemilik kebenaran tertentu, walaupun sebenarnya sarat dengan kepentingan politik.<sup>29</sup> Dari kelompok-kelompok epistemologi Islam ini, lahirlah berbagai kitab-kitab studi keislaman dengan para ulamanya masing-masing yang dipegangi sebagai baku oleh komunitas pendukungnya. Pemikiran Islam, yang produknya berupa kitab-kitab tersebut, demi perolehan pengakuan kepemilikan kebenaran pengetahuan Islam yang baku, mengalami pengkudusan. Terjadi apa yang Arkoun sebut *taqdis afkar al-din* atau sakralisasi pemikiran Islam. Semestinya Islam yang disucikan, bukan pemikiran Islamnya. Penyucian pemikiran Islam inilah yang kemudian melahirkan polemik dan konflik epistemologis keislaman antar komunitas-komunitas Islam. Awalnya muncul polemik dan konflik antara Sunni dan Syi'i, kemudian diikuti kelompok-kelompok keislaman yang semakin berkembang ragamnya dari kedua kelompok Islam ini. Konflik ini selanjutnya berkembang menjadi pertentangan muslim-non muslim. Lalu muncul problem sentralitas dan marjinalitas, atau pemikiran Islam yang merasa menjadi pusat dan pemikiran Islam yang dipandang pinggiran yang harus diluruskan oleh pemikiran Islam pusat yang merupakan arus utama yang dipandang baku.<sup>30</sup>

Untuk menghindari stagnasi keilmuan Islam, menurut al-Jabiri, harus dilakukan model pembacaan atas turats atau tradisi Islam terutama tradisi keilmuan Islam yang berbeda dengan model pembacaan yang sudah-sudah. Ada tiga keberatan Al-Jabiri terhadap Metode Pembacaan *Turāts*. Pertama, *Al-fahm al-turāts li turāts* atau pemahaman tradisi Islam demi tradisi Islam. Cara ini adalah membaca tradisi Islam ditujukan untuk melestarikan tradisi Islam yang telah ada, ia tidak boleh diubah-ubah. Oleh karena itu,

---

29 *Ibid.*, 55-60.

30 Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 9-46.

pembacaannya bersifat repetitif (*qirāah tiktār*) dan tidak produktif (*ghair muntijah*), serta ahistoris, hanya melulu mencomot pendapat ‘ulama klasik tanpa kritisisme. Dengan metode pembacaan ini, kaum tradisional ingin menunjukkan Islam otentik (*al-ashālah*), tapi tanpa disadari justru gagap menghadapi tantangan modernitas (*hadātsah*) dan kontemporer (*mu’āshirah*); pembacaan model ini hanya memasung diri dalam romantisme dan regresivitas. Kedua, *Al-fahm al-turātsi ‘alā ūriyantiliyyah* atau pembacaan model orientalisme. Pembacaan model ini terjebak ke dalam pembacaan yang sarat imperialisme dan misionarisme. Memahami lawan epistemologi tetapi untuk tujuan menjatuhkan, daripada tujuan mengembangkan horison-horison pemahaman baru. Ketiga, *Al-fahm al-turātsi ‘alā marksisyyah* atau pembacaan tradisi Islam model marxisme. Pembacaan seperti ini hanya melulu berkuat pada analisis pertentangan kelas dan objek yang bersifat materiil, yang pada akhirnya menciptakan pembacaan yang polemis. Pembacaan keilmuan keislaman dilakukan dalam pertentangan antara kelas dominan tradisi keilmuan Islam dan kelas marginal tradisi keilmuan Islam, yang ujungnya adalah pemaksaan epistemologi pengetahuan keislaman kelas penguasa atas kelas pinggiran.

