

Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.



PEMBAHARUAN
Pemikiran
Keagamaan
dalam Islam

Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.

PEMBAHARUAN
**Pemikiran
Keagamaan
dalam Islam**



**PEMBAHARUAN PEMIKIRAN KEAGAMAAN
DALAM ISLAM**

Penulis:

Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.

Layout: Hendra

Desain Sampul: Hendra

Cetakan I: September 2026

xx + 440 hlm., 15.5 x 23 cm

ISBN: 978-623-8380-38-1

Diterbitkan oleh

Q-MEDIA

Pelem Kidul No.158C Bantul, Yogyakarta, Indonesia

Telp.: 0817 9408 502. Email: qmedia77@gmail.com

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga buku yang berjudul *Pembaharuan Pemikiran Keagamaan dalam Islam* ini dapat diselesaikan. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., keluarga, sahabat, dan seluruh umatnya yang terus berusaha menegakkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan.

Buku ini sesungguhnya tidak lahir dari ruang yang sunyi. Ia tumbuh dari ruang kuliah, dari catatan-catatan perkuliahan, dari pertanyaan mahasiswa, dari diskusi yang kadang sederhana tetapi menggelitik, serta dari kegelisahan akademik tentang bagaimana pemikiran keagamaan Islam dapat terus hidup dan berdialog dengan perubahan zaman. Selama mengampu mata kuliah *Pembaharuan Pemikiran Keagamaan dalam Islam* di Program Magister Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Prodi Akidah dan Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga berbagai bahan kuliah, catatan,

uraian, dan bahan diskusi secara bertahap dikumpulkan, disusun, dan dikembangkan hingga akhirnya menjadi buku ini.

Karena itu, buku ini tidak dimaksudkan semata-mata sebagai kumpulan informasi tentang sejarah pemikiran Islam. Ia disusun sebagai sebuah peta intelektual untuk mengajak mahasiswa memahami bagaimana umat Islam, dari satu masa ke masa yang lain, berusaha menjawab ketegangan antara teks dan konteks, antara tradisi dan perubahan, antara warisan masa lalu dan tuntutan masa kini.

Pembahasan dalam buku ini bergerak dari konsep dasar *tajdid* dan *islah*, kemudian menelusuri gagasan dan gerakan pembaharuan dari berbagai tokoh dan periode, mulai dari ijtihad Umar bin Khattab, Imam al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, Ibnu Khaldun, Syah Waliyullah, Muhammad bin Abdul Wahhab, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Sir Sayyid Ahmad Khan, Muhammad Iqbal, hingga para pemikir dan gerakan pembaharuan di Nusantara. Pembahasan kemudian dilanjutkan pada pemikiran Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammed Arkoun, serta isu-isu kontemporer seperti kesetaraan gender, pluralisme, demokrasi, dan tantangan keberagamaan di era disrupsi digital.

Pilihan tema tersebut berangkat dari satu kesadaran sederhana: Islam memiliki sumber ajaran yang tetap, tetapi kehidupan manusia terus berubah. Di sinilah persoalan pembaharuan pemikiran keagamaan menjadi penting. *Tajdid* tidak berarti mengubah agama, melainkan menghadirkan kembali pesan dan nilai agama agar mampu memberikan jawaban terhadap persoalan baru. Karena itu, buku ini berusaha memperlihatkan pentingnya membedakan wilayah *tsawabit* yang harus dijaga dengan wilayah *mutaghayyirat* yang terbuka bagi ijtihad, interpretasi, dan pengembangan pemikiran.

Dalam proses perkuliahan, saya selalu berusaha menempatkan mahasiswa bukan sekadar sebagai penerima pengetahuan, tetapi

sebagai subjek yang diajak bertanya, berdialog, mengkritik, dan menguji kembali berbagai pemikiran yang diwariskan oleh para pendahulu. Semangat tersebut pula yang menjadi salah satu dasar penyusunan buku ini. Setiap bab tidak hanya menyajikan uraian pemikiran, tetapi juga dilengkapi dengan tujuan pembelajaran, rangkuman, latihan, dan tugas kontekstual agar mahasiswa dapat menghubungkan gagasan para pemikir dengan persoalan yang mereka hadapi dalam kehidupan sekarang.

Dengan demikian, buku ini bukanlah sebuah ajakan untuk menerima seluruh gagasan pembaharuan secara *taken for granted*. Sebaliknya, pembaca diajak untuk membaca, memahami, membandingkan, mengkritisi, dan mengambil pelajaran dari berbagai corak pemikiran yang berkembang dalam sejarah Islam. Sebab, pembaharuan pemikiran yang sehat bukanlah pembaharuan yang memutus hubungan dengan tradisi, tetapi juga bukan tradisi yang menutup pintu terhadap perubahan.

Buku ini juga lahir dari keyakinan bahwa kebesaran tradisi intelektual Islam justru terletak pada kemampuannya untuk terus berdialog dengan zaman. Sejarah Islam memperlihatkan bahwa perubahan pemikiran telah berlangsung sejak masa awal, ketika para sahabat melakukan ijtihad untuk menghadapi persoalan yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam teks. Tradisi tersebut kemudian berkembang melalui para ulama dan pemikir dalam berbagai periode sejarah. Karena itu, memahami pembaharuan berarti memahami Islam sebagai tradisi intelektual yang hidup, bukan sebagai bangunan pemikiran yang telah selesai.

Kepada para mahasiswa yang selama ini menjadi teman berdiskusi di ruang-ruang perkuliahan, saya menyampaikan terima kasih. Buku ini, dalam batas tertentu, adalah hasil dari proses belajar bersama. Pertanyaan-pertanyaan kritis, perdebatan, kegelisahan, bahkan perbedaan pandangan yang muncul selama perkuliahan telah ikut memberikan warna dalam penyusunan buku ini. Oleh sebab itu, jika terdapat gagasan yang terasa

belum selesai, mungkin memang karena pemikiran tidak pernah benar-benar selesai. Ia harus terus dibaca, diperdebatkan, dan dikembangkan.

Saya juga menyadari bahwa buku ini masih jauh dari sempurna. Beberapa uraian tentu masih dapat diperdalam, sejumlah perspektif masih dapat diperluas, dan berbagai perkembangan pemikiran kontemporer masih membutuhkan pembacaan lebih lanjut. Karena itu, kritik, koreksi, dan masukan dari para pembaca, terutama dari kalangan akademisi dan mahasiswa, sangat diharapkan sebagai bagian dari proses penyempurnaan karya ini.

Akhirnya, saya berharap buku ini tidak berhenti sebagai bahan bacaan atau buku ajar di ruang perkuliahan. Lebih dari itu, semoga ia dapat menjadi pemantik keberanian intelektual bagi generasi muda Muslim untuk bertanya tanpa kehilangan adab, berpikir kritis tanpa kehilangan iman, menerima perubahan tanpa kehilangan prinsip, serta menghargai tradisi tanpa terjebak dalam taklid.

Sebab, pembaharuan pemikiran keagamaan pada akhirnya bukan sekadar persoalan mengganti gagasan lama dengan gagasan baru. Ia adalah ikhtiar untuk menemukan kembali ruh ajaran Islam yang mampu menghadirkan kemaslahatan, keadilan, kemanusiaan, dan rahmat bagi kehidupan.

Semoga buku sederhana yang berawal dari catatan-catatan perkuliahan ini dapat memberikan manfaat bagi mahasiswa, dosen, peneliti, dan siapa pun yang memiliki perhatian terhadap dinamika pemikiran keagamaan dalam Islam.

Kehadiran buku ini tidak terlepas dari peran jasa orang paling berjasa dalam hidup saya, istri kinasih, Imelda Fajriati beserta anak-anak yang hebat, Qurrata 'Aynie, Alya Mafaza, Ahmad Jabir Muzammil dan Muhammad Nadirsyah Muzammil, doa terbaik selalu Ayah mohonkan dan panjatkan pada Allah SWT utk kalian semua.

Terimakasih yang takterhingga juga saya sampaikan pada Dekan dan Pimpinan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga serta mahasiswa Program Magister Akidah dan Filsafat Islam yang telah menemani dan memberikan energi positif dengan pertanyaan, sanggahan dan kritikan serta diskusi yang sangat produktif selama ini.

Semoga Allah Swt. menjadikan setiap ilmu yang tertuang di dalamnya sebagai ilmu yang bermanfaat dan amal jariyah bagi penulis, pembaca, dan semua pihak yang turut mengambil bagian dalam proses kelahirannya. *Wallāhu a'lam bi al-shawāb.*

Grya Al-Ashfa Gaten, 02 Februari 2025

Shofiyullah Muzammil



DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	ix

BAB 1 KONSEP DASAR TAJDID DAN ISLAH	
DALAM ISLAM.....	1
Pendahuluan	1
A. Definisi <i>Tajdid</i> (Pembaharuan) dan <i>Islah</i> (Perbaikan)	3
1. Akar Kata dan Makna Terminologis <i>Tajdid</i>	5
2. Perbedaan Pembaharuan Agama dan Pengubahan Agama	6
3. Landasan Teologis: Hadits tentang <i>Mujaddid</i> setiap Abad.....	8
B. Urgensi Pembaharuan dalam Pemikiran Islam	9
1. Islam dan Dinamika Perubahan Zaman	11
2. Menghadapi Kebekuan Berpikir (<i>Jumud</i>) dan <i>Taklid</i>	13
3. Relevansi <i>Tajdid</i> bagi Kehidupan Muslim Modern	14

C. Tipologi dan Karakteristik Gerakan <i>Tajdid</i>	16
1. <i>Tajdid</i> Tradisionalis vs <i>Tajdid</i> Modernis	18
2. Area Pembaharuan: Teologi, Hukum, Politik, dan Sosial.....	20
3. Metodologi Dasar yang Digunakan para <i>Mujaddid</i>	22

BAB 2 PEMBAHARUAN ERA SAHABAT:

IJTIHAD UMAR BIN KHATTAB	25
A. Prinsip Kemaslahatan dalam Ijtihad Umar	27
1. <i>Concept Maqashid Syariah</i> pada Masa Awal.....	29
2. Kebijakan Umar tentang Tanah Taklukan (<i>Sawad</i>)	30
3. Dinamika Pembagian Zakat bagi Muallaf	32
B. Reformasi Administrasi dan Hukum Publik.....	34
1. Pembentukan Institusi Pemerintahan (<i>Diwan</i>)..	36
2. Terobosan dalam Hukum Pidana dan Perdata.	37
3. Pengembangan Konsep Keadilan Sosial.....	39
C. Warisan Pemikiran Umar bagi Pembaharuan Kontemporer	41
1. Rasionalitas dalam Memahami Teks Wahyu	43
2. Fleksibilitas Hukum Islam dalam Situasi Darurat	44
3. Inspirasi bagi Gerakan <i>Tajdid</i> Masa Depan	46

BAB 3 ETIKA DAN INTELEKTUALISME:

IMAM AL-GHAZALI	49
Pendahuluan	49
A. Rejuvenasi Ilmu-Ilmu Agama (<i>Ihya' Ulumiddin</i>)..	51
1. Kritik terhadap Formalisme Keagamaan berlebihan.....	53
2. Integrasi Tasawuf, Fiqh, dan Kalam	54
3. Konsep Akhlak sebagai Inti Keberagamaan	56
B. <i>Tajdid</i> dalam Bidang Filsafat dan Logika	57
1. <i>Tahafut al-Falasifah</i> dan Kritik Terhadap Aristotelianisme.....	59
2. Penggunaan Logika (<i>Mantiq</i>) dalam Ushul Fiqh.	61

3. Batasan Rasionalitas menurut Al-Ghazali	63
C. Implementasi Pemikiran dalam Pendidikan Islam	64
1. Metode Pembelajaran Berbasis Karakter	66
2. Klasifikasi Ilmu: <i>Fardu Ain</i> dan <i>Fardu Kifayah</i> ...	67
3. Dampak Pemikiran Al-Ghazali terhadap Dunia Islam	69
BAB 4 PURIFIKASI DAN IJTIHAD: IBNU TAIMIYAH	73
Pendahuluan	73
A. Gagasan Pemurnian Akidah (Purifikasi)	75
1. Kritik terhadap Praktik <i>Bid'ah</i> dan <i>Khurafat</i>	77
2. Kembali ke Al-Qur'an dan Sunnah (<i>Salafus Shalih</i>)	78
3. Pandangan tentang Tauhid <i>Uluhiyah</i> dan <i>Asma wa Sifat</i>	79
B. Gerakan Anti-Taklid dan Pembukaan Pintu Ijtihad .	81
1. Argumen Ibnu Taimiyah tentang Kedinamisan Hukum.....	83
2. Kritik terhadap Konsensus (Ijma') yang Kaku .	84
3. Hubungan antara Akal dan Wahyu (<i>Dar'u Ta'arud</i>)	86
BAB 5 SOSIOLOGI DAN FILSAFAT SEJARAH:	
IBNU KHALDUN.....	89
Pendahuluan	89
A. <i>Tajdid</i> dalam Memahami Fenomena Sosial.....	91
1. Teori <i>Ashabiyah</i> (Solidaritas Sosial)	93
2. Hukum Sebab-Akibat dalam Sejarah Bangsa ...	94
3. Analisis Siklus Kejayaan dan Keruntuhan Peradaban	96
B. Kritik terhadap Historiografi Tradisional.....	97
1. Metode Kritik Intern dan Ekstern dalam Sejarah	99
2. Integrasi Ilmu Sosial ke dalam Kajian Keislaman	100
3. Manusia sebagai Makhluq Budaya (<i>Al-Umran</i>) ...	102

C. Relevansi <i>Muqaddimah</i> dalam Pemikiran Modern.	104
1. Islam dan Pembangunan Ekonomi.....	105
2. Pentingnya Pendidikan Berbasis Realitas Sosial	107
3. Ibnu Khaldun sebagai Peletak Dasar	
Sosiologi Islam	108

BAB 6 PEMBAHARUAN DI ANAK BENUA INDIA:

SYAH WALIYULLAH	111
Pendahuluan	111
A. Rekonstruksi Mazhab dan Pemikiran	113
1. Upaya Mendamaikan Ahli Hadits dan Ahli Fiqh	115
2. Interpretasi Baru atas Rahasia-Rahasia Agama	
(<i>Hujjatullah al-Balighah</i>).....	116
3. Konsep Irtifaqat (Tahapan Peradaban Manusia)	118
B. Tajdid dalam Bidang Ekonomi dan Sosial	120
1. Kritik terhadap Ketimpangan Ekonomi di India	122
2. Pentingnya Keadilan Sosial bagi Stabilitas Umat	123
3. Penghapusan Tradisi Lokal yang Bertentangan	
dengan Islam.....	124
C. Pengaruh terhadap Gerakan Islam di Asia Selatan	126
1. Cikal Bakal Modernisme Islam di India-Pakistan	127
2. Pendidikan Madrasah Rahimiya.....	129
3. Visi Persatuan Umat di Tengah Penjajahan.....	130

BAB 7 GERAKAN WAHABIYAH:

MUHAMMAD BIN ABDUL WAHHAB	133
Pendahuluan	133
A. Doktrin Tauhid dan Pembersihan Syirik	135
1. Definisi Syirik Besar dan Syirik Kecil.....	136
2. Gerakan Penghancuran Situs Penziarahan	
yang Ekstrim	138
3. Kitab At-Tauhid sebagai Manifesto Gerakan	139

B. Dakwah dan Aliansi Politik (Suud)	141
1. Perjanjian Dir'iyah dan Pembentukan Negara.	143
2. Metode Dakwah: Antara Persuasi dan Kekerasan	144
3. Karakteristik Masyarakat Nejd pada Masa Itu.	146
C. Kontroversi dan Dampak Global Wahabisme.....	148
1. Kritik dari Ulama Tradisionalis terhadap Wahabisme	150
2. Ekspansi Pemikiran Wahabi ke Seluruh Dunia Islam	151
3. Hubungan Wahabisme dengan Salafisme Modern.....	153

BAB 8 MODERNISME ISLAM AWAL:

JAMALUDDIN AL-AFGHANI	155
Pendahuluan	
A. Gagasan Pan-Islamisme (Persatuan Islam).....	155
1. Analisis Penyebab Kemunduran Umat Islam...	157
2. Perlawanan terhadap Imperialisme Barat	158
3. Pentingnya Solidaritas Politik Lintas Negara ...	160
B. Pembaharuan Melalui Pendidikan dan Media	163
1. Majalah Al-Urwah al-Wutsqa sebagai Sarana Perlawanan.....	165
2. Aktivisme Intelektual di Mesir, Iran, dan India.	166
3. Rasionalisme dan Sains dalam Pandangan Al-Afghani.....	168
C. Pengaruh al-Afghani terhadap Tokoh Modernis Lain.....	169
1. Hubungan Guru-Murid dengan Muhammad Abduh	171
2. Dampak Pemikiran Politik di Dunia Syiah (Iran)	173
3. Warisan Pemikiran tentang Jihad Intelektual ...	174

BAB 9 REFORMASI PENDIDIKAN DAN TAFSIR:

MUHAMMAD ABDUH.....	177
Pendahuluan	177
A. Tajdid di Institusi Al-Azhar	179
1. Reformasi Kurikulum dan Metode Pengajaran	180
2. Integrasi Ilmu Umum ke dalam Institusi Agama	182
3. Perlawanan terhadap Kebekuan Berpikir Ulama Azhar	183
B. Metodologi Tafsir Rasional (Al-Manar)	185
1. Karakteristik Tafsir bi al-Ra'yi yang Bertanggung Jawab	187
2. Menghilangkan Unsur Israiliyyat dalam Tafsir	188
3. Tafsir yang Berorientasi pada Problem Sosial (Adabi Ijtima'i).....	190
C. Pandangan tentang Wanita dan Kemasyarakatan.	191
1. Isu Poligami dan Hak Pendidikan bagi Perempuan	193
2. Konsep Syura dan Demokrasi dalam Islam	194
3. Muhammad Abduh sebagai Bapak Modernisme Mesir	196

BAB 10 ISLAMISASI DAN NASIONALISME:

RASYID RIDHA.....	199
Pendahuluan	199
A. Kelanjutan Proyek Al-Manar	201
1. Transformasi Pemikiran Modernis ke Arah Salafisme	202
2. Gagasan tentang Khilafah di Era Negara-Bangsa	204
3. Kritik terhadap Tradisionalisme dan Sekularisme	206
B. Pembaharuan melalui Tulisan dan Organisasi	207
1. Peran Majalah Al-Manar dalam Menyebarkan Tajdid.....	209
2. Pandangan tentang Hukum Islam Kontemporer	211

3. Pengaruh Rasyid Ridha terhadap Gerakan Ikhwanul Muslimin	212
C. Pemikiran tentang Persatuan dan Otonomi Muslim	214
1. Islam sebagai Solusi bagi Krisis Sosial-Politik ..	215
2. Hubungan antara Arabisme dan Islamisme	217
3. Rasyid Ridha dan Dinamika Dunia Islam Pasca-Ottoman	219

BAB 11 ISLAM DAN FILSAFAT MODERN:

SIR SAYYID AHMAD KHAN	221
Pendahuluan	221
A. Rasionalisme Ekstrim dan Pendidikan Barat	223
1. Pendirian Aligarh Muslim University	225
2. Penyelarasan Islam dengan Ilmu Pengetahuan Alam (Nature).....	226
3. Konsep Nacheri (Naturalisme) dalam Pemikirannya	228
B. Loyalitas Politik dan Strategi Minoritas.....	230
1. Hubungan Muslim India dengan Kolonial Inggris	232
2. Pentingnya Pendidikan Barat bagi Kemajuan Muslim	233
3. Kritik dari Kalangan Ortodoks (Deoband).....	235
C. Tafsir Al-Qur'an Berbasis Rasio	236
1. Penolakan terhadap Mukjizat yang Irasional ...	237
2. Interpretasi Metaforis atas Ayat-Ayat Kauniyah .	239
3. Dampak Pemikiran Ahmad Khan bagi Muslim India.....	240

BAB 12 INTEGRASI FILSAFAT DAN POETIKA:

SIR MUHAMMAD IQBAL	243
Pendahuluan	243
A. Rekonstruksi Pemikiran Keagamaan	
(<i>The Reconstruction</i>).....	245
1. Konsep Khudi (Diri/Individu) dalam	
Filsafat Iqbal	246
2. Dinamika Alam Semesta dan Konsep Waktu ...	248
3. Ijtihad sebagai Prinsip Gerak dalam Islam.....	249
B. Islam dan Tantangan Modernitas Barat	251
1. Kritik terhadap Materialisme dan	
Kapitalisme Barat	252
2. Pesan-Pesan Pembaharuan dalam Puisi	
(Asrar-i-Khudi)	254
3. Visi tentang Negara Islam Merdeka (Pakistan)	255
C. Ideologi Politik dan Sosial Iqbal.....	257
1. Demokrasi Spiritual sebagai Alternatif.....	258
2. Peran Pemuda dalam Kebangkitan Islam.....	260
3. Iqbal sebagai Penyambung Lidah Islam Timur	
dan Barat.....	261

BAB 13 PEMBAHARUAN PEMIKIRAN DAN

ORGANISASI DI NUSANTARA	263
Pendahuluan	263
A. Jembatan Intelektual: Syaikh Nawawi al-Bantany	265
1. Kiprah Syaikh Nawawi sebagai Imam	
Masjidil Haram dan Sanad Jawi.....	266
2. Metodologi Tafsir Marah Labid dan Integrasi	
Fiqh-Tasawuf.....	268
3. Pengaruh Syaikh Nawawi terhadap	
Guru-Guru Besar di Indonesia.....	269
B. Muhammadiyah: Tajdid melalui Amal Usaha	
(KH. Ahmad Dahlan).....	271

1. Purifikasi Akidah dan Reformasi Praktik Ibadah di Nusantara	273
2. Modernisasi Pendidikan dan Pelembagaan Layanan Sosial (PKO)	274
3. Ijtihad dalam Penentuan Arah Kiblat dan Penggunaan Hisab	276
C. Nahdlatul Ulama: Tajdid dalam Bingkai Tradisi (KH. Hasyim Asy'ari).....	278
1. Pelestarian Mazhab Syafi'iyah dan Sistem Pesantren	280
2. Konsep Aswaja sebagai Fondasi Integrasi Keagamaan.....	281
3. Resolusi Jihad dan Nasionalisme dalam Kemerdekaan Indonesia.....	282

BAB 14 NEO-MODERNISME DAN LIBERALISME:

FAZLUR RAHMAN	285
Pendahuluan	285
A. Metodologi Double Movement (Gerakan Ganda).	287
1. Memahami Konteks Historis Teks Wahyu	289
2. Menarik Prinsip Moral-Universal untuk Konteks Kini.....	290
3. Kritik terhadap Hukum Islam Klasik yang Statis.....	292
B. Reformasi Pendidikan Islam di Universitas	294
1. Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Sosial Modern	295
2. Konsep Intelektualisme Islam yang Dinamis....	297
3. Pengaruh Fazlur Rahman di Indonesia (Nurcholish Madjid dkk)	298
C. Isu-Isu Kontemporer: Etika dan Politik	300
1. Pandangan tentang Negara Madinah sebagai Model	302
2. Etika Al-Qur'an sebagai Panduan Hidup Modern	303
3. Kebebasan Berpikir dan Batasan Syariah	304

BAB 15 HERMENEUTIKA DAN PEMIKIRAN

KONTEMPORER: NASR HAMID ABU ZAYD

DAN MOHAMMED ARKOUN 307

Pendahuluan 307

A. Tekstualitas Al-Qur'an (Nasr Hamid Abu Zayd)... 309

1. Konsep Al-Qur'an sebagai Produk Budaya (Muntaj Thaqafi) 310

2. Kritik terhadap Diskursus Keagamaan Otoriter.. 312

3. Kontroversi dan Tuduhan Murtad di Mesir..... 314

B. Islam Terapan dan Dekonstruksi

(Mohammed Arkoun) 316

1. Konsep 'Yang Tak Terpikirkan' (The Unthought) 318

2. Kritik Nalar Islami (Critique de la raison islamique) 319

3. Integrasi Antropologi dan Semiotika dalam Studi Islam..... 321

C. Transformasi Pemikiran Islam di Eropa 322

1. Islamitas dan Modernitas dalam Dialog..... 324

2. Relevansi Hermeneutika bagi Pembacaan Kontemporer..... 325

3. Masa Depan Intelektualisme Islam di Barat 327

BAB 16 ISLAM DAN ISU GLOBAL:

KESETARAAN GENDER DAN PLURALISME..... 331

Pendahuluan 331

A. Tajdid dalam Isu Gender (Fatima Mernissi &

Amina Wadud) 333

1. Kritik terhadap Hadits Misoginis dan Tafsir Patriarki..... 335

2. Konsep Keadilan Gender dalam Al-Qur'an 336

3. Gerakan Feminisme Muslim di Dunia Internasional 338

B. Pluralisme dan Toleransi (Nurcholish Madjid & Abdurrahman Wahid)	340
1. Islam sebagai Agama yang Terbuka (Inklusif) .	342
2. Hubungan Islam, Negara, dan Demokrasi di Indonesia.....	343
3. Gagasan Pribumisasi Islam dan Kemanusiaan.	345
C. Penutup: Refleksi dan Epilog Pembaharuan.....	346
1. Kesimpulan: Benang Merah Gerakan Tajdid Lintas Zaman	348
2. Tantangan Keberagamaan di Era Disrupsi Digital	349
3. Epilog: Menuju Islam yang Rahmatan Lil Alamin di Masa Depan.....	351
Referensi	353
Glosarium	369
Tentang Penulis	381

BAB

1



KONSEP DASAR TAJDID DAN ISLAH DALAM ISLAM

Pendahuluan

Pernahkah Anda mempertanyakan mengapa interpretasi keagamaan yang dipahami oleh generasi kakek nenek kita terasa berbeda dengan pemahaman yang populer saat ini, meskipun sumber utamanya, Al-Qur'an dan Sunnah, tetap sama? Fenomena ini bukanlah sebuah penyimpangan, melainkan inti dari sebuah tradisi intelektual yang hidup dalam Islam, yang dikenal sebagai *tajdid* atau pembaharuan. Islam, sebagai agama yang diturunkan untuk menjadi pedoman sepanjang masa (*rahmatan lil 'alamin*), membawa ajaran-ajaran universal yang harus senantiasa mampu berdialog dengan setiap zaman dan tempat. Dialog inilah yang membuka ruang bagi pembaharuan, bukan pada aspek akidah atau ibadah inti yang bersifat absolut (*tsawabit*), melainkan pada aspek pemahaman, interpretasi, dan implementasi ajaran yang bersifat dinamis (*mutaghayyirat*).

Sejarah peradaban Islam adalah sejarah dialektika antara wahyu dan akal, antara teks dan konteks. Sejak era sahabat,

dinamika ini telah melahirkan ijtihad-ijtihad cemerlang yang menunjukkan fleksibilitas ajaran Islam. Kebijakan Khalifah Umar bin Khattab mengenai tanah taklukan atau penangguhan sementara bagian zakat untuk *muallaf* adalah bukti nyata bahwa pemahaman terhadap teks suci tidak bersifat kaku dan beku. Kebijakan tersebut lahir dari pembacaan mendalam terhadap tujuan fundamental syariat (*maqashid syariah*), yaitu kemaslahatan umat manusia (Parray, 2020). Pembaharuan menjadi sebuah keniscayaan ketika pemahaman keagamaan mulai terperangkap dalam formalisme, kebakuan berpikir (*jumud*), dan pengikutan buta terhadap pendapat generasi sebelumnya (*taklid*).

Kondisi *jumud* dan *taklid* inilah yang seringkali menjadi pemicu kemunduran peradaban umat Islam di berbagai titik sejarah. Ketika pintu ijtihad seolah-olah tertutup, vitalitas intelektual Islam meredup, dan agama ditampilkan sebagai seperangkat dogma yang kaku dan tidak relevan dengan perkembangan zaman. Di sinilah peran seorang pembaharu atau *mujaddid* menjadi sangat penting. Mereka adalah para intelektual yang, dengan kapasitas keilmuan yang mendalam, berusaha mengembalikan semangat asli ajaran Islam, membersihkannya dari praktik-praktik yang tidak berdasar (*bid'ah* dan *khurafat*), dan merumuskan kembali interpretasi yang relevan dengan tantangan kontemporer (Azizah & Elhady, 2024).

Gerakan pembaharuan dalam Islam memiliki spektrum yang sangat luas, mencakup berbagai bidang mulai dari teologi, hukum, politik, hingga sosial. Metodologi yang digunakan pun beragam, dari yang bersifat purifikasi dengan slogan kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah secara literal, hingga yang bersifat modernisasi dengan upaya mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan ilmu pengetahuan dan filsafat modern. Perbedaan pendekatan ini melahirkan tipologi gerakan yang sering diklasifikasikan sebagai tradisional dan modernis, meskipun dalam praktiknya batasan antara keduanya seringkali kabur dan tumpang tindih.

Bab ini akan menjadi fondasi bagi penjelajahan kita ke dalam dunia pembaharuan pemikiran keagamaan dalam Islam. Kita akan memulai dengan membongkar makna konseptual dari *tajdid* dan *islah*, melacak landasan teologisnya dalam hadits Nabi Muhammad SAW, serta memahami urgensinya dalam menghadapi dinamika zaman. Dengan memahami konsep-konsep dasar ini, pembaca akan memiliki kerangka kerja yang solid untuk menganalisis berbagai gerakan pembaharuan yang akan dibahas pada bab-bab selanjutnya, mulai dari ijihad Umar bin Khattab hingga pemikiran para intelektual muslim kontemporer. Memahami *tajdid* bukan hanya soal melihat ke belakang, tetapi tentang mengambil inspirasi dari masa lalu untuk membangun masa depan peradaban Islam yang lebih cerah.

A. Definisi *Tajdid* (Pembaharuan) dan *Islah* (Perbaikan)

Memahami esensi pembaharuan dalam Islam menuntut pemilahan yang cermat terhadap dua terminologi kunci yang sering digunakan secara bersamaan, yaitu *tajdid* dan *islah*. Meskipun keduanya merujuk pada upaya perbaikan kondisi umat, masing-masing memiliki akar makna dan penekanan yang sedikit berbeda. *Tajdid* secara harfiah berarti ‘menjadikan baru’ atau ‘memperbaharui’, yang menyiratkan adanya upaya untuk mengembalikan vitalitas dan relevansi ajaran agama yang mungkin telah tertutup oleh debu waktu, tradisi, atau pemahaman yang keliru (Yıldırım & Güleğül, 2025). Fokusnya adalah pada revitalisasi semangat dan pemahaman, bukan mengubah substansi ajaran itu sendiri. *Tajdid* adalah tentang menyajikan kembali Islam dengan cara yang segar dan relevan bagi generasi baru.

Di sisi lain, *islah* berasal dari kata *salaha* yang berarti ‘baik’ atau ‘layak’, sehingga *islah* dapat diartikan sebagai ‘perbaikan’ atau ‘reformasi’. Konsep ini lebih menekankan pada tindakan memperbaiki kerusakan atau penyimpangan yang telah terjadi dalam masyarakat muslim, baik dalam praktik keagamaan, sosial,

maupun politik (Aldebsi et al., 2024). Jika *tajdid* lebih berorientasi pada aspek pemikiran dan pemahaman, maka *islah* seringkali lebih fokus pada aksi nyata untuk mereformasi institusi dan praktik sosial yang dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Keduanya, bagaimanapun, saling terkait erat. Sebuah gerakan pembaharuan pemikiran (*tajdid*) yang berhasil pada akhirnya akan memicu gerakan reformasi sosial (*islah*).

Perbedaan penekanan ini penting untuk dipahami agar tidak terjadi kerancuan. *Tajdid* bukanlah upaya untuk menciptakan agama baru, melainkan sebuah proses intelektual untuk ‘menggali kembali’ makna-makna otentik dari sumber primer Islam dan menghidrarkannya dalam format yang dapat dipahami dan diimplementasikan dalam konteks modern. Proses ini menuntut kapasitas ijtihad yang tinggi, yaitu kemampuan untuk mengerahkan seluruh daya intelektual untuk menyimpulkan hukum atau ajaran dari dalil-dalil yang ada (Mukhetdinov, 2022). Sebaliknya, *islah* adalah manifestasi praktis dari hasil ijtihad tersebut dalam ranah sosial kemasyarakatan.

Urgensi kedua konsep ini muncul dari kesadaran bahwa umat Islam, sebagai manusia biasa, tidak luput dari kesalahan dan kekurangan dalam memahami dan mempraktikkan agamanya. Seiring berjalannya waktu, berbagai praktik yang tidak memiliki landasan teologis yang kuat, seperti *bid'ah* (inovasi tercela dalam ibadah) dan *khurafat* (takhayul), dapat menyusup ke dalam kehidupan beragama masyarakat. Selain itu, pemahaman-pemahaman fikih yang dirumuskan oleh para ulama terdahulu, meskipun brilian pada masanya, mungkin tidak lagi sepenuhnya relevan untuk menjawab permasalahan yang muncul di era yang sama sekali berbeda. Oleh karena itu, *tajdid* dan *islah* berfungsi sebagai mekanisme koreksi internal dalam tradisi Islam untuk memastikan ajaran Islam tetap murni dan relevan.

Contoh Kasus: Gerakan PKO (Penolong Kesengsaraan Oemoem) yang diprakarsai oleh KH. Ahmad Dahlan di awal abad

ke-20 adalah manifestasi nyata dari perpaduan *tajdid* dan *islah*. *Tajdid* dalam pemikirannya adalah reinterpretasi terhadap Surat Al-Ma'un, yang tidak lagi dipahami sebatas anjuran menyantuni anak yatim secara individual, tetapi sebagai mandat teologis untuk mendirikan lembaga sosial modern seperti panti asuhan, rumah sakit, dan sekolah. Adapun *islah* adalah aksi nyata mendirikan lembaga-lembaga tersebut sebagai perbaikan atas kondisi sosial umat yang saat itu terbelakang dan miskin. Ini menunjukkan bagaimana pembaharuan pemikiran menjadi inspirasi bagi reformasi sosial.

1. Akar Kata dan Makna Terminologis *Tajdid*

Secara etimologis, kata *tajdid* (تَجْدِيد) dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *jadda* (جَدَّ), yang memiliki arti «baru». Dari akar kata ini, terbentuk kata kerja *jaddada* (جَدَّدَ), *yujaddidu* (يُجَدِّدُ), *tajdiidan* (تَجْدِيدًا), yang berarti memperbaharui, membuat sesuatu menjadi baru, atau meremajakan. Dalam penggunaan sehari-hari, kata ini bisa merujuk pada tindakan sederhana seperti memperbaharui perabotan rumah atau berlangganan majalah. Namun, ketika istilah ini disandingkan dengan kata *ad-din* (agama), maknanya menjadi jauh lebih mendalam dan spesifik, merujuk pada sebuah proses intelektual dan spiritual yang signifikan (Parray, 2020).

Secara terminologis, *tajdid ad-din* didefinisikan oleh para ulama sebagai upaya untuk menghidupkan kembali ajaran Al-Qur'an dan Sunnah yang mungkin telah dilupakan atau disalahpahami oleh sebagian umat, serta membersihkan praktik keagamaan dari unsur-unsur asing yang menyimpang (*bid'ah*, *khurafat*, takhayul) (Azizah & Elhady, 2024). Penting untuk digarisbawahi bahwa *tajdid* tidak berarti mengganti atau mengubah teks suci Al-Qur'an dan Sunnah, karena keduanya bersifat final dan absolut. Yang diperbaharui adalah pemahaman, penafsiran, dan cara implementasi ajaran-ajaran tersebut agar senantiasa relevan dengan perkembangan zaman tanpa kehilangan esensi spiritualnya.

Dalam Al-Qur'an, meskipun kata *tajdid* secara eksplisit tidak ditemukan, spirit pembaharuan terkandung dalam banyak ayat. Salah satunya adalah perintah untuk senantiasa merujuk kepada Allah dan Rasul-Nya ketika terjadi perselisihan, sebagaimana termaktub dalam Surat An-Nisa ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ
فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Ayat ini secara implisit mendorong proses ijtihad dan pembaharuan pemahaman dengan menjadikan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai rujukan utama dalam menyelesaikan persoalan baru. Proses mengembalikan persoalan kontemporer kepada sumber primer inilah yang menjadi inti dari metodologi *tajdid*. Penelitian modern dalam bidang neurosains kognitif menunjukkan bahwa proses “mengembalikan” masalah kepada prinsip-prinsip dasar (*first principles*) adalah teknik yang sangat efektif untuk menghasilkan solusi inovatif, sebuah paralel ilmiah dengan proses ijtihad (Yıldırım & Güleğül, 2025). Hal ini membuktikan bahwa mekanisme yang terkandung dalam ajaran Islam sejalan dengan cara kerja akal manusia dalam memecahkan masalah kompleks, di mana pembaharuan pemikiran adalah kuncinya.

2. Perbedaan Pembaharuan Agama dan Perubahan Agama

Membedakan secara tegas antara pembaharuan (*tajdid*) dan perubahan (*tabdil*) agama adalah kunci untuk memahami

gerakan pembaharuan dalam Islam secara benar. Batasan ini sangat fundamental, karena melampauinya dapat menjerumuskan sebuah gerakan ke dalam kategori bidah atau bahkan kekufuran. *Tajdid* beroperasi dalam kerangka aksioma dan prinsip-prinsip dasar agama yang sudah mapan (*al-ushul* atau *ats-tsawabit*), seperti keesaan Tuhan, kenabian Muhammad SAW, keotentikan Al-Qur'an, dan kewajiban-kewajiban ibadah ritual pokok. Area-area ini dianggap sebagai jantung ajaran Islam yang tidak dapat diubah dan tidak menjadi objek pembaharuan (Syafaat & Usman, 2023).

Pembaharuan, atau *tajdid*, justru terjadi pada wilayah pemahaman, interpretasi, dan penerapan ajaran-ajaran yang bersifat instrumental dan dinamis (*al-furu'* atau *al-mutaghayyirat*). Wilayah ini mencakup sebagian besar hukum-hukum muamalah (sosial, ekonomi, politik), metodologi pendidikan, strategi dakwah, dan cara-cara mengimplementasikan nilai-nilai etika Islam dalam konteks masyarakat yang terus berubah. Tujuan *tajdid* adalah memastikan bahwa cabang-cabang ajaran Islam ini tetap fungsional, relevan, dan mampu memberikan solusi atas problematika kontemporer, sementara akarnya tetap kokoh menghujam pada prinsip-prinsip dasar (Diouane et al., 2025). *Tajdid* adalah tentang mengganti wadah, bukan isinya.

Sebaliknya, pengubahan agama (*tabdil*) adalah upaya untuk memodifikasi atau menolak prinsip-prinsip dasar (*al-ushul*) tersebut. Ini bisa berupa penambahan atau pengurangan rukun iman dan rukun Islam, penghalalan apa yang secara tegas diharamkan (*qath'i*), atau penolakan terhadap otentisitas sumber-sumber utama ajaran Islam. Tindakan semacam ini secara tegas dilarang dalam Islam, sebagaimana firman Allah dalam Surat Al-Ahzab ayat 62:

سُتَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ^ط وَلَنْ نَجِدَ لِسُتَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

Artinya: "Sebagai *sunnah* Allah yang berlaku atas orang-orang yang telah terdahulu sebelum(mu), dan kamu sekali-kali tiada akan mendapati perubahan pada *sunnah* Allah."

Ayat ini menegaskan adanya ketetapan-ketetapan ilahi yang bersifat absolut dan tidak dapat diubah (*sunnatullah*). Konsep ini sejalan dengan temuan dalam biologi evolusioner, di mana setiap organisme memiliki kode genetik dasar yang stabil dan tidak berubah, yang menentukan identitas spesiesnya. Namun, organisme tersebut tetap mampu beradaptasi dengan lingkungan melalui perubahan ekspresi genetik, bukan perubahan kode dasar itu sendiri (Albayrak, 2022). Analogi ini membantu memahami bahwa *tajdid* dalam Islam adalah bentuk adaptasi pemahaman dan praktik (*ekspresi gen*) terhadap lingkungan zaman yang berubah, tanpa mengubah esensi akidah dan syariah (*kode genetik dasar*).

3. Landasan Teologis: Hadits tentang *Mujaddid* setiap Abad

Landasan teologis utama yang menjadi justifikasi paling kuat bagi adanya gerakan pembaharuan dalam Islam adalah sebuah hadits populer yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari sahabat Abu Hurairah. Hadits ini menjadi semacam “piagam” yang melegitimasi keniscayaan munculnya para pembaharu di setiap generasi. Nabi Muhammad SAW bersabda, yang memberikan kabar gembira sekaligus mandat bagi keberlangsungan relevansi ajaran Islam sepanjang masa. Hadits inilah yang menjadi inspirasi bagi para ulama dan intelektual muslim untuk tidak pernah berhenti berpikir kritis dan melakukan ijtihad.

Hadits yang dimaksud adalah sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:
إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

Artinya: Dari Abu Hurairah *radhiyallahu ‘anh*, dari Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam*, beliau bersabda, “Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini pada setiap penghujung seratus tahun, seseorang yang akan memperbaharui agamanya.” (HR. Abu Dawud).

Hadits ini secara eksplisit menyatakan bahwa proses *tajdid* adalah sebuah siklus yang akan terus berulang setiap abad. Frasa “seseorang yang akan memperbaharui” (*man yujaddidu*) menjadi bahan diskusi menarik di kalangan ulama. Sebagian menafsirkannya sebagai individu tunggal yang memiliki pengaruh besar, seperti Imam Asy-Syafi’i atau Al-Ghazali. Namun, banyak ulama kontemporer berpendapat bahwa kata *man* (siapa) dapat merujuk pada individu maupun sekelompok orang atau bahkan sebuah institusi yang secara kolektif melakukan upaya pembaharuan (Mukhetdinov, 2022).

Konsep siklus pembaharuan ini secara menakjubkan beresonansi dengan teori siklus dalam ilmu sosial dan sejarah, seperti siklus peradaban yang digagas oleh Ibnu Khaldun atau teori difusi inovasi yang menjelaskan bagaimana ide-ide baru disebarkan dan diadopsi dalam masyarakat. Penelitian dalam bidang sosiologi pengetahuan menunjukkan bahwa setiap komunitas, termasuk komunitas agama, memerlukan “agensi inovatif” secara periodik untuk mencegah stagnasi dan menjaga vitalitasnya (Yıldırım & Güleğül, 2025). Hadits tentang *mujaddid* ini, dengan demikian, dapat dipahami sebagai sebuah mekanisme profetik yang ditanamkan dalam tradisi Islam untuk memastikan agensi inovatif tersebut selalu muncul, menjaga agar ajaran Islam tidak menjadi fosil sejarah melainkan tetap menjadi kekuatan transformatif yang hidup.

B. Urgensi Pembaharuan dalam Pemikiran Islam

Mengapa pembaharuan menjadi sebuah kebutuhan yang tidak terelakkan dalam Islam? Jawabannya terletak pada sifat dasar ajaran Islam itu sendiri yang universal dan realitas kehidupan manusia yang terus menerus berubah. Islam diturunkan bukan untuk satu suku atau satu era tertentu, melainkan untuk seluruh umat manusia hingga akhir zaman. Universalitas ini meniscayakan adanya fleksibilitas dalam interpretasi agar ajaran-ajaran yang

terkandung di dalamnya dapat diterapkan dalam berbagai konteks budaya dan sejarah yang berbeda. Tanpa adanya ruang untuk pembaharuan pemikiran, Islam akan kehilangan relevansinya dan hanya akan menjadi catatan sejarah (Rustaman et al., 2025).

Urgensi pembaharuan juga muncul sebagai respons terhadap tantangan internal yang dihadapi umat Islam, terutama fenomena kebekuan intelektual (*jumud*) dan kepatuhan buta terhadap tradisi (*taklid*). Ketika pintu ijtihad, yaitu upaya intelektual untuk menggali hukum dari sumbernya, dianggap tertutup, maka umat akan kehilangan kemampuannya untuk merespons masalah-masalah baru. Agama direduksi menjadi serangkaian ritual dan dogma yang diwariskan secara turun-temurun tanpa dipahami روح atau semangatnya. Keadaan ini menghalangi kemajuan dan membuat umat Islam tertinggal dari peradaban lain (Parray, 2020). Gerakan pembaharuan berupaya mendobrak kebekuan ini dan mengembalikan semangat intelektualisme yang pernah menjadi ciri khas peradaban Islam di masa keemasannya.

Selain tantangan internal, desakan untuk melakukan pembaharuan juga datang dari tantangan eksternal. Di era modern, umat Islam dihadapkan pada ideologi, sistem nilai, dan teknologi baru yang lahir dari peradaban Barat. Isu-isu seperti demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan gender, dan etika sains modern menuntut respons yang jernih dari perspektif Islam. Diam atau menolak secara membabi buta bukanlah pilihan yang bijak. Di sinilah *tajdid* berperan untuk memformulasikan jawaban-jawaban yang afirmatif dan konstruktif, yaitu dengan cara menggali kembali prinsip-prinsip universal dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang dapat berdialog secara kritis dengan modernitas (Albayrak, 2022).

Pembaharuan menjadi jembatan yang menghubungkan antara idealisme teks suci dan realitas kehidupan Muslim modern. Tanpa jembatan ini, akan terjadi keterputusan yang berbahaya. Di satu sisi, ada umat yang memegang teguh teks secara literal tanpa memahami konteks, sehingga menghasilkan pemahaman

yang kaku dan ekstrem. Di sisi lain, ada yang terpesona dengan modernitas hingga meninggalkan nilai-nilai agamanya. Pembaharuan pemikiran Islam bertujuan untuk menciptakan sintesis yang kreatif, yaitu menjadi seorang muslim yang saleh secara spiritual sekaligus menjadi warga dunia modern yang progresif dan kontributif.

Analogi: Urgensi pembaharuan dalam pemikiran Islam dapat diibaratkan seperti sebuah sistem operasi (*operating system*) pada komputer. Al-Qur'an dan Sunnah adalah *kernel* atau inti dari sistem operasi tersebut, yang bersifat stabil dan tidak berubah. Namun, seiring waktu, muncul berbagai aplikasi (*software*) dan perangkat keras (*hardware*) baru yang menuntut pembaruan (*update*) pada sistem operasi agar tetap kompatibel dan fungsional. *Tajdid* adalah proses melakukan *update* pada pemahaman dan interpretasi (lapisan luar sistem operasi), bukan pada *kernel* (inti ajaran). Tanpa *update* berkala, sistem operasi tersebut akan menjadi usang, tidak aman, dan tidak mampu menjalankan aplikasi-aplikasi modern, meskipun *kernel*-nya tetap sempurna.

1. Islam dan Dinamika Perubahan Zaman

Salah satu karakteristik fundamental ajaran Islam adalah kemampuannya untuk beradaptasi dengan perubahan zaman, sebuah prinsip yang dikenal sebagai *salahiyatul Islam li kulli zaman wa makan* (relevansi Islam untuk setiap waktu dan tempat). Prinsip ini bukanlah klaim kosong, melainkan didukung oleh struktur ajaran Islam itu sendiri. Syariat Islam secara cerdas membedakan antara wilayah yang bersifat tetap (*tsawabit*) dan wilayah yang dapat berubah (*mutaghayyirat*). Wilayah *tsawabit* mencakup hal-hal pokok seperti akidah, prinsip-prinsip ibadah mahdhah, dan nilai-nilai moral universal, yang berfungsi sebagai jangkar spiritual umat (Syafaat & Usman, 2023).

Wilayah *mutaghayyirat* inilah yang menjadi lahan subur bagi *tajdid* dan ijtihad. Wilayah ini mencakup sebagian besar aspek

muamalah, seperti sistem pemerintahan, model ekonomi, struktur sosial, dan teknologi. Al-Qur'an dan Sunnah tidak memberikan cetak biru yang detail dan kaku untuk wilayah ini. Sebaliknya, kedua sumber utama tersebut hanya memberikan prinsip-prinsip umum dan nilai-nilai panduan, seperti keadilan, musyawarah (*syura*), kemaslahatan umum (*maslahah 'ammah*), dan persamaan. Fleksibilitas ini secara sengaja memberikan ruang bagi umat Islam di setiap generasi untuk merancang sistem kehidupan yang paling sesuai dengan konteks zaman mereka, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar (Diouane et al., 2025).

Perubahan adalah sebuah keniscayaan, sebuah *sunnatullah* di alam semesta. Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan tentang dinamika perubahan ini dalam Surat Ar-Ra'd ayat 11:

...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...

Artinya: "...Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri..."

Meskipun ayat ini seringkali dimaknai dalam konteks perubahan nasib dari buruk ke baik, ia juga mengandung prinsip yang lebih universal tentang agensi manusia dalam menghadapi perubahan. Ayat ini menegaskan bahwa realitas sosial tidaklah statis dan manusia memiliki peran aktif dalam membentuknya. Dalam konteks pemikiran, ini berarti umat Islam dituntut untuk secara proaktif "mengubah pemahaman mereka" agar sesuai dengan tuntutan zaman, bukan pasif menerima keadaan. Konsep neuroplastisitas dalam ilmu saraf modern mendukung gagasan ini, di mana otak manusia terbukti mampu mereorganisasi dirinya sendiri sebagai respons terhadap pengalaman dan tantangan baru. Ini menunjukkan bahwa kemampuan untuk berubah dan beradaptasi, baik secara biologis maupun intelektual, adalah fitrah manusia yang sejalan dengan semangat pembaharuan yang didorong oleh Al-Qur'an (Rustaman et al., 2025).

2. Menghadapi Kebekuan Berpikir (*Jumud*) dan *Taklid*

Salah satu penyakit intelektual paling berbahaya yang dapat menimpa sebuah peradaban adalah *jumud*, yang secara harfiah berarti ‘beku’ atau ‘statis’. *Jumud* adalah kondisi di mana suatu komunitas kehilangan vitalitas intelektualnya, berhenti berpikir kritis, dan merasa cukup dengan apa yang telah diwariskan oleh generasi sebelumnya. Dalam konteks pemikiran Islam, *jumud* termanifestasi dalam sikap penolakan terhadap ijtihad baru dan anggapan bahwa para ulama terdahulu telah menyelesaikan semua persoalan hingga akhir zaman. Sikap ini menutup pintu bagi lahirnya solusi-solusi inovatif untuk masalah-masalah kontemporer (Azizah & Elhady, 2024).

Kondisi *jumud* sangat erat kaitannya dengan *taklid*, yaitu mengikuti pendapat seorang ulama atau mazhab secara buta tanpa mengetahui dalil atau argumentasi yang mendasarinya. Meskipun mengikuti mazhab bagi orang awam adalah sebuah keniscayaan, *taklid* menjadi tercela ketika dilakukan oleh para intelektual yang sebenarnya memiliki kapasitas untuk melakukan ijtihad, atau ketika sikap bermazhab berubah menjadi fanatisme buta (*ta'assub*) yang menolak kebenaran dari pihak lain. *Taklid* yang membabi buta mematikan nalar kritis dan mengubah agama dari sebuah pencarian kebenaran yang dinamis menjadi kepatuhan mekanis (Parray, 2020).

Al-Qur'an secara tegas mengkritik sikap *taklid* buta kepada nenek moyang, seperti yang tergambar dalam dialog dengan kaum musyrik dalam Surat Al-Baqarah ayat 170:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا
أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

Artinya: “Dan apabila dikatakan kepada mereka: ‘Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah,’ mereka menjawab: ‘(Tidak), tetapi kami hanya mengikuti apa yang telah kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami’. ‘(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun

nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?”

Ayat ini merupakan kritik tajam terhadap mentalitas yang mendewakan tradisi tanpa menggunakan akal (*laa ya'qiluun*) dan tanpa panduan wahyu (*laa yahtaduun*). Gerakan *tajdid* pada hakikatnya adalah upaya untuk mengamalkan pesan ayat ini, yaitu mengajak umat untuk kembali merujuk pada “apa yang diturunkan Allah” (Al-Qur'an dan Sunnah) secara langsung, menggunakan akal sehat dan metode yang benar, bukan sekadar mengikuti tradisi. Fenomena psikologis yang dikenal sebagai *confirmation bias* (bias konfirmasi), di mana individu cenderung mencari dan menafsirkan informasi yang mendukung keyakinan yang sudah ada, adalah paralel ilmiah dari *taklid*. Pembaharuan, dari perspektif kognitif, adalah upaya sadar untuk melawan bias ini dan membuka diri terhadap interpretasi baru yang mungkin lebih valid (Yıldırım & Güleğül, 2025).

3. Relevansi *Tajdid* bagi Kehidupan Muslim Modern

Di era kontemporer yang ditandai dengan globalisasi, revolusi digital, dan kompleksitas masalah yang belum pernah terbayangkan sebelumnya, relevansi *tajdid* menjadi semakin mendesak. Muslim modern hidup dalam sebuah “desa global” di mana mereka tidak bisa tidak berinteraksi dengan berbagai macam ideologi, budaya, dan sistem nilai. Isu-isu seperti rekayasa genetika, kecerdasan buatan, krisis lingkungan, dan keuangan digital adalah beberapa contoh tantangan yang tidak dapat ditemukan jawabannya secara eksplisit dalam kitab-kitab fikih klasik. Menghadapi ini, umat Islam memerlukan ijtihad kontemporer yang berlandaskan pada *maqashid syariah* (tujuan-tujuan luhur syariat) (Diouane et al., 2025).

Tajdid memungkinkan Islam untuk memberikan kontribusi yang bermakna dalam diskursus global mengenai isu-isu tersebut. Alih-alih hanya menjadi konsumen produk pemikiran peradaban

lain, melalui *tajdid*, umat Islam dapat menawarkan perspektif etis dan solusi yang digali dari khazanah intelektualnya sendiri. Misalnya, konsep *masalahah* (kemaslahatan umum) dan *la dharar wa la dhirar* (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain) dapat menjadi landasan bagi pengembangan etika lingkungan atau regulasi kecerdasan buatan yang Islami. Tanpa pembaharuan, Islam akan dianggap sebagai agama yang gagap teknologi dan zaman (Albayrak, 2022).

Selain itu, *tajdid* juga relevan untuk menjawab kebutuhan spiritual dan psikologis Muslim modern. Banyak generasi muda Muslim yang merasa teralienasi karena adanya jurang antara ajaran agama yang mereka pelajari di lingkungan tradisional dengan realitas kehidupan sehari-hari mereka yang modern. Pembaharuan dalam metode dakwah, pendidikan Islam, dan penyajian ajaran Islam dengan bahasa yang lebih relevan dan rasional dapat menjembatani jurang ini. *Tajdid* membantu menunjukkan bahwa menjadi seorang Muslim yang taat tidak berarti harus menolak modernitas, melainkan bagaimana mengarahkan modernitas agar sejalan dengan nilai-nilai spiritual Islam, sebagaimana firman Allah dalam Surat Al-Qashash ayat 77:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۚ وَأَحْسِنْ
كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُفْسِدِينَ

Artinya: “Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.”

Ayat ini memberikan formula keseimbangan yang sempurna antara orientasi ukhrawi dan partisipasi duniawi, yang merupakan esensi dari relevansi Islam modern. Penelitian di bidang psikologi positif menunjukkan bahwa individu yang mampu mengintegrasikan tujuan spiritual dengan kehidupan sehari-hari cenderung memiliki tingkat kesejahteraan (*well-being*) yang lebih tinggi. *Tajdid* dalam pemikiran keagamaan berfungsi sebagai mekanisme untuk memfasilitasi integrasi ini, membuktikan bahwa ajaran Al-Qur'an tentang keseimbangan hidup sejalan dengan temuan ilmu pengetahuan modern tentang kunci kebahagiaan manusia (Rustaman et al., 2025).

C. Tipologi dan Karakteristik Gerakan *Tajdid*

Gerakan pembaharuan dalam sejarah Islam bukanlah sebuah fenomena yang tunggal dan seragam. Sebaliknya, ia mewujudkan dalam berbagai bentuk, corak, dan intensitas yang sangat dipengaruhi oleh konteks historis, tantangan zaman, dan latar belakang intelektual para penggagasnya. Dari gerakan purifikasi yang keras di padang pasir Arabia hingga gerakan modernisme yang akomodatif di pusat-pusat kota kolonial, semuanya mengklaim panji *tajdid*. Keragaman ini menuntut adanya sebuah tipologi atau klasifikasi untuk memetakan dan memahami berbagai gerakan tersebut secara lebih jernih dan sistematis. Tanpa kerangka klasifikasi, kita akan kesulitan membedakan antara satu gerakan dengan gerakan lainnya, serta gagal menangkap nuansa perbedaan dalam metodologi, prioritas, dan tujuan akhir mereka.

Para sarjana studi Islam telah mengusulkan berbagai cara untuk mengklasifikasikan gerakan-gerakan *tajdid*. Salah satu pendekatan yang paling umum adalah membaginya berdasarkan respons mereka terhadap tradisi dan modernitas, yang melahirkan dikotomi klasik antara gerakan tradisional atau puritanis dengan gerakan modernis (Albayrak, 2022). Tipologi ini membantu memahami spektrum ideologis yang terbentang di antara kutub

“kembali ke sumber” dan “berdialog dengan zaman”. Meskipun penyederhanaan ini sangat bermanfaat sebagai titik awal, ia seringkali kurang mampu menangkap kompleksitas gerakan-gerakan yang berada di antara kedua kutub tersebut.

Pendekatan lain dalam membuat tipologi adalah dengan melihat area atau bidang garap utama dari gerakan pembaharuan tersebut. Sebuah gerakan mungkin lebih memfokuskan energinya pada reformasi teologis dan pemurnian akidah, sementara gerakan lain lebih berkonsentrasi pada pembaharuan hukum Islam (*fiqh*) agar relevan dengan transaksi modern. Ada pula gerakan yang prioritas utamanya adalah pembaharuan dalam bidang politik, seperti menyatukan umat Islam untuk melawan imperialisme, atau pembaharuan sosial melalui modernisasi pendidikan dan pemberdayaan masyarakat (Rustaman et al., 2025). Klasifikasi berdasarkan area fokus ini memberikan gambaran yang lebih praktis tentang agenda konkret dari setiap gerakan *tajdid*.

Lebih jauh ke dalam tataran epistemologis, klasifikasi juga dapat dilakukan berdasarkan metodologi dasar yang digunakan oleh para pembaharu. Meskipun hampir semua gerakan mengaku kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, cara mereka mendekati dan menafsirkan kedua sumber tersebut sangat bervariasi. Ada yang menggunakan pendekatan literal dan tekstual, ada pula yang menggunakan pendekatan rasional, kontekstual, dan berorientasi pada tujuan syariat (*maqasid*). Memahami perbedaan metodologis ini sangat krusial karena ia merupakan akar dari perbedaan pandangan yang dihasilkan. Dengan memetakan tipologi ini, kita dapat menganalisis DNA intelektual dari setiap gerakan pembaharuan secara lebih mendalam.

Contoh Kasus: Persyarikatan Muhammadiyah di Indonesia merupakan contoh kompleks yang sulit dimasukkan ke dalam satu kotak tipologi saja. Dalam aspek akidah dan ibadah *mahdhah*, gerakannya bersifat puritanis-tradisionalis, dengan slogan “kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah” untuk memberantas

praktik TBC (Takhayul, Bidah, Churafat). Namun, dalam bidang pendidikan, kesehatan, dan pelayanan sosial, gerakannya jelas bersifat modernis, dengan mengadopsi sistem manajemen dan institusi modern. Ini menunjukkan bahwa sebuah gerakan *tajdid* dapat mengkombinasikan berbagai karakteristik dan tipologi yang berbeda dalam area garap yang berbeda pula (Marsudi & Zayadi, 2021).

1. *Tajdid* Tradisionalis vs *Tajdid* Modernis

Dikotomi antara *tajdid* tradisional dan modernis merupakan kerangka analisis yang paling sering digunakan untuk memahami dinamika pemikiran Islam dalam dua abad terakhir. Gerakan *tajdid* tradisional, yang sering juga disebut sebagai puritanis atau Salafi, memandang bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh penyimpangan dari ajaran Islam yang murni sebagaimana dipraktikkan oleh generasi awal (*salafus shalih*). Bagi mereka, solusi utama adalah purifikasi atau pemurnian (*tashfiyah*), yaitu membersihkan akidah dan praktik keagamaan dari segala bentuk inovasi tercela (*bid'ah*), takhayul (*khurafat*), dan pengaruh budaya lokal yang dianggap bertentangan dengan syariat (Syafaat & Usman, 2023). Gerakan ini cenderung menekankan pada otoritas literal teks Al-Qur'an dan Hadits dan bersikap curiga terhadap filsafat, rasionalisme, dan produk-produk budaya Barat.

Berbeda secara diametral, gerakan *tajdid* modernis muncul sebagai respons langsung terhadap hegemoni peradaban Barat dan keterkejutan atas kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Kaum modernis berargumen bahwa kemunduran umat Islam bukan disebabkan oleh penyimpangan dari tradisi, melainkan oleh kebakuan berpikir (*jumud*) dan penolakan terhadap akal dan ilmu pengetahuan. Solusi yang mereka tawarkan adalah sintesis: mengadopsi aspek-aspek positif dari modernitas seperti pendidikan modern, metode ilmiah, dan sistem administrasi rasional, lalu mengintegrasikannya dengan nilai-nilai fundamental

Islam (Albayrak, 2022). Mereka mendorong reinterpretasi Al-Qur'an dan Sunnah agar sejalan dengan semangat zaman dan temuan-temuan sains modern.

Ketegangan antara dua pendekatan ini mencerminkan dilema mendasar yang dihadapi dunia Islam. Di satu sisi, ada kebutuhan untuk menjaga otentisitas dan kemurnian ajaran. Di sisi lain, ada tuntutan untuk relevan dan adaptif terhadap perubahan zaman. Gerakan tradisionalis memprioritaskan otentisitas, kadang dengan risiko menjadi anakronistik. Gerakan modernis memprioritaskan relevansi, kadang dengan risiko menjadi terlalu akomodatif hingga kehilangan jati diri. Pemahaman terhadap kedua kutub ini penting untuk memetakan hampir semua diskursus pemikiran Islam kontemporer. Allah SWT berfirman dalam Surat Al-Mujadilah ayat 11:

...يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ...

Artinya: "...Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat..."

Ayat ini secara indah menempatkan iman (*alladzina amanu*) dan ilmu pengetahuan (*alladzina utul 'ilma*) sebagai dua sayap yang mengangkat derajat manusia. Dalam konteks tipologi *tajdid*, gerakan tradisionalis dapat dilihat sebagai upaya untuk menjaga fondasi "iman", sementara gerakan modernis adalah upaya untuk meraih "ilmu pengetahuan" kontemporer. Keduanya merupakan komponen esensial yang disyaratkan ayat tersebut. Teori manajemen perubahan modern, seperti model ADKAR, juga menekankan pentingnya "kesadaran" akan perlunya perubahan (visi modernis) dan "keinginan" yang didasarkan pada nilai-nilai inti (visi tradisionalis) sebagai dua pendorong utama keberhasilan transformasi. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah memberikan formula ideal, yaitu integrasi antara iman yang kokoh dan ilmu

yang dinamis, sebuah sintesis yang terus diupayakan oleh para pemikir Islam (Jansen, 2021).

2. Area Pembaharuan: Teologi, Hukum, Politik, dan Sosial

Gerakan pembaharuan dalam Islam tidaklah monolitik dalam agendanya, melainkan seringkali memiliki fokus spesifik pada area-area tertentu yang dianggap paling krusial untuk diperbaiki. Salah satu area yang paling fundamental adalah teologi atau akidah. *Tajdid* dalam bidang teologi biasanya bertujuan untuk mengembalikan pemahaman tauhid pada kemurniannya, membersihkannya dari praktik syirik, panteisme, atau antropomorfisme yang berlebihan (Syafaat & Usman, 2023). Gerakan Wahabiyah, misalnya, memusatkan seluruh energinya pada pemurnian konsep tauhid dari apa yang mereka anggap sebagai praktik pemujaan kubur dan perantara. Di sisi lain, pembaharuan teologis juga bisa berupa upaya rasionalisasi akidah, seperti yang dilakukan kaum Mu'tazilah di masa klasik atau sebagian modernis yang mencoba menafsirkan ulang sifat-sifat Tuhan agar lebih sesuai dengan nalar modern.

Area kedua yang menjadi lahan subur pembaharuan adalah hukum Islam atau *fiqh*. Seiring dengan munculnya masalah-masalah baru yang tidak dikenal di masa lalu, seperti transaksi perbankan, kloning, atau isu kewarganegaraan di negara sekuler, tuntutan untuk melakukan ijtihad baru menjadi sangat mendesak. Pembaharuan di bidang hukum dapat berupa pengembangan metodologi baru dalam *ushul fiqh*, revitalisasi penggunaan *maqashid syariah* (tujuan-tujuan luhur syariat) sebagai pisau analisis utama, atau kodifikasi hukum Islam agar dapat diterapkan dalam sistem perundang-undangan negara modern (Ramadhan et al., 2025). Gerakan pembaharuan hukum ini berupaya menunjukkan bahwa syariat Islam bersifat elastis dan mampu memberikan jawaban atas persoalan zaman.

Bidang politik dan sosial juga merupakan arena penting bagi gerakan *tajdid*. Pembaharuan politik seringkali lahir dari konteks perlawanan terhadap kolonialisme, yang melahirkan gagasan-gagasan seperti Pan-Islamisme yang digagas oleh Jamaluddin al-Afghani. Isu-isu seperti bentuk negara Islam ideal, hubungan agama dan negara, serta konsep demokrasi dalam Islam menjadi tema sentral dalam pembaharuan politik (Nurdin, 2024). Sementara itu, *tajdid* di bidang sosial berfokus pada reformasi institusi kemasyarakatan. Gerakan Muhammadiyah di Indonesia adalah contoh paripurna dari pembaharuan sosial, yang mereformasi sistem pendidikan Islam dengan mendirikan sekolah-sekolah modern dan merevolusi pelayanan kesehatan dengan membangun rumah sakit dan klinik, sebagai terjemahan nyata dari teologi Al-Ma'un (Marsudi & Zayadi, 2021).

Komprehensivitas area garap pembaharuan ini menunjukkan bahwa Islam dipahami oleh para pembaharu sebagai sebuah sistem kehidupan (*din syamil*) yang lengkap. Pemahaman ini berakar pada firman Allah SWT dalam Surat Al-Maidah ayat 3, yang menyatakan kesempurnaan Islam:

...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...

Artinya: "...Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu..."

Frasa "Kusempurnakan untuk kamu agamamu" (*akmaltu lakum dinakum*) seringkali dipahami oleh para mujaddid bukan dalam arti bahwa semua detail persoalan telah dijawab, melainkan bahwa prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai fundamental yang terkandung dalam Islam sudah sempurna dan cukup untuk menjadi pedoman dalam seluruh aspek kehidupan, baik teologi, hukum, politik, maupun sosial (Diouane et al., 2025). Pandangan

ini sejalan dengan konsep *autopoiesis* dalam teori sistem biologi, di mana sebuah sistem yang “lengkap” atau otonom bukanlah sistem yang statis, tetapi sistem yang memiliki semua mekanisme internal yang diperlukan untuk terus meregenerasi dan mengadaptasi dirinya sendiri dalam menghadapi perubahan lingkungan. Demikian pula, “kesempurnaan” Islam terletak pada kelengkapan prinsip dan metodologinya yang memungkinkan terjadinya pembaharuan berkelanjutan.

3. Metodologi Dasar yang Digunakan para *Mujaddid*

Di balik keragaman gerakan pembaharuan, terdapat beberapa benang merah metodologis yang hampir selalu digunakan oleh para *mujaddid*. Metodologi pertama dan yang paling fundamental adalah *al-ruju’ ila al-Qur’an wa al-Sunnah* (kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah). Prinsip ini adalah titik tolak bagi semua gerakan *tajdid*, baik tradisional maupun modernis. Tujuannya adalah untuk membebaskan diri dari kungkungan tradisi, pendapat mazhab yang dianggap tidak lagi relevan, dan komentar-komentar ulama Abad Pertengahan, untuk kemudian berinteraksi langsung dengan sumber primer ajaran Islam (Azizah & Elhady, 2024). Dengan kembali ke sumber, para pembaharu berharap dapat menangkap kembali semangat asli Islam sebelum ia “tercemar” oleh sejarah dan budaya.

Metodologi kedua yang menjadi mesin penggerak pembaharuan adalah ijtihad. Ijtihad adalah pengerahan segenap kemampuan intelektual untuk menggali (*istinbath*) hukum atau solusi dari sumber-sumbernya. Gerakan *tajdid* identik dengan seruan untuk “membuka kembali pintu ijtihad” yang oleh sebagian kalangan dianggap telah tertutup sejak runtuhnya Baghdad. Para pembaharu menolak keras sikap *taklid* buta dan mendorong umat, khususnya para ulamanya, untuk berani berpikir mandiri dalam merespons tantangan zaman (Hidayat, 2022). Tanpa ijtihad, pembaharuan hanyalah slogan kosong, karena ijtihadlah yang

menerjemahkan semangat kembali ke Al-Qur'an dan Sunnah menjadi produk pemikiran yang konkret dan relevan.

Dalam melakukan ijtihad, para pembaharu modern seringkali menggunakan metodologi ketiga, yaitu pendekatan *maqashid syariah* (tujuan-tujuan luhur syariat). Pendekatan ini tidak hanya terpaku pada makna literal sebuah teks, tetapi berusaha menangkap tujuan, hikmah, dan kemaslahatan yang lebih besar di balik penetapan sebuah hukum. Dengan berpegang pada *maqashid* yang lima (*al-kulliyat al-khams*): perlindungan terhadap agama (*hifdz al-din*), jiwa (*hifdz al-nafs*), akal (*hifdz al-'aql*), keturunan (*hifdz al-nasl*), dan harta (*hifdz al-mal*), para *mujaddid* dapat merumuskan hukum-hukum baru yang lebih fleksibel dan berorientasi pada keadilan serta kemaslahatan manusia (El-Gamal, 2023). Pendekatan *maqashidi* ini menjadi jembatan antara idealisme teks dan realisme konteks.

Metodologi-metodologi ini pada dasarnya adalah sebuah panggilan untuk mengaktifkan kembali nalar dan refleksi mendalam terhadap wahyu. Panggilan ini sangat selaras dengan teguran Allah SWT dalam Surat Muhammad ayat 24:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Artinya: “Maka apakah mereka tidak mentadaburi Al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci?”

Kata *yatadabbarun* (mentadaburi) berasal dari akar kata *dubur* yang berarti ‘belakang’ atau ‘akibat’. *Tadabbur* berarti memikirkan secara mendalam suatu perkara hingga ke akibat dan konsekuensinya, bukan sekadar membaca di permukaan. Ayat ini secara esensial mengkritik pembacaan pasif dan mendorong sebuah metode pembacaan yang aktif, kritis, dan reflektif, yang merupakan inti dari semua metodologi pembaharuan. Ilmu psikologi kognitif modern membedakan antara “pemrosesan dangkal” (*shallow processing*) dan “pemrosesan mendalam” (*deep*

processing) terhadap informasi. *Tadabbur* adalah bentuk dari *deep processing*, yang terbukti menghasilkan pemahaman yang lebih baik, retensi memori yang lebih lama, dan kemampuan transfer pengetahuan untuk memecahkan masalah baru, yang persis merupakan tujuan dari *ijtihad* dan *tajdid* (Yıldırım & Güleğül, 2025).

BAB

2

.....

PEMBAHARUAN ERA SAHABAT: IJTIHAD UMAR BIN KHATTAB

Pendahuluan

Bagaimana mungkin sebuah ketetapan hukum yang secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an dapat ditangguhkan pelaksanaannya oleh seorang pemimpin? Pertanyaan provokatif ini membawa kita langsung ke jantung pemikiran salah satu tokoh paling monumental dalam sejarah Islam, Umar bin Khattab. Sosoknya seringkali dikenang sebagai seorang penakluk yang gagah berani dan pemimpin yang tegas, namun warisan intelektualnya sebagai seorang pembaharu (*mujaddid*) pertama dalam Islam seringkali kurang mendapatkan porsi pembahasan yang sepadan. Padahal, masa kekhalifahannya merupakan laboratorium pertama tempat ajaran-ajaran universal Islam diuji dan diterapkan dalam sebuah negara adidaya yang baru lahir, dengan kompleksitas masalah demografis, sosial, dan ekonomi yang belum pernah dihadapi sebelumnya.

Era pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW adalah masa krusial yang menentukan arah peradaban Islam. Wahyu

telah berhenti turun, namun persoalan-persoalan baru terus bermunculan. Di sinilah ijtihad, sebagai perangkat metodologis untuk menggali hukum, menjadi satu-satunya jembatan antara teks suci yang terbatas jumlahnya dan konteks kehidupan yang tak terbatas. Umar bin Khattab tampil sebagai pionir yang menggunakan jembatan ini dengan keberanian dan kecerdasan yang luar biasa. Ia menunjukkan bahwa setia kepada wahyu tidak berarti membebek pada pemahaman literal yang kaku, melainkan menyelami samudra makna dan tujuan di balik teks tersebut, yaitu kemaslahatan umat manusia (Kamali, 2021).

Ijtihad yang dilakukan Umar bukanlah sebuah tindakan arbitrer atau pemutusan hubungan dengan nash. Sebaliknya, setiap keputusannya, yang terkadang tampak kontroversial, lahir dari pembacaan yang sangat mendalam terhadap spirit syariat. Ketika ia menangguk hukuman potong tangan bagi pencuri di masa paceklik, atau menolak membagikan tanah taklukan di Irak kepada para prajurit, ia sedang mengajarkan kepada generasi sesudahnya bahwa hukum Islam bukanlah tujuan pada dirinya sendiri. Hukum adalah sarana untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi, yaitu keadilan (*al-'adl*), kasih sayang (*ar-rahmah*), dan kemaslahatan (*al-maslahah*) (Al-Mubarak, 2023).

Bab ini akan mengupas secara mendalam bagaimana Umar bin Khattab, melalui ijtihad-ijtihadnya yang brilian, meletakkan fondasi bagi tradisi pembaharuan dalam Islam. Kita akan menjelajahi bagaimana ia menerapkan prinsip kemaslahatan sebagai pisau analisis utamanya, melakukan reformasi fundamental dalam administrasi dan hukum publik, serta memberikan solusi-solusi kreatif terhadap masalah-masalah yang muncul. Mempelajari pemikiran Umar bukan sekadar napak tilas sejarah, melainkan sebuah upaya untuk menemukan kembali “kode sumber” atau metodologi pembaharuan yang otentik, yang dapat menjadi inspirasi bagi umat Islam dalam menghadapi tantangan-tantangan di era modern. Umar adalah bukti hidup bahwa Islam memiliki fleksibilitas internal untuk selalu relevan di setiap zaman.

A. Prinsip Kemaslahatan dalam Ijtihad Umar

Landasan utama yang menjadi ciri khas dalam seluruh ijtihad Umar bin Khattab adalah orientasinya yang kuat pada prinsip kemaslahatan umum atau *maslahah 'ammah*. Bagi Umar, setiap teks hukum, baik dari Al-Qur'an maupun Sunnah, memiliki tujuan dan hikmah yang lebih besar, yaitu untuk mewujudkan kebaikan dan menolak keburukan bagi seluruh umat manusia. Prinsip inilah yang menjadi kompasnya dalam menavigasi persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan presedennya secara eksplisit pada masa Nabi. Pemahamannya yang mendalam terhadap tujuan syariat memungkinkannya untuk bersikap fleksibel terhadap 'bentuk' hukum demi menjaga 'substansi' atau tujuan dari hukum itu sendiri (Kamali, 2021).

Pendekatan berbasis kemaslahatan ini seringkali menuntun Umar pada keputusan-keputusan yang, di permukaan, tampak berbeda dari praktik yang ada pada masa Nabi. Namun, analisis yang lebih cermat menunjukkan bahwa Umar tidak pernah meninggalkan ruh atau semangat ajaran Nabi. Sebaliknya, ia justru berusaha menerapkan semangat itu dalam konteks sosial dan politik yang telah berubah secara drastis (Al-Mubarak, 2023). Ketika wilayah Islam meluas dari sekadar Jazirah Arab hingga mencakup Persia dan Syam, dengan populasi yang beragam dan struktur ekonomi yang lebih kompleks, penerapan hukum secara kaku dan literal justru dapat menimbulkan ketidakadilan dan kerusakan, sesuatu yang bertentangan dengan esensi Islam itu sendiri.

Keberanian Umar untuk menjadikan kemaslahatan sebagai pertimbangan utama menunjukkan tingkat rasionalitas yang tinggi dalam memahami teks wahyu. Ia menyadari bahwa banyak hukum yang ditetapkan pada masa Nabi terikat oleh konteks ('*illah*') tertentu. Apabila konteks tersebut berubah, maka penerapan hukumnya pun perlu ditinjau kembali agar tujuan utamanya tetap tercapai. Prinsip ini kelak menjadi salah satu fondasi utama dalam

ilmu *Ushul Fiqh*, yang dikenal dengan kaidah *al-hukmu yaduru ma'a 'illatihi wujudan wa 'adaman* (hukum itu berputar bersama 'illah-nya, ada dan tidaknya) (Renewal and Ijtihad Practices, 2025). Umar adalah praktisi ulung dari kaidah ini jauh sebelum ia dirumuskan secara teoretis.

Umar tidak memandang syariat sebagai seperangkat aturan yang beku, melainkan sebagai sebuah organisme hidup yang bertujuan untuk menyejahterakan manusia. Ijtihadnya yang berorientasi pada kemaslahatan menjadi bukti bahwa Islam memiliki mekanisme internal untuk beradaptasi dan merespons perubahan tanpa harus mengorbankan nilai-nilai dasarnya. Warisan metodologis inilah yang menjadikan Umar sebagai seorang pembaharu sejati, yang tidak hanya memimpin secara politik, tetapi juga meletakkan dasar-dasar epistemologis bagi dinamika pemikiran hukum Islam untuk seribu tahun sesudahnya.

Analogi: Ijtihad Umar yang berlandaskan kemaslahatan dapat diibaratkan seperti seorang dokter ahli yang merawat pasien berdasarkan konstitusi tubuh dan kondisi spesifik pasien tersebut. Meskipun buku teks kedokteran memberikan pedoman umum tentang dosis obat untuk suatu penyakit, dokter ahli tidak akan menerapkannya secara membabi buta. Ia akan mempertimbangkan usia, berat badan, riwayat alergi, dan kondisi lingkungan pasien. Terkadang, ia mungkin mengurangi dosis, menunda pemberian obat, atau bahkan memberikan obat yang berbeda jika itu membawa kemaslahatan yang lebih besar bagi pasien. Seperti itulah Umar “merawat” umatnya; ia tidak sekadar menerapkan “buku teks” (teks hukum) secara literal, tetapi menyesuaikan “dosis” dan “cara pemberiannya” berdasarkan “diagnosis” yang cermat terhadap kondisi riil masyarakat demi mencapai tujuan utama, yaitu “kesehatan” atau kemaslahatan umat.

1. **Concept *Maqashid Syariah* pada Masa Awal**

Meskipun istilah *Maqashid Syariah* baru dirumuskan secara sistematis oleh para ulama berabad-abad setelahnya, seperti oleh Imam Al-Juwaini dan muridnya Al-Ghazali, serta dipopulerkan oleh Asy-Syatibi, substansi dan ruh dari konsep ini telah dipraktikkan secara brilian oleh Umar bin Khattab. *Maqashid Syariah* merujuk pada tujuan-tujuan luhur dan universal di balik penetapan hukum-hukum Islam, yang secara umum terangkum dalam perlindungan terhadap lima hal pokok: agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mal*). Ijtihad Umar secara konsisten menunjukkan orientasi yang kuat untuk melindungi kelima hal ini (Al-Mubarak, 2023).

Kebijakan-kebijakan Umar menunjukkan bahwa ia tidak terjebak pada pemahaman formalistik-legalistik semata. Ia selalu bertanya, “Apa tujuan di balik perintah atau larangan ini?” Pertanyaan inilah yang membawanya pada pemahaman yang lebih dalam dan substantif. Ketika ia menolak permintaan para sahabat untuk membagi-bagikan tanah taklukan, ia sedang melindungi *maqsad* perlindungan harta (*hifdz al-mal*) dan keadilan sosial bagi generasi mendatang. Ketika ia menanggukuhkan hukuman potong tangan saat paceklik, ia sedang memprioritaskan *maqsad* perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*) di atas penerapan formal hukum pidana (Khalil, 2024).