Al-Jabiri menawarkan alternatif pembacaan baru, sebagai ganti keberatannya atas tiga model pembacaan tersebut, yang terdiri dari dua tahap pembacaan, yaitu tahap pertama *Faṣl al-maqrū ‘an al-qāri* dan tahap kedua *Waṣl al-qāri ‘an al-maqrū*. Dalam tahap pertama dilakukan pembacaan analisis struktural, historis, dan ideologis. Analisis struktural dimaksudkan bahwa memahami teks-teks *turats* sebagai unsur-unsur dalam jaringan relasi-relasi, bukan terpisah satu terhadap yang lainnya; pengkaji harus memosisikan varian perspektif di antara dua poros (poros yang satu menunjukkan nilai-nilai universal-progresif-rasional-stimulus kemajuan dan modernisasi kebudayaan Arab-Islam yang terkandung dalam teks-teks *turats*; dan poros lainnya yang mengakomodasi teks-teks *turats* yang menunjukkan nilai-nilai partikular, regresif, konservatif, tidak rasional, dan menyebabkan kemunduran dan stagnasi kebudayaan Islam). Analisis historis dimaksudkan bahwa peneliti menghubungkan objek kajian dengan konteks sosio-historisnya; perlu

untuk memotret historisitas dan genealogi pemikiran yang tengah dikaji. Analisis ideologis dimaksudkan untuk menyibak fungsi ideologis dan sosio-politis yang diusung oleh pemikiran yang dikaji, karena setiap pemikiran pasti bermuatan ideologis (*al-madhmūn al-idyuluji*). Pada tahap ini pengkaji menjaga jarak dari objek yang dikaji, tahap pembebasan diri dari asumsi a priori terhadap *turats* dan keinginan-keinginan masa kini. Pada tahap ini, pengkaji melihat konteks historis, menelanjangi aspek sosio-kultural, politik dan ideologisnya.

Dalam tahap kedua, *waṣl al-qāri ‘an al-maqrū*, dilakukan penghubungan antara konteks pembaca dan objek kajian. Metode ini menghubungkan peneliti/pembaca dengan objek kajian. Metode ini diperlukan untuk mereaktualisasi dan menarik relevansi turats dalam konteks kekinian. Dengan dua cara pembacaan ini, *turats* akan menjadi aktual untuk konteksnya sendiri dan konteks kekinian (*Ja’l al-turāts mu’ashiran li nafsīsi wa mu’ashiran lanā*).<sup>31</sup>

M. Arkoun memiliki kegelisahan yang mirip dengan al-Jabiri, yaitu pembacaan keilmuan Islam yang polemis antarkelompok-kelompok epistemologi keilmuan keislaman hanya akan memperlanggeng firqah-firqah ideologis keilmuan Islam. Keadaan ini memunculkan polarisasi polemis antara tradisi keilmuan Sunni, Syi’i, serta Khariji, antara sentralitas dan marjinalitas (tradisi keilmuan pusat dan tradisi keilmuan pinggiran), tradisi keilmuan muslim dan non-muslim, tradisi keilmuan Timur dan Barat. Baginya, cara pembacaan seperti ini tidak produktif dan mengkooptasi para pemikir Islam ke dalam kesibukan berpolemis secara ideologis, dan menjadikan studi Islam hanya berhenti dalam lingkaran konflik pembenaran ideologi masing-masing kelompok yang tidak ada ujung pangkalnya. Masing-masing kelompok membawa dan “mendewakan” konstruksi pengetahuan keislamannya. Konstruksi-konstruksi pengetahuan keislaman di luar kelompok epistemologisnya dipandang tidak benar, dan karenanya harus dilawan, ketimbang dijadikan partner dialog untuk pengembangan pengetahuan keislaman yang lebih baik.

---

31 Abid al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsab* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al’Arabiyyah, 2006), 15-33.

Salah satu cara untuk mengurai logika pertentangan dan polemik dalam membaca keilmuan Islam dari Arkoun adalah pembacaan dekonstruktif atas tradisi-tradisi atau konstruksi-konstruksi keilmuan Islam. Metafisika kehadiran dan dekonstruksi dari Derrida sangat menginspirasi Arkoun. Metafisika kehadiran adalah pengertian yang mengatakan bahwa yang ada adalah yang hadir. Padahal yang ada tidak identik dengan yang hadir. Islam berbeda dengan pemikiran tentang Islam. Islam itu sendiri adalah adanya Islam dalam kebulatannya, sementara pemikiran orang tentang Islam adalah adanya Islam yang hadir dalam historisitasnya.