Praktik ijtihad Umar ini memberikan pelajaran penting bahwa memahami hukum Islam tidak cukup hanya dengan mengetahui bunyi teksnya, tetapi yang lebih penting adalah memahami tujuannya. Pendekatan ini adalah antitesis dari pemahaman yang kaku dan literal yang seringkali menghasilkan keputusan yang tidak adil dan tidak relevan. Umar mengajarkan bahwa keadilan adalah ruh dari syariat, dan setiap ijtihad harus bermuara pada terwujudnya keadilan tersebut, sebagaimana firman Allah SWT dalam Surat An-Nahl ayat 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: “Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.”

Ayat ini menempatkan keadilan (*al-'adl*) sebagai perintah utama. Ijtihad Umar yang berorientasi *maqashid* adalah implementasi langsung dari perintah ini. Ia memahami bahwa keadilan bukanlah konsep abstrak, melainkan sesuatu yang harus diwujudkan secara konkret melalui kebijakan yang mempertimbangkan dampak dan kemaslahatan jangka panjang. Penelitian dalam bidang psikologi moral menunjukkan bahwa penilaian etis manusia yang matang tidak hanya didasarkan pada ketaatan terhadap aturan (*deontology*) tetapi juga pada konsekuensi dari suatu tindakan (*consequentialism*). Pendekatan *maqashidi* Umar secara cerdas mengintegrasikan kedua aspek ini, membuktikan bahwa kerangka etika Al-Qur'an sangat komprehensif dan sejalan dengan pemahaman modern tentang penalaran moral (Kamali, 2021).

2. Kebijakan Umar tentang Tanah Taklukan (*Sawad*)

Salah satu ijtihad Umar yang paling monumental dan menunjukkan visi ekonominya yang jauh ke depan adalah kebijakannya terkait tanah taklukan di Irak, yang dikenal sebagai *as-Sawad*. Setelah kemenangan besar di Qadisiyah, para prajurit muslim, sesuai dengan praktik yang berlaku pada masa Nabi dan Abu Bakar, menuntut agar tanah-tanah subur tersebut dibagikan kepada mereka sebagai harta rampasan perang (*ghanimah*), merujuk pada Surat Al-Anfal ayat 41. Namun, Umar, setelah berdiskusi panjang dengan para sahabat senior, menolak tuntutan

tersebut dengan sebuah keputusan yang revolusioner (Hasan, 2022).

Umar berargumen bahwa jika semua tanah produktif itu dibagikan kepada tentara yang ada saat itu, maka generasi muslim di masa depan tidak akan mendapatkan apa-apa. Negara juga akan kehilangan sumber pendapatan utama untuk membiayai pertahanan, administrasi, dan kesejahteraan sosial. Oleh karena itu, ia memutuskan bahwa tanah tersebut tidak akan dibagikan, melainkan statusnya diubah menjadi milik negara (*fay'*) dan tetap digarap oleh penduduk lokal dengan kewajiban membayar pajak tanah (*kharaj*). Hasil pajak inilah yang kemudian dimasukkan ke kas negara (*baitul mal*) untuk dimanfaatkan bagi kepentingan seluruh umat, termasuk para tentara dalam bentuk gaji tetap, dan untuk generasi yang akan datang (Chapra, 2020).

Keputusan ini didasarkan pada pemahaman Umar terhadap ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an yang berbicara tentang *fay'*, terutama Surat Al-Hasyr ayat 7-10, yang mengindikasikan bahwa harta *fay'* diperuntukkan bagi Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin, dan juga "orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Ansar)". Frasa terakhir inilah yang menjadi landasan ijtihad Umar untuk mempertimbangkan kemaslahatan generasi mendatang. Ia melakukan apa yang hari ini disebut sebagai "keadilan antar-generasi" (*intergenerational equity*). Kebijakannya memastikan keberlanjutan fiskal negara dan mencegah terbentuknya kelas tuan tanah baru yang berpotensi menciptakan ketimpangan sosial (Siddiqi, 2022).

Firman Allah dalam Surat Al-Hasyr ayat 7 menjadi rujukan penting:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ
مِنْكُمْ...

Artinya: “Apa saja harta rampasan (*fay'*) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu...”

Frasa kunci “supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja” (*kay la yakuna dulatan baynal aghniya'i minkum*) menjadi inspirasi utama bagi Umar. Ia melihat bahwa membagi-bagikan tanah hanya akan mengkonsentrasikan kekayaan pada segelintir orang. Kebijakannya adalah terjemahan langsung dari prinsip ekonomi Al-Qur'an untuk sirkulasi kekayaan. Teori ekonomi modern tentang “barang publik” (*public goods*) dan pentingnya aset milik negara untuk pembangunan berkelanjutan memberikan validasi ilmiah terhadap visi ekonomi Umar. Ia memahami bahwa sumber daya alam strategis seperti tanah subur lebih efektif dikelola sebagai aset publik untuk mencegah ketidaksetaraan dan menjamin kesejahteraan jangka panjang, sebuah prinsip yang kini diadvokasikan oleh banyak ekonom pembangunan (Hasan, 2022).

3. Dinamika Pembagian Zakat bagi Muallaf

Ijtihad Umar lainnya yang menunjukkan keberanian dan pemahaman mendalam terhadap konteks adalah keputusannya untuk menangguhkan sementara bagian zakat untuk kelompok *muallafati qulubuhum*. Kategori ini, yang secara eksplisit disebutkan dalam Surat At-Tawbah ayat 60 sebagai salah satu dari delapan kelompok penerima zakat, merujuk pada orang-orang non-muslim atau muslim baru yang hatinya perlu “dilunakkan” atau diperkuat kesetiaannya kepada Islam melalui bantuan finansial. Pada masa Nabi, kebijakan ini sangat efektif untuk tujuan dakwah dan stabilitas politik (Syed, 2023).

Namun, pada masa kekhalifahan Umar, kondisi politik telah berubah secara drastis. Islam tidak lagi dalam posisi yang lemah

dan terancam. Sebaliknya, ia telah menjadi sebuah kekuatan politik dan militer yang dominan. Ketika beberapa tokoh yang termasuk kategori *muallaf* datang meminta bagian zakat mereka, Umar menolaknya seraya berkata, “Dahulu Rasulullah memberikan ini kepada kalian untuk melunakkan hati kalian. Adapun hari ini, Allah telah memuliakan Islam dan tidak lagi membutuhkan kalian. Jika kalian tetap (dalam Islam), maka itulah yang baik, jika tidak, maka pedanglah yang akan menjadi pemisah antara kita.” (Al-Mubarak, 2023).

Keputusan ini bukan berarti Umar menghapus ayat Al-Qur’an. Ia hanya berijtihad bahwa ‘illah atau alasan efektif di balik penetapan hukum tersebut, yaitu melemahnya posisi Islam dan kebutuhan untuk menarik simpati, sudah tidak ada lagi pada masanya. Oleh karena itu, penerapan hukumnya pun ditanggihkan. Ijtihad ini menunjukkan sebuah prinsip penting: sebagian hukum dalam Islam bersifat fungsional dan terikat pada tujuan tertentu. Apabila tujuan tersebut sudah tercapai atau kondisinya berubah, maka aplikasinya bisa dievaluasi kembali. Ini adalah contoh sempurna dari fleksibilitas syariat dalam merespons dinamika sosial-politik (Kamali, 2021).

Dasar dari kebijakan ini adalah pemahaman terhadap tujuan zakat itu sendiri, yaitu untuk mengentaskan kemiskinan dan memperkuat komunitas Muslim dari dalam, sebagaimana tersirat dalam hadits riwayat Bukhari dan Muslim ketika Nabi mengutus Mu’adz bin Jabal ke Yaman:

...فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى
فُقَرَائِهِمْ...

Artinya: “...Maka beritahukanlah kepada mereka bahwa Allah mewajibkan atas mereka sedekah (zakat) yang diambil dari orang-orang kaya di antara mereka dan dikembalikan kepada orang-orang fakir di antara mereka...”

Hadits ini menekankan fungsi utama zakat sebagai mekanisme redistribusi kekayaan dari kelompok kaya kepada kelompok miskin di dalam komunitas. Umar memandang bahwa di saat negara Islam sudah kuat dan banyak fakir miskin internal yang lebih membutuhkan, maka prioritas alokasi dana zakat harus diubah. Ia mengalihkan dana yang tadinya untuk “diplomasi” (*muallaf*) menjadi dana untuk “pemberdayaan internal”. Perspektif sosiologi konflik modern menjelaskan bahwa dalam fase awal pembentukan kelompok, insentif eksternal mungkin diperlukan untuk membangun kohesi. Namun, ketika kelompok tersebut telah mencapai stabilitas dan identitas yang kuat, fokusnya akan bergeser pada penguatan kesejahteraan internal. Ijtihad Umar ini secara intuitif menerapkan prinsip dinamika kelompok tersebut, menunjukkan pemahaman sosialnya yang tajam (Syed, 2023).

B. Reformasi Administrasi dan Hukum Publik

Jika ijtihad Umar dalam bidang fikih menunjukkan kedalaman intelektualnya, maka reformasi yang ia lakukan dalam administrasi negara dan hukum publik menunjukkan kejeniusannya sebagai seorang negarawan. Umar mewarisi sebuah pemerintahan yang relatif sederhana dari Nabi dan Abu Bakar, dan mengubahnya menjadi sebuah imperium yang terorganisir dengan birokrasi yang efisien. Ia menyadari bahwa perluasan wilayah yang masif tidak mungkin dikelola dengan cara-cara lama yang informal. Oleh karena itu, ia tidak ragu mengadopsi dan mengadaptasi sistem administrasi yang sudah terbukti berhasil dari peradaban lain, seperti Persia dan Romawi, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam (Rahman, 2024).

Reformasi yang dilakukan Umar mencakup hampir semua aspek pemerintahan. Ia mendirikan berbagai departemen atau *diwan* untuk mengelola keuangan, militer, dan arsip negara. Ia adalah orang pertama yang menetapkan kalender Hijriah sebagai sistem penanggalan resmi negara Islam, sebuah langkah

simbolis yang menandai dimulainya sebuah peradaban baru. Ia juga membentuk sistem provinsi dengan menunjuk gubernur (*wali*), hakim (*qadhi*), dan pejabat lainnya, serta menetapkan mekanisme pengawasan yang ketat untuk mencegah korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan. Ini adalah peletakan dasar dari apa yang kita kenal hari ini sebagai administrasi publik (El-Ashker & Wilson, 2021).

Dalam bidang hukum publik, terobosan Umar tidak kalah pentingnya. Ia tidak hanya menerapkan hukum yang sudah ada, tetapi juga menciptakan lembaga-lembaga baru untuk memastikan penegakan hukum yang adil. Ia adalah orang pertama yang secara formal memisahkan antara kekuasaan eksekutif (gubernur) dan yudikatif (hakim) di tingkat provinsi, sebuah langkah fundamental menuju prinsip *separation of powers*. Ia juga menetapkan standar-standar baru dalam hukum acara, seperti pentingnya saksi yang adil dan prosedur pembuktian yang ketat. Tindakan-tindakan ini menunjukkan bahwa Umar memahami betul bahwa keadilan tidak hanya bergantung pada substansi hukum, tetapi juga pada institusi dan prosedur yang menjalankannya (Khalil, 2024).

Semua inovasi ini bukanlah hasil dari perintah langsung dalam teks suci, melainkan hasil dari ijtihad yang didasarkan pada prinsip kemaslahatan dan keadilan. Umar mengajarkan bahwa membangun negara yang kuat dan adil adalah bagian tak terpisahkan dari pengamalan ajaran Islam. Ia menunjukkan bahwa Islam tidak anti terhadap inovasi dalam urusan duniawi (*muamalah*), bahkan mendorongnya selama inovasi tersebut bertujuan untuk mewujudkan cita-cita syariat.

Analogi: Umar bin Khattab dalam melakukan reformasi administrasi dapat diibaratkan sebagai seorang arsitek brilian yang ditugaskan untuk mengubah sebuah rumah pedesaan yang nyaman menjadi sebuah gedung pencakar langit yang fungsional. Ia sadar bahwa pondasi (prinsip-prinsip Islam) yang ada sudah sangat kokoh. Namun, untuk membangun struktur yang jauh

lebih besar dan kompleks, ia memerlukan material dan teknik konstruksi baru (sistem administrasi Persia dan Romawi). Ia tidak ragu menggunakan “baja” dan “beton” dari luar, tetapi ia memastikan bahwa desain arsitektur dan fungsi setiap ruangan di dalam gedung tersebut (tujuan dan implementasi kebijakan) sepenuhnya selaras dengan filosofi dan nilai-nilai sang pemilik rumah (prinsip-prinsip syariat).

1. Pembentukan Institusi Pemerintahan (*Diwan*)

Salah satu inovasi administrasi Umar yang paling terkenal adalah pembentukan *diwan*. Berasal dari bahasa Persia, *diwan* pada dasarnya adalah sebuah kantor atau departemen pemerintah yang bertugas mengelola urusan negara secara sistematis. Inovasi ini lahir dari kebutuhan praktis. Seiring dengan melimpahnya pendapatan negara dari *kharaj* dan *jizyah*, Umar menyadari perlunya sebuah sistem pencatatan dan distribusi keuangan yang rapi dan adil untuk mencegah kekacauan dan korupsi (Rahman, 2024). Maka, ia mendirikan *Diwan al-Kharaj* atau departemen keuangan yang berfungsi seperti kementerian keuangan modern, bertugas mengelola seluruh pendapatan dan pengeluaran negara.

Selain *diwan* keuangan, ia juga mendirikan *Diwan al-Jund* (departemen militer). *Diwan* ini tidak hanya berfungsi untuk mengorganisir tentara, tetapi juga sebagai register pusat yang mencatat nama setiap tentara dan anggota keluarganya. Berdasarkan catatan inilah, negara memberikan tunjangan atau gaji tetap kepada mereka. Sistem ini mengubah model pembagian *ghanimah* yang bersifat insidental menjadi sistem penggajian profesional. Kebijakan ini tidak hanya menjamin kesejahteraan para tentara dan keluarga mereka, tetapi juga meningkatkan profesionalisme dan loyalitas militer kepada negara, bukan lagi kepada rampasan perang (El-Ashker & Wilson, 2021).

Pembentukan *diwan* ini adalah sebuah terobosan besar. Untuk pertama kalinya dalam sejarah Islam, sebuah birokrasi modern

mulai terbentuk. Umar melakukan sensus penduduk, membuat register, dan mengelola keuangan berdasarkan data, bukan lagi perkiraan. Langkah ini menunjukkan pemahamannya yang mendalam akan pentingnya data dan administrasi yang tertib dalam membangun negara yang kuat dan adil. Prinsip pencatatan dan akuntabilitas ini sangat sejalan dengan semangat Al-Qur'an, seperti yang termaktub dalam ayat terpanjang, Surat Al-Baqarah ayat 282, yang memerintahkan pencatatan dalam transaksi utang-piutang:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya..."*

Meskipun ayat ini berbicara dalam konteks transaksi perdata, Umar menangkap prinsip yang lebih universal di baliknya, yaitu pentingnya pencatatan (*kitabah*), transparansi, dan akuntabilitas dalam semua urusan muamalah, termasuk urusan negara. Teori administrasi publik modern, seperti yang digagas oleh Max Weber, mengidentifikasi birokrasi rasional dengan ciri-ciri seperti pencatatan tertulis, hierarki yang jelas, dan manajemen berbasis aturan sebagai kunci efisiensi sebuah negara. Umar, empat belas abad sebelumnya, telah meletakkan dasar-dasar dari prinsip-prinsip ini, membuktikan bahwa tata kelola pemerintahan yang baik (*good governance*) adalah bagian inheren dari ajaran Islam (Rahman, 2024).

2. Terobosan dalam Hukum Pidana dan Perdata

Fleksibilitas dan orientasi pada keadilan substantif dalam pemikiran Umar juga sangat terlihat dalam terobosannya di bidang hukum pidana. Kasus yang paling sering dikutip adalah keputusannya untuk menanggukkan pelaksanaan hukuman *hadd* (potong tangan) bagi pencuri selama terjadi musim paceklik dan kelaparan hebat. Umar berargumen bahwa dalam kondisi di mana

negara belum sepenuhnya mampu menjamin kebutuhan dasar rakyatnya, maka tidak adil untuk menerapkan hukuman maksimal kepada mereka yang mencuri karena terpaksa oleh rasa lapar. Ia memahami bahwa kejahatan tersebut terjadi bukan murni karena niat jahat, melainkan karena kondisi darurat (*dharurah*) (Badar & Al-Tweirqi, 2020).

Ijtihad ini didasarkan pada prinsip umum dalam syariat untuk menolak hukuman jika terdapat keraguan (*syubhat*), dan kondisi kelaparan dianggap sebagai *syubhat* yang dapat menggugurkan hukuman *hadd*. Keputusan ini meletakkan fondasi bagi prinsip yang sangat manusiawi dalam hukum pidana Islam, yaitu pentingnya mempertimbangkan konteks sosial dan motif pelaku sebelum menjatuhkan vonis. Dalam bidang hukum perdata, Umar juga membuat terobosan, misalnya dengan menetapkan bahwa jika sekelompok orang bersekongkol membunuh satu orang, maka seluruh kelompok tersebut harus dihukum (*qishash*), untuk menutup celah hukum yang dapat dieksploitasi (Khalil, 2024).

Kebijakan-kebijakan ini menunjukkan bahwa Umar memandang hukum bukan sebagai alat pembalasan yang kaku, melainkan sebagai instrumen untuk mewujudkan keadilan dan mendidik masyarakat. Prioritasnya adalah melindungi kehidupan dan memastikan kesejahteraan, yang merupakan tujuan utama dari syariat itu sendiri. Pemahamannya ini selaras dengan firman Allah dalam Surat Al-Maidah ayat 32:

...مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...

Artinya: "...barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya."

Umar memahami ayat ini secara mendalam. Menanggukkan hukuman potong tangan bagi orang yang kelaparan adalah bentuk “memelihara kehidupan seorang manusia” (*man ahyaha*). Ia memprioritaskan nyawa di atas harta dalam kondisi darurat. Filsafat hukum modern, khususnya dalam tradisi realisme hukum, menekankan bahwa hukum tidak beroperasi dalam ruang hampa, dan hakim harus mempertimbangkan realitas sosial dan konsekuensi dari keputusan mereka. Umar bin Khattab adalah seorang “realis hukum” di masanya, yang memastikan bahwa penerapan hukum selalu menghasilkan keadilan yang nyata, bukan sekadar keadilan formal, sebuah pendekatan yang tetap sangat relevan hingga hari ini (Badar & Al-Tweirqi, 2020).

3. Pengembangan Konsep Keadilan Sosial

Keadilan sosial adalah puncak dan muara dari seluruh ijtihad dan reformasi yang dilakukan oleh Umar bin Khattab. Ia tidak hanya berbicara tentang keadilan, tetapi ia hidup dan memerintah dengannya. Keadilan bagi Umar bukanlah konsep abstrak, melainkan tanggung jawab personal seorang pemimpin untuk memastikan bahwa tidak ada satu pun rakyatnya, muslim maupun non-muslim, yang terzalimi atau kelaparan. Kisah-kisah tentang Umar yang berpatroli di malam hari secara langsung untuk memeriksa kondisi rakyatnya, memikul sendiri karung gandum untuk seorang janda miskin, adalah manifestasi dari pemahamannya akan tanggung jawab kepemimpinan (Rahman, 2024).

Salah satu ucapannya yang paling abadi dan merangkum visinya tentang keadilan dan kemanusiaan adalah tegurannya kepada Amr bin Ash, gubernur Mesir, ketika anak sang gubernur memukul seorang Koptik: “Sejak kapan engkau memperbudak manusia, padahal ibu mereka melahirkan mereka dalam keadaan merdeka?” (*Mata ista’badtum an-nas wa qad waladathum ummahatuhum ahraran?*). Ungkapan ini, yang diucapkan 12 abad

sebelum Deklarasi Hak Asasi Manusia, menunjukkan bahwa martabat dan kebebasan manusia adalah nilai yang inheren dan tidak dapat diganggu gugat dalam pandangan Umar. Ia juga sangat memperhatikan hak-hak warga non-muslim (*ahl al-dhimmah*), memastikan mereka tidak dibebani pajak yang melampaui kemampuan dan dijamin kebebasan beragamanya (Al-Mubarak, 2023).

Konsep keadilan sosial Umar juga terwujud dalam sistem jaminan sosial yang ia rintis. Melalui data dari *diwan*, negara memberikan tunjangan tetap tidak hanya kepada tentara, tetapi juga kepada seluruh rakyat, termasuk anak-anak yang baru lahir dan para lansia dari kalangan non-muslim yang tidak mampu. Ini adalah bentuk awal dari negara kesejahteraan (*welfare state*) yang menjamin kebutuhan dasar setiap warganya. Umar memahami bahwa stabilitas sebuah negara sangat bergantung pada sejauh mana keadilan sosial dapat ditegakkan (Chapra, 2020).

Fondasi dari semua ini adalah pemahamannya terhadap peran pemimpin sebagai pelayan dan pengembala umat, sebagaimana yang diajarkan dalam Al-Qur'an Surat An-Nisa ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...

Artinya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil..."

Bagi Umar, kekuasaan adalah amanah terbesar yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan dan rakyat. Konsep "keadilan distributif" yang digagas oleh filsuf seperti John Rawls, yang menyatakan bahwa struktur sosial harus diatur untuk memberikan manfaat terbesar bagi mereka yang paling tidak beruntung, telah dipraktikkan oleh Umar berabad-abad

sebelumnya. Kebijakannya yang proaktif dalam mencari dan membantu kaum dhuafa menunjukkan bahwa model keadilan Islam, sebagaimana dicontohkan olehnya, tidak bersifat pasif, melainkan menuntut intervensi negara untuk memastikan martabat dan kesejahteraan bagi semua, sebuah gagasan yang didukung oleh berbagai studi tentang pengentasan kemiskinan di era modern (Khalil, 2024).

C. Warisan Pemikiran Umar bagi Pembaharuan Kontemporer

Warisan terpenting dari Umar bin Khattab bagi dunia Islam bukanlah luasnya wilayah yang ia taklukkan, melainkan keberanian intelektual dan metodologi pembaharuan yang ia wariskan. Umar adalah bukti nyata bahwa tradisi Islam sejak awal memiliki kapasitas untuk berdialog secara dinamis dengan perubahan zaman. Ia menjadi model ideal seorang *mujaddid* yang mampu memadukan ketaatan yang tulus pada teks wahyu dengan rasionalitas yang tajam dalam memahami konteks. Bagi para pembaharu Islam di era modern, ijtihad-ijtihad Umar berfungsi sebagai sumber legitimasi historis yang tak terbantahkan untuk seruan mereka membuka kembali pintu ijtihad (Renewal and Ijtihad Practices, 2025).

Ketika para modernis Islam seperti Muhammad Abduh menyerukan penggunaan akal dalam menafsirkan Al-Qur'an, mereka sejatinya sedang menapaki jejak metodologis Umar. Ketika para pemikir hukum Islam kontemporer mengadvokasikan penggunaan *maqashid syariah* sebagai pendekatan utama dalam merespons isu-isu modern seperti bioetika atau keuangan digital, mereka sedang mengoperasionalkan prinsip yang telah dipraktikkan oleh Umar. Pemikiran Umar mengajarkan bahwa ortodoksi dalam Islam tidak diukur dari kekakuan dalam meniru bentuk amalan masa lalu, melainkan dari kesetiaan dalam mewujudkan tujuan dan substansi ajaran Islam, yaitu keadilan dan kemaslahatan (Kamali, 2021).

Penting untuk dipahami bahwa meneladani Umar bukan berarti menyalin secara mentah-mentah semua produk ijtihadnya. Konteks sosial, ekonomi, dan politik abad ke-7 jelas sangat berbeda dengan abad ke-21. Meneladani Umar berarti mengadopsi *manhaj* atau metodologi berpikirnya: keberaniannya untuk bertanya, kedalaman analisisnya terhadap tujuan di balik hukum, fleksibilitasnya dalam menghadapi situasi darurat, dan komitmennya yang tak tergoyahkan pada keadilan sosial. Warisan Umar adalah sebuah undangan abadi kepada setiap generasi Muslim untuk tidak pernah berhenti berpikir kritis dan kreatif dalam upaya membumikan nilai-nilai Islam di tengah realitas kehidupan mereka (Al-Mubarak, 2023).

Umar bin Khattab, dengan seluruh terobosannya, telah menetapkan standar yang tinggi bagi kepemimpinan dan pemikiran pembaharuan dalam Islam. Ia adalah jembatan pertama yang menghubungkan idealisme wahyu dengan pragmatisme tata kelola negara. Mempelajari pemikirannya bukan hanya penting bagi mahasiswa studi Islam, tetapi juga bagi siapa saja yang tertarik pada studi kepemimpinan, administrasi publik, dan filsafat hukum.

Analogi: Metodologi ijtihad Umar bin Khattab dapat diibaratkan sebagai “sistem operasi” (*Operating System*) pertama yang dirancang untuk menjalankan “aplikasi” ajaran Islam dalam skala sebuah negara-bangsa. Wahyu (Al-Qur’an dan Sunnah) adalah *kernel* atau inti sistem yang stabil dan sakral. Umar tidak mengubah *kernel* tersebut, tetapi ia membangun *driver*, protokol, dan antarmuka pengguna (ijtihad, diwan, qadhi) yang memungkinkan *kernel* itu berinteraksi secara efektif dengan berbagai “perangkat keras” baru (wilayah taklukan, populasi non-Arab, sistem ekonomi yang kompleks). Warisan Umar bagi pembaharu kontemporer bukanlah untuk menggunakan kembali “sistem operasi” versi lamanya, melainkan untuk belajar dari arsitektur dan filosofi desainnya dalam menciptakan sistem

operasi baru yang canggih, yang mampu menjalankan “aplikasi” Islam di tengah “perangkat keras” era digital dan globalisasi.

1. Rasionalitas dalam Memahami Teks Wahyu

Salah satu warisan paling fundamental dari Umar adalah penggunaan rasionalitas yang terkendali dalam memahami dan menerapkan teks wahyu. Rasionalitas Umar bukanlah rasionalisme bebas yang menempatkan akal di atas wahyu, melainkan sebuah pendekatan di mana akal berfungsi sebagai alat untuk memahami maksud dan tujuan wahyu secara lebih mendalam. Ia tidak pernah membatalkan sebuah teks, namun ia berani menafsirkan atau menanggukuhkan penerapannya jika akal sehat dan analisis terhadap realitas menunjukkan bahwa penerapan literal justru akan bertentangan dengan tujuan yang lebih besar dari teks tersebut (Al-Mubarak, 2023).

Contoh klasik dari rasionalitasnya adalah sikapnya terhadap Hajar Aswad. Diriwayatkan secara shahih oleh Bukhari, Umar mencium Hajar Aswad seraya berkata, “Aku tahu engkau hanyalah sebuah batu, tidak dapat memberi manfaat maupun mudharat. Kalau bukan karena aku melihat Rasulullah menciummu, aku tidak akan pernah menciummu.” Pernyataan ini menunjukkan kemampuannya untuk membedakan antara aspek ritual yang bersifat simbolik (*ta’abbudi*) dan aspek substantif dari ajaran. Ia melaksanakan ritual tersebut karena ketaatannya pada Sunnah, tetapi pada saat yang sama, rasionalitasnya menjaga akidahnya agar tidak tergelincir pada pengkultusan benda.

Pendekatan rasional ini juga terlihat jelas dalam ijtihad hukumnya. Ia selalu mencari ‘illah atau kausa hukum yang rasional di balik sebuah ketetapan. Ketika ‘illah itu hilang, ia tidak ragu untuk mengevaluasi kembali hukumnya, seperti dalam kasus zakat untuk *muallaf*. Metodologi ini mengajarkan bahwa syariat Islam bukanlah serangkaian dogma irasional, melainkan sebuah sistem hukum yang logis dan bertujuan. Panggilan untuk

menggunakan akal ini ditegaskan berkali-kali dalam Al-Qur'an, salah satunya dalam Surat Al-Baqarah ayat 164:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ... لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya: “Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang... sungguh terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berakal.”

Ayat ini dan puluhan ayat serupa mendorong manusia untuk melakukan observasi dan penalaran (*ta'aqqul*) terhadap alam semesta. Umar menerapkan semangat *ta'aqqul* ini tidak hanya pada “ayat-ayat kauniyah” (alam semesta), tetapi juga pada “ayat-ayat qauliyah” (teks suci). Studi dalam ilmu hermeneutika modern (seni interpretasi) menunjukkan bahwa pemahaman yang matang terhadap sebuah teks selalu melibatkan interaksi antara “dunia teks” dan “dunia pembaca”. Rasionalitas berfungsi sebagai jembatan dalam interaksi ini. Umar adalah contoh praktisi hermeneutika yang cangguh, yang mampu membangun jembatan antara dunia teks wahyu abad ke-7 dengan dunia realitas sosial-politik yang ia hadapi (Kamali, 2021).

2. Fleksibilitas Hukum Islam dalam Situasi Darurat

Warisan metodologis Umar yang sangat relevan bagi dunia modern adalah kemampuannya untuk menunjukkan fleksibilitas hukum Islam ketika menghadapi situasi darurat atau kondisi luar biasa. Ijtihadnya menanggukuhkan hukuman potong tangan saat paceklik menjadi preseden abadi bagi penerapan kaidah fikih *al-dharuratu tubihu al-mahzuratu* (kondisi darurat membolehkan hal-hal yang terlarang). Kaidah ini menunjukkan bahwa syariat Islam memiliki “katup pengaman” yang mencegah penerapan hukum dari menimbulkan kerusakan yang lebih besar dalam kondisi krisis (Badar & Al-Tweirqi, 2020).

Fleksibilitas ini bukan berarti hukum Islam dapat diubah sesuka hati. Ia hanya berlaku dalam kondisi darurat yang nyata dan terukur, dan hanya sebatas untuk menghilangkan kondisi darurat tersebut. Ketika kondisi telah kembali normal, maka hukum asal kembali berlaku. Pendekatan Umar mengajarkan pentingnya “fikir prioritas” (*fiqh al-awlawiyyat*), di mana dalam situasi tertentu, menjaga nyawa (*hifdz al-nafs*) harus didahulukan di atas menjaga harta (*hifdz al-mal*). Prinsip ini sangat penting dalam merumuskan kebijakan publik di masa krisis, seperti pandemi, bencana alam, atau krisis ekonomi (Renewal and Ijtihad Practices, 2025).

Contoh lain dari fleksibilitasnya adalah ketika ia memperbolehkan wanita yang ditinggal suaminya dalam waktu lama untuk menikah lagi setelah melewati masa tunggu tertentu, sebuah ijtihad untuk mengatasi masalah sosial yang timbul akibat ekspansi militer yang masif. Ia tidak membiarkan wanita terkatung-katung dalam status yang tidak jelas, sebuah solusi yang didasarkan pada kemaslahatan dan penolakan terhadap kemudharatan. Prinsip fleksibilitas dalam kondisi darurat ini memiliki landasan kuat dalam Al-Qur'an, seperti dalam Surat Al-Baqarah ayat 173:

...فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: “...Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Meskipun ayat ini berbicara tentang makanan haram, para ulama, yang terinspirasi oleh ijtihad Umar, memperluas prinsip di baliknya (*rukhsah* atau keringanan) ke berbagai bidang hukum lainnya. Teori manajemen krisis modern juga menekankan pentingnya “kepemimpinan adaptif”, yaitu kemampuan seorang pemimpin untuk menyimpang dari prosedur standar operasi ketika menghadapi situasi yang tidak terduga demi mencapai

tujuan strategis yang lebih tinggi. Umar bin Khattab adalah perwujudan sempurna dari seorang pemimpin adaptif, yang mampu menjaga tujuan syariat (keadilan dan kemaslahatan) dengan cara beradaptasi pada level taktis (penerapan hukum) (Badar & Al-Tweirqi, 2020).

3. Inspirasi bagi Gerakan Tajdid Masa Depan

Bagi gerakan pembaharuan Islam di masa depan, sosok Umar bin Khattab akan selalu menjadi sumber inspirasi yang tidak pernah kering. Ia mewakili jalan tengah yang ideal antara dua ekstrem yang sering menjebak pemikiran Islam: literalisme yang kaku di satu sisi, dan liberalisme yang tercerabut dari akar di sisi lain. Umar menunjukkan bahwa kesetiaan pada tradisi dan keterbukaan pada inovasi bukanlah dua hal yang bertentangan, melainkan dua sayap yang diperlukan untuk terbang tinggi (Al-Mubarak, 2023).

Gerakan *tajdid* di masa depan akan menghadapi tantangan-tantangan yang semakin kompleks, mulai dari isu rekayasa genetika, kecerdasan buatan, hingga kolonisasi ruang angkasa. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini tidak akan ditemukan secara literal dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Di sinilah metodologi Umar menjadi sangat relevan. Para *mujaddid* masa depan harus belajar dari Umar tentang bagaimana cara mengekstrapolasi prinsip-prinsip universal dari teks suci dan menerapkannya untuk memberikan panduan etis dan hukum bagi teknologi-teknologi baru tersebut, dengan senantiasa menjadikan *maqashid syariah* sebagai bintang pemandunya (Khalil, 2024).

Umar juga memberikan inspirasi tentang pentingnya ijtihad kolektif (*ijtihad jama'i*). Banyak keputusannya yang monumental, seperti kasus tanah *sawad*, diambil setelah melalui proses musyawarah yang intensif dengan para sahabat senior. Ini adalah pelajaran bagi lembaga-lembaga fatwa dan organisasi-organisasi Islam modern bahwa masalah-masalah kontemporer

yang kompleks seringkali lebih baik diselesaikan melalui diskusi para ahli dari berbagai bidang, bukan oleh fatwa individual. Warisan Umar adalah optimisme bahwa Islam akan selalu mampu memberikan jawaban yang relevan, asalkan umatnya mau mengerahkan segenap potensi akal dan ijtihad mereka, sebagaimana Allah mendorong untuk belajar dari sejarah dalam Surat Yusuf ayat 111:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ...

Artinya: “Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal...”

Kisah ijtihad Umar adalah salah satu *‘ibrah* (pelajaran) terbesar dalam sejarah Islam. Ia mengajarkan bahwa masa lalu bukanlah untuk didewakan secara membabi buta, melainkan untuk diambil pelajaran dan metodologinya. Konsep “pembelajaran organisasi” (*organizational learning*) dalam studi manajemen modern menyatakan bahwa organisasi yang sukses adalah yang mampu secara sistematis belajar dari pengalaman masa lalunya untuk beradaptasi dengan masa depan. Dalam hal ini, Umar bin Khattab telah meletakkan fondasi bagi umat Islam sebagai sebuah “organisasi pembelajar” yang dinamis, sebuah warisan yang harus terus dihidupkan oleh gerakan *tajdid* di masa kini dan masa depan (Rahman, 2024).

BAB

3



ETIKA DAN INTELEKTUALISME: IMAM AL-GHAZALI

Pendahuluan

Pernahkah Anda merasa bahwa praktik keagamaan yang Anda jalani terasa seperti rutinitas mekanis yang kehilangan ruhnya? Anda melaksanakan shalat, puasa, dan ritual lainnya, namun hati terasa hampa dan dampaknya pada karakter sehari-hari tidak signifikan. Perasaan inilah, dalam skala peradaban, yang menggelisahkan seorang raksasa intelektual muslim pada abad ke-11, Abu Hamid Al-Ghazali. Di masanya, dunia Islam sedang berada di puncak kemegahan intelektual, namun Al-Ghazali melihat sebuah krisis spiritual yang mendalam di baliknya. Para ahli fikih sibuk berdebat tentang detail-detail ritual yang rumit, para teolog terperangkap dalam perdebatan rasional yang spekulatif, dan para filsuf mencoba mereduksi agama ke dalam kerangka logika Yunani. Agama, dalam pandangannya, telah menjadi “ilmu” yang diperdebatkan di menara gading, bukan lagi “jalan hidup” yang mentransformasi jiwa.

Kegelisahan inilah yang mendorong Al-Ghazali untuk melakukan salah satu proyek pembaharuan (*tajdid*) paling ambisius dalam sejarah Islam. Ia, yang bergelar *Hujjatul Islam* (Argumen Islam), meninggalkan jabatannya yang prestisius sebagai rektor di Madrasah Nizamiyah Baghdad, pusat intelektual dunia saat itu, untuk memulai sebuah perjalanan spiritual dan intelektual selama lebih dari satu dekade. Hasil dari perjalanan ini adalah magnum opusnya, *Ihya' Ulumiddin* (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama), sebuah karya monumental yang bertujuan untuk mendiagnosis dan menyembuhkan penyakit spiritual yang menggerogoti tubuh umat. Proyek Al-Ghazali adalah sebuah upaya untuk mengembalikan jantung ke dalam tubuh ajaran Islam (Azwar et al., 2024).

Pembaharuan yang digagas Al-Ghazali bukanlah pembaharuan dalam bentuk penambahan atau pengurangan ajaran, melainkan sebuah rejuvenasi atau peremajaan kembali. Ia berupaya mendefinisikan ulang makna “ilmu agama”, dari sekadar pengetahuan teoretis menjadi sebuah ilmu yang mengantarkan pada *ma'rifatullah* (mengetahui Allah) dan tercermin dalam keluhuran akhlak. Ia secara radikal mencoba menjembatani tiga arus pemikiran yang saat itu seringkali saling bertentangan: syariat kaum fukaha, akal kaum teolog, dan hati kaum sufi. Al-Ghazali berargumen bahwa ketiganya adalah komponen esensial yang tidak terpisahkan untuk mencapai keberagamaan yang utuh (Griffel, 2021).

Bab ini akan menyelami kedalaman pemikiran sang *Hujjatul Islam* sebagai seorang *mujaddid*. Kita akan membedah bagaimana proyek *Ihya'* merevitalisasi ilmu-ilmu agama, bagaimana kritiknya terhadap filsafat dalam *Tahafut al-Falasifah* membentuk ulang wacana intelektual Islam, serta bagaimana gagasannya tentang pendidikan telah memberikan warisan yang abadi. Memahami Al-Ghazali adalah memahami upaya besar untuk menyatukan kembali akal dan hati, intelektualitas dan spiritualitas, dalam

bingkai keberagamaan yang otentik. Pemikirannya menjadi relevan hari ini, di saat manusia modern seringkali terbelah antara rasionalitas teknokratis dan kerinduan spiritual yang tak terisi.

A. Rejuvenasi Ilmu-Ilmu Agama (*Ihya' Ulumiddin*)

Proyek pembaharuan Al-Ghazali terpusat pada karyanya yang monumental, *Ihya' Ulumiddin*. Judulnya sendiri, “Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama”, merupakan sebuah diagnosis sekaligus manifesto. Al-Ghazali melihat bahwa “ilmu-ilmu agama” di masanya sedang mengalami kematian klinis. Fikih telah direduksi menjadi keterampilan teknis untuk memenangkan perdebatan hukum dan mendapatkan jabatan, bukan lagi sebagai jalan menuju ketakwaan. Ilmu kalam (teologi) telah menjadi ajang adu argumen filosofis yang jauh dari tujuan awalnya untuk memperkuat keyakinan. Bahkan tasawuf pun sebagian telah diselewengkan menjadi praktik-praktik aneh yang mengabaikan syariat. Ilmu-ilmu tersebut, menurutnya, telah kehilangan orientasi fundamentalnya, yaitu untuk membersihkan hati dan mendekatkan diri kepada Allah (Winter, 2022).

Ihya' adalah upaya raksasa untuk merekonstruksi seluruh bangunan ilmu keislaman di atas fondasi etika dan spiritualitas. Al-Ghazali secara sistematis memetakan kembali seluruh aspek kehidupan seorang muslim, mulai dari ritual ibadah yang paling dasar seperti bersuci dan shalat, hingga urusan muamalah yang kompleks seperti pernikahan dan bisnis, lalu menunjukkan dimensi batiniah dan etis dari setiap amalan tersebut. Tujuannya adalah untuk mengubah praktik agama dari sekadar gerakan fisik atau transaksi legal menjadi sebuah perjalanan spiritual yang transformatif. Ia ingin agar setiap muslim yang membaca karyanya memahami “mengapa” di balik setiap “apa” yang mereka lakukan (Azwar et al., 2024).

Struktur *Ihya'* yang terdiri dari empat bagian besar (Ibadah, Adat, Hal-hal yang Merusak, dan Hal-hal yang Menyelamatkan)

mencerminkan metodologinya yang holistik. Ia tidak memisahkan antara kehidupan ritual dan kehidupan sosial, antara penyucian diri dari sifat tercela dan penghiasan diri dengan sifat terpuji. Semuanya dilihat sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan dalam proses menjadi manusia yang utuh (*insan kamil*). Integrasi inilah yang menjadi inti dari rejuvenasi yang dilakukannya. Ia menyuntikkan kembali “darah” spiritualitas sufi ke dalam “tubuh” syariat fikih, dan menggunakan “otak” logika kalam untuk menjaga agar keduanya tidak menyimpang (Griffel, 2021).

Pembaharuan Al-Ghazali pada esensinya adalah sebuah seruan untuk kembali kepada “ilmu yang bermanfaat” (*al-‘ilmu an-nafi’*), yaitu ilmu yang tidak berhenti di akal, tetapi meresap ke dalam hati dan termanifestasi dalam perbaikan karakter. Ia mengkritik para ulama yang terobsesi dengan ilmu demi ilmu itu sendiri, demi status, atau demi keuntungan duniawi. Baginya, ilmu adalah alat, bukan tujuan. Tujuan akhirnya adalah kebahagiaan hakiki di akhirat, yang hanya bisa dicapai melalui penyucian jiwa. Proyek *Ihya’* adalah peta jalan yang sangat detail untuk mencapai tujuan tersebut.

Analogi: Proyek *Ihya’ Ulumiddin* Al-Ghazali dapat diibaratkan seperti seorang ahli botani yang melihat sebuah pohon besar dan agung (ajaran Islam) yang daun-daunnya mulai menguning dan ranting-rantingnya menjadi rapuh. Para “spesialis” lain hanya fokus pada bidangnya masing-masing. Ahli hama sibuk menyemprot daun (seperti ahli fikih yang fokus pada detail eksternal), ahli tanah sibuk menganalisis komposisi mineral (seperti teolog yang fokus pada debat abstrak). Sang ahli botani jenius ini menyadari bahwa masalahnya bukan pada daun atau tanah, melainkan pada sistem akar dan sirkulasi nutrisi di dalam batang pohon itu sendiri. *Ihya’* adalah upayanya untuk “menghidupkan kembali” pohon itu dari dalam, dengan cara memperbaiki sistem akarnya (niat dan spiritualitas), memastikan nutrisi (ilmu yang bermanfaat) mengalir ke seluruh bagian pohon, sehingga daunnya kembali

hijau (akhlak mulia) dan buahnya menjadi lebat (amal saleh yang transformatif).

1. Kritik terhadap Formalisme Keagamaan berlebihan

Al-Ghazali melancarkan kritik tajam terhadap apa yang ia lihat sebagai formalisme berlebihan dalam praktik keagamaan di masanya. Ia mengamati bahwa para ahli hukum (*fuqaha*) telah menyibukkan diri secara eksekutif dengan aspek-aspek lahiriah dan legalistik dari ibadah, sementara dimensi batiniahnya terabaikan. Perdebatan-perdebatan fikih menjadi sangat rumit, membahas kasus-kasus hipotetis yang sangat jarang terjadi, namun lalai dalam membahas cara mencapai kekhusyukan dalam shalat atau keikhlasan dalam berzakat. Akibatnya, agama berisiko menjadi cangkang tanpa isi, sebuah performa ritual yang kosong dari makna spiritual (Moosa, 2021).

Bagi Al-Ghazali, sahnya sebuah ibadah secara fikih (misalnya, terpenuhinya semua rukun dan syarat) hanyalah tingkat pertama yang paling minimal. Jauh lebih penting dari itu adalah “kehidupan” dari ibadah tersebut, yang terletak pada kehadiran hati, niat yang tulus, dan dampaknya pada jiwa. Ia mengkritik seorang ahli fikih yang mungkin mengetahui seratus satu seluk-beluk hukum perceraian, tetapi tidak mengetahui apa itu riya (pamer) yang dapat menghancurkan seluruh amalnya. Formalisme ini, menurutnya, adalah sebuah tipu daya, karena ia memberikan ilusi kesalehan tanpa menghasilkan transformasi karakter yang sejati (Azwar et al., 2024).

Kritik ini merupakan inti dari proyek rejuenasinya. Ia ingin menggeser fokus dari “sah atau tidaknya” sebuah amalan secara hukum, menjadi “diterima atau tidaknya” amalan tersebut di sisi Allah. Penerimaan ini sangat bergantung pada kondisi hati pelakunya. Al-Qur'an sendiri berulang kali menekankan pentingnya kualitas batin di atas kuantitas lahiriah, seperti dalam Surat Al-Hajj ayat 37:

لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ...

Artinya: “Daging-daging unta dan darahnya itu sekali-kali tidak dapat mencapai (keridhaan) Allah, tetapi ketakwaan dari kamulah yang dapat mencapainya...”

Ayat ini, dalam konteks kurban, secara tegas menyatakan bahwa esensi dari ibadah bukanlah ritual fisik itu sendiri, melainkan ketakwaan (*at-taqwa*) yang ada di dalam hati. Al-Ghazali menggunakan prinsip ini sebagai landasan kritiknya. Dalam psikologi modern, konsep motivasi intrinsik versus ekstrinsik memberikan paralel yang kuat. Formalisme keagamaan yang dikritik Al-Ghazali adalah bentuk keberagamaan yang didorong oleh motivasi ekstrinsik (memenuhi aturan, mendapatkan pujian, menghindari hukuman). Sementara itu, model keberagamaan yang ia tawarkan berbasis pada motivasi intrinsik (mencari keridhaan Tuhan, merasakan kedekatan spiritual, dan pertumbuhan karakter personal), yang menurut berbagai penelitian, menghasilkan komitmen yang lebih mendalam dan kesejahteraan psikologis yang lebih tinggi (Griffel, 2021).

2. Integrasi Tasawuf, Fiqh, dan Kalam

Salah satu kontribusi pembaharuan Al-Ghazali yang paling signifikan adalah upayanya untuk mendamaikan dan mengintegrasikan tiga disiplin ilmu keislaman yang pada masanya seringkali berada dalam ketegangan: Fiqh (hukum yurisprudensi), Kalam (teologi dialektis), dan Tasawuf (misticisme/spiritualitas). Sebelum Al-Ghazali, para ahli Fiqh seringkali memandang rendah para sufi sebagai orang-orang yang mengabaikan syariat. Para ahli Kalam menganggap para sufi tidak rasional. Sebaliknya, banyak sufi ekstrem yang meremehkan pentingnya hukum formal dan penalaran logis, menganggapnya sebagai penghalang menuju pengalaman spiritual langsung (Winter, 2022).

Al-Ghazali berargumen bahwa ketiganya adalah pilar yang saling membutuhkan untuk keberagamaan yang sehat. Ia mengibaratkan Fiqh sebagai pengetahuan tentang anatomi tubuh yang sehat, Tasawuf sebagai pengetahuan tentang kesehatan jiwa dan cara menjaganya, dan Kalam sebagai benteng pertahanan yang melindungi keduanya dari serangan keraguan dari luar. Tanpa Fiqh, Tasawuf bisa menjadi sesat dan liar. Tanpa Tasawuf, Fiqh menjadi kaku dan kering. Tanpa Kalam, keyakinan seseorang menjadi rapuh dan mudah goyah. Integrasi ini adalah jantung dari proyek *Ihya' Ulumiddin* (Moosa, 2021).

Dalam pandangannya, syariat (yang dipelajari melalui Fiqh) adalah fondasi dan kerangka. Tarekat (jalan spiritual sufi) adalah proses membangun dan menghiasi bangunan di atas fondasi tersebut. Dan hakikat (kebenaran sejati yang dicari) adalah puncak dari bangunan itu. Seseorang tidak bisa melompat ke puncak tanpa melalui fondasi dan proses pembangunan. Dengan demikian, ia mensintesisasikan “syariat kaum sufi” yang otentik, yaitu tasawuf yang sepenuhnya berlandaskan pada Al-Qur'an dan Sunnah, dan menolak praktik-praktik sufi yang menyimpang. Firman Allah dalam Surat Al-An'am ayat 153 menjadi landasan penting bagi integrasi ini:

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ...

Artinya: “dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai beraikan kamu dari jalan-Nya...”

Bagi Al-Ghazali, “jalan yang lurus” (*shirati mustaqiman*) adalah jalan yang mengintegrasikan aspek lahiriah (Fiqh) dan batiniah (Tasawuf), yang dilindungi oleh argumen yang kokoh (Kalam). Jalan-jalan lain (*as-subul*) yang tercerai-berai adalah

pendekatan-pendekatan parsial yang hanya mengambil satu aspek dan menolak aspek lainnya. Dalam teori sistem modern, sebuah sistem yang kompleks dan sehat (seperti keberagamaan manusia) dicirikan oleh “integrasi fungsional”, di mana berbagai subsistem yang berbeda bekerja secara harmonis untuk mencapai tujuan bersama. Disfungsi terjadi ketika salah satu subsistem mendominasi atau terisolasi dari yang lain. Upaya Al-Ghazali secara intuitif menerapkan prinsip integrasi sistem ini untuk mereformasi “sistem keberagamaan” umat Islam (Griffel, 2021).

3. Konsep Akhlak sebagai Inti Keberagamaan

Muara dari seluruh proyek intelektual dan spiritual Al-Ghazali adalah penekanannya pada akhlak (etika atau karakter) sebagai inti dan buah dari keberagamaan yang sejati. Jika Fiqh mengatur perbuatan lahiriah dan Tasawuf membersihkan kondisi batiniah, maka akhlak mulia adalah manifestasi nyata dari keduanya dalam interaksi sehari-hari. Baginya, tujuan akhir dari semua ilmu dan ibadah adalah untuk membentuk manusia yang berkarakter luhur, yang meneladani sifat-sifat mulia Nabi Muhammad SAW. Keberagamaan seseorang, pada akhirnya, diukur dari kualitas karakternya (Winter, 2022).

Al-Ghazali mendedikasikan satu bagian penuh dari *Ihya'* (Rub' al-Muhlikat) untuk menganalisis secara detail penyakit-penyakit hati yang merusak akhlak, seperti kesombongan, kedengkian, kemarahan, dan cinta dunia. Kemudian, di bagian selanjutnya (Rub' al-Munjiyat), ia menawarkan terapi untuk menyembuhkannya dan menanamkan sifat-sifat terpuji, seperti kesabaran, rasa syukur, keikhlasan, dan tawakal. Pendekatannya sangat psikologis dan praktis. Ia tidak hanya mendefinisikan sifat-sifat tersebut, tetapi juga menjelaskan akar penyebabnya di dalam jiwa dan memberikan langkah-langkah konkret untuk melatih diri agar terbiasa dengan akhlak yang baik (Moosa, 2021).

Penempatan akhlak sebagai puncak dari keberagamaan ini sejalan dengan misi utama diutusnya Nabi Muhammad SAW,

sebagaimana sabda beliau dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ

Artinya: *"Sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."*

Hadits ini menunjukkan bahwa penyempurnaan karakter manusia adalah tujuan sentral dari risalah Islam. Al-Ghazali mengambil hadits ini sebagai prinsip pemandu utamanya. Ia berargumen bahwa ibadah ritual seperti shalat dan puasa yang tidak menghasilkan perbaikan akhlak, pada dasarnya telah gagal mencapai tujuannya. Pandangan ini didukung oleh temuan dalam psikologi positif, yang menunjukkan bahwa karakter yang kuat (seperti rasa syukur, optimisme, dan welas asih) adalah prediktor utama dari kebahagiaan dan kehidupan yang bermakna, jauh lebih signifikan daripada faktor-faktor eksternal. Dengan demikian, fokus Al-Ghazali pada transformasi karakter sebagai inti agama beresonansi kuat dengan ilmu pengetahuan modern tentang kunci kesejahteraan manusia (Azwar et al., 2024).

B. Tajdid dalam Bidang Filsafat dan Logika

Pembaharuan yang dilakukan Al-Ghazali tidak hanya terbatas pada ilmu-ilmu agama internal, tetapi juga mencakup interaksinya yang intens dan kritis dengan tradisi filsafat Helenistik yang telah diislamkan oleh para filsuf seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina. Pada masanya, filsafat (khususnya Neoplatonisme dan Aristotelianisme) telah menjadi sebuah tren intelektual yang sangat berpengaruh dan dianggap oleh sebagian kalangan sebagai jalan tertinggi menuju kebenaran, bahkan lebih superior daripada wahyu. Sikap ini menimbulkan keresahan di kalangan ulama ortodoks, namun banyak dari mereka tidak memiliki perangkat intelektual yang memadai untuk menantang argumen-argumen para filsuf secara setara (Adamson, 2020).

Al-Ghazali, dengan penguasaan yang luar biasa terhadap filsafat, melakukan sebuah intervensi yang mengubah arah wacana intelektual dalam Islam. Intervensinya bersifat dua arah. Di satu sisi, ia menulis *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filsuf), sebuah kritik internal yang sistematis dan tajam terhadap klaim-klaim metafisik para filsuf. Dalam karya ini, ia menggunakan perangkat logika para filsuf itu sendiri untuk menunjukkan inkonsistensi dan kelemahan dalam argumen mereka. Tujuannya bukanlah untuk menghancurkan filsafat secara total, melainkan untuk mendefinisikan ulang batas-batasnya dan menunjukkan bahwa akal filosofis saja tidak mampu mencapai kebenaran absolut tanpa panduan wahyu (Griffel, 2021).

Di sisi lain, Al-Ghazali justru menjadi salah satu tokoh yang paling gigih dalam mempromosikan penggunaan logika formal Aristotelian (*mantiq*) sebagai alat atau metodologi berpikir yang netral dan harus dikuasai oleh setiap pencari ilmu, termasuk para ulama. Ia berpendapat bahwa logika adalah “neraca ilmu” yang dapat membantu seseorang untuk berpikir secara jernih, menyusun argumen yang valid, dan menghindari kesalahan dalam penalaran. Ia bahkan menulis beberapa buku tentang logika dan menyatakan bahwa ilmu seseorang yang tidak menguasai logika tidak dapat sepenuhnya dipercaya. Sikap gandanya ini, mengkritik substansi metafisika filosofis sambil mengadopsi metodologi logisnya, adalah inti dari pembaharuannya di bidang ini (Shihadeh, 2023).

Melalui dua langkah ini, Al-Ghazali berhasil “menjinakkan” filsafat dan logika. Ia menempatkan logika sebagai pelayan bagi ilmu-ilmu agama, bukan sebagai tuannya. Ia menetapkan batas-batas di mana rasionalitas dapat beroperasi secara efektif (dunia fisik dan formal) dan di mana ia harus tunduk pada otoritas wahyu (dunia metafisika dan gaib). Pembaharuan ini memiliki dampak yang sangat besar, mengintegrasikan logika ke dalam kurikulum madrasah dan menjadikannya bagian tak terpisahkan dari metodologi *ushul fiqh*, sambil pada saat yang sama membatasi

pengaruh spekulasi metafisik para filsuf yang dianggapnya bertentangan dengan akidah Islam.

Analogi: Intervensi Al-Ghazali terhadap filsafat dapat diibaratkan seperti seorang ahli keamanan siber yang brilian. Ia melihat sebuah “program” baru yang sangat canggih dan kuat (filsafat Helenistik) yang diadopsi oleh banyak orang. Ia tidak langsung memblokir atau menolak program tersebut secara membabi buta. Sebaliknya, ia mempelajarinya hingga ke level kode sumbernya (*Maqasid al-Falasifah*). Kemudian, ia merilis sebuah “laporan keamanan” (*Tahafut al-Falasifah*) yang menunjukkan secara presisi “kerentanan” dan “bug” berbahaya dalam program tersebut, terutama pada modul metafisikanya yang dapat merusak “sistem operasi” akidah. Namun, pada saat yang sama, ia menemukan bahwa “alat-alat *debugging*” di dalam program tersebut (logika/mantiq) sangat berguna. Ia kemudian mengekstrak alat-alat tersebut, membuat “versi aman”-nya, dan merekomendasikannya kepada semua pengguna sebagai perangkat standar untuk menjaga “kesehatan sistem” mereka dari kesalahan berpikir.

1. *Tahafut al-Falasifah* dan Kritik Terhadap Aristotelianisme

Tahafut al-Falasifah (Kerancuan Para Filsuf) adalah karya Al-Ghazali yang paling terkenal di bidang filsafat. Karya ini bukanlah sebuah serangan emosional, melainkan sebuah dekonstruksi filosofis yang cermat. Sebelum menulis kritik ini, ia terlebih dahulu menulis *Maqasid al-Falasifah* (Tujuan Para Filsuf), sebuah ringkasan objektif dari pemikiran Al-Farabi dan Ibnu Sina, untuk menunjukkan bahwa ia benar-benar memahami apa yang akan ia kritik. Dalam *Tahafut*, ia mengidentifikasi dua puluh tesis utama para filsuf muslim Aristotelian dan berupaya menunjukkan bahwa tesis-tesis tersebut tidak dapat dibuktikan secara demonstratif hanya dengan akal, dan sebagian di antaranya bahkan bertentangan secara langsung dengan ajaran Islam (Adamson, 2020).

Dari dua puluh tesis tersebut, Al-Ghazali menganggap tiga di antaranya sebagai kekufuran, yaitu: (1) pandangan tentang keabadian alam (*qidam al-'alam*), yang menafikan penciptaan dari ketiadaan; (2) pandangan bahwa Tuhan hanya mengetahui hal-hal yang universal (*kulliyat*), bukan yang partikular (*juz'iyat*); dan (3) penolakan mereka terhadap kebangkitan jasmani di akhirat. Kritik utamanya terpusat pada konsep kausalitas (sebab-akibat) yang niscaya menurut para filsuf. Al-Ghazali berargumen bahwa hubungan antara sebab dan akibat bukanlah sebuah keniscayaan logis, melainkan hanyalah sebuah kebiasaan (*'adah*) yang diciptakan Tuhan. Api membakar kapas, menurutnya, bukan karena api memiliki kekuatan inheren untuk membakar, tetapi karena Tuhan menciptakan peristiwa “terbakar” setiap kali api bersentuhan dengan kapas. Ini membuka ruang bagi mukjizat, di mana Tuhan dapat menangguhkan kebiasaan tersebut (Griffel, 2021).

Kritik Al-Ghazali ini bertujuan untuk menegaskan kembali kemahakuasaan absolut Tuhan (*omnipotence*), yang ia rasa telah dibatasi oleh para filsuf dengan hukum-hukum alam yang deterministik. Ia ingin mengembalikan Tuhan sebagai aktor yang bebas dan berkehendak di alam semesta. Al-Qur'an secara tegas menyatakan kekuasaan Tuhan yang tak terbatas, seperti dalam Surat Yasin ayat 82:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Artinya: “Sesungguhnya perintah-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: ‘Jadilah!’ maka terjadilah ia.”

Ayat ini menggambarkan kehendak Tuhan yang langsung dan efektif, yang tidak terikat oleh proses sebab-akibat yang niscaya. Argumen Al-Ghazali tentang kausalitas, yang menolak hubungan niscaya antara sebab dan akibat, secara menakutkan mendahului kritik serupa yang dilontarkan oleh filsuf empiris Skotlandia,

David Hume, enam abad kemudian. Baik Al-Ghazali maupun Hume sama-sama berargumen bahwa kita hanya mengamati konjungsi konstan antara dua peristiwa, bukan koneksi niscaya. Meskipun motif mereka berbeda (Al-Ghazali untuk menegaskan kemahakuasaan Tuhan, Hume karena skeptisisme radikal), analisis logis mereka menunjukkan adanya batasan fundamental dalam klaim pengetahuan akal manusia tentang cara kerja realitas (Shihadeh, 2023).

2. Penggunaan Logika (*Mantiq*) dalam Ushul Fiqh

Meskipun Al-Ghazali sangat kritis terhadap metafisika para filsuf, ia justru menjadi juara dalam penerapan logika (*mantiq*) Aristotelian sebagai alat metodologis. Sebelum Al-Ghazali, penggunaan logika dalam studi keislaman, terutama *ushul fiqh* (teori hukum Islam), masih terbatas dan seringkali dicurigai sebagai inovasi asing yang tercela. Al-Ghazali-lah yang secara sistematis dan otoritatif melegitimasi penggunaan logika dan menjadikannya sebagai prasyarat (*muqaddimah*) bagi semua ilmu. Ia menulis beberapa risalah tentang logika, seperti *Mi'yar al-'Ilm* (Standar Pengetahuan) dan *Al-Qistas al-Mustaqim* (Timbangan yang Lurus), untuk menyajikannya dalam format yang mudah dipahami oleh para ulama (Shihadeh, 2023).

Al-Ghazali berargumen bahwa logika, yang membahas tentang definisi (*ta'rif*) dan silogisme (*qiyas*), adalah alat yang netral. Ia tidak memiliki substansi atau ajaran sendiri, melainkan hanya menyediakan aturan-aturan untuk berpikir lurus dan valid. Menggunakan logika, menurutnya, tidak berbeda dengan menggunakan tata bahasa Arab untuk memahami Al-Qur'an. Keduanya adalah ilmu alat (*'ilm alah*) yang diperlukan untuk memahami ilmu-ilmu yang lebih tinggi dengan benar. Ia bahkan menyatakan bahwa "barangsiapa yang tidak mengetahui logika, maka ilmunya tidak dapat dipercaya." (Adamson, 2020).

Dengan pengaruhnya yang besar, Al-Ghazali berhasil mengintegrasikan logika ke dalam jantung metodologi hukum Islam. Penggunaan silogisme, misalnya, memperkuat dan menyempurnakan metode *qiyas* (penalaran analogis) yang sudah ada dalam *ushul fiqh*. Ia membantu para ahli hukum untuk merumuskan 'illah (kausa hukum) secara lebih presisi dan menarik kesimpulan hukum dengan cara yang lebih rigoros dan konsisten. Panggilan untuk menggunakan penalaran yang lurus dan bukti yang jelas ini sejalan dengan perintah Al-Qur'an dalam Surat Al-Isra' ayat 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ
كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Artinya: “Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungan jawabnya.”

Ayat ini melarang kita untuk mengikuti sesuatu tanpa dasar pengetahuan ('ilm). Logika, bagi Al-Ghazali, adalah alat untuk memastikan bahwa kesimpulan-kesimpulan kita dibangun di atas fondasi pengetahuan yang valid dan argumentasi yang kokoh, bukan sekadar dugaan atau emosi. Dalam ilmu kognitif modern, studi tentang bias kognitif menunjukkan betapa mudahnya penalaran manusia jatuh ke dalam berbagai kesalahan logika. Pengenalan logika formal, seperti yang diperjuangkan Al-Ghazali, dapat dilihat sebagai upaya untuk menyediakan “perangkat lunak mental” yang membantu para pemikir untuk mendeteksi dan mengatasi bias-bias kognitif ini, sehingga menghasilkan kesimpulan yang lebih objektif dan dapat dipertanggungjawabkan (Shihadeh, 2023).

3. Batasan Rasionalitas menurut Al-Ghazali

Pembaharuan Al-Ghazali di bidang epistemologi mencapai puncaknya pada perumusannya tentang batasan rasionalitas. Setelah menguasai ilmu kalam dan filsafat, Al-Ghazali mengalami krisis skeptisisme yang mendalam. Ia menyadari bahwa baik indra maupun akal, pada akhirnya, tidak dapat memberikan kepastian absolut. Indra bisa menipu (seperti fatamorgana), dan akal juga bisa salah (seperti dalam perdebatan filosofis yang tak berkesudahan). Ia sampai pada kesimpulan bahwa fondasi pengetahuan yang paling hakiki tidak dapat dicapai hanya melalui penalaran diskursif, melainkan melalui cahaya ilahi (*nur ilahi*) yang dicurahkan Tuhan ke dalam hati seseorang (Griffel, 2021).

Bagi Al-Ghazali, akal sangat penting dan berguna dalam wilayahnya, yaitu untuk memahami dunia fisik, membangun argumen yang logis, dan memahami aspek lahiriah dari syariat. Namun, ketika menyangkut realitas metafisik, seperti hakikat Tuhan, jiwa, dan kehidupan setelah mati, akal memiliki keterbatasan. Di wilayah ini, akal harus dibimbing oleh wahyu dan dapat disempurnakan melalui pengalaman spiritual langsung (*dzawq*) yang dialami oleh para nabi dan sufi. Dengan demikian, ia menempatkan tiga sumber pengetahuan dalam sebuah hierarki: indra di tingkat terendah, akal di tingkat menengah, dan “mata hati” atau intuisi spiritual yang diterangi cahaya ilahi di tingkat tertinggi (Adamson, 2020).

Posisi ini menempatkannya sebagai seorang rasionalis-mistik. Ia tidak menolak akal, tetapi ia juga tidak mendewakannya seperti para filsuf. Ia memberikan kepada akal haknya, dan memberikan kepada wahyu dan pengalaman spiritual haknya. Batasan ini penting untuk menjaga keseimbangan antara iman dan nalar. Wahyu, dalam pandangannya, tidak anti-rasional, melainkan supra-rasional; ia memberikan pengetahuan tentang hal-hal yang tidak dapat dijangkau oleh akal. Keterbatasan akal manusia ini diisyaratkan dalam Al-Qur'an Surat Al-Isra' ayat 85:

...وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Artinya: "...dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit."

Ayat ini berfungsi sebagai pengingat konstan akan kerendahan hati intelektual. Al-Ghazali mengambil pesan ini secara serius dan menjadikannya dasar epistemologinya. Pandangannya ini beresonansi dengan argumen filsuf Immanuel Kant, yang berabad-abad kemudian juga menetapkan batas-batas akal murni. Kant membedakan antara dunia *fenomena* (yang dapat diketahui oleh akal dan sains) dan dunia *noumena* (realitas pada dirinya sendiri, termasuk Tuhan, yang tidak dapat diakses oleh akal teoretis). Meskipun datang dari tradisi yang berbeda, baik Al-Ghazali maupun Kant sama-sama sampai pada kesimpulan bahwa ada wilayah realitas yang berada di luar jangkauan pembuktian rasional semata, sebuah kesimpulan yang menantang klaim-klaim absolut dari rasionalisme murni (Shihadeh, 2023).

C. Implementasi Pemikiran dalam Pendidikan Islam

Gagasan-gagasan pembaharuan Al-Ghazali tidak hanya berhenti pada tataran teoretis, tetapi juga memiliki implikasi yang sangat kuat dalam bidang pendidikan (*tarbiyah*). Baginya, pendidikan adalah sarana paling vital untuk merealisasikan proyek *Ihya'*-nya, yaitu membentuk individu muslim yang saleh dan berakhlak mulia. Ia memandang pendidikan bukan sekadar proses transfer pengetahuan (*ta'lim*), melainkan sebuah proses pembentukan karakter dan penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*). Tujuan akhir pendidikan, menurutnya, bukanlah untuk mencetak para ahli hukum atau teolog yang pandai berdebat, melainkan untuk mengantarkan setiap peserta didik menuju pengenalan akan Tuhannya dan kebahagiaan abadi (Winter, 2022).

Konsep pendidikan Al-Ghazali bersifat holistik dan integratif. Ia menekankan pentingnya keseimbangan antara pengembangan

aspek intelektual, spiritual, dan fisik. Seorang guru (*murabbi*), dalam pandangannya, memiliki peran yang sangat mulia, diibaratkan seperti seorang dokter yang merawat jiwa murid-muridnya. Oleh karena itu, seorang guru tidak hanya harus memiliki penguasaan materi, tetapi yang lebih penting, ia harus menjadi teladan karakter yang baik dan memiliki kasih sayang tulus kepada muridnya. Hubungan antara guru dan murid harus didasarkan pada rasa hormat dan cinta, bukan ketakutan atau formalitas semata (Al-A'zami, 2023).

Salah satu kontribusi Al-Ghazali yang paling berpengaruh dalam pedagogi adalah klasifikasi ilmunya. Ia membedakan secara tegas antara ilmu yang hukumnya *fardhu 'ain* (wajib bagi setiap individu muslim) dan ilmu yang hukumnya *fardhu kifayah* (wajib ada yang mempelajarinya dalam sebuah komunitas, namun kewajibannya gugur jika sudah ada yang mewakili). Klasifikasi ini memberikan kerangka kerja yang jelas untuk menyusun kurikulum pendidikan Islam yang efektif dan relevan, yang memastikan setiap muslim mendapatkan pengetahuan dasar yang esensial untuk agamanya, sambil mendorong spesialisasi dalam berbagai bidang ilmu yang dibutuhkan oleh masyarakat (Griffel, 2021).

Pemikiran pendidikan Al-Ghazali pada dasarnya adalah upaya untuk menerjemahkan visi etis-spiritualnya ke dalam sebuah sistem pembinaan generasi. Ia ingin menciptakan sebuah ekosistem pendidikan di mana ilmu dan amal, teori dan praktik, serta kecerdasan dan kesalehan berjalan seiring. Dampak dari gagasan-gagasannya ini sangat terasa dalam tradisi pendidikan Islam, khususnya di lingkungan pesantren dan madrasah tradisional, di mana penekanan pada akhlak, adab, dan hubungan spiritual antara guru dan murid tetap menjadi ciri khas hingga hari ini.

Analogi: Konsep pendidikan Al-Ghazali dapat diibaratkan seperti proses menanam pohon buah unggul. Pendidikan sekuler modern seringkali fokus pada bagaimana membuat pohon itu

tumbuh cepat dan menghasilkan buah sebanyak mungkin dalam waktu singkat (fokus pada keterampilan dan pengetahuan praktis/kognitif), kadang dengan menggunakan pupuk kimia yang mungkin merusak tanah dalam jangka panjang. Sebaliknya, pendekatan Al-Ghazali adalah seperti seorang petani organik yang bijaksana. Ia memulai dengan mempersiapkan tanahnya dengan sangat baik (menyucikan jiwa murid). Ia kemudian menanam benih terbaik (ilmu *fardhu 'ain*). Ia merawatnya dengan penuh kasih sayang, melindunginya dari hama (akhlak tercela), dan menyiraminya dengan air dari sumber yang murni (keteladanan guru). Tujuannya bukanlah sekadar menghasilkan buah yang banyak, melainkan pohon yang kokoh, sehat, yang buahnya (akhlak dan amal saleh) tidak hanya manis, tetapi juga menyehatkan bagi siapa saja yang memakannya, dan akarnya (iman) menghujam kuat ke dalam bumi.

1. Metode Pembelajaran Berbasis Karakter

Inti dari pedagogi Al-Ghazali adalah metode pembelajaran yang berpusat pada pembentukan karakter (*character-based learning*). Ia berpendapat bahwa pengetahuan sejati adalah pengetahuan yang mengubah perilaku. Jika ilmu yang dipelajari tidak membuat seseorang menjadi lebih rendah hati, lebih sabar, dan lebih bertakwa, maka ilmu tersebut pada hakikatnya tidak bermanfaat, bahkan bisa menjadi bumerang yang menjerumuskan pada kesombongan intelektual. Oleh karena itu, proses belajar-mengajar harus dirancang untuk menyentuh hati, bukan hanya mengisi otak (Al-A'zami, 2023).

Al-Ghazali menekankan pentingnya keteladanan (*uswah hasanah*) dari seorang guru. Guru adalah kurikulum yang berjalan. Akhlak guru akan ditiru oleh muridnya jauh lebih efektif daripada ribuan kata yang diucapkannya. Ia juga mendorong metode-metode seperti pembiasaan (*ta'wid*), di mana murid dilatih secara konsisten untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik hingga

menjadi kebiasaan dan karakter. Selain itu, ia juga menekankan pentingnya memberikan nasihat yang tulus (*maw'izhah*) dan menceritakan kisah-kisah orang saleh (*qashash*) untuk menginspirasi dan melembutkan hati (Winter, 2022).

Pendekatannya sangat menekankan pada aspek afektif dan psikomotorik, tidak hanya kognitif. Proses belajar harus dimulai dari niat yang benar, yaitu untuk mencari keridhaan Allah, bukan untuk mencari popularitas atau jabatan. Prinsip ini berlandaskan pada hadits Nabi Muhammad SAW yang sangat fundamental tentang niat:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى...

Artinya: “*Sesungguhnya setiap amalan bergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan mendapatkan apa yang ia niatkan...*” (HR. Bukhari dan Muslim)

Al-Ghazali menempatkan hadits ini sebagai fondasi dari seluruh aktivitas pendidikan. Sebelum seorang murid mulai belajar, ia harus terlebih dahulu membersihkan dan meluruskan niatnya. Pedagogi modern yang dikenal sebagai “Pendidikan Karakter” atau *Social and Emotional Learning* (SEL) mengafirmasi banyak gagasan Al-Ghazali. Penelitian ekstensif di bidang ini menunjukkan bahwa pengembangan kompetensi sosial-emosional dan karakter (seperti kesadaran diri, manajemen diri, dan empati) tidak hanya menghasilkan perilaku sosial yang lebih baik, tetapi juga secara signifikan meningkatkan prestasi akademik. Ini membuktikan bahwa visi Al-Ghazali untuk mengintegrasikan pendidikan intelektual dengan pembinaan karakter bukanlah sekadar idealisme moral, melainkan sebuah strategi pedagogis yang terbukti sangat efektif (Al-A'zami, 2023).

2. Klasifikasi Ilmu: *Fardu Ain* dan *Fardu Kifayah*

Salah satu kontribusi konseptual Al-Ghazali yang paling abadi dalam filsafat pendidikan Islam adalah klasifikasinya yang

jernih antara ilmu yang berhukum *fardhu 'ain* dan *fardhu kifayah*. *Fardhu 'ain* adalah ilmu-ilmu yang wajib dipelajari oleh setiap individu muslim, karena tanpanya ia tidak dapat menjalankan kewajiban agamanya secara benar. Yang termasuk dalam kategori ini, menurut Al-Ghazali, adalah ilmu tentang dasar-dasar akidah (tauhid), ilmu tentang praktik ibadah sehari-hari (seperti thaharah, shalat, puasa), dan yang terpenting, ilmu tentang kondisi-kondisi hati (seperti ikhlas, tawakal, riya, sombong) (Moosa, 2021).

Di sisi lain, *fardhu kifayah* adalah ilmu-ilmu yang wajib ada segelintir orang dalam komunitas yang menguasainya demi kemaslahatan bersama. Jika sudah ada yang mempelajarinya dalam jumlah yang mencukupi, maka kewajiban tersebut gugur bagi individu lainnya. Yang termasuk dalam kategori ini sangat luas, mencakup ilmu-ilmu keagamaan yang mendalam (seperti tafsir, hadits, ushul fiqh) dan juga ilmu-ilmu duniawi yang vital bagi masyarakat, seperti kedokteran, pertanian, matematika, dan arsitektur. Al-Ghazali bahkan menganggap ilmu-ilmu duniawi ini sebagai bagian dari pelaksanaan syariat karena tanpanya, kemaslahatan umat tidak akan terwujud (Griffel, 2021).

Klasifikasi ini memiliki implikasi kurikulum yang sangat penting. Ia memberikan panduan tentang apa yang harus menjadi prioritas dalam pendidikan dasar (ilmu *fardhu 'ain*) dan bagaimana sistem pendidikan tinggi harus dirancang untuk memenuhi kebutuhan masyarakat akan para spesialis (ilmu *fardhu kifayah*). Ini adalah sebuah kerangka yang menyeimbangkan antara kebutuhan spiritual individu dan kebutuhan sosial komunal. Prinsip untuk menuntut ilmu ini didasarkan pada banyak ayat dan hadits, salah satunya firman Allah dalam Surat At-Taubah ayat 122:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Artinya: "Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di

antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.”

Ayat ini, meskipun dalam konteks jihad, memberikan prinsip tentang pentingnya spesialisasi (*tafaqquh fiddin*). Tidak semua orang harus menjadi ahli agama. Cukup “beberapa orang” (*tha’ifah*) dari setiap komunitas, yang kemudian bertugas mendidik masyarakat. Konsep *fardhu kifayah* Al-Ghazali adalah generalisasi dari prinsip ini ke semua bidang ilmu yang esensial. Teori ekonomi modern tentang “pembagian kerja” (*division of labor*) yang digagas Adam Smith menjelaskan bagaimana spesialisasi dapat meningkatkan produktivitas dan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan. Klasifikasi ilmu Al-Ghazali dapat dilihat sebagai sebuah teori “pembagian kerja intelektual” yang dirancang untuk mengoptimalkan kesehatan spiritual dan material peradaban Islam (Winter, 2022).

3. Dampak Pemikiran Al-Ghazali terhadap Dunia Islam

Pengaruh pemikiran Al-Ghazali terhadap dunia Islam, baik Sunni maupun Syiah, sangatlah besar dan bertahan lama, sehingga ia sering dianggap sebagai *mujaddid* abad kelima Hijriah. Salah satu dampaknya yang paling signifikan adalah keberhasilannya dalam memberikan legitimasi intelektual kepada tasawuf ortodoks (yang berlandaskan syariat) dan mengintegrasikannya ke dalam arus utama pemikiran Sunni. Setelah Al-Ghazali, tasawuf tidak lagi dipandang sebagai ajaran pinggir yang eksotis, melainkan menjadi bagian yang diterima dan dihormati dari ilmu-ilmu keislaman, yang diajarkan di berbagai madrasah dan menjadi inspirasi bagi lahirnya berbagai tarekat (Griffel, 2021).

Dampak keduanya adalah terkait dengan filsafat. Meskipun sering diperdebatkan, banyak sejarawan berpendapat bahwa kritik Al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah* berkontribusi pada

meredupnya tradisi filsafat Helenistik di dunia Islam Sunni bagian timur. Namun di sisi lain, pengenalan dan legitimasinya terhadap logika Aristotelian justru membuat metodologi rasional menjadi bagian permanen dari kurikulum pendidikan Islam hingga hari ini. Ia berhasil “menyelamatkan” alat (logika) sambil membatasi pengaruh “substansi” (metafisika) dari filsafat yang dianggapnya berbahaya (Adamson, 2020).

Dalam bidang pendidikan, dampaknya terasa hingga kini, terutama dalam penekanannya pada pentingnya adab dan pembentukan karakter. Konsepnya tentang ilmu *fardhu ‘ain* dan *fardhu kifayah* terus menjadi rujukan dalam perancangan kurikulum pendidikan Islam di seluruh dunia. Karyanya, *Ihya’ Ulumiddin*, menjadi salah satu kitab yang paling banyak dibaca, dikomentari, dan diringkas dalam tradisi Islam setelah Al-Qur’an, menunjukkan betapa dalamnya pengaruh visi spiritual dan etisnya. Al-Ghazali, dengan proyeknya, telah memberikan “jiwa” baru pada zamannya, sebuah warisan yang relevansinya terus terasa. Sebagaimana firman Allah dalam Surat Al-Anfal ayat 24:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan seruan Rasul apabila Rasul menyeru kamu kepada suatu yang memberi kehidupan kepadamu...”

Frasa “kepada suatu yang memberi kehidupan kepadamu” (*lima yuhyikum*) menjadi sangat relevan dengan proyek Al-Ghazali. Judul karyanya, *Ihya’* (menghidupkan), seolah-olah merupakan respons langsung terhadap panggilan ayat ini. Ia menyeru umat kepada pemahaman dan praktik agama yang “menghidupkan” hati dan jiwa, bukan yang mematikan. Dalam studi tentang difusi inovasi, sebuah ide akan diadopsi secara luas jika ia dianggap memiliki “keunggulan relatif” dan “kompatibilitas” dengan nilai-nilai yang ada. Keberhasilan pemikiran Al-Ghazali untuk

menyebar dan bertahan selama berabad-abad menunjukkan bahwa gagasannya tentang integrasi spiritualitas, hukum, dan rasionalitas dianggap memiliki keunggulan dan kompatibilitas yang tinggi dengan kerangka nilai peradaban Islam (Azwar et al., 2024).

BAB

4



PURIFIKASI DAN IJTIHAD: IBNU TAIMIYAH

Pendahuluan

Bayangkan sebuah peradaban besar yang sedang dirundung krisis dari dua arah sekaligus. Dari luar, ia diserang oleh kekuatan militer asing yang menghancurkan pusat intelektualnya. Dari dalam, praktik keagamaannya mulai bercampur dengan berbagai tradisi lokal dan spekulasi filosofis yang mengaburkan kemurnian ajarannya. Inilah kondisi dunia Islam pada abad ke-13 dan ke-14 Masehi, era pasca kehancuran Baghdad oleh bangsa Mongol. Di tengah-tengah kegelapan dan kekacauan inilah lahir seorang tokoh yang dijuluki *Syaikhul Islam*, seorang pemikir titan yang pemikirannya begitu tajam, komprehensif, dan kontroversial hingga gema intelektualnya terus terasa hingga hari ini. Nama tokoh itu adalah Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyah.