Sayangnya, pemikiran-pemikiran Islam yang hadir dalam pentas sejarah (atau Islam yang hadir melalui hasil pemikiran pengkajinya) dipandang sama dengan Islam itu sendiri. Pandangan ini bersifat logosentrisme, hasil pemikiran atau konstruksi pengetahuan keislaman kelompok tertentu dianggap sama dengan Islamnya itu sendiri, atau apa yang dimaksudkan Islam dalam kehendak Tuhan seolah telah selesai dalam konstruksi pemikiran pengetahuan keislaman kelompok tertentu, dan karenanya tidak boleh ada konstruksi-konstruksi lainnya.<sup>32</sup> Secara ontologis, Ada mencakup ada yang dipikirkan dan yang takterpikirkan. Adanya Islam yang sejati mencakup Islam yang hadir dalam pemikiran manusia dan Islam yang belum hadir dalam pemikiran manusia. Dengan demikian, menghentikan eksistensi Islam yang sesungguhnya pada konstruksi pemikiran Islam tertentu (Islam yang hadir dalam pemikiran) merupakan pemaksaan membenaran epistemologis keislaman, karena menganggap kemungkinan konstruksi-konstruksi kebenaran epistemologis keilmuan Islam lainnya sebagai *nonsense* dan *meaningless*.

Oleh karena itu, tampaknya Arkoun menawarkan suatu pembacaan Islam yang dekonstruktif, yaitu pembacaan yang tanpa dominasi konstruksi pengetahuan Islam tertentu. Ini berarti memberikan ruang bagi konstruksi-konstruksi pengetahuan keislaman yang lain atau yang berbeda untuk eksis dan memperkaya kemungkinan-kemungkinan pengetahuan keislaman yang baru dan dinamis. Mengenai persoalan kebenaran epistemologis keilmuan keislaman diserahkan pada hasil proses kualitas interkomunikasi antar kon-

---

32 Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, 9-46.



struksi-konstruksi pengetahuan keislaman yang ada dan mungkin ada. Logika pengembangan keilmuan Islam atau studi Islam, dengan cara demikian, adalah logika kemajuan keilmuan secara terus-menerus.

#### **E. Tiga Pilar Refleksi Diri mengenai Filsafat Islam untuk Pengembangan Diri Dunia sebelum Bicara Peran dan Kontribusi Keluar**

Dari beberapa hasil ijtihad filosof-filosof muslim, tiga pilar pengembangan dunia dan tradisi pemikiran keislaman yang harus ada. Ketiga pilar dimaksud adalah pilar penempatan manusia muslim sebagai subjek pengetahuan dan dunia. Manusia adalah diri yang sadar-bebas dan harus didorong menjadi subjek aktif dan kreator realitas, pilar kepercayaan diri pada keunggulan tradisi sendiri, dan pilar nalar jejaring antar kelompok-kelompok epistemologis Islam.

Penumbuhan kesadaran eksistensial kedirian manusia yang sadar diri-bebas-kreatif sebagai inisiator, aktor, dan penggerak peradaban Islam merupakan salah satu sumbangan penting dari filsafat Islam Iqbal. Kesadaran ini bisa menjadi *human capital* bagi pemajuan dunia Islam sebagai *leading culture*. Dunia Islam yang diisi oleh manusia muslim yang mendudukkan diri sebagai subjek kreatif pengetahuan dan dunia akan menjadikan dunia Islam menggeliat untuk tampil menjadi kontributor aktif atas persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat Islam dan dunia secara umum. Filsafat Islam ke depan mestinya juga terus melahirkan individu-individu muslim percaya diri atas kemampuan individualnya dan penuh daya kreasi yang tinggi. Individu-individu inilah yang menjadi aset untuk mendorong peradaban Islam menjadi subjek dan aktor dunia, dan bukannya menjadi objek dan penonton dunia.