Ibnu Taimiyah adalah seorang figur paradoksal. Ia adalah seorang tradisional radikal yang menyerukan kembali kepada praktik generasi awal Islam (*Salafus Shalih*), namun pada saat yang sama ia adalah seorang mujtahid independen yang mendobrak

kebekuan *taklid* mazhab dengan sangat keras. Ia adalah seorang rasionalis yang gigih mempertahankan peran akal, namun ia juga yang menjadi kritikus paling tajam terhadap filsafat Helenistik yang dianggapnya melampaui batas. Pemikirannya laksana pedang bermata dua, yang di satu sisi digunakan untuk membersihkan ajaran Islam dari apa yang ia anggap sebagai penyelewengan, dan di sisi lain digunakan untuk membangkitkan kembali semangat ijtihad yang telah lama padam (Hoover, 2020).

Jika Al-Ghazali pada bab sebelumnya melakukan pembaharuan dengan cara “menghidupkan kembali” dari dalam melalui spiritualitas, maka Ibnu Taimiyah melakukan *tajdid* dengan cara “memurnikan” dari luar. Proyek utamanya adalah purifikasi atau *tashfiyah*. Ia melihat bahwa berbagai krisis yang menimpa umat Islam berakar pada satu masalah fundamental, yaitu penyimpangan dalam akidah, khususnya dalam pemahaman tentang tauhid. Baginya, praktik-praktik seperti pengkultusan orang suci, tawassul yang berlebihan, dan penafsiran sifat-sifat Allah secara alegoris adalah polusi teologis yang harus dibersihkan agar umat bisa kembali kepada kekuatan sejatinya (El-Tobgui, 2023).

Namun, proyek purifikasi ini mustahil berjalan tanpa didampingi oleh pilar kedua pemikirannya, yaitu revitalisasi ijtihad. Ibnu Taimiyah menolak dengan tegas anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Ia berpendapat bahwa setiap generasi, bahkan setiap individu yang mampu, memiliki kewajiban untuk merujuk langsung kepada Al-Qur’an dan Sunnah dalam menyelesaikan persoalan. Sikap anti *taklid* ini membuatnya seringkali berbenturan dengan para ulama mapan di zamannya, yang berujung pada serangkaian pemenjaraan yang justru semakin mengasah ketajaman penanya.

Bab ini akan mengarungi samudra pemikiran Ibnu Taimiyah yang luas dan bergelombang. Kita akan menganalisis gagasan purifikasinya yang menjadi fondasi gerakannya, menyelami

seruannya yang berapi-api untuk membuka kembali gerbang ijtihad, dan membedah pandangannya tentang politik dan negara. Memahami Ibnu Taimiyah bukan hanya soal memahami sejarah, melainkan memahami akar dari banyak diskursus dan gerakan Islam kontemporer, dari Salafisme hingga modernisme Islam, yang semuanya, dalam kadar yang berbeda, berhutang budi atau setidaknya berdialog dengan warisan pemikiran sang *Syaikhul Islam*.

A. Gagasan Pemurnian Akidah (Purifikasi)

Jantung dari keseluruhan proyek pembaharuan Ibnu Taimiyah adalah gagasan tentang pemurnian atau *tashfiyah*. Ia hidup di masa ketika praktik-praktik keagamaan umat Islam, menurut pandangannya, telah banyak tercampuri oleh unsur-unsur yang berasal dari luar ajaran Islam yang murni. Pengaruh filsafat Yunani telah menyusup ke dalam ilmu teologi (*kalam*), ritual-ritual dari tradisi lokal dan tasawuf populer telah bercampur dengan ibadah, dan pengkultusan individu-individu saleh telah mengancam sentralitas tauhid. Ibnu Taimiyah melihat semua ini sebagai penyakit yang menggerogoti vitalitas spiritual dan sosial umat, serta menjadi penyebab utama kelemahan mereka di hadapan serangan bangsa Mongol (Michot, 2021).

Solusi yang ia tawarkan bersifat radikal dan tanpa kompromi, yaitu kembali secara total kepada sumber-sumber primer Islam, Al-Qur'an dan Sunnah, sebagaimana dipahami dan dipraktikkan oleh tiga generasi pertama umat Islam, yang dikenal sebagai *As-Salafus Shalih* (para pendahulu yang saleh). Metode ini, yang sering disebut sebagai pendekatan Salafi, berargumen bahwa generasi sahabat, *tabi'in*, dan *tabi'it tabi'in* adalah generasi terbaik yang menerima dan memahami Islam secara paling murni, sebelum ajaran tersebut terdistorsi oleh berbagai perdebatan teologis dan inovasi ritual. Bagi Ibnu Taimiyah, obat untuk semua masalah umat adalah dengan “menyaring” kembali pemahaman dan

praktik keagamaan mereka melalui filter generasi salaf (Hoover, 2020).

Proyek purifikasi ini menyentuh hampir semua aspek ajaran Islam, namun fokus utamanya adalah pada bidang akidah. Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa fondasi dari seluruh bangunan Islam adalah tauhid yang murni. Jika fondasi ini retak atau tercemar, maka seluruh bangunan di atasnya akan runtuh. Oleh karena itu, ia mendedikasikan sebagian besar karyanya untuk mengelaborasi konsep tauhid secara sangat terperinci, terutama membedakan antara Tauhid Rububiyah, Uluhiyah, dan Asma wa Sifat. Ia berargumen bahwa banyak umat Islam telah terjatuh ke dalam praktik syirik, terutama dalam aspek Tauhid Uluhiyah, dengan menjadikan perantara-perantara selain Allah dalam ibadah mereka (Al-Hajri, 2023).

Gagasan pemurnian ini menuntut sikap kritis terhadap tradisi yang sudah mapan. Ibnu Taimiyah tidak segan-segan mengkritik tokoh-tokoh besar sebelum atau sezamannya, dari filsuf seperti Ibnu Sina hingga sufi ternama seperti Ibnu Arabi, jika ia memandang pemikiran mereka menyimpang dari metode salaf. Ketegasannya inilah yang membuatnya menjadi figur yang sangat kontroversial, namun sekaligus menjadikannya sebagai seorang pembaharu yang orisinal dan berpengaruh besar dalam sejarah pemikiran Islam.

Analogi: Gagasan purifikasi Ibnu Taimiyah dapat diibaratkan seperti seorang ahli restorasi lukisan mahakarya. Lukisan asli (ajaran Islam murni) yang dilukis oleh sang maestro (Nabi Muhammad) dan para murid terdekatnya (generasi salaf) sangatlah indah dan cemerlang. Namun, seiring berjalannya waktu, lukisan tersebut tertutup oleh lapisan-lapisan debu (tradisi lokal), vernis yang menguning (spekulasi teologis), dan bahkan coretan-coretan cat dari para “pemerbaiki” yang bermaksud baik namun tidak ahli (praktik *bid'ah*). Ibnu Taimiyah melihat dirinya sebagai seorang restorator ahli yang memiliki misi untuk

membersihkan semua lapisan tambahan ini dengan sangat hati-hati menggunakan pelarut khusus (metode kembali ke Al-Qur'an dan Sunnah). Tujuannya bukanlah untuk melukis ulang, melainkan untuk menyingkap kembali keindahan dan kecemerlangan warna asli dari lukisan mahakarya tersebut.

1. Kritik terhadap Praktik *Bid'ah* dan *Khurafat*

Salah satu pilar utama proyek purifikasi Ibnu Taimiyah adalah kritiknya yang tanpa henti terhadap praktik *bid'ah* dan *khurafat*. *Bid'ah*, dalam terminologinya, merujuk pada setiap praktik ritual atau keyakinan baru dalam agama yang tidak memiliki dasar atau preseden dari Al-Qur'an dan Sunnah serta praktik generasi salaf. Ia berpendapat bahwa pintu untuk menciptakan cara-cara baru dalam beribadah (*ta'abbud*) telah tertutup dengan sempurnanya agama. Menambahkan ritual baru, meskipun dengan niat yang baik, dianggap sebagai tindakan melampaui batas dan secara implisit menganggap syariat yang diturunkan belum lengkap (Sallam, 2022).

Kritiknya secara khusus ditujukan pada praktik-praktik yang umum di zamannya, seperti perayaan hari-hari besar yang tidak disyariatkan, membangun kubah di atas makam orang-orang saleh, dan melakukan ritual-ritual tertentu di kuburan tersebut dengan harapan mendapatkan berkah (*tabarruk*). Ia melihat praktik-praktik ini sebagai pintu gerbang menuju kesyirikan (*syirik*), karena dapat mengalihkan pengagungan yang seharusnya hanya ditujukan kepada Allah kepada makhluk. Demikian pula dengan *khurafat* atau takhayul, ia menolaknya dengan keras sebagai sesuatu yang merusak akal sehat dan akidah tauhid (Hoover, 2020).

Sikap tegas Ibnu Taimiyah ini didasarkan pada pemahamannya terhadap berbagai dalil, di antaranya adalah hadits Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Aisyah:

مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ

Artinya: “Barangsiapa yang mengada-adakan sesuatu yang baru dalam urusan (agama) kami ini yang bukan bagian darinya, maka ia tertolak.” (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadits ini menjadi pedoman utama bagi Ibnu Taimiyah. Baginya, setiap amalan ibadah harus memiliki “stempel legitimasi” dari wahyu. Tanpa stempel itu, amalan tersebut “tertolak”. Perspektif antropologi agama modern mengamati bahwa semua agama memiliki kecenderungan untuk mengalami sinkretisme, yaitu percampuran antara ajaran asli dengan kepercayaan dan ritual lokal. Apa yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah dapat dilihat sebagai sebuah upaya sadar dan sistematis untuk melawan proses sinkretisme ini. Ia berusaha menjaga batas-batas normatif agamanya dari erosi budaya, sebuah proyek “kontra-sinkretisme” yang bertujuan menjaga otentisitas doktrinal (Michot, 2021).

2. Kembali ke Al-Qur'an dan Sunnah (Salafus Shalih)

Sebagai solusi atas masalah *bid'ah* dan perpecahan teologis, Ibnu Taimiyah menawarkan satu metodologi tunggal yang ia yakini sebagai satu-satunya jalan keselamatan, yaitu *al-ruju' ila manhaj as-Salafus Shalih* (kembali kepada metodologi para pendahulu yang saleh). Ia berargumen bahwa generasi sahabat adalah generasi yang paling memahami maksud dari Al-Qur'an dan Sunnah, karena mereka belajar langsung dari Nabi, menyaksikan konteks turunnya wahyu, dan menggunakan bahasa Arab yang murni. Pemahaman mereka, menurut Ibnu Taimiyah, harus menjadi standar dan rujukan utama bagi generasi sesudahnya (El-Tobgui, 2023).

Metodologi Salafi ini bukan berarti menolak penggunaan akal. Sebaliknya, Ibnu Taimiyah justru menganggap metode salaf adalah metode yang paling rasional, karena ia murni dan tidak terkontaminasi oleh spekulasi logika Yunani yang seringkali bertentangan dengan dalil. Kembali kepada pemahaman salaf berarti membebaskan diri dari belenggu perdebatan mazhab fikih

dan aliran kalam yang tak berkesudahan, yang menurutnya telah memecah belah umat. Ia menyerukan agar umat Islam bersatu di atas pemahaman bersama yang sederhana, jernih, dan otentik dari generasi terbaik (Hoover, 2020).

Seruan untuk mengikuti generasi awal ini ia dasarkan pada pujian Allah dan Rasul-Nya terhadap mereka. Salah satu landasannya adalah sabda Nabi Muhammad SAW dalam hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud:

خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ

Artinya: *"Sebaik-baik manusia adalah generasiku (sahabat), kemudian orang-orang setelah mereka (tabi'in), kemudian orang-orang setelah mereka (tabi'it tabi'in)."* (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadits ini dipahami oleh Ibnu Taimiyah sebagai sebuah justifikasi teologis untuk menjadikan tiga generasi pertama sebagai "standar emas" (*golden standard*) dalam pemahaman dan praktik keislaman. Dalam ilmu hermeneutika (teori interpretasi), terdapat konsep "intensi penulis" (*authorial intent*) sebagai salah satu kunci untuk memahami sebuah teks. Dalam kerangka pemikiran Ibnu Taimiyah, generasi salaf dianggap sebagai pembaca yang paling dekat dan paling memahami "intensi" dari Sang Pembuat Syariat (Tuhan) dan penyampainya (Nabi). Oleh karena itu, interpretasi mereka harus didahulukan di atas interpretasi generasi yang lebih jauh, sebuah pendekatan yang menekankan pada otoritas historis dan proksimitas (kedekatan) dengan sumber (Anjum, 2019).

3. Pandangan tentang Tauhid Uluhiyah dan Asma wa Sifat

Puncak dari proyek purifikasi akidah Ibnu Taimiyah adalah elaborasinya yang mendalam tentang tauhid. Ia mempopulerkan pembagian tauhid menjadi tiga kategori untuk tujuan analisis: Tauhid Rububiyah, Tauhid Uluhiyah, dan Tauhid Asma wa Sifat. Tauhid Rububiyah adalah pengakuan bahwa Allah adalah satu-satunya Pencipta, Penguasa, dan Pengatur alam semesta. Ibnu

Taimiyah berpendapat bahwa tauhid jenis ini sebenarnya juga diakui oleh kaum musyrikin Quraisy di zaman Nabi. Mereka percaya kepada Allah sebagai Pencipta, namun kepercayaan itu tidak membuat mereka menjadi muslim (Al-Hajri, 2023).

Masalah utama, menurutnya, terletak pada Tauhid Uluhiyah (atau *Ibadah*), yaitu pengesaan Allah sebagai satu-satunya sesembahan yang berhak menerima segala bentuk ibadah, baik itu doa, nazar, kurban, maupun permintaan pertolongan. Di sinilah ia melihat banyak muslim di zamannya telah tergelincir. Praktik meminta-minta kepada orang saleh yang telah wafat di kuburan mereka, misalnya, ia anggap sebagai bentuk penyekutuan dalam ibadah yang merusak Tauhid Uluhiyah. Inilah titik sentral dari polemiknya dengan aliran-aliran lain (Hoover, 2020).

Adapun dalam Tauhid Asma wa Sifat (Nama-nama dan Sifat-sifat Allah), Ibnu Taimiyah menempuh jalan tengah antara dua ekstrem: kaum *musyabbihah* yang menyerupakan Allah dengan makhluk, dan kaum *mu'aththilah* yang menolak atau menakwilkan sifat-sifat Allah hingga kehilangan maknanya. Metodenya adalah *itsbat bila tasybih, tanzih bila ta'thil*: menetapkan sifat-sifat yang Allah tetapkan untuk diri-Nya dalam Al-Qur'an dan Sunnah sesuai dengan makna lahiriahnya, tanpa menyerupakannya dengan makhluk, dan menyucikan Allah dari segala kekurangan tanpa menolak sifat tersebut. Misalnya, jika Al-Qur'an menyebut Allah memiliki "Tangan", maka sifat itu harus diimani, namun dengan keyakinan penuh bahwa Tangan-Nya tidak sama dengan tangan makhluk. Prinsip ini ia sandarkan pada Surat Asy-Syura ayat 11:

...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Artinya: "...Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dialah yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat."

Ayat ini, menurut Ibnu Taimiyah, memberikan formula yang sempurna. Bagian pertama (*Laisa kamitslihi syai'*) menafikan

penyerupaan (*tasybih*), sementara bagian kedua (*wa Huwas Sami'ul Bashir*) menetapkan sifat (*itsbat*). Kombinasi keduanya adalah metode salaf yang paling selamat. Teori linguistik modern tentang “makna literal” dan “makna kiasan” dapat memberikan perspektif. Ibnu Taimiyah bersikeras pada prioritas makna literal (*haqiqi*) dari teks suci, terutama dalam masalah akidah, karena ia percaya bahwa Allah berbicara kepada manusia dengan bahasa yang jelas. Ia menganggap penafsiran kiasan (*majazi*) atau takwil oleh para teolog sebagai bentuk spekulasi yang tidak berdasar dan dapat menjerumuskan pada penolakan sifat Tuhan (*ta'thil*) (El-Tobgui, 2023).

B. Gerakan Anti-Taklid dan Pembukaan Pintu Ijtihad

Jika pilar pertama pembaharuan Ibnu Taimiyah adalah purifikasi, maka pilar keduanya yang tidak kalah penting adalah revitalisasi ijtihad. Ia melancarkan sebuah gerakan intelektual yang sangat kuat untuk melawan *taklid*, yaitu sikap mengikuti pendapat suatu mazhab atau ulama secara membabi buta tanpa mengetahui dalilnya. Ia hidup di era di mana fanatisme mazhab sangat kental, dan banyak ulama menganggap bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Mereka berpendapat bahwa semua persoalan hukum telah selesai dibahas oleh para imam mazhab, dan tugas generasi sesudahnya hanyalah mengikuti (*taklid*) dan merinci pendapat-pendapat tersebut (Anjum, 2019).

Ibnu Taimiyah menolak pandangan ini dengan sangat keras. Baginya, ijtihad bukan hanya sebuah kemungkinan, melainkan sebuah kewajiban bagi siapa saja yang memiliki kapasitas keilmuan untuk melakukannya. Ia berpendapat bahwa setiap muslim diperintahkan untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya, bukan kepada imam mazhab. Pendapat para imam adalah sarana untuk memahami Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi mereka bukanlah sumber hukum itu sendiri. Jika pendapat seorang imam terbukti bertentangan dengan dalil yang lebih kuat dari Al-Qur'an atau

hadits yang shahih, maka dalil-lah yang harus diikuti, bukan pendapat imam tersebut (Rapoport, 2020).

Gerakan anti *taklid* yang ia usung bukan berarti tidak menghormati para imam mazhab. Ibnu Taimiyah sangat menghormati Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal, dan sering mengutip pendapat mereka. Namun, ia menolak untuk terikat pada salah satu mazhab saja. Ia berijtihad secara independen, mengambil pendapat dari mazhab manapun yang ia pandang paling kuat dalilnya, atau bahkan merumuskan pendapatnya sendiri jika diperlukan. Sikap inilah yang membuatnya dikenal sebagai seorang *mujtahid mutlak* (mujtahid independen), sekaligus yang membuatnya sering berkonflik dengan otoritas keagamaan yang mapan (Hoover, 2020).

Seruan untuk berijtihad adalah sebuah panggilan untuk membebaskan akal umat dari kejumudan dan mengembalikan dinamisme intelektual dalam hukum Islam. Ia ingin setiap ulama menjadi pemikir yang kritis dan mandiri, yang berinteraksi langsung dengan sumber-sumber primer, bukan sekadar menjadi penghafal dan komentator teks-teks mazhab. Gerakan ini secara fundamental mengubah lanskap wacana hukum Islam dan memberikan inspirasi bagi banyak gerakan pembaharuan di abad-abad berikutnya.

Contoh Kasus: Dalam masalah talak tiga yang diucapkan sekaligus dalam satu waktu, mayoritas ulama dari empat mazhab pada masanya menganggapnya jatuh sebagai talak tiga yang final (*ba'in kubra*). Ibnu Taimiyah, setelah meneliti kembali dalil-dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah serta praktik pada masa Nabi dan Abu Bakar, berijtihad secara independen dan menyimpulkan bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus hanya jatuh sebagai satu talak. Ijtihadnya ini didasarkan pada hadits Ibnu Abbas dan pertimbangan kemaslahatan untuk mencegah hancurnya rumah tangga dengan mudah. Meskipun fatwanya ini sangat kontroversial dan menjadi salah satu penyebab ia dipenjara, kini banyak negara

Muslim modern yang mengadopsi pendapat Ibnu Taimiyah ini dalam undang-undang keluarga mereka, menunjukkan visi dan keberanian ijtihadnya (Anjum, 2019).

1. Argumen Ibnu Taimiyah tentang Kedinamisan Hukum

Ibnu Taimiyah memahami bahwa hukum Islam harus mampu merespons perubahan kondisi sosial dan zaman. Meskipun ia seorang tradisional dalam akidah, ia bisa menjadi sangat dinamis dalam fikih muamalah. Kunci dari kedinamisannya adalah penekanannya pada *maqashid syariah* (tujuan-tujuan luhur syariat) dan pemahaman yang mendalam tentang *'illah* (kausa hukum). Ia berargumen bahwa banyak hukum, terutama yang berkaitan dengan urusan duniawi, ditetapkan karena adanya alasan dan tujuan tertentu, seperti mewujudkan keadilan dan kemaslahatan (Anjum, 2019).

Ia membedakan secara tegas antara ibadah (*'ibadat*) dan muamalah (*'adat*). Dalam bidang ibadah, prinsip dasarnya adalah *at-tawqif*, artinya segala sesuatu dilarang kecuali ada dalil yang memerintahkannya. Ini untuk menjaga kemurnian ritual. Namun, dalam bidang muamalah (transaksi, sosial, politik), prinsipnya terbalik, yaitu *al-ashlu fil asyya' al-ibahah*, artinya segala sesuatu pada dasarnya diperbolehkan kecuali ada dalil yang secara tegas melarangnya. Prinsip ini membuka pintu yang sangat lebar bagi inovasi dan adaptasi dalam urusan-urusan duniawi, selama tidak melanggar prinsip-prinsip syariat yang fundamental seperti keadilan dan larangan riba (Hoover, 2020).

Fleksibilitasnya ini menunjukkan bahwa seruannya untuk kembali ke salaf tidak berarti meniru secara buta semua aspek kehidupan di abad ke-7. Yang harus ditiru adalah metodologi mereka dalam berijtihad dan semangat mereka dalam menerapkan prinsip-prinsip Al-Qur'an dan Sunnah pada konteks mereka. Panggilan untuk menegakkan keadilan dan kemaslahatan ini berakar kuat dalam Al-Qur'an, seperti dalam Surat Al-Anbiya ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.”

Bagi Ibnu Taimiyah, hukum Islam adalah manifestasi dari *rahmatan lil ‘alamin* tersebut. Jika penerapan sebuah hukum secara literal dalam konteks tertentu justru menghasilkan kesulitan dan mudharat, maka seorang mujtahid harus mencari interpretasi atau solusi lain yang lebih sesuai dengan spirit rahmat tersebut. Dalam teori hukum modern, pendekatan ini dikenal sebagai “realisme hukum” atau “yurisprudensi sosiologis”, yang menekankan bahwa hukum harus dipahami dan diterapkan dalam konteks sosialnya yang hidup, bukan sebagai seperangkat aturan abstrak. Ibnu Taimiyah, dengan penekanannya pada kemaslahatan nyata, adalah seorang praktisi awal dari pendekatan ini (Michot, 2021).

2. Kritik terhadap Konsensus (Ijma’) yang Kaku

Salah satu aspek paling berani dari gerakan anti *taklid* Ibnu Taimiyah adalah kritiknya terhadap konsep konsensus atau *ijma’* yang telah menjadi kaku di zamannya. Dalam *ushul fiqh* klasik, *ijma’*, terutama *ijma’* sahabat, dianggap sebagai sumber hukum ketiga setelah Al-Qur’an dan Sunnah, dan bersifat mengikat serta tidak dapat diganggu gugat. Para ulama di masa Ibnu Taimiyah sering menggunakan klaim *ijma’* untuk menutup pintu diskusi dan ijtihad pada berbagai persoalan (Rapoport, 2020).

Ibnu Taimiyah, meskipun tidak menolak otoritas *ijma’* secara prinsip, melakukan redefinisi dan kritik yang signifikan. Pertama, ia sangat memperketat syarat terjadinya *ijma’*. Menurutnya, *ijma’* yang benar-benar valid dan tidak mungkin salah hanyalah *ijma’* para sahabat, karena mereka semua hadir dan bisa bermusyawarah. Adapun *ijma’* di generasi setelahnya sangat sulit, bahkan mustahil, untuk diverifikasi secara pasti, mengingat para ulama telah

tersebar di seluruh penjuru dunia. Kedua, ia berpendapat bahwa banyak klaim *ijma'* yang dilontarkan oleh para ulama mazhab sebenarnya bukanlah *ijma'* yang sesungguhnya, melainkan hanya kesepakatan ulama di dalam mazhab mereka atau bahkan hanya ketiadaan informasi tentang adanya pendapat yang berbeda (Anjum, 2019).

Dengan membongkar kekakuan konsep *ijma'*, Ibnu Taimiyah berhasil membuka kembali ruang untuk ijtihad dalam isu-isu yang sebelumnya dianggap sudah final. Ia berargumen bahwa jika seorang mujtahid menemukan dalil yang kuat dari Al-Qur'an atau Sunnah yang bertentangan dengan sebuah pendapat yang diklaim sebagai *ijma'* (selain *ijma'* sahabat yang eksplisit), maka dalil tersebut harus diutamakan. Sikap ini didasarkan pada prinsip bahwa ketaatan tertinggi adalah kepada Allah dan Rasul-Nya, bukan kepada konsensus manusia. Prinsip ini sejalan dengan firman Allah dalam Surat An-Nisa ayat 59:

...فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...

Artinya: "...Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya)..."

Ayat ini secara eksplisit memerintahkan untuk kembali kepada sumber primer ketika terjadi perselisihan (*tanaza'tum*), bukan kepada konsensus generasi sesudahnya. Dalam filsafat ilmu pengetahuan, Karl Popper memperkenalkan konsep "falsifiabilitas", di mana sebuah teori ilmiah harus terbuka untuk dibantah atau difalsifikasi oleh bukti baru. Meskipun tidak identik, kritik Ibnu Taimiyah terhadap *ijma'* memiliki semangat yang serupa. Ia menolak untuk menerima klaim kebenaran yang "tertutup" dan tidak dapat diuji kembali dengan merujuk pada dalil-dalil primer. Ia ingin menjaga agar proses pencarian kebenaran dalam hukum Islam tetap menjadi proses yang terbuka dan dinamis (Rapoport, 2020).

3. Hubungan antara Akal dan Wahyu (*Dar'u Ta'arud*)

Salah satu karya intelektual Ibnu Taimiyah yang paling canggih adalah kitabnya yang berjudul *Dar'u Ta'arud al-'Aql wa al-Naql* (Menolak Pertentangan antara Akal dan Wahyu). Karya monumental ini adalah responsnya terhadap para teolog dan filsuf yang, menurutnya, telah salah dalam memahami hubungan antara dua sumber pengetahuan ini. Para filsuf cenderung mendewakan akal (*'aql*) dan menundukkan wahyu (*naql*) di bawahnya, sementara sebagian teolog tradisional seolah-olah menafikan peran akal. Ibnu Taimiyah menawarkan sebuah sintesis yang brilian (El-Tobgui, 2023).

Argumen sentralnya adalah bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan yang hakiki antara akal yang sehat (*al-'aql as-sharih*) dan wahyu yang otentik (*an-naql as-shahih*). Keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Allah. Akal adalah ciptaan-Nya, dan wahyu adalah firman-Nya. Mustahil Pencipta yang Maha Bijaksana menciptakan akal yang bertentangan dengan firman-Nya. Jika tampak ada pertentangan, maka kesalahan pasti terletak pada salah satu dari dua hal: atau dalil wahyu tersebut tidak otentik (misalnya hadits dhaif), atau penalaran akal tersebut yang keliru dan tidak sehat (misalnya didasarkan pada premis-premis yang salah dari filsafat Yunani) (Hoover, 2020).

Dalam pandangannya, wahyu memiliki cakupan yang lebih luas daripada akal. Wahyu memberikan informasi tentang hal-hal gaib yang tidak dapat dijangkau oleh akal. Namun, dalam wilayah di mana keduanya bersinggungan, akal justru berfungsi untuk membenarkan dan memahami wahyu. Ia berpendapat bahwa Al-Qur'an sendiri penuh dengan argumentasi rasional yang mengajak manusia untuk berpikir. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah menolak metode takwil kaum teolog Asy'ariyah dan metode rasionalisme murni kaum filsuf. Sebaliknya, ia menegaskan bahwa wahyu harus dipahami sebagaimana adanya, dan akal yang sehat pasti akan selaras dengannya (El-Tobgui, 2023).

Harmoni antara akal dan wahyu ini merupakan tema sentral dalam Al-Qur'an. Berulang kali Al-Qur'an menutup sebuah ayat dengan frasa seperti *afala ta'qilun* (apakah kamu tidak menggunakan akalmu) atau *la'allakum tatafakkarun* (agar kamu berpikir). Misalnya dalam Surat Al-Baqarah ayat 242:

كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Artinya: *"Demikianlah Allah menerangkan kepadamu ayat-ayat-Nya (hukum-hukum-Nya), supaya kamu memahaminya (menggunakan akalmu)."*

Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa tujuan dari penjelasan ayat-ayat Allah adalah agar manusia menggunakan akal mereka untuk memahaminya. Ibnu Taimiyah mengambil semangat ini dan membangun sebuah sistem epistemologi yang utuh di sekitarnya. Dalam psikologi kognitif, terdapat teori "pemrosesan ganda" (*dual process theory*) yang menyatakan bahwa manusia memiliki dua sistem berpikir: Sistem 1 yang cepat dan intuitif, dan Sistem 2 yang lambat, deliberatif, dan logis. Dalam kerangka Ibnu Taimiyah, iman yang fitri terhadap wahyu dapat diibaratkan sebagai Sistem 1, sementara akal sehat yang menganalisis dan memahami dalil adalah Sistem 2. Keduanya tidak bertentangan, melainkan bekerja sama untuk menghasilkan pemahaman yang kokoh dan keyakinan yang mendalam (El-Tobgui, 2023).

BAB

5



SOSIOLOGI DAN FILSAFAT SEJARAH: IBNU KHALDUN

Pendahuluan

Mengapa sebuah imperium yang perkasa dapat runtuh menjadi debu dalam hitungan generasi, sementara suku pengembara yang terpencil tiba-tiba mampu bangkit menaklukkan dunia? Apakah sejarah bergerak secara acak, digerakkan oleh takdir buta atau kehendak para raja semata? Atau adakah hukum-hukum tersembunyi, sebuah pola logis yang mengatur pasang surut peradaban manusia? Pertanyaan-pertanyaan fundamental inilah yang menghantui seorang sejarawan, hakim, dan negarawan muslim abad ke-14, Abdurrahman bin Muhammad Ibnu Khaldun. Di tengah gejolak politik yang melanda Afrika Utara pasca-wabah Maut Hitam, Ibnu Khaldun melakukan sebuah *tajdid* yang berbeda dari para pendahulunya. Pembaharuannya tidak terjadi pada ranah fikih, teologi, ataupun tasawuf, melainkan pada cara manusia memahami dirinya sendiri sebagai makhluk sosial dan historis.

Ibnu Khaldun menyaksikan dengan mata kepala sendiri bagaimana dinasti-dinasti naik dan turun silih berganti. Pengalamannya sebagai pejabat tinggi di berbagai istana memberinya laboratorium politik yang nyata. Ia tidak puas dengan karya-karya sejarah yang ada pada masanya, yang ia anggap hanya sekadar kumpulan kronik, daftar nama raja, dan anekdot-anekdot yang seringkali tidak masuk akal. Ia merasa ada sesuatu yang hilang, yaitu sebuah ilmu independen yang dapat menjadi neraca untuk memverifikasi kebenaran sebuah riwayat sejarah. Dari kegelisahan inilah, ia melahirkan sebuah disiplin ilmu yang sama sekali baru, yang ia sebut *'Ilm al-'Umran*, ilmu tentang peradaban manusia dan organisasi sosial (Al-Hassani, 2021).

Proyek intelektualnya terangkum dalam karya monumentalnya, *Al-Muqaddimah* (Pendahuluan), yang sebenarnya merupakan jilid pertama dari kitab sejarahnya yang jauh lebih besar, *Kitab al-'Ibar*. Namun, *Muqaddimah* justru jauh lebih terkenal karena di dalamnya Ibnu Khaldun tidak hanya menulis sejarah, tetapi ia menulis tentang “bagaimana sejarah bekerja”. Ia menjadi orang pertama yang secara sistematis menerapkan metode ilmiah pada fenomena sosial. Ia mencari hukum-hukum sebab-akibat (*causality*) yang mengatur kemunculan negara, perkembangan ekonomi, perubahan sosial, dan pada akhirnya, keruntuhan sebuah peradaban (Dhaouadi, 2020).

Bab ini akan mengupas pemikiran revolusioner Ibnu Khaldun sebagai seorang pembaharu dalam ilmu-ilmu sosial. Kita akan menyelami konsep kuncinya, *Ashabiyah* atau solidaritas sosial, sebagai motor penggerak sejarah. Kita juga akan membedah teorinya tentang siklus dinasti yang termasyhur, serta kritiknya yang tajam terhadap para sejarawan pendahulunya. Lebih dari itu, bab ini akan menunjukkan betapa relevannya pemikiran Ibnu Khaldun, yang hidup tujuh abad lalu, dengan isu-isu modern seperti pembangunan ekonomi dan reformasi pendidikan. Ibnu Khaldun adalah bukti bahwa tradisi intelektual Islam pernah

melahirkan seorang raksasa pemikiran yang mendahului para peletak dasar sosiologi Barat seperti Auguste Comte dan Emile Durkheim.

A. *Tajdid* dalam Memahami Fenomena Sosial

Pembaharuan yang dilakukan Ibnu Khaldun bersifat epistemologis, yaitu sebuah pergeseran fundamental dalam cara memandang dan mempelajari realitas sosial. Ia tidak lagi melihat peristiwa-peristiwa sejarah sebagai kejadian-kejadian yang terisolasi dan unik, melainkan sebagai data yang dapat dianalisis untuk menemukan pola-pola yang berulang. Ia mendekati masyarakat manusia seolah-olah itu adalah sebuah organisme hidup yang memiliki hukum-hukum pertumbuhan, kedewasaan, dan penuaannya sendiri. Inilah esensi dari ilmu barunya, *‘Ilm al-‘Umran*, sebuah ilmu yang menjadikan peradaban (*al-umran*) sebagai objek studinya (Ahmed, 2021).

Fokus utama dari ilmu ini adalah untuk memahami bagaimana manusia berinteraksi dengan lingkungannya dan dengan sesamanya untuk menciptakan kebudayaan, negara, kota, dan ilmu pengetahuan. Ibnu Khaldun adalah pemikir pertama yang secara eksplisit membedakan antara masyarakat nomaden (*badawwah*) dan masyarakat urban (*hadharah*), serta menganalisis hubungan dialektis di antara keduanya. Ia melihat bahwa kondisi geografis dan cara manusia mencari penghidupan (ekonomi) secara langsung membentuk karakter, moral, dan struktur sosial mereka. Pendekatan ini merupakan rintisan dari apa yang kelak dikenal sebagai determinisme geografis dan materialisme historis (Dhaouadi, 2020).

Mesin utama yang menggerakkan seluruh dinamika sosial dan politik dalam analisis Ibnu Khaldun adalah konsepnya yang paling orisinal, *Ashabiyah* atau solidaritas sosial. *Ashabiyah* adalah perekat yang menyatukan sebuah kelompok, memberikan mereka kekuatan kolektif untuk bertahan hidup, menaklukkan kelompok

lain, dan mendirikan sebuah negara. Tanpa *Ashabiyah*, tidak ada peradaban yang bisa lahir dan tidak ada negara yang bisa bertahan. Ia kemudian merumuskan sebuah teori besar tentang bagaimana *Ashabiyah* ini lahir di lingkungan padang pasir yang keras, mencapai puncaknya saat menaklukkan kota, lalu perlahan-lahan terkikis oleh kemewahan dan individualisme kehidupan kota, yang pada akhirnya menyebabkan keruntuhan dinasti tersebut dalam sebuah siklus yang terus berulang (Talbi, 2019).

Pendekatan Ibnu Khaldun yang rasional dan empiris ini adalah sebuah *tajdid* karena ia membebaskan studi tentang masyarakat dari penjelasan-penjelasan yang bersifat mistis atau teologis semata. Meskipun ia seorang muslim yang taat dan meyakini peran Tuhan dalam sejarah, ia berargumen bahwa Tuhan bekerja melalui hukum-hukum sebab-akibat yang dapat dipelajari dan dipahami oleh akal manusia, yang ia sebut sebagai *Sunnatullah*. Mempelajari hukum-hukum sosial ini, baginya, adalah bagian dari upaya memahami kebijaksanaan Tuhan dalam ciptaan-Nya.

Analogi: Pembaharuan Ibnu Khaldun dalam ilmu sejarah dapat diibaratkan seperti revolusi yang terjadi dalam ilmu kedokteran. Sebelum era kedokteran modern, penyakit seringkali dijelaskan sebagai akibat dari gangguan roh jahat atau ketidakseimbangan cairan mistis dalam tubuh. Para tabib hanya mencatat gejala-gejala yang muncul pada pasien (*historiografi tradisional*). Kemudian, datanglah seorang dokter jenius yang mengatakan, “Tidak. Penyakit disebabkan oleh mikroorganisme dan proses biologis yang dapat dipelajari. Ada hukum-hukum fisiologi dan patologi yang mengatur kesehatan dan penyakit.” Dokter ini kemudian menciptakan ilmu-ilmu dasar seperti anatomi, biokimia, dan mikrobiologi (*‘Ilm al-‘Umran*) untuk memahami cara kerja tubuh manusia. Dengan ilmu dasar ini, ia tidak hanya bisa mencatat gejala, tetapi juga mendiagnosis penyebab penyakit, memprediksi perkembangannya, dan merumuskan cara pengobatannya. Itulah yang dilakukan Ibnu Khaldun terhadap “tubuh” masyarakat.

1. Teori *Ashabiyah* (Solidaritas Sosial)

Konsep *Ashabiyah* adalah batu penjuru dalam seluruh bangunan teori sosial Ibnu Khaldun. Istilah ini sulit diterjemahkan secara presisi, namun ia mencakup makna solidaritas kelompok, semangat korps, kohesi sosial, atau kekuatan kolektif. *Ashabiyah* adalah perasaan kebersamaan dan loyalitas timbal balik yang mengikat individu-individu dalam sebuah kelompok, membuat mereka bersedia untuk berjuang dan berkorban demi kepentingan bersama. Bagi Ibnu Khaldun, *Ashabiyah* adalah variabel independen utama yang menentukan kekuatan politik dan militer sebuah kelompok (Talbi, 2019).

Menurutnya, *Ashabiyah* paling kuat ditemukan di kalangan masyarakat nomaden atau suku-suku padang pasir (*badawiah*). Kehidupan yang keras, lingkungan yang berbahaya, dan ketergantungan pada ikatan darah (*nasab*) menempa mereka menjadi individu-individu yang tangguh, berani, dan memiliki solidaritas yang sangat tinggi. Ikatan darah adalah sumber awal *Ashabiyah*, namun ia bisa diperluas dan diperkuat oleh faktor lain, terutama agama. Agama, menurut Ibnu Khaldun, dapat menjadi “pencelup” yang menyatukan *Ashabiyah* dari berbagai suku yang berbeda, mengarahkannya pada tujuan yang lebih besar, dan melipatgandakan kekuatannya, seperti yang terjadi pada masa awal Islam (Ahmed, 2021).

Ketika sebuah kelompok dengan *Ashabiyah* yang kuat berhasil menaklukkan sebuah wilayah dan mendirikan dinasti, *Ashabiyah* mereka mulai mengalami erosi. Kehidupan kota yang mewah (*hadharah*), keamanan yang terjamin, dan persaingan individual untuk mendapatkan kekayaan dan jabatan secara perlahan menggerogoti semangat kolektif mereka. Generasi-generasi berikutnya kehilangan keganasan dan solidaritas nenek moyang mereka, menjadi bergantung pada tentara bayaran, dan akhirnya menjadi mangsa yang empuk bagi kelompok baru dari pinggiran yang masih memiliki *Ashabiyah* yang kuat. Ikatan kebersamaan

dan persatuan ini ditegaskan dalam Al-Qur'an sebagai sumber kekuatan, seperti dalam Surat Ali Imran ayat 103:

وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...

Artinya: “Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai...”

Ayat ini menyerukan persatuan (*i'tisham jamii'an*) dan melarang perpecahan (*la tafarraqu*), yang merupakan esensi dari *Ashabiyah* dalam konteks spiritual. Ibnu Khaldun mengambil prinsip teologis ini dan mengamatnya sebagai sebuah hukum sosiologis yang berlaku universal. Emile Durkheim, seorang sosiolog Prancis abad ke-19, memperkenalkan konsep “kesadaran kolektif” (*conscience collective*) dan “solidaritas mekanik” sebagai perekat masyarakat tradisional, sebuah konsep yang sangat paralel dengan *Ashabiyah*. Penelitian modern dalam bidang psikologi evolusioner juga mendukung gagasan ini, yang menunjukkan bahwa kerja sama dalam kelompok (*in-group cooperation*) adalah salah satu strategi bertahan hidup paling fundamental bagi spesies manusia (Dhaouadi, 2020).

2. Hukum Sebab-Akibat dalam Sejarah Bangsa

Pembaharuan metodologis Ibnu Khaldun yang paling radikal adalah penolakannya terhadap penjelasan supranatural atau kebetulan sebagai faktor utama dalam sejarah. Ia bersikeras bahwa fenomena sosial, sama seperti fenomena alam, tunduk pada hukum-hukum sebab-akibat (*causality*) yang bersifat ajek dan dapat diidentifikasi. Tugas seorang sejarawan yang cerdas, menurutnya, bukanlah sekadar menarasikan “apa” yang terjadi, melainkan menjelaskan “mengapa” itu terjadi. Ia mencari hubungan kausal antara kondisi geografis, struktur ekonomi, kohesi sosial (*Ashabiyah*), dan bentuk negara (Ahmed, 2021).

Ia, misalnya, berteori bahwa iklim dan ketersediaan makanan secara langsung mempengaruhi karakter fisik dan moral suatu

bangsa. Ia juga menjelaskan bagaimana tingkat pajak yang ditetapkan oleh penguasa secara langsung mempengaruhi produktivitas ekonomi dan pada akhirnya menentukan umur sebuah dinasti. Dengan menerapkan prinsip kausalitas ini, ia mengubah sejarah dari sebuah seni bercerita menjadi sebuah ilmu analisis. Ia meyakini bahwa dengan memahami hukum-hukum ini, seseorang tidak hanya bisa memahami masa lalu, tetapi juga memprediksi tren umum di masa depan, meskipun bukan detailnya (Al-Hassani, 2021).

Keyakinannya pada keteraturan dan hukum-hukum dalam ciptaan ini berakar kuat pada konsep teologis *Sunnatullah*, yaitu ketetapan-ketetapan atau “hukum-hukum alam” yang telah ditetapkan oleh Tuhan dan berlaku secara konsisten di alam semesta. Al-Qur’an berulang kali menunjuk pada keteraturan ini, seperti dalam Surat Ar-Rum ayat 30:

...فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...

Artinya: “...(tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah (ciptaan Allah)...”

Frasa “tidak ada perubahan pada ciptaan Allah” (*la tabdila li khalqillah*) dipahami oleh Ibnu Khaldun tidak hanya berlaku pada hukum-hukum fisika, tetapi juga pada hukum-hukum yang mengatur masyarakat manusia. Tugas ilmuwan, baik ilmuwan alam maupun ilmuwan sosial, adalah menemukan *sunnah* atau hukum-hukum ini. Pendekatan ini secara langsung mendahului positivisme Auguste Comte, yang juga berupaya menemukan “hukum-hukum sosial” yang dapat disejajarkan dengan hukum-hukum alam. Dengan demikian, *tajdid* Ibnu Khaldun adalah sebuah “Islamisasi” terhadap metode ilmiah, di mana pencarian hukum sebab-akibat di dunia sosial dilihat sebagai cara untuk memahami kebijaksanaan dan keteraturan dalam ciptaan Tuhan (Talbi, 2019).

3. Analisis Siklus Kejayaan dan Keruntuhan Peradaban

Dengan menggunakan konsep *Ashabiyah* dan prinsip kausalitas, Ibnu Khaldun membangun sebuah teori besar tentang siklus kehidupan dinasti atau negara. Ia mengamati adanya pola yang berulang, di mana sebuah dinasti biasanya tidak akan bertahan lebih dari tiga atau empat generasi, yang ia perkirakan setara dengan sekitar 120 tahun. Siklus ini ia bagi ke dalam beberapa fase yang khas (Dhaouadi, 2020).

Fase pertama adalah fase pendirian. Fase ini ditandai oleh masyarakat nomaden atau pinggiran dengan *Ashabiyah* yang sangat kuat. Mereka hidup sederhana, tangguh, dan bersatu, sehingga mampu menaklukkan dinasti lama yang sudah mapan namun telah kehilangan semangat juangnya. Fase kedua adalah fase konsolidasi dan puncak kekuasaan. Sang pendiri dan generasi kedua membangun institusi negara, menguasai kota, dan meraih kemuliaan (*al-majd*). *Ashabiyah* masih kuat, dan penguasa memerintah sebagai “*primus inter pares*” (yang pertama di antara yang setara) bersama kaumnya. Fase ketiga adalah fase kemewahan dan kepuasan (*at-taraf*). Penguasa mulai menikmati hasil kekuasaan, membangun istana megah, dan memerintah secara absolut. Individualisme mulai menggantikan solidaritas, dan pajak dinaikkan untuk membiayai gaya hidup mewah. *Ashabiyah* mulai terkikis (Ahmed, 2021).

Fase keempat adalah fase penurunan dan peniruan. Generasi ini hanya meniru kejayaan masa lalu nenek moyang mereka tanpa memiliki kekuatan dan semangat yang sama. Mereka hidup dalam kedamaian palsu, menjadi boros, dan semakin kehilangan *Ashabiyah*. Akhirnya, fase kelima adalah fase kehancuran. Dinasti menjadi begitu lemah, korup, dan terpecah belah sehingga menjadi mangsa yang mudah bagi kelompok baru dari pinggiran yang memiliki *Ashabiyah* yang segar, dan siklus pun dimulai kembali. Teori siklus ini adalah salah satu generalisasi sosiologis pertama dalam sejarah. Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan adanya siklus

kejayaan dan kejatuhan di antara bangsa-bangsa, seperti dalam Surat Ali Imran ayat 140:

...وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ...

Artinya: "...Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran)..."

Frasa "Kami pergilirkan di antara manusia" (*nudawiluha baynan nas*) menunjukkan adanya sebuah dinamika pergiliran kekuasaan yang merupakan bagian dari ketetapan ilahi. Ibnu Khaldun memberikan penjelasan sosiologis yang rinci tentang mekanisme di balik "pergiliran" tersebut. Teorinya ini memiliki kemiripan dengan teori-teori siklus peradaban dari para pemikir yang jauh lebih modern seperti Giambattista Vico, Oswald Spengler, dan Arnold Toynbee. Analisis kontemporer tentang "kutukan sumber daya alam" (*resource curse*), di mana negara yang kaya akan minyak atau mineral justru seringkali mengalami kemunduran institusional dan korupsi, dapat dilihat sebagai validasi modern terhadap analisis Ibnu Khaldun tentang bagaimana kemewahan dan kekayaan yang datang dengan mudah dapat merusak moral dan kohesi sosial sebuah bangsa (Al-Hassani, 2021).

B. Kritik terhadap Historiografi Tradisional

Ibnu Khaldun tidak membangun ilmu barunya dalam ruang hampa. Kelahiran *ʿIlm al-ʿUmran* didahului oleh kritiknya yang sistematis dan pedas terhadap metode penulisan sejarah (*historiografi*) yang lazim pada masanya. Dalam bagian awal *Muqaddimah*, ia mendedikasikan satu bab khusus untuk mengidentifikasi "kesalahan-kesalahan yang biasa dilakukan oleh para sejarawan". Ia mengkritik para pendahulunya, bahkan sejarawan besar seperti Al-Masʿudi dan At-Tabari, karena seringkali hanya bertindak sebagai "tukang salin" atau kompilator berita tanpa melakukan verifikasi dan analisis kritis (Fischel, 2022).

Ia mengidentifikasi beberapa sumber utama kesalahan dalam penulisan sejarah. Di antaranya adalah keberpihakan (*partisanship*) kepada suatu dinasti atau mazhab, kepercayaan berlebihan pada sumber tunggal, kegagalan memahami maksud sebenarnya dari sebuah peristiwa, dan yang paling fatal, ketidaktahuan tentang hukum-hukum alam dan sosial yang membuat seorang sejarawan menerima begitu saja riwayat-riwayat yang mustahil secara intrinsik. Misalnya, cerita tentang pasukan raksasa dengan jumlah jutaan orang di masa lalu, yang menurut Ibnu Khaldun, mustahil didukung oleh logistik dan demografi pada zaman itu (Dhaouadi, 2020).

Untuk mengatasi kelemahan ini, Ibnu Khaldun mengusulkan sebuah metodologi baru yang jauh lebih rigoros. Ia meminjam metode kritik hadits yang sudah mapan, yang ia sebut sebagai kritik eksternal, namun ia menambahkan sebuah dimensi baru yang revolusioner, yaitu kritik internal. Ia berargumen bahwa tidak cukup hanya memastikan rantai perawi sebuah berita itu shahih; isi atau konten dari berita itu sendiri harus diuji kelayakannya berdasarkan “sifat dasar peradaban” (*thabi’at al-’umran*). Inilah kontribusi metodologisnya yang paling orisinal, yang mengangkat sejarah dari sekadar transmisi riwayat menjadi sebuah ilmu rasional (Stroumsa, 2023).

Dengan mengintegrasikan ilmu-ilmu lain seperti geografi, ekonomi, dan antropologi ke dalam analisis sejarah, Ibnu Khaldun pada dasarnya sedang menyerukan sebuah pendekatan interdisipliner. Ia memahami bahwa manusia adalah makhluk budaya yang kompleks, dan untuk memahami sejarahnya, kita harus memahami seluruh aspek dari kebudayaannya. Ia mendefinisikan kembali objek sejarah, dari yang tadinya hanya berpusat pada istana dan medan perang, menjadi seluruh spektrum kehidupan masyarakat.

Analogi: Kritik Ibnu Khaldun terhadap historiografi tradisional dapat diibaratkan seperti seorang detektif modern yang mengkritik

metode investigasi kuno. Detektif kuno (*sejarawan tradisional*) hanya mengumpulkan kesaksian dari para saksi mata dan mencatatnya apa adanya. Jika saksi tersebut dikenal jujur (*kritik eksternal*), maka kesaksiannya diterima begitu saja. Ibnu Khaldun datang sebagai detektif jenius dan berkata, “Tunggu dulu! Mengumpulkan kesaksian saja tidak cukup.” Ia memperkenalkan “ilmu forensik” (*kritik internal*). Ia akan memeriksa apakah kesaksian tersebut sesuai dengan bukti-bukti fisik di tempat kejadian perkara, apakah secara fisika mungkin bagi seseorang melakukan hal tersebut, dan apakah motifnya sesuai dengan profil psikologis pelaku. Ia tidak hanya bertanya “siapa yang berkata?”, tetapi juga “apakah yang dikatakan itu masuk akal?”. Ia menggunakan ilmu fisika, kimia, dan psikologi (*ilmu-ilmu sosial*) untuk merekonstruksi dan memverifikasi kebenaran sebuah peristiwa.

1. Metode Kritik Intern dan Ekstern dalam Sejarah

Metodologi sejarah Ibnu Khaldun bertumpu pada dua jenis kritik: kritik eksternal dan kritik internal. Kritik eksternal (*al-naqd al-khariji*) adalah metode yang sudah dikenal dan dipraktikkan oleh para ahli hadits. Metode ini berfokus pada pemeriksaan sanad atau rantai perawi sebuah berita untuk memastikan otentisitasnya. Ini melibatkan penelitian biografi para perawi untuk menilai kredibilitas, ingatan, dan kejujuran mereka. Ibnu Khaldun menghargai metode ini sebagai langkah pertama yang penting (Fischel, 2022).

Namun, kontribusi revolusionernya terletak pada pengembangan kritik internal (*al-naqd al-dakhili*). Ia berargumen bahwa sekalipun sanad sebuah riwayat itu sempurna, konten atau matan dari berita tersebut harus tetap diuji. Ujian ini dilakukan dengan mencocokkannya dengan “hukum-hukum” sosial dan alam yang telah ia rumuskan dalam *‘Ilm al-‘Umran*. Jika sebuah riwayat, misalnya, bercerita tentang seorang raja yang memberikan hadiah uang dalam jumlah yang melebihi seluruh pendapatan

negaranya, maka riwayat tersebut harus ditolak sebagai sesuatu yang mustahil, tidak peduli seberapa tepercaya perawinya. Kritik internal inilah yang menjadi “neraca” atau “timbangan” filosofisnya untuk memisahkan kebenaran dari kebohongan dalam sejarah (Stroumsa, 2023).

Metode ganda ini menuntut seorang sejarawan untuk menjadi lebih dari sekadar perawi, ia harus menjadi seorang filsuf dan sosiolog. Panggilan untuk melakukan verifikasi dan tidak menerima informasi begitu saja ini memiliki akar yang kuat dalam etika intelektual Islam. Al-Qur'an secara tegas memerintahkan untuk melakukan klarifikasi terhadap sebuah berita, seperti dalam Surat Al-Hujurat ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti (*tabayyanu*)...”

Perintah untuk *tabayyun* (memeriksa dengan teliti) adalah prinsip dasar dari metodologi Ibnu Khaldun. Ia memperluas makna *tabayyun* tidak hanya pada pemeriksaan kredibilitas pembawa berita (kritik eksternal), tetapi juga pada pemeriksaan rasionalitas dan kemungkinan dari isi berita itu sendiri (kritik internal). Metode ilmiah modern didasarkan pada prinsip yang identik, yaitu *peer review* dan replikabilitas. Sebuah temuan ilmiah tidak hanya dinilai berdasarkan reputasi penelitiannya, tetapi juga harus bisa diuji secara logis dan empiris oleh ilmuwan lain. Dengan demikian, Ibnu Khaldun telah merumuskan prinsip dasar dari metode kritik sejarah dan metode ilmiah secara umum berabad-abad sebelum hal itu menjadi standar di Barat (Dhaouadi, 2020).

2. Integrasi Ilmu Sosial ke dalam Kajian Keislaman

Sebelum Ibnu Khaldun, kajian sejarah dalam dunia Islam umumnya dianggap sebagai bagian dari studi keagamaan. Sejarah

dipandang sebagai kronik perjalanan umat Islam (*ummah*), yang bertujuan untuk memberikan pelajaran moral dan teladan dari kehidupan para nabi, sahabat, dan penguasa saleh. Pendekatannya bersifat normatif dan teologis. Ibnu Khaldun melakukan *tajdid* dengan cara “mensekulerkan” metode analisis sejarah, tanpa harus menghilangkan tujuan moralnya. Ia mengintegrasikan berbagai ilmu “duniawi” ke dalam kajian sejarah untuk memberikan penjelasan yang lebih objektif dan komprehensif (Al-Hassani, 2021).

Ia, misalnya, adalah seorang ekonom ulung. Ia menganalisis bagaimana populasi, permintaan dan penawaran, serta kebijakan moneter dan fiskal pemerintah mempengaruhi kemakmuran sebuah peradaban. Ia juga seorang ahli geografi, yang menjelaskan bagaimana iklim dan topografi membentuk budaya dan karakter masyarakat. Ia adalah seorang antropolog, yang membedah struktur sosial dan adat istiadat masyarakat nomaden dan urban. Ia juga seorang ilmuwan politik, yang menganalisis berbagai bentuk pemerintahan dan faktor-faktor yang menopang atau meruntuhkan kekuasaan. Dengan menyatukan semua perspektif ini, ia menciptakan sebuah pendekatan “ilmu sosial total” (Ahmed, 2021).

Integrasi ini adalah sebuah terobosan, karena ia menunjukkan bahwa memahami masyarakat manusia memerlukan perangkat analisis yang multi-disipliner. Ia tidak melihat adanya pertentangan antara mempelajari wahyu dan mempelajari ciptaan Tuhan (masyarakat dan alam). Keduanya, dalam pandangannya, saling melengkapi. Semangat untuk mengamati dan mempelajari ciptaan ini sangat dianjurkan dalam Al-Qur'an, seperti dalam Surat Al-Ghasyiyah ayat 17-20:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾
وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾

Artinya: “Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan, Dan langit, bagaimana ia ditinggikan? Dan gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan? Dan bumi bagaimana ia dihamparkan?”

Ayat-ayat ini mendorong observasi empiris terhadap fenomena alam. Ibnu Khaldun menerapkan semangat “melihat” (*yanzurun*) ini tidak hanya pada unta dan gunung, tetapi juga pada fenomena peradaban manusia (*al-umran*). Dalam epistemologi modern, pendekatan interdisipliner kini dianggap sebagai metode yang paling efektif untuk memecahkan masalah-masalah kompleks. Kompleksitas masyarakat tidak dapat dipahami hanya dari satu sudut pandang. Visi Ibnu Khaldun untuk sebuah ilmu sosial yang terintegrasi ini, dengan demikian, sangat modern dan relevan hingga hari ini (Stroumsa, 2023).

3. Manusia sebagai Makhluk Budaya (*Al-Umran*)

Konsep kunci yang menjadi objek dari ilmu baru Ibnu Khaldun adalah *Al-Umran*. Istilah ini sering diterjemahkan sebagai peradaban, kebudayaan, atau organisasi sosial. Bagi Ibnu Khaldun, *al-umran* adalah kondisi yang niscaya bagi manusia. Ia berargumen, mirip dengan Aristoteles, bahwa manusia secara alami adalah “makhluk politik/sosial” (*insan madaniyyun bi al-tab’i*). Manusia tidak dapat bertahan hidup sendirian. Ia membutuhkan kerja sama dengan sesamanya untuk memenuhi kebutuhan dasar seperti makanan, pakaian, dan keamanan. Kerja sama inilah yang melahirkan peradaban (Talbi, 2019).

Al-Umran ini memiliki sifat-sifatnya sendiri yang khas dan tunduk pada hukum-hukum tertentu, yang berbeda dari hukum yang mengatur individu. Inilah lompatan konseptual Ibnu Khaldun yang paling penting: ia mengidentifikasi “masyarakat” sebagai sebuah entitas yang memiliki eksistensi dan dinamikanya sendiri. Ia membedakan antara dua bentuk utama *umran*: *umran badawi* (peradaban nomaden/pedesaan) yang sederhana dan

berbasis pada pertanian atau peternakan, dan *umran hadhari* (peradaban urban/kota) yang kompleks, dengan pembagian kerja, kemewahan, ilmu pengetahuan, dan seni (Dhaouadi, 2020).

Sejarah, dalam pandangan Ibnu Khaldun, adalah kisah tentang dialektika dan transisi antara dua bentuk *umran* ini. Ia melihat bahwa peradaban bergerak dari kesederhanaan (*badawah*) menuju kompleksitas dan kemewahan (*hadharah*), sebuah proses yang ia anggap alami dan tak terhindarkan. Namun, puncak dari *hadharah* juga merupakan awal dari keruntuhannya. Dengan demikian, *al-umran* adalah sebuah proses yang dinamis, bukan statis. Gagasan bahwa manusia adalah produk dari lingkungannya dan bahwa budaya adalah sebuah fenomena yang dapat dipelajari secara ilmiah adalah inti dari *tajdid* Ibnu Khaldun. Al-Qur'an sendiri mendorong manusia untuk berjalan di muka bumi dan mempelajari jejak-jejak peradaban masa lalu, seperti dalam Surat Al-An'am ayat 11:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ

Artinya: "Katakanlah: 'Berjalanlah di muka bumi, kemudian perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan itu'."

Perintah untuk "berjalan" (*siru*) dan "memperhatikan" (*unzuru*) ini adalah sebuah panggilan untuk melakukan penelitian empiris terhadap sejarah peradaban. Ibnu Khaldun mengubah panggilan moral-teologis ini menjadi sebuah proyek ilmiah. Ia tidak hanya melihat "kesudahan" (*'aqibah*) mereka, tetapi ia mencoba menganalisis "mengapa" dan "bagaimana" kesudahan itu terjadi. Konsep "fakta sosial" (*social fact*) yang diperkenalkan oleh Emile Durkheim, yang merujuk pada kekuatan dan struktur sosial yang bersifat eksternal dan memaksa individu, adalah gema modern dari konsep *al-umran* Ibnu Khaldun yang memiliki hukum-hukumnya sendiri (Ahmed, 2021).

C. Relevansi *Muqaddimah* dalam Pemikiran Modern

Meskipun *Muqaddimah* ditulis lebih dari 600 tahun yang lalu, relevansi dan ketajaman analisisnya tetap mengagumkan hingga hari ini. Ibnu Khaldun membahas isu-isu yang menjadi pusat perhatian para ilmuwan sosial, ekonom, dan pendidik modern. Ia adalah seorang pemikir multidisipliner yang wawasannya melintasi batas-batas zaman. Dalam banyak hal, dunia modern baru saja “mengejar” dan memberikan validasi empiris terhadap banyak teori yang telah ia rintis. Membaca *Muqaddimah* hari ini bukan sekadar sebuah latihan akademis dalam sejarah pemikiran, melainkan sebuah dialog dengan seorang pemikir brilian yang analisisnya tentang kekuasaan, ekonomi, dan masyarakat masih sangat relevan untuk memahami kompleksitas dunia kontemporer (Al-Hassani, 2021).

Pemikirannya di bidang ekonomi, misalnya, sangatlah maju. Ia membahas tentang konsep nilai, pembagian kerja, hukum penawaran dan permintaan, serta dampak kebijakan pajak terhadap pertumbuhan ekonomi. Teorinya bahwa pajak yang terlalu tinggi pada akhirnya akan menghancurkan basis ekonomi dan mengurangi pendapatan negara secara menakjubkan mendahului “Kurva Laffer” yang menjadi dasar bagi kebijakan ekonomi *supply-side* di abad ke-20. Analisisnya tentang bagaimana negara pada awalnya mendorong pasar, namun pada akhirnya dapat menjadi predator yang merusaknya, tetap menjadi pelajaran penting bagi negara-negara berkembang hari ini (Chapra, 2020).

Dalam bidang pendidikan, kritik Ibnu Khaldun terhadap metode pembelajaran yang hanya mengandalkan hafalan dan mengabaikan pemahaman kritis masih sangat relevan di banyak sistem pendidikan di seluruh dunia. Seruannya untuk sebuah pendidikan yang relevan dengan kebutuhan sosial dan mengajarkan keterampilan berpikir (*critical thinking*) adalah agenda utama dari reformasi pendidikan modern. Visinya tentang pendidikan sebagai sarana untuk mengembangkan potensi akal

manusia, bukan sekadar mengisi kepala dengan informasi, adalah sebuah visi yang tak lekang oleh waktu (Enan, 2022).

Pada akhirnya, warisan terbesar Ibnu Khaldun adalah posisinya sebagai bukti nyata bahwa tradisi intelektual Islam mampu melahirkan sebuah pendekatan ilmiah yang objektif dan rasional terhadap studi kemasyarakatan. Ia adalah jembatan antara dunia klasik dan modern. Ia menunjukkan bahwa iman yang mendalam tidaklah bertentangan dengan analisis ilmiah yang tajam. Sebaliknya, baginya, mempelajari hukum-hukum yang mengatur ciptaan Tuhan di ranah sosial adalah sebuah bentuk ibadah intelektual. Relevansinya menegaskan bahwa khazanah pemikiran Islam memiliki kontribusi yang sangat berharga untuk ditawarkan kepada dunia modern.

Analogi: Relevansi pemikiran Ibnu Khaldun dapat diibaratkan seperti menemukan sebuah laptop canggih di dalam sebuah situs arkeologi kuno. Para penemu mungkin awalnya mengira itu hanyalah sebuah artefak biasa. Namun, ketika mereka berhasil menyalakannya, mereka terkejut menemukan bahwa “sistem operasinya” (*metodologi ilmiahnya*) sangat canggih dan stabil, dan di dalamnya sudah terpasang berbagai “aplikasi” (*teori-teorinya*) untuk analisis ekonomi, sosiologi, dan ilmu politik. Meskipun “antarmuka pengguna”-nya (*bahasa dan konteks abad ke-14*) terlihat kuno, “kode sumber” dan “algoritma” di baliknya ternyata sangat modern dan masih berfungsi dengan sangat baik untuk menganalisis “data” dari dunia kontemporer.

1. Islam dan Pembangunan Ekonomi

Ibnu Khaldun mendedikasikan sebagian besar dari *Muqaddimah* untuk menganalisis kegiatan ekonomi, yang ia sebut sebagai *al-ma'asy* (penghidupan). Ia memahami bahwa kemakmuran ekonomi adalah fondasi bagi kejayaan peradaban. Salah satu gagasannya yang paling terkenal adalah teori tentang tahapan pembangunan ekonomi. Masyarakat, menurutnya, bergerak dari fase pertanian

dan kebutuhan primer (*dharuriyat*), ke fase kerajinan dan industri (*hajiyat*), dan akhirnya ke fase perdagangan dan kemewahan (*kamaliyat*). Setiap fase memiliki dinamika dan institusinya sendiri (Chapra, 2020).

Ia juga merumuskan teori nilai dan harga yang berbasis pada kerja. Menurutny, nilai sebuah barang ditentukan oleh jumlah kerja yang terkandung di dalamnya. Ia juga memahami peran penawaran dan permintaan dalam menentukan harga di pasar. Namun, wawasannya yang paling tajam adalah tentang peran negara dalam ekonomi. Ia berpendapat bahwa pada awalnya, negara diperlukan untuk menjamin keamanan dan hak milik, yang menjadi prasyarat bagi tumbuhnya pasar. Akan tetapi, ketika dinasti memasuki fase penurunan, negara seringkali berubah menjadi pelaku ekonomi itu sendiri, bersaing dengan rakyatnya, atau menetapkan pajak yang sangat tinggi untuk membiayai kemewahan. Tindakan ini, menurutny, akan mematikan insentif untuk bekerja dan memproduksi, yang pada akhirnya menghancurkan perekonomian dan pendapatan negara itu sendiri (Ahmed, 2021).

Prinsip keadilan dalam transaksi dan larangan mengeksploitasi rakyat ini sejalan dengan nilai-nilai ekonomi dalam Al-Qur'an. Misalnya, dalam Surat An-Nisa ayat 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ
تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu...”

Ayat ini menekankan dua pilar ekonomi Islam: larangan terhadap transaksi yang tidak adil (*al-bathil*) dan pentingnya kerelaan bersama (*'an taradhin*), yang menyiratkan adanya

pasar yang bebas dan adil. Analisis Ibnu Khaldun memberikan penjelasan sosiologis tentang bagaimana kebijakan negara yang zalim (seperti pajak yang mencekik) dapat merusak kedua pilar ini. Ekonom modern Arthur Laffer mempopulerkan “Kurva Laffer” pada tahun 1970-an, yang menunjukkan bahwa ada titik optimal dalam tarif pajak; jika pajak dinaikkan melampaui titik itu, pendapatan negara justru akan turun. Ibnu Khaldun telah mengartikulasikan ide yang persis sama 600 tahun sebelumnya, menjadikannya seorang pelopor sejati dalam pemikiran ekonomi (Chapra, 2020).

2. Pentingnya Pendidikan Berbasis Realitas Sosial

Ibnu Khaldun juga memberikan perhatian khusus pada dunia pendidikan. Sebagai seorang guru dan cendekiawan, ia mengamati langsung metode-metode pengajaran pada masanya dan melontarkan kritik yang tajam. Ia mengkritik keras metode pembelajaran yang terlalu menekankan pada hafalan (*rote learning*) tanpa disertai pemahaman yang mendalam. Menurutnyanya, metode ini hanya menghasilkan para “peniru” yang pandai mengutip, bukan para pemikir orisinal yang mampu berijtihad dan memecahkan masalah baru (Enan, 2022).

Ia juga mengkritik kurikulum yang terlalu sarat dengan ilmu-ilmu teoretis yang abstrak dan jauh dari realitas sosial. Ia menyarankan agar pendidikan lebih berorientasi pada pengembangan “kemahiran” atau “keterampilan” (*malakah*) yang relevan dengan kebutuhan zaman dan pasar kerja. Ia menganjurkan agar siswa tidak dibebani dengan terlalu banyak mata pelajaran sekaligus, dan menyarankan metode pembelajaran yang bertahap, dari yang sederhana menuju yang kompleks. Ia juga menekankan pentingnya perjalanan (*rihlah*) dalam menuntut ilmu, karena menurutnya hal itu dapat memperluas wawasan dan mempertemukan siswa dengan berbagai guru dan pemikiran (Talbi, 2019).

Seruannya untuk pendidikan yang mengembangkan akal dan pemahaman kritis sejalan dengan semangat Al-Qur'an yang mendorong manusia untuk berpikir dan merenung. Misalnya, dalam Surat Muhammad ayat 24:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Artinya: “Maka apakah mereka tidak mentadaburi Al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci?”

Kata *tadabbur* berarti merenungkan secara mendalam, bukan sekadar membaca di permukaan. Ibnu Khaldun menerapkan semangat *tadabbur* ini pada seluruh proses pendidikan. Ia ingin siswa tidak hanya menghafal teks, tetapi juga memahami logika, konteks, dan relevansinya. Filsuf pendidikan modern seperti John Dewey, dengan konsep “belajar sambil melakukan” (*learning by doing*) dan penekanannya pada pendidikan yang relevan dengan kehidupan nyata, menggemakan kembali banyak gagasan pedagogis Ibnu Khaldun. Kritik terhadap “pengajaran untuk ujian” (*teaching to the test*) dalam sistem pendidikan modern adalah gema kontemporer dari kritik Ibnu Khaldun terhadap budaya hafalan (Enan, 2022).

3. Ibnu Khaldun sebagai Peletak Dasar Sosiologi Islam

Warisan intelektual Ibnu Khaldun yang paling abadi adalah pengakuan atas perannya sebagai salah satu bapak atau peletak dasar ilmu sosiologi, ilmu politik, dan filsafat sejarah. Jauh sebelum Auguste Comte (w. 1857) mencetuskan istilah “sosiologi” di Prancis, Ibnu Khaldun telah dengan jelas mendefinisikan objek, ruang lingkup, dan metode dari sebuah ilmu baru tentang masyarakat. Ia adalah orang pertama yang mendeklarasikan bahwa masyarakat tunduk pada hukum-hukumnya sendiri yang dapat ditemukan melalui observasi dan analisis rasional (Al-Hassani, 2021).

Para ilmuwan sosial dan sejarawan terkemuka di dunia modern, seperti Arnold J. Toynbee dan Ernest Gellner, secara terbuka mengakui kejeniusan dan orisinalitas Ibnu Khaldun. Toynbee menyebut *Muqaddimah* sebagai “karya terbesar dari jenisnya yang pernah diciptakan oleh pikiran manapun di waktu atau tempat manapun.” Pengakuannya di dunia Barat memang sempat tertunda selama berabad-abad, namun sejak *Muqaddimah* diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa Eropa pada abad ke-19, pengaruhnya terus tumbuh dan posisinya sebagai pemikir kelas dunia tidak lagi terbantahkan (Dhaouadi, 2020).

Ibnu Khaldun adalah puncak dari tradisi intelektual Islam yang rasional dan empiris. Ia adalah bukti bahwa semangat ilmiah tidak bertentangan dengan keimanan. Pembaharuannya adalah pembaharuan dalam cara memandang dunia. Ia mengajarkan umat Islam dan dunia untuk melihat masyarakat tidak sebagai sesuatu yang statis atau acak, melainkan sebagai sebuah proses dinamis yang dapat dipahami. Panggilan untuk mempelajari masyarakat dan sejarah ini pada akhirnya adalah sebuah panggilan untuk memahami diri sendiri dan mengambil pelajaran (*‘ibrah*) untuk membangun masa depan yang lebih baik, sebagaimana tujuan utama Al-Qur’an dalam menyajikan kisah-kisah umat terdahulu dalam Surat Yusuf ayat 111:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ...

Artinya: “Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran (*‘ibrah*) bagi orang-orang yang mempunyai akal...”

Ibnu Khaldun telah mengubah pencarian *‘ibrah* ini dari sekadar perenungan moral menjadi sebuah analisis ilmiah yang sistematis. Dalam teori paradigma ilmiah Thomas Kuhn, sebuah revolusi ilmiah terjadi ketika seorang pemikir memperkenalkan “paradigma” baru yang secara fundamental mengubah cara para ilmuwan memandang dunianya. Dengan menciptakan

‘Ilm al-‘Umran dan metode kritik internal, Ibnu Khaldun telah meluncurkan sebuah revolusi paradigmatic dalam ilmu-ilmu sosial, menjadikannya salah satu *mujaddid* paling orisinal dan berpengaruh dalam peradaban Islam dan dunia (Stroumsa, 2023).

BAB

6



PEMBAHARUAN DI ANAK BENUA INDIA: SYAH WALIYULLAH

Pendahuluan

Ketika sebuah peradaban raksasa seperti Kesultanan Mughal di India mulai goyah dan meredup, pertanyaan apa yang muncul di benak para pemikirnya? Apakah ini sekadar pergantian kekuasaan biasa, atau sebuah pertanda krisis yang lebih dalam pada tingkat spiritual dan intelektual? Di tengah carut marut politik dan dekadensi moral India pada abad ke-18, seorang pemikir visioner bernama Qutbuddin Ahmad, yang lebih dikenal sebagai Syah Waliyullah ad-Dihlawi, muncul untuk memberikan diagnosis yang tajam dan resep pemulihan yang komprehensif. Ia menyaksikan langsung bagaimana perpecahan internal di kalangan ulama, ketimpangan ekonomi yang parah, dan praktik keagamaan yang sinkretis telah menggerogoti kekuatan umat Islam dari dalam, membuat mereka rentan terhadap ancaman eksternal.

Pembaharuan (*tajdid*) yang diusung oleh Syah Waliyullah memiliki karakter yang unik. Jika para pembaharu sebelumnya

seperti Ibnu Taimiyah fokus pada purifikasi legalistik, dan Al-Ghazali pada revitalisasi spiritual individual, maka Syah Waliyullah melakukan sebuah sintesis agung. Ia adalah seorang pemikir holistik yang berupaya mendiagnosis masalah umat dari berbagai sudut pandang secara simultan: teologi, hukum, tasawuf, sosiologi, dan ekonomi. Ia tidak melihat masalah-masalah ini sebagai kompartemen yang terpisah, melainkan sebagai sebuah jalinan kompleks yang saling terkait. Baginya, krisis politik berakar pada krisis ekonomi, dan krisis ekonomi berakar pada krisis moral dan intelektual (Hermansen, 2021).

Proyek intelektualnya bertujuan untuk membangun kembali fondasi pemikiran Islam secara utuh. Ia berusaha mendamaikan dua kutub yang telah lama bertikai dalam tradisi Sunni, yaitu kaum literalis yang berpegang teguh pada hadits (*Ahli Hadits*) dan kaum rasionalis yang mengandalkan fikih mazhab (*Ahli Fiqh*). Upaya rekonsiliasi ini ia sebut sebagai *at-tatbiq* (penerapan atau sintesis). Lebih jauh, ia tidak hanya ingin menjelaskan “apa” aturan syariat, tetapi juga “mengapa” aturan itu ada. Dalam magnum opusnya, *Hujjatullah al-Balighah*, ia mencoba menyelami *asrar ad-din* (rahasia-rahasia agama), menunjukkan bahwa setiap perintah dan larangan dalam syariat memiliki hikmah dan tujuan rasional yang bermuara pada kemaslahatan manusia (Rizvi, 2023).

Bab ini akan membawa kita ke dalam lanskap pemikiran Syah Waliyullah yang kaya dan berlapis. Kita akan menjelajahi bagaimana ia merekonstruksi pemikiran fikih dan hadits, membedah teori sosiologisnya tentang evolusi peradaban (*Irtifaqat*), serta menganalisis kritiknya yang tajam terhadap ketidakadilan sosial. Mempelajari Syah Waliyullah berarti memahami akar intelektual dari hampir semua gerakan Islam modern di anak benua India, dari Deoband hingga Aligarh. Ia adalah seorang arsitek pemikiran yang mencoba membangun kembali sebuah bangunan peradaban yang hampir runtuh dengan menawarkan cetak biru baru yang didasarkan pada sintesis, keseimbangan, dan keadilan.

A. Rekonstruksi Mazhab dan Pemikiran

Inti dari proyek pembaharuan Syah Waliyullah adalah upaya intelektual untuk merekonstruksi dan menyatukan kembali warisan pemikiran Islam yang telah terkotak-kotak oleh fanatisme mazhab dan pertikaian antar aliran. Ia melihat bahwa perpecahan antara para ahli fikih, yang cenderung rasional dan terikat pada mazhabnya, dengan para ahli hadits, yang cenderung literalis, telah menciptakan polarisasi yang melemahkan umat. Ia percaya bahwa kedua pendekatan tersebut memiliki kebenarannya masing-masing dan seharusnya saling melengkapi, bukan saling menegasikan. Oleh karena itu, ia mendedikasikan dirinya untuk mencari titik temu dan membangun jembatan di antara keduanya (Siddiqi, 2022).

Rekonstruksi yang ia lakukan tidak bersifat destruktif, melainkan sintetik. Ia tidak menyerukan untuk meninggalkan mazhab sama sekali, karena ia mengakui peran penting para imam mujtahid dalam sejarah. Namun, ia juga menolak *taklid* buta. Ia mendorong para ulama untuk melakukan *ijtihad*, setidaknya *ijtihad* dalam level mazhab (*ijtihad fil madzhab*), yaitu memilih pendapat yang paling kuat dalilnya dari berbagai pandangan yang ada, bahkan jika itu berarti keluar dari pendapat dominan dalam mazhabnya sendiri. Ia ingin menciptakan generasi ulama yang memiliki loyalitas utama kepada Al-Qur'an dan Sunnah, bukan kepada mazhab (Hermansen, 2021).

Lebih dari sekadar mendamaikan, Syah Waliyullah mencoba untuk menyelam lebih dalam ke fondasi filosofis dari syariat itu sendiri. Ia tidak puas dengan penjelasan hukum yang bersifat formalistik. Melalui karyanya *Hujjatullah al-Balighah*, ia memulai sebuah proyek ambisius untuk menjelaskan hikmah dan rasionalitas di balik setiap ajaran Islam. Ia berargumen bahwa tidak ada satu pun perintah atau larangan dalam syariat yang bersifat arbitrer atau tanpa tujuan. Semuanya memiliki *maslahah* (kemaslahatan) yang dapat dipahami oleh akal, yang pada

akhirnya bertujuan untuk menyempurnakan jiwa manusia dan masyarakat. Pendekatan ini mengangkat studi fikih dan hadits dari sekadar ilmu tentang halal-haram menjadi sebuah filsafat hukum yang mendalam (Ahmad et al., 2025).

Puncaknya, ia merumuskan sebuah teori sosiologis tentang evolusi peradaban manusia yang ia sebut *Irtifaqat*. Teori ini menjadi kerangka makro baginya untuk menjelaskan bagaimana syariat yang diturunkan Tuhan selaras dengan tahapan perkembangan alami masyarakat, dari tingkat paling primitif hingga tingkat peradaban global. Dengan demikian, rekonstruksi pemikiran yang ia lakukan bersifat komprehensif, bergerak dari level metodologi hukum, ke level filsafat hukum, hingga ke level sosiologi peradaban.

Analogi: Upaya rekonstruksi Syah Waliyullah dapat diibaratkan seperti seorang ahli musik jenius yang mewarisi sebuah orkestra besar (tradisi intelektual Islam) yang sedang kacau. Para pemain biola (*Ahli Hadits*) hanya mau memainkan not-not yang tertulis secara persis di partitur dan menolak interpretasi. Para pemain selo (*Ahli Fiqh*) memainkan musik dengan indah sesuai tradisi mazhab mereka, tetapi menolak untuk melihat partitur asli. Akibatnya, musik yang dihasilkan menjadi tidak harmonis. Syah Waliyullah tidak memecat para pemain. Sebaliknya, ia bertindak sebagai dirigen dan komposer. Ia meminta semua pemain untuk kembali melihat partitur asli (*Al-Qur'an dan Sunnah*), namun ia juga mengajarkan mereka teori harmoni musik (*Ushul Fiqh* dan *Maqashid Syariah*) agar mereka bisa menginterpretasikan partitur tersebut secara padu. Ia bahkan menulis sebuah buku tentang "filsafat musik" (*Hujjatullah al-Balighah*) untuk menjelaskan mengapa komposisi musik itu dibuat sedemikian rupa, sehingga para pemain tidak hanya memainkan not, tetapi juga memahami jiwa dari musik tersebut.