Dengan oksidentalismenya, Hanafi tampaknya ingin menyeru kepada dunia Islam untuk menanggalkan sindrom inferioritas terhadap Barat. Seruan ini merupakan suatu penyadaran yang positif dan perlu diambil oleh seorang muslim dalam partisipasinya membangun dunia Islam setara dengan tradisi Barat, bahkan

melampaunya. Ini adalah salah satu aspek penting dan mendidik dari oksidentalismenya, karena orang dibawa kepada suatu sikap bahwa ketika mengkritik orang lain, dia harus terlebih dahulu memiliki pemahaman-kritis tentang dirinya sendiri. Bagi dunia Timur terutama dunia Islam, mengetahui dengan baik tradisinya sendiri sebagai hasil dari pemahaman kritis merupakan prakondisi atau syarat yang tak terelakkan bagi komunitas Timur terutama muslim sebelum melakukan kritik terhadap dunia lain terutama dunia Barat. Kepercayaan diri yang kuat akan potensi keunggulan tradisi sendiri harus direalisasikan dari dalam tradisi sendiri dengan keunikan yang dimiliki melalui pemahaman yang jelas dan baik mengenai tradisi-tradisi lain. Ini merupakan pokok ijtihad filsafat Islam Hanafi untuk mewujudkan tradisi Islam sebagai suatu tradisi yang unggul dalam berhadapan dengan fakta tradisi lain yang telah sedemikian maju.

Kepercayaan diri yang tinggi atas tradisi sendiri merupakan *social capital* yang mendasar. Pengetahuan yang baik tentang tradisi sendiri, suatu pembacaan kritikal tentang tradisi lain bisa lebih proposional, tidak terlalu terserap ke dalamnya, tetapi juga tidak terlalu meremehkan. Pengembangan dunia keislaman dan tradisi pemikirannya tidak bisa tidak harus ada pilar kepercayaan diri pada tradisi sendiri sebagai sesuatu yang unggul. Sulit bisa dimengerti, kita ingin memberi peran dan kontribusi dari nilai-nilai tradisi kita, tetapi kita tidak yakin bahwa tradisi kita sendiri itu memiliki keunggulan.

Pengembangan pemahaman Islam dalam struktur jejaring antar teks-teks keagamaan dan antar tradisi-tradisi epistemologis merupakan ijtihad filsafat Islam 'Abid al-Jabri dan M. Arkoen bagi kemajuan peradaban Islam. Dalam pemikiran keduanya tampak dengan kuat bahwa jawaban mengapa dunia Islam, yang pandangan dunianya sangat melampaui zaman pada waktu kedatangannya atau pada periode Islam awal, dewasa ini tidak kunjung menunjukkan peradaban unggul yang berkontribusi memecahkan masalah-masalah kemanusiaan dalam berbagai bidang, bahkan justru dunia Islam menjadi bagian dari permasalahan dunia, adalah adanya nalar polemis yang antarkomunitas-komunitas atau kelompok-ke-

lompok epistemologis Islam. Keduanya bertemu dalam mengatasi masalah ini, yaitu dengan cara membangun pengembangan epistemologis Islam dengan nalar jejaring antartradisi-tradisi pemikiran Islam yang ada. Bukan dengan nalar saling berlomba menempatkan kelompok epistemologisnya sebagai di atas kelompok-kelompok lainnya.

Dari tiga ijtihad filsafat Islam dari empat filosof muslim tersebut, kita bisa mengambil suatu refleksi penting mengenai apa yang filsafat Islam itu sendiri harus benahi mengenai dirinya sendiri sebelum menjawab pertanyaan peran apa yang bisa diberikan filsafat Islam dewasa ini bagi persoalan kemanusiaan. Apabila dunia Islam itu sendiri mementaskan polemik-polemik antar kelompok-kelompok epistemologis Islam yang ujungnya cenderung mereduksi Islam ke dalam produk-produk pemikiran yang disakralkan dan ke dalam lembaga-lembaga keagamaan yang berebut kekuasaan, maka jangan berbicara peran apa yang bisa diberikan Islam untuk permasalahan kemanusiaan kontemporer. Nalar epistemologis yang polemis hanya berambisi “mengkotak-kotakkan”, membelenggu, dan bahkan mengelimasi kebebasan orang. Sebagai gantinya, sebaiknya filsafat Islam melakukan suatu otokritik terhadap keadaan internal dunia Islam yang cenderung berwajah polemis. Wajah seperti ini tentu jauh dari pemberian kemerdekaan atau kebebasan manusia. Generasi muslim kita ke depan dengan nalar polemis ini bisa jadi akan mewarisi tradisi polemis juga, dan akhirnya tidak ada yang bisa dibanggakan menyangkut fakta mengenai tradisi Islam. ❁