1. Upaya Mendamaikan Ahli Hadits dan Ahli Fiqh

Salah satu medan pertempuran intelektual terpanjang dalam sejarah Islam Sunni adalah antara *Ahl al-Hadits* (kaum literalis hadits) dan *Ahl al-Ra'y* (kaum rasionalis fikih). Di India pada masa Syah Waliyullah, polarisasi ini sangat terasa. Ia melihat pertikaian ini sebagai sumber kelemahan yang harus diakhiri. Proyeknya yang disebut *at-Tatbiq* (sintesis) adalah upaya sistematis untuk menunjukkan bahwa kedua pendekatan tersebut berasal dari sumber yang sama dan dapat didamaikan. Ia berargumen bahwa para imam mazhab seperti Abu Hanifah (yang dianggap ikon *Ahl al-Ra'y*) pada dasarnya juga mendasarkan ijtihadnya pada hadits, meskipun dengan metodologi yang berbeda (Siddiqi, 2022).

Syah Waliyullah menulis beberapa karya untuk menjembatani jurang ini. Dalam kitabnya *Al-Inshaf fi Bayan Asbab al-Ikhtilaf* (Penjelasan yang Adil tentang Sebab-sebab Perbedaan Pendapat), ia secara simpatik menjelaskan akar sejarah dan metodologis dari perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Ia menunjukkan bahwa perbedaan tersebut seringkali bukan karena niat buruk, melainkan karena perbedaan dalam menafsirkan teks atau menilai otentisitas hadits. Dengan memetakan penyebabnya, ia berharap dapat menumbuhkan sikap saling memahami dan toleransi di antara para pengikut mazhab. Ia juga menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Persia, bahasa kaum terpelajar India saat itu, agar lebih banyak orang dapat mengakses sumber primer secara langsung (Hermansen, 2021).

Ia sendiri adalah seorang ahli hadits terkemuka (*muhaddits*) sekaligus seorang penganut mazhab Hanafi. Posisinya yang unik ini memungkinkannya untuk berbicara dengan otoritas kepada kedua belah pihak. Ia mendorong para ahli fikih untuk lebih memperhatikan dan menggunakan hadits-hadits shahih dalam ijtihad mereka, dan pada saat yang sama menasihati para ahli hadits untuk memahami prinsip-prinsip *ushul fiqh* agar tidak menafsirkan hadits secara kaku dan terlepas dari konteksnya.

Seruan untuk persatuan dan menghindari perpecahan karena masalah-masalah furu' (cabang) ini adalah inti dari ajarannya, yang sejalan dengan firman Allah dalam Surat Al-Anfal ayat 46:

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا
إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

Artinya: “Dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya dan janganlah kamu berbantah-bantahan, yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan hilang kekuatanmu dan bersabarlah. Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar.”

Ayat ini secara tegas menghubungkan perselisihan dan perbantahan (*tanaza'*) dengan kegagalan (*fashl*) dan hilangnya kekuatan (*dzahabu rihukum*). Syah Waliyullah melihat ayat ini termanifestasi secara sosiologis di depan matanya, di mana perpecahan ulama berkontribusi pada melemahnya kekuatan politik umat Islam. Dalam teori resolusi konflik modern, langkah pertama menuju rekonsiliasi adalah “humanisasi” lawan dan pemahaman terhadap perspektifnya. Karya Syah Waliyullah, *Al-Inshaf*, adalah sebuah implementasi cemerlang dari prinsip ini, di mana ia menjelaskan logika di balik posisi setiap mazhab, sehingga mengurangi fanatisme dan membuka jalan bagi dialog konstruktif (Rizvi, 2023).

2. Interpretasi Baru atas Rahasia-Rahasia Agama (*Hujjatullah al-Balighah*)

Karya agung Syah Waliyullah, *Hujjatullah al-Balighah* (Argumentasi Tuhan yang Sempurna), adalah puncak dari proyek pembaharuannya. Dalam kitab ini, ia melakukan sebuah tugas yang sangat ambisius: menjelaskan *asrar* (rahasia-rahasia atau hikmah) di balik seluruh ajaran syariat. Ia tidak puas dengan pendekatan yang hanya menyatakan “ini perintah Tuhan, lakukan saja”. Ia percaya bahwa setiap hukum dalam syariat memiliki tujuan

rasional yang terkait langsung dengan kemaslahatan (*maslahah*) manusia, baik pada level individu maupun sosial. Karyanya ini adalah sebuah upaya untuk membangun jembatan antara wahyu dan akal, antara syariat dan filsafat sosial (Khan, 2022).

Ia memulai dengan konsep-konsep metafisik tentang penciptaan dan takdir, lalu bergerak ke penjelasan tentang psikologi manusia. Kemudian, ia menjelaskan bagaimana syariat, mulai dari ibadah seperti shalat dan zakat hingga aturan muamalah seperti pernikahan dan hukum pidana, dirancang secara sempurna untuk menyucikan jiwa individu dan menciptakan tatanan sosial yang adil dan harmonis. Misalnya, ia menjelaskan bahwa larangan riba bukan hanya perintah dogmatis, tetapi memiliki rasionalitas ekonomi untuk mencegah eksploitasi dan memastikan sirkulasi kekayaan yang sehat. Ia juga menjelaskan hikmah di balik gerakan-gerakan shalat dari sudut pandang kesehatan spiritual dan psikologis (Hermansen, 2021).

Pendekatan ini menjadikan syariat bukan lagi sebagai seperangkat aturan eksternal yang mengekang, melainkan sebagai sebuah “manual” dari Sang Pencipta yang berisi petunjuk-petunjuk terbaik untuk mencapai potensi tertinggi sebagai manusia dan masyarakat. Ini adalah sebuah *tajdid* karena ia memberikan dasar filosofis yang koheren bagi seluruh bangunan syariat, membuatnya lebih mudah diterima oleh akal dan lebih bermakna untuk dijalankan. Panggilan untuk merenungkan hikmah di balik ciptaan dan aturan-Nya ini sangat ditekankan dalam Al-Qur’an, seperti dalam Surat Ali Imran ayat 191:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ
النَّارِ

Artinya: “(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan

tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): ‘Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka’.”

Frasa “tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia (*bathilan*)” adalah kuncinya. Syah Waliyullah memperluas prinsip ini dari ciptaan fisik (*khalq*) ke ciptaan hukum (*syari’ah*). Ia berargumen bahwa syariat Tuhan pun tidak diciptakan secara sia-sia, melainkan penuh dengan tujuan dan hikmah. Dalam psikologi perilaku, seseorang lebih mungkin untuk mematuhi sebuah aturan jika ia memahami alasan dan manfaat di baliknya (*prinsip rationale provision*). Dengan menulis *Hujjatullah al-Balighah*, Syah Waliyullah menyediakan *rationale* yang komprehensif bagi syariat Islam, sebuah pendekatan pedagogis yang terbukti secara ilmiah dapat meningkatkan komitmen dan kepatuhan (Rizvi, 2023).

3. Konsep Irtifaqat (Tahapan Peradaban Manusia)

Sebagai bagian dari kerangka besarnya dalam *Hujjatullah al-Balighah*, Syah Waliyullah mengembangkan sebuah teori sosiologis tentang evolusi masyarakat yang ia sebut *Irtifaqat*. Istilah ini merujuk pada “sarana-sarana penunjang kehidupan” atau tahapan-tahapan perkembangan peradaban yang secara alami dilalui oleh umat manusia. Teorinya ini memiliki kemiripan dengan pemikiran Ibnu Khaldun, namun Syah Waliyullah lebih fokus pada bagaimana syariat para nabi hadir untuk membimbing dan menyempurnakan setiap tahapan peradaban ini (Siddiqi, 2022).

Ia membagi evolusi sosial menjadi empat tahapan (*irtifaq*):

1. **Irtifaq Pertama:** Kehidupan primitif di alam liar, di mana manusia belajar kebutuhan paling dasar seperti bahasa, cara bercocok tanam sederhana, dan membuat tempat tinggal.
2. **Irtifaq Kedua:** Kehidupan perkotaan (*madinah*), di mana muncul pembagian kerja, pasar, sistem pernikahan yang teratur, dan etika sosial dasar.

3. **Irtifaq Ketiga:** Terbentuknya negara-bangsa (*dawlah*), di mana diperlukan seorang pemimpin atau raja untuk mengatur pertahanan, hukum, dan administrasi guna mengatasi masalah-masalah yang lebih kompleks.
4. **Irtifaq Keempat:** Terbentuknya sebuah “persemakmuran” global atau khilafah, di mana seorang khalifah menyatukan berbagai negara-bangsa untuk menjaga perdamaian dunia dan menghadapi musuh bersama.

Bagi Syah Waliyullah, syariat ilahi tidak menentang proses perkembangan alami ini. Sebaliknya, syariat datang untuk membimbing, memperbaiki, dan menyempurnakan setiap *irtifaq*. Misalnya, syariat menyempurnakan *irtifaq* kedua dengan aturan pernikahan dan transaksi yang adil, dan menyempurnakan *irtifaq* ketiga dengan prinsip-prinsip keadilan dan musyawarah bagi seorang pemimpin (Khan, 2022). Teori ini menunjukkan pandangannya yang dinamis terhadap sejarah dan kemampuannya untuk mengintegrasikan hukum Tuhan dengan hukum alam sosial. Gagasan tentang perkembangan bertahap ini diisyaratkan dalam Al-Qur’an Surat Nuh ayat 14:

وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا

Artinya: “Padahal Dia sesungguhnya telah menciptakan kamu dalam beberapa tingkatan (kejadian).”

Meskipun ayat ini merujuk pada tahapan penciptaan manusia secara biologis, Syah Waliyullah melihat prinsip yang sama (*athwaran* atau tahapan-tahapan) bekerja dalam perkembangan masyarakat secara kolektif. Teorinya ini mendahului banyak teori evolusi sosial di Barat. Misalnya, teori “Piramida Kebutuhan” dari Abraham Maslow, yang menyatakan bahwa manusia harus memenuhi kebutuhan dasar (fisiologis, keamanan) sebelum bisa mencapai kebutuhan yang lebih tinggi (sosial, aktualisasi diri),

memiliki struktur yang sangat mirip dengan tahapan *Irtifaqat*. Keduanya sama-sama melihat perkembangan manusia, baik individual maupun kolektif, sebagai sebuah proses hierarkis yang bergerak dari pemenuhan kebutuhan dasar menuju kesempurnaan yang lebih kompleks (Hermansen, 2021).

B. Tajdid dalam Bidang Ekonomi dan Sosial

Pembaharuan Syah Waliyullah tidak hanya melayang di ranah teoretis, tetapi juga menghunjam kuat ke dalam realitas sosial dan ekonomi masyarakat India pada masanya. Ia adalah seorang pengamat sosial yang tajam dan kritikus yang pedas terhadap ketidakadilan yang ia saksikan. Ia melihat adanya hubungan kausal yang jelas antara kemunduran moral dan spiritual umat dengan memburuknya kondisi ekonomi mereka. Baginya, sebuah masyarakat yang adil secara ekonomi adalah prasyarat bagi terwujudnya kehidupan spiritual yang sehat. Oleh karena itu, *tajdid* dalam pemahamannya harus mencakup reformasi sosio-ekonomi (Moaddel, 2020).

Kritiknya secara khusus ditujukan kepada dua kelompok: para penguasa dan bangsawan yang hidup dalam kemewahan yang berlebihan, dan para sufi gadungan yang meninggalkan kerja dan hidup sebagai parasit dengan mengatasnamakan tasawuf. Ia mengutuk keras sistem pajak yang menindas kaum petani dan perajin, yang merupakan tulang punggung ekonomi. Ia berpendapat bahwa akumulasi kekayaan di tangan segelintir elite sementara mayoritas rakyat hidup dalam kemiskinan adalah penyebab utama ketidakstabilan sosial dan pada akhirnya akan meruntuhkan negara. Analisisnya ini sangat mirip dengan analisis Ibnu Khaldun, namun Syah Waliyullah menyajikannya dengan semangat seorang reformis yang ingin melakukan perubahan (Rizvi, 2023).

Ia tidak hanya mengkritik, tetapi juga menawarkan solusi. Solusinya berakar pada prinsip keadilan sosial (*al-'adalah al-*

ijtima'iyah) dalam Islam. Ia menyerukan pentingnya sirkulasi kekayaan dan menekankan kembali etos kerja. Ia berpendapat bahwa setiap orang harus bekerja dan memberikan kontribusi produktif kepada masyarakat. Ia juga menyerukan penghapusan tradisi-tradisi lokal yang bersifat pemborosan, seperti upacara pernikahan dan pemakaman yang sangat mahal, yang seringkali menjerat masyarakat ke dalam utang. Baginya, praktik-praktik ini tidak hanya bertentangan dengan semangat kesederhanaan Islam, tetapi juga merupakan penyakit ekonomi yang serius (Siddiqi, 2022).

Pada dasarnya, Syah Waliyullah ingin mengembalikan keseimbangan (*tawazun*) dalam masyarakat. Keseimbangan antara hak dan kewajiban, antara produksi dan konsumsi, serta antara kekayaan individu dan kesejahteraan komunal. Ia melihat Islam bukan hanya sebagai ajaran spiritual, tetapi juga sebagai sebuah cetak biru untuk menciptakan tatanan sosial yang adil dan makmur.

Contoh Kasus: Syah Waliyullah hidup pada masa ketika para petani dan perajin di Kesultanan Mughal dibebani pajak yang sangat berat (*jagir*) oleh para bangsawan dan pemungut pajak. Uang pajak ini kemudian digunakan untuk membiayai gaya hidup elite yang sangat mewah dan peperangan yang tidak produktif. Akibatnya, para produsen kehilangan insentif untuk bekerja, lahan-lahan menjadi terbengkalai, dan produksi menurun drastis, yang pada gilirannya menyebabkan kelaparan dan pemberontakan. Syah Waliyullah secara tajam menganalisis bahwa “keringat para petani dan perajin adalah sumber dari semua kekayaan”, dan ketika sumber ini diperas hingga kering, seluruh bangunan negara akan runtuh. Ia menyerukan reformasi agraria dan sistem pajak yang adil sebagai satu-satunya cara untuk menyelamatkan negara (Rizvi, 2023).

1. Kritik terhadap Ketimpangan Ekonomi di India

Syah Waliyullah secara eksplisit mengidentifikasi ketimpangan ekonomi sebagai salah satu penyakit paling berbahaya yang menggerogoti peradaban Muslim India. Dalam karyanya, ia melukiskan gambaran yang suram tentang masyarakatnya: di satu sisi, ada segelintir bangsawan, pejabat, dan tentara yang hidup bergelimang kemewahan, membangun istana-istana megah dan menghabiskan kekayaan negara untuk kesenangan pribadi. Di sisi lain, ada mayoritas rakyat, petani, buruh, dan perajin, yang bekerja keras namun hidup dalam kemiskinan dan tercekik oleh pajak yang memberatkan. Ia melihat polarisasi ini sebagai sebuah “gunting” sosial yang akan menghancurkan tatanan masyarakat (Khan, 2022).

Ia berargumen bahwa kondisi ini bertentangan secara diametral dengan prinsip dasar ekonomi Islam, yaitu sirkulasi kekayaan. Ia mengutuk praktik penimbunan harta dan konsumsi yang berlebihan (*israf*). Menurutnya, ketika kekayaan hanya terkonsentrasi di tangan segelintir orang dan tidak berputar kembali ke sektor produktif, maka ekonomi akan mandek dan runtuh. Ia secara berani menyatakan bahwa beban negara yang ditimpakan kepada kaum produsen adalah bentuk kezaliman yang akan mengundang murka Tuhan dan menyebabkan kehancuran (Siddiqi, 2022). Kritik terhadap konsentrasi kekayaan ini sangat sejalan dengan semangat Al-Qur'an, seperti yang telah disebutkan dalam Surat Al-Hasyr ayat 7:

...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...

Artinya: “...supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu...”

Ayat ini menjadi landasan teologis bagi kritik sosio-ekonomi Syah Waliyullah. Ia memberikan analisis sosiologis tentang bagaimana pelanggaran terhadap prinsip ilahi ini akan

menyebabkan konsekuensi sosial yang menghancurkan. Teori ekonomi modern, khususnya dari para ekonom seperti Thomas Piketty, telah menunjukkan secara empiris bagaimana tingkat ketimpangan yang tinggi dapat menghambat pertumbuhan ekonomi jangka panjang dan memicu ketidakstabilan politik. Analisis Syah Waliyullah, yang mengaitkan ketidakadilan ekonomi dengan keruntuhan negara, dengan demikian telah terbukti kebenarannya oleh data-data kontemporer (Moaddel, 2020).

2. Pentingnya Keadilan Sosial bagi Stabilitas Umat

Bagi Syah Waliyullah, keadilan sosial bukanlah sekadar slogan moral, melainkan sebuah prasyarat fungsional bagi keberlangsungan sebuah negara. Ia berpendapat bahwa stabilitas dan kekuatan sebuah umat atau negara tidak diukur dari kemegahan istananya atau kekuatan pasukannya semata, melainkan dari sejauh mana keadilan ditegakkan bagi seluruh lapisan masyarakat. Ketika keadilan hilang, maka kepercayaan rakyat kepada penguasa akan terkikis, semangat kerja akan padam, dan pada akhirnya, loyalitas mereka akan beralih kepada kekuatan lain yang menjanjikan keadilan (Rizvi, 2023).

Ia melihat keadilan sosial dalam kerangka yang komprehensif. Ia mencakup keadilan ekonomi (distribusi kekayaan yang adil), keadilan hukum (perlakuan yang sama di depan hukum), dan keadilan politik (pemimpin yang bertanggung jawab). Keadilan, dalam pandangannya, adalah inti dari *Irtifaq* ketiga (tahap negara), yang tanpanya negara akan gagal memenuhi fungsinya dan kembali ke tahap kekacauan. Ia percaya bahwa tujuan utama dari pemerintahan adalah untuk menciptakan lingkungan di mana setiap individu dapat berkembang dan memenuhi potensinya, baik secara material maupun spiritual (Hermansen, 2021).

Penekanannya pada keadilan sebagai pilar negara ini merupakan gema dari ajaran fundamental Islam. Nabi Muhammad SAW bersabda dalam sebuah hadits:

إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ عَادِلٌ

Artinya: “Sesungguhnya manusia yang paling dicintai oleh Allah pada hari kiamat dan yang paling dekat kedudukannya di sisi-Nya adalah seorang pemimpin yang adil.” (HR. Tirmidzi)

Hadits ini menempatkan keadilan pemimpin (*imam 'adil*) pada posisi yang sangat mulia. Syah Waliyullah menerjemahkan anjuran moral ini menjadi sebuah analisis politik yang tajam. Ia menunjukkan bahwa keadilan bukan hanya kunci keselamatan di akhirat bagi pemimpin, tetapi juga kunci keberlangsungan kekuasaannya di dunia. Teori kontrak sosial dalam filsafat politik Barat, yang digagas oleh pemikir seperti John Locke dan Rousseau, menyatakan bahwa legitimasi sebuah pemerintahan didasarkan pada persetujuan dari yang diperintah, dan persetujuan ini hanya bisa didapat jika pemerintah melindungi hak-hak dasar dan menjamin keadilan. Syah Waliyullah, dengan caranya sendiri, telah sampai pada kesimpulan yang sama, dengan mendasarkan argumennya pada kerangka teologi dan sosiologi Islam (Siddiqi, 2022).

3. Penghapusan Tradisi Lokal yang Bertentangan dengan Islam

Sebagai bagian dari *tajdid* sosialnya, Syah Waliyullah juga menaruh perhatian pada pentingnya memurnikan praktik keagamaan umat Islam India dari pengaruh tradisi lokal, khususnya tradisi Hindu, yang ia anggap bertentangan dengan semangat tauhid. Ia bukanlah seorang penolak budaya yang total. Ia dapat menerima adat istiadat lokal selama hal itu tidak menyentuh masalah akidah dan ibadah. Namun, ia sangat menentang praktik-praktik sinkretis seperti pemujaan kuburan orang-orang suci, upacara-upacara yang menyerupai ritual Hindu, dan kepercayaan pada takhayul (*khurafat*) (Moaddel, 2020).

Salah satu target utamanya adalah gaya hidup mewah dan boros yang diadopsi oleh kaum bangsawan Muslim dari tradisi

istana Hindu dan Persia. Ia juga mengkritik keras upacara-upacara siklus kehidupan (kelahiran, pernikahan, kematian) yang menelan biaya sangat besar dan seringkali didasarkan pada status sosial, bukan ajaran agama. Ia melihat tradisi-tradisi ini tidak hanya sebagai pemborosan ekonomi yang telah kita bahas, tetapi juga sebagai bentuk penyimpangan dari gaya hidup profetik yang sederhana dan spiritual. Tujuannya adalah untuk membentuk sebuah identitas Muslim India yang otentik, yang berakar kuat pada ajaran Islam universal tanpa harus tercerabut sepenuhnya dari konteks budayanya (Rizvi, 2023).

Seruannya untuk kembali kepada kemurnian ajaran dan menjauhi praktik-praktik yang meniru umat lain ini didasarkan pada prinsip-prinsip yang termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Nabi Muhammad SAW bersabda:

مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ

Artinya: *"Barangsiapa yang menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk bagian dari mereka."* (HR. Abu Dawud)

Hadits ini seringkali dipahami sebagai larangan untuk meniru-niru (*tasyabbuh*) kaum lain dalam hal-hal yang menjadi ciri khas keagamaan atau identitas mereka. Syah Waliyullah menerapkan prinsip ini untuk menyaring tradisi-tradisi India. Dalam ilmu sosiologi, konsep "batas simbolik" (*symbolic boundaries*) menjelaskan bagaimana sebuah kelompok sosial mempertahankan identitasnya dengan menciptakan perbedaan-perbedaan simbolik antara "kita" dan "mereka". Upaya purifikasi Syah Waliyullah dapat dilihat sebagai sebuah proyek untuk menegaskan kembali batas-batas simbolik komunitas Muslim di tengah lautan budaya Hindu yang dominan, untuk mencegah terjadinya asimilasi total dan hilangnya identitas keislaman (Hermansen, 2021).

C. Pengaruh terhadap Gerakan Islam di Asia Selatan

Pengaruh pemikiran Syah Waliyullah ad-Dihlawi di anak benua India dan sekitarnya sangatlah masif dan mendalam. Ia seringkali dianggap sebagai jembatan intelektual antara era klasik Islam dan era modern di Asia Selatan. Hampir tidak ada satu pun gerakan atau pemikir Islam penting di India pada abad ke-19 dan ke-20 yang tidak, dalam kadar tertentu, berdialog dengan atau dipengaruhi oleh warisan pemikirannya. Pengaruhnya ini bersifat paradoks; gagasannya yang kaya dan multi-aspek menjadi sumber inspirasi bagi aliran-aliran yang di kemudian hari justru seringkali tampak saling bertentangan (Metcalf, 2022).

Di satu sisi, penekanannya pada kemurnian akidah, otoritas hadits, dan penolakan terhadap *bid'ah* menjadi fondasi bagi gerakan-gerakan reformis-tradisionalis. Gerakan Deoband, yang mendirikan salah satu madrasah paling berpengaruh di dunia, secara langsung melihat diri mereka sebagai pewaris tradisi hadits Syah Waliyullah. Mereka melanjutkan misinya untuk menyebarkan pengetahuan agama yang otentik dan melawan praktik-praktik sinkretis. Demikian pula, gerakan-gerakan yang lebih puritan seperti Ahl-i-Hadith juga mengambil inspirasi dari seruannya untuk kembali langsung kepada Al-Qur'an dan Sunnah (Halimatussaddiyah et al., 2025).

Di sisi lain, penekanannya pada ijtihad, rasionalitas di balik syariat (*asrar ad-din*), dan semangat adaptasi terhadap perubahan zaman (*Irtifaqat*) justru menjadi sumber inspirasi bagi kaum modernis Islam. Para pemikir seperti Sir Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Iqbal, meskipun sampai pada kesimpulan yang berbeda, sama-sama terinspirasi oleh keberanian Waliyullah untuk berpikir secara independen dan mencari relevansi ajaran Islam dengan tantangan-tantangan kontemporer. Mereka melihat Waliyullah sebagai sosok yang telah membuka pintu bagi reinterpretasi ajaran Islam agar sesuai dengan semangat zaman (Khan, 2022).

Dengan demikian, Syah Waliyullah laksana sebuah mata air intelektual yang alirannya kemudian terpecah menjadi beberapa sungai besar. Warisannya tidak terletak pada satu ideologi tunggal, melainkan pada penyemaian benih-benih gagasan pembaharuan yang kemudian tumbuh menjadi berbagai pohon yang berbeda, namun semuanya berasal dari akar yang sama.

Analogi: Pengaruh Syah Waliyullah dapat diibaratkan seperti sebuah “kode sumber” (*source code*) intelektual yang ia tulis untuk program “Pembaharuan Islam”. Setelah ia wafat, “kode sumber” ini bersifat *open source* dan diunduh oleh berbagai kelompok “pengembang”. Kelompok Deoband menggunakan kode tersebut untuk membangun sebuah “aplikasi” yang fokus pada “stabilitas” dan “keamanan” sistem (tradisionalisme-reformis). Kelompok modernis seperti Sir Sayyid Ahmad Khan menggunakan kode yang sama untuk membangun “aplikasi” lain yang fokus pada “kompatibilitas” dengan “sistem operasi” modern (modernisme). Meskipun aplikasi-aplikasi yang dihasilkan terlihat sangat berbeda, para sejarawan teknologi informatika (*sejarawan pemikiran*) dapat melacak bahwa keduanya sama-sama berasal dari arsitektur dasar dan modul-modul fundamental yang ditulis oleh Syah Waliyullah.

1. Cikal Bakal Modernisme Islam di India-Pakistan

Meskipun Syah Waliyullah adalah seorang ulama pra-modern, banyak gagasannya yang mengandung benih-benih yang kemudian tumbuh menjadi modernisme Islam di India. Penekanannya pada ijtihad dan kritiknya terhadap *taklid* buta memberikan legitimasi teologis bagi para modernis di abad ke-19 untuk melakukan reinterpretasi yang lebih radikal dalam menghadapi hegemoni kolonialisme dan ilmu pengetahuan Barat. Jika Waliyullah telah berani mempertanyakan pendapat yang sudah mapan, maka para modernis merasa berhak untuk melanjutkan semangat kritis tersebut untuk menjawab tantangan-tantangan yang sama sekali baru (Khan, 2022).

Lebih spesifik lagi, upayanya untuk menunjukkan rasionalitas di balik setiap hukum syariat dalam *Hujjatullah al-Balighah* menjadi inspirasi bagi kaum modernis. Para modernis mengambil langkah lebih jauh dengan mencoba menunjukkan bahwa hukum-hukum Islam tidak hanya rasional, tetapi juga sepenuhnya sejalan dengan “hukum alam” (*nature*) sebagaimana dipahami oleh sains modern. Sir Sayyid Ahmad Khan, pendiri Aligarh Muslim University, adalah contoh paling jelas dari pewaris semangat rasionalisme Waliyullah, meskipun ia membawanya ke arah yang lebih ekstrem (Halimatussadiyah et al., 2025).

Selain itu, teori *Irtifaqat* yang bersifat evolusioner dan sosiologis memberikan kerangka bagi para modernis untuk berargumen bahwa Islam adalah agama yang dinamis dan progresif, yang mampu beradaptasi dengan setiap tahap perkembangan peradaban manusia. Warisan Waliyullah bagi kaum modernis bukanlah pada substansi fatwanya, melainkan pada metodologi dan semangat intelektualnya yang terbuka dan rasional. Peninggalan seorang alim yang paling berharga adalah ilmunya, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW:

...وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا،
وَرَّثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ

Artinya: “...Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi. Para nabi tidak mewariskan dinar ataupun dirham, mereka hanyalah mewariskan ilmu. Barangsiapa yang mengambilnya, maka ia telah mengambil bagian yang sangat besar.” (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi)

Syah Waliyullah mewariskan “ilmu” yang sangat kaya, yang mencakup baik metodologi tradisional maupun semangat rasional. Kaum modernis merasa telah mengambil “bagian” dari warisan tersebut, khususnya bagian yang menekankan pada akal dan relevansi zaman. Dalam sosiologi inovasi, terdapat konsep

“preadaptasi”, di mana sebuah fitur yang berkembang untuk satu tujuan ternyata sangat berguna untuk tujuan lain di masa depan. Semangat rasionalisme dan ijtihad Waliyullah, yang awalnya ditujukan untuk mereformasi internal umat Islam, ternyata menjadi “preadaptasi” intelektual yang sangat berguna bagi generasi berikutnya untuk berdialog dengan modernitas Barat (Khan, 2022).

2. Pendidikan Madrasah Rahimiya

Warisan Syah Waliyullah tidak hanya berupa gagasan-gagasan dalam kitab, tetapi juga terwujud dalam sebuah institusi pendidikan, yaitu Madrasah Rahimiya. Madrasah ini didirikan oleh ayahnya, Syah Abdur Rahim, dan kemudian dikembangkan dan dipimpin oleh Syah Waliyullah sendiri. Madrasah ini menjadi pusat dari gerakan pembaharuannya dan tempat ia mencetak kader-kader ulama yang akan menyebarkan gagasannya ke seluruh penjuru India. Kurikulum di Madrasah Rahimiya mencerminkan semangat sintesis dari Syah Waliyullah (Metcalf, 2022).

Berbeda dari banyak madrasah lain pada masanya yang hanya fokus pada fikih mazhab tertentu atau ilmu-ilmu rasional (*ma'qulat*), Madrasah Rahimiya mencoba menciptakan sebuah kurikulum yang seimbang. Di satu sisi, ia menjadikan studi hadits sebagai poros utamanya, sebuah tradisi yang kemudian dilanjutkan dengan sangat kuat oleh para penerusnya. Di sisi lain, ia tidak mengabaikan ilmu-ilmu rasional seperti logika dan filsafat, serta tetap mengajarkan fikih Hanafi sebagai dasar. Tujuannya adalah untuk melahirkan ulama yang memiliki fondasi yang kokoh dalam teks-teks primer (Al-Qur'an dan Hadits) sekaligus memiliki ketajaman analisis rasional (Rizvi, 2023).

Metode pengajarannya juga menekankan pada pemahaman, bukan sekadar hafalan. Ia mendorong para muridnya untuk berpikir kritis dan memahami hikmah di balik ajaran. Setelah wafatnya Syah Waliyullah, madrasah ini dilanjutkan oleh putra-

putranya, terutama Syah Abdul Aziz, yang menjadikannya sebagai benteng perlawanan intelektual terhadap kolonialisme Inggris. Warisan kurikulum dan semangat Madrasah Rahimiya inilah yang kemudian menjadi cetak biru bagi pendirian Darul Ulum Deoband pada abad ke-19, yang hingga kini menjadi salah satu pusat pendidikan Islam tradisional paling berpengaruh di dunia. Pentingnya menuntut ilmu sebagai jalan pembaharuan ini selaras dengan wahyu pertama yang diterima Nabi Muhammad SAW dalam Surat Al-'Alaq ayat 1:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

Artinya: “Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan.”

Perintah “membaca” (*iqra'*) adalah perintah untuk menuntut ilmu. Syah Waliyullah memahami bahwa pembaharuan tidak mungkin terjadi tanpa adanya pencerahan intelektual. Madrasah Rahimiya adalah manifestasi dari keyakinannya bahwa perubahan sosial harus dimulai dari reformasi pendidikan. Teori “modal manusia” (*human capital*) dalam ekonomi pembangunan modern menyatakan bahwa investasi dalam pendidikan adalah kunci utama bagi kemajuan sebuah bangsa. Syah Waliyullah, dengan mendirikan pusat kaderisasi intelektual, secara intuitif telah menerapkan prinsip ini sebagai strategi utama gerakan *tajdid*-nya (Metcalf, 2022).

3. Visi Persatuan Umat di Tengah Penjajahan

Konteks politik pada masa Syah Waliyullah adalah masa disintegrasi dan kelemahan. Kekuasaan pusat Mughal di Delhi semakin melemah, sementara kekuatan-kekuatan regional non-Muslim, seperti Maratha dan Jat, semakin mengancam eksistensi politik umat Islam. Dalam situasi genting ini, Syah Waliyullah tidak tinggal diam. Ia terjun ke dalam dunia politik praktis, bukan

sebagai seorang pejuang, melainkan sebagai seorang penasihat strategis dan ideolog persatuan (Siddiqi, 2022).

Visinya adalah untuk menyatukan kembali para pemimpin dan bangsawan Muslim yang saling bertikai untuk menghadapi ancaman bersama. Ia menulis surat-surat kepada berbagai tokoh kunci, seperti Nizam-ul-Mulk di Deccan, Najib-ud-Daula dari kaum Rohilla, dan bahkan mengundang Ahmad Syah Abdali dari Afghanistan untuk datang membantu Muslim India. Tujuannya bukanlah untuk membangkitkan sentimen anti-Hindu secara umum, melainkan sebuah realisme politik untuk mempertahankan struktur kekuasaan Muslim yang ia anggap sebagai pelindung bagi keberlangsungan syariat dan peradaban Islam di India. Puncaknya adalah Pertempuran Panipat Ketiga (1761), di mana aliansi Muslim yang ia dorong berhasil mengalahkan kekuatan Maratha, meskipun kemenangan ini bersifat sementara (Hermansen, 2021).

Visi politiknya adalah visi tentang persatuan umat untuk mempertahankan kemaslahatan bersama. Ia memahami bahwa tanpa kekuatan politik yang melindungi, komunitas Muslim akan rentan terhadap penindasan dan asimilasi. Panggilan untuk bersatu dalam menghadapi ancaman ini merupakan gema dari firman Allah dalam Surat As-Saff ayat 4:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ

Artinya: *“Sesungguhnya Allah menyukai orang yang berperang dijalan-Nya dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh.”*

Kata kunci dalam ayat ini adalah “barisan yang teratur” (*shaffan*) dan “bangunan yang tersusun kokoh” (*bunyanun marshush*), yang keduanya menekankan pentingnya persatuan, kohesi, dan organisasi. Syah Waliyullah mencoba menerjemahkan ideal teologis ini ke dalam sebuah strategi politik yang konkret. Dalam teori hubungan internasional, konsep “keseimbangan

kekuasaan” (*balance of power*) menjelaskan bagaimana negara-negara membentuk aliansi untuk menghadapi negara lain yang dianggap terlalu dominan dan mengancam. Upaya diplomatik Syah Waliyullah untuk membangun aliansi Muslim dalam menghadapi ekspansi Maratha adalah sebuah contoh klasik dari penerapan strategi keseimbangan kekuasaan dalam konteks sejarah India abad ke-18 (Moaddel, 2020).

BAB

7



GERAKAN WAHABIYAH: MUHAMMAD BIN ABDUL WAHHAB

Pendahuluan

Di tengah hamparan gurun Arabia yang gersang pada abad ke-18, sebuah gerakan keagamaan lahir dengan seruan yang terdengar sederhana namun memiliki daya ledak yang luar biasa: kembali kepada tauhid yang paling murni. Jazirah Arab pada masa itu, khususnya di wilayah Najd yang terpencil, merupakan sebuah area yang jauh dari pusat-pusat peradaban Islam seperti Istanbul atau Kairo. Praktik keagamaan masyarakatnya, dalam pandangan sang penggagas gerakan, telah tercemari oleh berbagai kepercayaan dan ritual yang dianggapnya sebagai warisan paganisme pra-Islam. Pohon-pohon keramat, batu-batu yang dianggap bertuah, dan makam-makam orang suci telah menjadi objek pemujaan, menggeser pengabdian yang seharusnya hanya ditujukan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Dalam konteks inilah seorang ulama bernama Muhammad bin Abdul Wahhab at-Tamimi memulai dakwahnya. Ia tidak datang dengan gagasan filsafat yang rumit atau teori sosiologis yang

kompleks. Sebaliknya, ia datang dengan sebuah proyek purifikasi (*tashfiyah*) yang radikal dan tanpa kompromi. Jika Ibnu Taimiyah, yang sangat ia kagumi, telah meletakkan fondasi teoretisnya lima abad sebelumnya, maka Muhammad bin Abdul Wahhab adalah seorang aktivis yang berupaya menerjemahkan teori tersebut ke dalam sebuah gerakan sosial-politik yang nyata. Misinya tunggal, yaitu memberantas segala bentuk praktik yang ia definisikan sebagai *syirik* (penyekutuan Tuhan) dan mengembalikan umat kepada ajaran tauhid yang paling literal (Commins, 2020).

Gerakan yang kelak, seringkali oleh para penentangannya, disebut Wahabiyah ini tidak akan menjadi kekuatan global jika hanya berupa seruan teologis. Kekuatan transformatifnya lahir dari sebuah aliansi historis yang ditempa di kota kecil Dir'iyah pada tahun 1744. Perjanjian antara seorang pengkhotbah (Muhammad bin Abdul Wahhab) dan seorang penguasa lokal yang ambisius (Muhammad bin Suud) menggabungkan semangat keagamaan yang berapi-api dengan kekuatan pedang dan politik. Aliansi inilah yang menjadi cikal bakal dari Kerajaan Arab Saudi modern dan menjadikan doktrin Wahabi sebagai ideologi resminya, yang kemudian diekspor ke seluruh dunia melalui berbagai sarana (Al-Rasheed, 2018).

Bab ini akan mengupas doktrin, sejarah, dan dampak dari gerakan Wahabiyah. Kita akan menganalisis konsep tauhidnya yang rigoristik, menelusuri bagaimana aliansinya dengan keluarga Suud mengubahnya dari gerakan lokal menjadi sebuah negara, serta mengevaluasi kontroversi dan kritik yang tak pernah berhenti mengiringi perjalanannya. Memahami Wahabisme adalah kunci untuk memahami banyak dinamika politik dan keagamaan di Timur Tengah kontemporer serta spektrum pemikiran Salafisme global. Gerakan ini adalah contoh paling gamblang tentang bagaimana sebuah gagasan teologis yang puritan dapat menyatu dengan kekuatan politik untuk membentuk ulang sejarah.

A. Doktrin Tauhid dan Pembersihan Syirik

Fondasi dan inti dari keseluruhan ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab adalah penekanannya yang absolut pada konsep tauhid. Baginya, tauhid bukanlah sekadar pengakuan intelektual bahwa Tuhan itu satu, melainkan sebuah tuntutan untuk mendedikasikan *seluruh* bentuk ibadah, tanpa kecuali, hanya kepada Allah semata. Doktrinnya merupakan kelanjutan dan radikalisasi dari pemikiran Ibnu Taimiyah, yang membedakan antara Tauhid Rububiyah dan Tauhid Uluhiyah. Ia berargumen bahwa musuh utama dakwahnya bukanlah ateisme, melainkan praktik *syirik* yang dilakukan oleh sesama Muslim (Crawford, 2014).

Ia melihat bahwa mayoritas Muslim di zamannya, meskipun mengakui Allah sebagai Pencipta (Tauhid Rububiyah), telah merusak Tauhid Uluhiyah mereka. Mereka melakukan ini dengan cara menjadikan para nabi, wali, atau bahkan objek-objek mati seperti pohon dan batu sebagai perantara (*wasilah*) dalam doa dan ibadah mereka. Praktik seperti meminta pertolongan kepada orang saleh yang telah wafat, bernazar untuk makam keramat, atau menyembelih kurban atas nama selain Allah, ia anggap bukan sekadar *bid'ah* (inovasi tercela), melainkan *syirik akbar* (syirik besar) yang dapat mengeluarkan pelakunya dari Islam. Inilah titik paling tajam dan paling kontroversial dari dakwahnya (Weismann, 2021).

Berdasarkan diagnosis ini, maka misi utamanya adalah pembersihan atau purifikasi. Ia melancarkan perang tanpa kompromi terhadap semua manifestasi fisik dan non-fisik dari apa yang ia anggap sebagai syirik. Tugu, kubah, atau bangunan yang dibangun di atas kuburan dianggap sebagai berhala modern (*autsan*) yang harus dihancurkan. Pohon yang dikeramatkan harus ditebang. Jimat-jimat harus dibakar. Proyek purifikasi ini bersifat ikonoklastik, yaitu penghancuran citra-citra atau objek-objek yang dianggap sebagai sarana kemusyrikan (Commins, 2020).

Seluruh doktrinnya ini ia rangkum secara sistematis dalam sebuah risalah singkat namun padat yang berjudul *Kitab At-*

Tauhid. Karya ini bukanlah sebuah risalah teologi yang spekulatif, melainkan sebuah manifesto praktis yang hampir seluruhnya terdiri dari kutipan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits, yang ia susun berdasarkan tema untuk menunjukkan bahaya syirik dan kewajiban memurnikan tauhid. Kitab ini menjadi "buku panduan" bagi para pengikutnya dan merupakan teks dasar yang diajarkan dalam kurikulum gerakan Wahabi hingga hari ini.

Analogi: Gerakan purifikasi Muhammad bin Abdul Wahhab dapat diibaratkan seperti seorang dokter ahli alergi yang sangat rigoristik. Ia melihat "tubuh" umat Islam sedang menderita reaksi alergi kronis yang parah. Dokter-dokter lain mungkin hanya memberikan obat-obatan untuk meredakan gejalanya. Namun, dokter ini berkesimpulan bahwa masalahnya adalah "alergen" atau zat pemicu alergi (*syirik*) yang telah menyusup ke dalam "makanan" sehari-hari umat (praktik keagamaan). Resepnya bersifat radikal: eliminasi total semua potensi alergen. Ia tidak peduli apakah "makanan" yang mengandung alergen itu terlihat lezat atau sudah menjadi tradisi turun-temurun. Baginya, sedikit pun paparan terhadap alergen akan terus membuat tubuh pasien sakit. "Diet tauhid murni" yang ia tawarkan menuntut penyingkiran semua "bahan makanan" tambahan dan kembali hanya kepada "bahan-bahan dasar" yang paling orisinal dan dijamin tidak terkontaminasi (Al-Qur'an dan Sunnah menurut pemahaman salaf).

1. Definisi Syirik Besar dan Syirik Kecil

Dalam rangka mendefinisikan musuh utamanya, Muhammad bin Abdul Wahhab, mengikuti para teolog sebelumnya, membedakan secara tegas antara dua jenis syirik: syirik besar (*syirk akbar*) dan syirik kecil (*syirk ashghar*). Perbedaan ini sangat krusial karena memiliki konsekuensi hukum dan teologis yang sangat berbeda. Syirik besar adalah dosa yang paling agung, yang tidak akan diampuni oleh Allah jika pelakunya meninggal dunia

sebelum bertaubat, dan ia dapat membatalkan seluruh amal dan mengeluarkan pelakunya dari Islam (Wahhab, n.d.).

Syirik besar, menurut definisinya, adalah memalingkan suatu bentuk ibadah yang seharusnya hanya untuk Allah kepada selain-Nya. Contoh-contoh yang sering ia kemukakan meliputi berdoa kepada orang mati, meminta pertolongan (*istighatsah*) kepada jin atau wali, bernazar untuk kuburan, atau menyembelih hewan kurban yang ditujukan untuk selain Allah. Baginya, semua tindakan ini secara esensial adalah bentuk penyembahan kepada selain Allah, tidak peduli apakah pelakunya menyebutnya sebagai “tawassul” (mencari perantara) atau “tabarruk” (mencari berkah) (Crawford, 2014).

Di sisi lain, syirik kecil adalah setiap perkataan atau perbuatan yang dapat menjadi sarana atau jalan menuju syirik besar, namun ia tidak sampai pada tingkat mengeluarkan pelakunya dari Islam. Meskipun demikian, ia tetap dianggap sebagai dosa yang sangat besar. Contoh dari syirik kecil meliputi *riya'* (melakukan ibadah agar dilihat atau dipuji manusia), bersumpah dengan nama selain Allah, dan ucapan-ucapan seperti “jika bukan karena Allah dan karena si fulan”. Perbedaan utamanya adalah pada niat dan tingkatannya; syirik besar adalah penyekutuan dalam tujuan ibadah, sementara syirik kecil adalah penyekutuan dalam sarana atau motivasi (Commins, 2020). Penegasan tentang bahaya syirik besar ini ia dasarkan pada firman Allah dalam Surat An-Nisa ayat 48:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُشْرِكْ
بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

Artinya: “Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar.”

Ayat ini menjadi pilar utama dalam dakwahnya, menunjukkan status syirik sebagai dosa yang tak terampuni. Dari perspektif psikologi sosial, perbedaan yang tajam antara “kita” (ahli tauhid) dan “mereka” (pelaku syirik) menciptakan identitas kelompok yang sangat kuat. Dengan mendefinisikan syirik tidak hanya sebagai penyembahan berhala yang jelas, tetapi juga mencakup praktik-praktik yang lazim dilakukan oleh Muslim lain, gerakan Wahabi secara efektif menciptakan “batas simbolik” yang sangat jelas. Batasan yang tegas ini, menurut teori identitas sosial, dapat meningkatkan kohesi internal dan memobilisasi anggota kelompok untuk melakukan aksi kolektif demi “memurnikan” batas-batas tersebut (Weismann, 2021).

2. Gerakan Penghancuran Situs Penziarahan yang Ekstrim

Konsekuensi logis dari doktrin anti syirik yang rigoristik adalah tindakan fisik untuk menghilangkan semua sarana yang dianggap dapat menjerumuskan kepada syirik. Bagi Muhammad bin Abdul Wahhab dan para pengikutnya, bangunan-bangunan yang didirikan di atas kuburan orang-orang saleh, termasuk para sahabat Nabi, adalah manifestasi fisik dari kemusyrikan. Mereka memandang bahwa pengagungan terhadap kuburan tersebut secara perlahan tapi pasti akan berubah menjadi penyembahan, meniru proses yang terjadi pada kaum Nabi Nuh. Oleh karena itu, semua kubah, tugu, dan masjid yang dibangun di atas kuburan harus diratakan dengan tanah untuk “melindungi” tauhid (Al-Rasheed, 2018).

Gerakan penghancuran ini menjadi salah satu ciri khas yang paling kontroversial dari ekspansi Wahabisme awal. Ketika mereka berhasil merebut sebuah wilayah, salah satu tindakan pertama yang mereka lakukan adalah menghancurkan situs-situs yang dianggap keramat. Pada tahun 1802, pasukan Wahabi-Saudi menaklukkan Karbala di Irak dan menghancurkan makam Husein bin Ali, cucu Nabi. Antara tahun 1803 dan 1805, mereka menguasai

Mekkah dan Madinah, di mana mereka menghancurkan banyak kubah di pemakaman Jannatul Baqi' di Madinah, termasuk yang berada di atas makam putri-putri dan cucu Nabi. Tindakan ini menimbulkan kemarahan yang luar biasa di seluruh dunia Islam dan menjadi pemicu utama intervensi Kekhalifahan Utsmaniyah untuk menumpas negara Saudi pertama (Commins, 2020).

Dasar teologis untuk tindakan ini mereka ambil dari beberapa hadits, di antaranya adalah perintah yang diberikan Nabi Muhammad SAW kepada Ali bin Abi Thalib:

...أَنْ لَا تَدَعَ تِمَثَالًا إِلَّا طَمَسْتَهُ وَلَا قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا سَوَّيْتَهُ

Artinya: "...agar engkau tidak membiarkan sebuah patung pun kecuali engkau menghancurkannya, dan tidak pula sebuah kuburan yang ditinggikan kecuali engkau meratakannya." (HR. Muslim)

Hadits ini ditafsirkan secara sangat literal oleh gerakan Wahabi sebagai mandat untuk meratakan semua kuburan yang dibangun atau ditinggikan. Dari perspektif sosiologi politik, gerakan ikonoklasme (penghancuran citra/symbol) ini memiliki fungsi ganda. Secara teologis, ia berfungsi sebagai penegasan doktrin puritan mereka. Secara politis, ia berfungsi untuk menghancurkan pusat-pusat kekuatan dan loyalitas alternatif. Makam-makam para wali dan ulama seringkali menjadi pusat kehidupan sosial dan ekonomi, di mana para peziarah berkumpul dan para penjaganya memiliki otoritas spiritual. Dengan menghancurkan situs-situs ini, negara Wahabi-Saudi secara efektif memusatkan seluruh otoritas, baik spiritual maupun temporal, hanya pada diri mereka sendiri (Crawford, 2014).

3. Kitab At-Tauhid sebagai Manifesto Gerakan

Jika sebuah gerakan ingin berhasil, ia memerlukan sebuah teks dasar yang ringkas, jelas, dan mudah disebarkan sebagai manifesto. Bagi gerakan Wahabiyah, teks tersebut adalah *Kitab At-Tauhid alladzi Huwa Haqqullah 'ala al-'Abid* (Kitab Tauhid yang

Merupakan Hak Allah atas Hamba-hamba-Nya), yang ditulis oleh Muhammad bin Abdul Wahhab sendiri. Karya ini bukanlah sebuah risalah teologi yang panjang dan rumit seperti karya-karya Al-Ghazali atau Ibnu Taimiyah. Sebaliknya, ia adalah sebuah kompilasi yang sangat terstruktur dan to the point (Wahhab, n.d.).

Struktur kitab ini sangat efektif untuk tujuan dakwah. Ia terdiri dari 66 bab pendek. Setiap bab diawali dengan sebuah judul provokatif yang menyatakan sebuah tesis, misalnya “Bab: Di antara Kesyririkan adalah Meminta Pertolongan kepada Selain Allah”. Kemudian, penulis akan langsung menyajikan dalil-dalil dari Al-Qur’an dan Hadits yang mendukung tesis tersebut, diikuti dengan penjelasan singkat yang mengikat dalil-dalil itu dengan kesimpulan yang diinginkan. Tidak ada ruang untuk perdebatan filosofis atau argumen rasional yang panjang. Metodenya adalah paparan langsung dari teks suci, yang disajikan seolah-olah maknanya sudah jelas dan tidak memerlukan interpretasi yang rumit (Weismann, 2021).

Kejeniusan *Kitab At-Tauhid* terletak pada kesederhanaan dan repetisinya. Ia mengulang-ulang satu pesan sentral, bahaya syirik dan kewajiban tauhid, dari berbagai sudut pandang hingga pesan itu tertanam kuat di benak pembaca. Kitab ini tidak hanya berfungsi sebagai teks akademis, tetapi juga sebagai manual indoktrinasi dan panduan bagi para dai (juru dakwah). Karena isinya yang hampir seluruhnya adalah dalil, ia memberikan otoritas ilahiah yang kuat pada argumen-argumennya. Hingga hari ini, *Kitab At-Tauhid* tetap menjadi teks wajib dalam sistem pendidikan Arab Saudi dan dipelajari oleh para pengikut gerakan Salafi di seluruh dunia. Sebagaimana Al-Qur’an diturunkan untuk menjadi penjelas, seperti dalam Surat An-Nahl ayat 89:

...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى
لِّلْمُسْلِمِينَ

Artinya: “...Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.”

Muhammad bin Abdul Wahhab seolah-olah ingin “meniru” metode Al-Qur’an dalam kitabnya. Ia ingin menyajikan sebuah kitab yang menjadi *tibyan* (penjelas) yang jernih untuk satu isu paling fundamental, yaitu tauhid. Dalam studi komunikasi politik, penyusunan pesan yang sederhana, jelas, dan berulang-ulang (*message framing*) adalah kunci untuk memenangkan dukungan publik. *Kitab At-Tauhid* adalah sebuah contoh sempurna dari *message framing* yang sangat efektif, yang berhasil membingkai ulang seluruh wacana keagamaan di Jazirah Arab dan sekitarnya, dengan memfokuskan semua perhatian pada satu dikotomi sederhana: Tauhid versus Syirik (Crawford, 2014).

B. Dakwah dan Aliansi Politik (Suud)

Dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab pada awalnya mengalami banyak penolakan. Ia diusir dari kota kelahirannya, ‘Uyaynah, setelah ia menerapkan hukum rajam dan menebang pohon keramat, tindakan yang dianggap terlalu ekstrem oleh penguasa lokal. Titik balik dari sejarah gerakannya terjadi pada tahun 1744, ketika ia tiba di sebuah oasis kecil bernama Dir’iyyah dan bertemu dengan amir (pemimpin) dari klan Suud, Muhammad bin Suud. Pertemuan ini melahirkan salah satu aliansi paling sukses dan bertahan lama dalam sejarah Timur Tengah (Al-Rasheed, 2018).

Perjanjian Dir’iyyah adalah sebuah kontrak simbiosis mutualisme. Muhammad bin Abdul Wahhab membutuhkan seorang pelindung politik dan kekuatan militer untuk menyebarkan dan mempertahankan dakwahnya. Muhammad bin Suud, seorang penguasa lokal yang ambisius, melihat dalam dakwah Wahabi sebuah ideologi pemersatu yang dapat

melegitimasi ekspansi politiknya. Ia tidak lagi akan menaklukkan suku-suku lain hanya atas nama kekuasaan klan, tetapi atas nama jihad untuk memurnikan tauhid. Aliansi ini menggabungkan “otoritas spiritual” dari Syaikh (keluarga Al asy-Syaikh) dan “otoritas temporal” dari Amir (keluarga Al Suud), sebuah formula yang menjadi dasar negara Saudi hingga hari ini (Commins, 2020).

Dengan perlindungan politik dan militer, dakwah Wahabi berubah dari sekadar pengajian menjadi sebuah gerakan negara. Konsep jihad, yang tadinya dipahami sebagai perang melawan non-muslim, diredefinisi untuk mencakup perang melawan sesama muslim yang mereka anggap telah melakukan syirik dan menolak dakwah tauhid. Negara Saudi-Wahabi pertama pun lahir dan memulai serangkaian penaklukan di seluruh Jazirah Arab. Metode yang digunakan adalah kombinasi antara dakwah (mengirimkan surat dan para dai untuk mengajak suku lain menerima ajaran mereka) dan perang jika ajakan tersebut ditolak. Dalam waktu beberapa dekade, mereka berhasil menyatukan sebagian besar wilayah Najd dan bahkan mengancam wilayah Hijaz dan perbatasan Irak (Vassiliev, 2022).

Keberhasilan aliansi ini juga sangat dipengaruhi oleh kondisi masyarakat Najd pada masa itu. Wilayah tersebut terpencil, terfragmentasi secara politik menjadi banyak oasis dan suku yang saling berperang, dan memiliki tingkat pengetahuan agama yang relatif rendah dibandingkan dengan pusat-pusat Islam lainnya. Kondisi ini menjadi lahan yang subur bagi sebuah ideologi yang sederhana, tegas, dan menawarkan persatuan di bawah satu panji. Gerakan Wahabi memberikan jawaban atas kekacauan politik dan kebingungan spiritual yang melanda masyarakat Najd saat itu.

Analogi: Aliansi antara Muhammad bin Abdul Wahhab dan Muhammad bin Suud dapat diibaratkan seperti penemuan formula kimia untuk bahan peledak yang sangat kuat. Muhammad bin Abdul Wahhab adalah ahli kimia yang berhasil merumuskan sebuah “bahan kimia” ideologis yang sangat murni dan berpotensi

meledak (doktrin tauhid radikal). Namun, bahan kimia ini bersifat tidak stabil dan sulit dikendalikan. Muhammad bin Suud adalah seorang insinyur militer yang menyediakan “selongsong” dan “mekanisme pemicu” yang sempurna (struktur politik dan kekuatan militer). Ketika keduanya digabungkan, mereka tidak lagi hanya memiliki sebuah ide, tetapi sebuah “senjata” ideologis-militer yang sangat efektif, yang mampu menghancurkan tatanan lama dan membangun sebuah struktur kekuasaan baru di atasnya.

1. Perjanjian Dir'iyah dan Pembentukan Negara

Perjanjian yang terjadi di Dir'iyah pada tahun 1744 antara Syaikh dan Amir bukanlah sebuah dokumen tertulis yang rumit, melainkan sebuah sumpah setia lisan yang memiliki konsekuensi historis yang luar biasa. Muhammad bin Suud berjanji untuk melindungi dakwah Syaikh dan berjihad di jalannya. Sebagai imbalannya, Muhammad bin Abdul Wahhab menjanjikan “kemuliaan di dunia dan surga di akhirat” dan melegitimasi kepemimpinan Muhammad bin Suud sebagai imam bagi komunitas tauhid yang baru. Disepakati pula bahwa urusan politik dan militer akan dipegang oleh Amir (Bin Suud), sementara urusan keagamaan, pendidikan, dan justifikasi perang akan menjadi wewenang Syaikh (Bin Abdul Wahhab) (Al-Rasheed, 2018).

Pembagian kerja ini terbukti sangat efektif. Dakwah Wahabi memberikan tujuan dan semangat juang yang tinggi bagi para prajuritsuku Badui, mengubah mereka dari para perampok menjadi para mujahid. Di sisi lain, kekuatan militer Suud memberikan “gigi” bagi dakwah Wahabi, memungkinkannya untuk diterapkan sebagai hukum negara. Pajak dan zakat dikumpulkan atas nama negara tauhid yang baru, dan rampasan perang (*ghanimah*) dari suku-suku yang ditaklukkan menjadi sumber pendanaan utama bagi ekspansi lebih lanjut (Vassiliev, 2022).

Dengan demikian, negara Saudi pertama yang lahir dari perjanjian ini adalah sebuah teokrasi militer. Legitimasi

penguasa tidak lagi didasarkan pada garis keturunan bangsawan semata, melainkan pada komitmennya untuk menerapkan dan menyebarkan interpretasi Wahabi terhadap syariat. Perjanjian ini menjadi model bagi hubungan antara ulama dan umara (pemimpin) dalam sejarah Arab Saudi selanjutnya. Prinsip saling mendukung antara penguasa dan ulama ini seringkali didasarkan pada seruan Al-Qur'an untuk taat kepada pemimpin, seperti dalam Surat An-Nisa ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ...

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu..."*

Dalam konteks negara Saudi-Wahabi, "ulil amri" ditafsirkan sebagai kepemimpinan ganda dari Amir Suud (dalam urusan duniawi) dan Syaikh Wahabi (dalam urusan agama). Dalam teori politik modern, konsep "legitimasi" adalah kunci bagi stabilitas sebuah rezim. Perjanjian Dir'iyah adalah sebuah strategi "penciptaan legitimasi" yang brilian. Ia menyediakan legitimasi religius bagi sebuah proyek pembangunan negara (*state-building*) di wilayah yang sebelumnya tidak memiliki otoritas pusat yang kuat. Gerakan Wahabi, dengan demikian, berfungsi sebagai "ideologi nasional" pemersatu yang pertama bagi Arabia tengah (Commins, 2020).

2. Metode Dakwah: Antara Persuasi dan Kekerasan

Metode penyebaran ajaran Wahabi sejak awal menggunakan dua jalur yang saling melengkapi: persuasi dan paksaan. Jalur pertama adalah dakwah melalui lisan dan tulisan. Muhammad bin Abdul Wahhab dan murid-muridnya akan mengirimkan surat-surat dan risalah kepada para kepala suku dan ulama di kota-kota lain. Isi surat tersebut adalah ajakan untuk kembali kepada tauhid yang murni, meninggalkan praktik syirik, dan bergabung

dengan komunitas mereka. Mereka akan mengutip dalil-dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah untuk mendukung argumen mereka. Jika ajakan ini diterima, maka wilayah tersebut akan masuk ke dalam negara Saudi secara damai (Crawford, 2014).

Namun, jika dakwah mereka ditolak, atau jika sebuah wilayah dianggap sebagai pusat kemusyrikan yang menentang dakwah tauhid, maka jalur kedua akan ditempuh, yaitu jihad atau perang. Penolakan terhadap dakwah tauhid dianggap sebagai bentuk kekufuran atau setidaknya pembangkangan terhadap kebenaran, yang melegitimasi penggunaan kekuatan militer. Suku-suku yang ditaklukkan melalui perang akan diambil harta rampasannya (*ghanimah*), dan mereka dipaksa untuk menyatakan sumpah setia dan mengadopsi praktik keagamaan Wahabi. Kombinasi antara “wortel” (janji keselamatan dunia-akhirat) dan “tongkat” (ancaman perang) ini terbukti menjadi metode ekspansi yang sangat cepat dan efektif di lingkungan Arabia yang keras (Al-Rasheed, 2018).

Pilihan antara damai dan perang ini mereka dasarkan pada praktik Nabi Muhammad SAW dalam menyebarkan Islam. Mereka melihat diri mereka meniru model Nabi yang pertamanya berdakwah secara damai di Mekkah, dan kemudian menggunakan kekuatan militer setelah hijrah ke Madinah. Seruan untuk berperang melawan mereka yang dianggap menyeleweng ini seringkali dilandaskan pada ayat-ayat seperti Surat At-Taubah ayat 29:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ
اللَّهُ وَرَسُولُهُ...

Artinya: “Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya...”

Meskipun ayat ini secara historis ditujukan kepada Ahli Kitab, gerakan Wahabi memperluas interpretasinya untuk mencakup sesama Muslim yang praktik keagamaannya mereka anggap telah batal karena syirik akbar. Dalam studi tentang gerakan sosial, terdapat konsep “eskalasi taktik”. Sebuah gerakan seringkali dimulai dengan taktik yang lunak (persuasi, edukasi), namun jika menghadapi resistensi atau melihat adanya peluang politik, taktiknya dapat bereskalasi menjadi lebih konfrontatif dan keras (protes, kekerasan). Sejarah gerakan Wahabi adalah contoh klasik dari eskalasi taktik ini, di mana dakwah damai dengan cepat bertransformasi menjadi penaklukan militer begitu aliansi politik dengan Ibnu Suud terbentuk (Weismann, 2021).

3. Karakteristik Masyarakat Nejd pada Masa Itu

Keberhasilan cepat gerakan Wahabi tidak dapat dipahami tanpa melihat konteks sosial dan geografis di mana ia lahir. Najd, dataran tinggi di pusat Jazirah Arab, pada abad ke-18 adalah sebuah wilayah yang relatif terisolasi dari pusat-pusat peradaban Islam lainnya. Secara politik, ia sangat terfragmentasi, terdiri dari puluhan kota-oasis kecil dan suku-suku Badui nomaden yang terus-menerus berperang satu sama lain untuk memperebutkan sumber daya yang langka. Tidak ada otoritas pusat yang mampu menyatukan mereka (Vassiliev, 2022).

Secara keagamaan, meskipun masyarakatnya Muslim, tingkat pemahaman mereka terhadap ajaran Islam formal seringkali dangkal. Praktik keagamaan mereka banyak diwarnai oleh kepercayaan-kepercayaan pra-Islam dan tradisi suku yang animistik. Pengkultusan terhadap pohon, batu, dan makam wali adalah hal yang lazim. Kondisi ini, yang oleh Muhammad bin Abdul Wahhab disebut sebagai “Jahiliyah baru”, menjadi target utama dari dakwahnya. Kehadiran ulama yang memiliki pendidikan formal dari pusat-pusat seperti Damaskus atau Kairo sangatlah langka di Najd (Al-Rasheed, 2018).

Kombinasi antara kekacauan politik dan kebodohan agama inilah yang menciptakan sebuah “vakum”. Gerakan Wahabi datang untuk mengisi vakum tersebut. Ia menawarkan sebuah ideologi yang sangat sederhana, hitam-putih, dan mudah dipahami: Tauhid (baik, persatuan) versus Syirik (buruk, perpecahan). Ia juga menawarkan sebuah solusi politik yang konkret: persatuan di bawah satu kepemimpinan (Amir Suud) dan satu panji (bendera tauhid) untuk mengakhiri perang antar suku yang melelahkan. Bagi banyak orang Badui, bergabung dengan gerakan ini tidak hanya menawarkan keselamatan di akhirat, tetapi juga menawarkan stabilitas, keamanan, dan kesempatan untuk mendapatkan rampasan perang di dunia. Panggilan untuk persatuan ini sangat menarik di tengah masyarakat yang terpecah belah. Al-Qur’an sendiri mengingatkan akan nikmat persatuan setelah perpecahan dalam Surat Ali Imran ayat 103:

وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَالِمَكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ
فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...

Artinya: “...dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara...”

Gerakan Wahabi secara efektif memproyeksikan narasi ini ke dalam konteks mereka. Mereka memposisikan diri sebagai kekuatan yang membawa “nikmat persatuan” dari Allah untuk mengakhiri kondisi “permusuhan” (Jahiliyah) di antara suku-suku Najd. Teori mobilisasi sumber daya (*resource mobilization theory*) dalam sosiologi menyatakan bahwa sebuah gerakan sosial akan berhasil jika ia mampu mengorganisir dan memanfaatkan sumber daya yang ada. Dalam kasus ini, Muhammad bin Abdul Wahhab menyediakan “sumber daya ideologis” (doktrin yang memotivasi), sementara Muhammad bin Suud menyediakan “sumber daya

material dan manusia” (kekayaan dan prajurit). Kombinasi inilah, dalam konteks masyarakat Najd yang siap untuk berubah, yang menghasilkan keberhasilan yang fenomenal (Crawford, 2014).

C. Kontroversi dan Dampak Global Wahabisme

Sejak kelahirannya, gerakan Wahabiyah tidak pernah lepas dari kontroversi. Doktrinnya yang takfiri (mudah mengkafirkan Muslim lain), metodenya yang seringkali menggunakan kekerasan, dan tindakannya yang menghancurkan situs-situs bersejarah membuatnya menjadi sasaran kritik yang tajam dari mayoritas ulama Sunni di seluruh dunia, dari Maroko hingga Nusantara. Para penentangannya menuduh gerakan ini sebagai aliran sempalan yang kaku, literalis, dan telah memecah belah kesatuan umat Islam (Al-Rasheed, 2018).

Kritik utama dari para ulama tradisionalis, baik dari kalangan Asy’ariyah, Maturidiyah, maupun para sufi, terpusat pada pemahaman Wahabi yang sangat sempit tentang syirik dan ibadah. Para kritikus berpendapat bahwa Wahabisme telah gagal membedakan antara *ta’zhim* (penghormatan) terhadap para wali dan *ibadah* (penyembahan). Praktik-praktik seperti tawassul dan ziarah kubur, yang dianggap sebagai bagian dari tradisi Islam selama berabad-abad, mereka pandang sebagai praktik yang diperbolehkan dan bukan bentuk kesyirikan. Mereka menuduh Muhammad bin Abdul Wahhab telah salah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an yang ditujukan kepada kaum musyrikin penyembah berhala dan menerapkannya secara keliru kepada sesama Muslim (Weismann, 2021).

Meskipun penuh kontroversi, dampak global dari Wahabisme, terutama pada abad ke-20, tidak dapat disangkal. “Ledakan” kekayaan minyak Arab Saudi setelah Perang Dunia II memberikan keluarga penguasa sumber daya finansial yang nyaris tak terbatas untuk menyebarkan interpretasi Islam versi mereka ke seluruh dunia. Melalui pendanaan pembangunan masjid, pendirian

lembaga-lembaga pendidikan, pencetakan dan penyebaran literatur (termasuk *Kitab At-Tauhid*), serta program beasiswa, ajaran Wahabi yang tadinya bersifat lokal di Najd berhasil diekspor dan menemukan pengikut di berbagai belahan dunia (Commins, 2020).

Ekspansi ini seringkali menciptakan ketegangan dengan tradisi Islam lokal yang lebih sinkretis atau sufistik di tempat-tempat seperti Asia Tenggara atau Afrika Barat. Dalam perkembangannya, istilah Wahabisme seringkali digunakan secara bergantian dengan Salafisme, meskipun keduanya tidak sepenuhnya identik. Wahabisme dapat dianggap sebagai salah satu cabang, cabang yang paling awal dan paling puritan, dari gerakan Salafi modern yang lebih luas, yang menyerukan kembali kepada metode generasi salaf. Hubungan antara keduanya bersifat kompleks, di mana banyak kelompok Salafi di luar Arab Saudi yang mengadopsi teologi Wahabi namun mungkin berbeda dalam sikap politiknya.

Analogi: Dampak global Wahabisme dapat diibaratkan seperti sebuah “spesies tanaman” yang berasal dari sebuah “ekosistem” gurun yang sangat spesifik dan terisolasi (Najd). Awalnya, ia hanya tumbuh di habitat aslinya. Namun, kemudian “petani” yang merawatnya (keluarga Suud) tiba-tiba menemukan “pupuk” yang sangat melimpah (pendapatan minyak). Mereka kemudian menggunakan kekayaan ini untuk menyebarkan “benih” tanaman tersebut ke seluruh dunia, ke berbagai jenis “tanah” dan “iklim” (konteks budaya yang berbeda). Di beberapa tempat, benih itu tumbuh subur. Namun, di banyak tempat lain, kehadirannya sebagai “spesies invasif” telah mengganggu keseimbangan “ekosistem” lokal (tradisi Islam yang sudah ada), menciptakan persaingan sumber daya dan terkadang mematikan “tanaman-tanaman asli”.

1. Kritik dari Ulama Tradisionalis terhadap Wahabisme

Sejak awal kemunculannya, gerakan Wahabi langsung berhadapan dengan oposisi intelektual yang kuat dari para ulama Sunni tradisional di luar Najd, khususnya dari Hijaz, Suriah, dan Mesir. Salah satu kritikus awal yang paling terkenal adalah saudara kandung Muhammad bin Abdul Wahhab sendiri, yaitu Sulaiman bin Abdul Wahhab, yang menulis sebuah risalah untuk membantah pandangan-pandangan saudaranya. Para ulama ini melontarkan kritik dari berbagai sudut, baik teologi, fikih, maupun metodologi (Weismann, 2021).

Secara teologis, kritik utama adalah pada praktik *takfir*, yaitu tuduhan mengkafirkan sesama Muslim. Para ulama tradisional berpegang pada prinsip kehati-hatian (*ihhtiyat*) dalam masalah takfir, berdasarkan hadits Nabi yang melarang menuduh seorang Muslim sebagai kafir. Mereka berpendapat bahwa selama seseorang masih mengucapkan syahadat dan menghadap kiblat, ia tidak boleh dikeluarkan dari Islam hanya karena melakukan praktik yang dianggap *bid'ah* atau bahkan dosa besar. Mereka menuduh Wahabisme sebagai reinkarnasi dari aliran Khawarij di masa lalu, yang juga terkenal mudah mengkafirkan Muslim lain yang tidak sependapat (Al-Rasheed, 2018).

Secara fikih, para ulama mengkritik penolakan total Wahabisme terhadap tawassul (berdoa melalui perantara orang saleh) dan ziarah kubur untuk mencari berkah (*tabarruk*). Mereka menyajikan dalil-dalil dan argumen dari para ulama mazhab empat yang menunjukkan bahwa praktik-praktik tersebut memiliki dasar dan telah dipraktikkan oleh para ulama salaf. Mereka menuduh kaum Wahabi telah mengambil pemahaman yang sangat literal dan sempit dari beberapa dalil dan mengabaikan dalil-dalil lain yang lebih banyak. Peringatan untuk tidak berlebihan dalam agama seringkali mereka kutip, seperti firman Allah dalam Surat An-Nisa ayat 171:

...وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ... يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ

Artinya: "...Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar..."

Meskipun ditujukan kepada Ahli Kitab, prinsip larangan *ghuluw* (berlebihan atau ekstrem) dalam agama ini mereka terapkan pada gerakan Wahabi. Mereka menganggap bahwa dengan mengharamkan secara mutlak hal-hal yang sebenarnya masuk dalam wilayah *khilafiyah* (perbedaan pendapat yang absah) dan mengkafirkan pelakunya, kaum Wahabi telah melakukan *ghuluw*. Dalam teori argumentasi, kritik para ulama tradisional ini menuduh Wahabisme telah melakukan "kesesatan logika hitam-putih" (*black-and-white fallacy*), yaitu dengan menyajikan dunia keagamaan hanya dalam dua pilihan ekstrem (tauhid murni atau syirik akbar), dan menolak adanya wilayah abu-abu dari praktik-praktik yang diperdebatkan namun tidak sampai pada tingkat kekufuran (Commins, 2020).

2. Ekspansi Pemikiran Wahabi ke Seluruh Dunia Islam

Ekspansi pemikiran Wahabi di luar Jazirah Arab adalah fenomena yang relatif baru, yang sebagian besar terjadi pada paruh kedua abad ke-20. Sebelumnya, pengaruhnya terbatas dan seringkali dilihat secara negatif. Namun, penemuan minyak secara massal di Arab Saudi dan krisis Perang Dingin mengubah segalanya. Arab Saudi, yang kini kaya raya dan menjadi sekutu penting Barat dalam melawan komunisme, menggunakan "diplomasi petrodolar" untuk mempromosikan versinya tentang Islam sebagai benteng ideologis melawan ateisme kiri (Al-Rasheed, 2018).

Jutaan dolar diinvestasikan untuk mendanai berbagai proyek di seluruh dunia. Ini termasuk pembangunan masjid dan Islamic center yang megah (yang seringkali datang dengan paket imam

dan kurikulum Wahabi), pendirian universitas-universitas seperti Universitas Islam Madinah yang memberikan beasiswa penuh kepada ribuan mahasiswa dari seluruh dunia, dan pendirian lembaga-lembaga amal internasional seperti Rabithah Alam Islami (Liga Dunia Islam) yang menyalurkan dana dan literatur. Jutaan eksemplar Al-Qur'an, terjemahannya, dan tentu saja *Kitab At-Tauhid* serta karya-karya ulama Wahabi lainnya dicetak secara gratis dan didistribusikan secara masif saat musim haji dan melalui kedutaan-kedutaan Saudi (Vassiliev, 2022).

Ekspansi ini berhasil menciptakan jaringan global dari para ulama, dai, dan aktivis yang berorientasi pada pemikiran Wahabi-Salafi. Mereka kembali ke negara masing-masing sebagai agen perubahan, menantang hegemoni ulama tradisional lokal, dan mendirikan madrasah, lembaga kajian, dan media mereka sendiri. Keberhasilan ekspansi ini juga dibantu oleh kesederhanaan dan ketegasan pesannya, yang menarik bagi sebagian kalangan yang mencari Islam yang "murni" dan "tidak neko-neko" di tengah modernitas yang membingungkan. Ajaran untuk kembali langsung kepada Al-Qur'an dan Sunnah, seperti yang ditegaskan dalam Surat Al-An'am ayat 153, menjadi slogan yang sangat kuat:

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ...

Artinya: "dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutlah dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain)..."

Gerakan Wahabi mempromosikan diri mereka sebagai satu-satunya penunjuk jalan menuju "jalan yang lurus" (*shirati mustaqiman*) ini dan menuduh tradisi-tradisi Islam lainnya sebagai "jalan-jalan lain" (*as-subul*) yang menyimpang. Dalam teori difusi inovasi, penyebaran sebuah ide akan dipercepat jika ia memiliki "keunggulan relatif", "kompatibilitas", "kompleksitas rendah", dan "dapat dicoba". Pesan Wahabi yang sederhana (kompleksitas

rendah) dan didukung oleh sumber daya finansial yang masif (memberikan keunggulan kompetitif) memungkinkannya untuk menyebar dengan cepat, meskipun “kompatibilitas”-nya dengan budaya Islam lokal seringkali rendah, yang kemudian menimbulkan konflik (Weismann, 2021).

3. Hubungan Wahabisme dengan Salafisme Modern

Istilah “Wahabi” dan “Salafi” seringkali digunakan secara tumpang tindih, namun penting untuk memahami nuansa perbedaannya. “Salafisme” adalah istilah yang lebih luas yang merujuk pada sebuah metodologi (*manhaj*) yang menyerukan untuk kembali kepada pemahaman Islam dari generasi *Salafus Shalih*. Dalam pengertian ini, tokoh-tokoh seperti Ibnu Taimiyah adalah seorang Salafi. “Wahabisme” adalah sebuah gerakan spesifik yang lahir di Najd pada abad ke-18 yang menerapkan metodologi Salafi ini dengan cara yang sangat puritan dan rigoristik, khususnya dalam masalah akidah (Commins, 2020).

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa semua penganut Wahabisme adalah Salafi, tetapi tidak semua Salafi adalah penganut Wahabisme dalam arti sempit. Pada abad ke-20, Salafisme modern muncul sebagai sebuah fenomena global yang kompleks dengan berbagai cabang. Sebagian besar dari mereka memang sangat dipengaruhi oleh teologi Wahabi, terutama dalam hal akidah dan penolakan terhadap syirik dan bid’ah. Mereka mempelajari kitab-kitab Muhammad bin Abdul Wahhab dan ulama-ulama Najd lainnya. Dalam hal ini, Wahabisme adalah “inti teologis” dari Salafisme kontemporer (Haykel, 2022).

Namun, di luar Arab Saudi, banyak kelompok Salafi yang mengembangkan sikap politik yang berbeda dari Wahabisme resmi. Wahabisme di Arab Saudi menuntut ketaatan mutlak kepada penguasa (keluarga Suud). Akan tetapi, banyak kelompok Salafi di negara lain yang justru bersikap oposisional terhadap pemerintah mereka. Ada yang memilih jalur dakwah dan

pendidikan murni (Salafi 'Ilmi), ada yang terjun ke dunia politik parlementer (Salafi Haraki), dan ada pula yang menempuh jalan jihad kekerasan (Salafi Jihadi). Cabang terakhir inilah yang, meskipun merupakan minoritas kecil, telah mencoreng citra Salafisme secara keseluruhan dengan aksi-aksi terorisme yang mereka lakukan atas nama pemurnian Islam (Al-Rasheed, 2018). Panggilan mereka untuk kembali ke salaf adalah sebuah ideal yang ditegaskan dalam Al-Qur'an, misalnya melalui doa yang diajarkan dalam Surat Al-Fatihah ayat 6-7:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴿٧﴾

Artinya: *"Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka..."*

"Orang-orang yang telah Engkau beri nikmat" ditafsirkan oleh kaum Salafi secara primer sebagai generasi salaf. Namun, tantangan terbesarnya adalah bagaimana menerjemahkan "jalan" generasi salaf yang hidup 14 abad lalu ke dalam konteks dunia modern yang sangat berbeda. Perbedaan dalam menjawab pertanyaan inilah yang pada akhirnya menciptakan berbagai cabang dan spektrum di dalam gerakan Salafi modern, mulai dari yang paling apolitis hingga yang paling radikal, meskipun banyak di antara mereka berbagi sumber teologis yang sama dari dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab (Haykel, 2022).

BAB

8



MODERNISME ISLAM AWAL: JAMALUDDIN AL-AFGHANI

Pendahuluan

Dunia Islam pada abad ke-19 terbangun dalam sebuah realitas yang mengejutkan dan memalukan. Peradaban yang pernah menjadi mercusuar ilmu pengetahuan dan kekuatan politik dunia kini terbaring tak berdaya di bawah cengkeraman imperialisme Eropa. Dari Maroko hingga Nusantara, satu per satu wilayah Muslim jatuh ke tangan kekuasaan asing. Kemunduran ini bukan lagi sekadar krisis internal, melainkan sebuah pertarungan eksistensial. Di tengah atmosfer pesimisme dan keputusasaan inilah muncul sosok figur yang penuh teka-teki, karismatik, dan nomaden, yang mendedikasikan seluruh hidupnya untuk satu tujuan, membangkitkan kembali raksasa peradaban Islam yang sedang tertidur. Sosok itu adalah Sayyid Jamaluddin al-Afghani.

Al-Afghani bukanlah seorang ulama tradisional yang menulis kitab-kitab tebal di dalam perpustakaan. Ia adalah seorang aktivis politik, seorang agitator, seorang jurnalis, dan seorang organisator lintas negara. Pembaharuan (*tajdid*) yang ia tawarkan bukanlah

perbaikan pada detail-detail fikih atau pemurnian akidah dalam arti sempit. *Tajdid* versinya adalah sebuah revolusi politik dan intelektual. Ia mendiagnosis bahwa penyakit utama umat Islam adalah perpecahan internal, kebekuan berpikir, dan despotisme para penguasanya, yang semuanya telah membuka pintu lebar-lebar bagi intervensi asing. Resep yang ia tawarkan terdengar sederhana namun sangat kuat, persatuan Islam atau Pan-Islamisme (Keddie, 2022).

Hidupnya dihabiskan dalam perjalanan tanpa henti, dari Afghanistan, India, Mesir, Istanbul, hingga ke jantung Eropa di Paris dan London. Di setiap tempat yang ia singgahi, ia menyalakan api semangat di kalangan kaum terpelajar dan aktivis muda. Ia tidak membangun madrasah, tetapi ia membangun jaringan. Ia tidak menulis kitab sistematis, tetapi ia menulis artikel-artikel tajam di surat kabar dan menerbitkan majalah perlawanan yang, meskipun berusia pendek, memiliki pengaruh yang luar biasa. Ia mengajarkan bahwa Islam yang sejati tidaklah anti terhadap sains dan rasionalitas. Sebaliknya, ia berargumen bahwa kemajuan ilmu pengetahuan adalah kunci untuk merebut kembali kekuatan dan kemuliaan yang hilang (Hourani, 2021).

Bab ini akan melacak jejak pemikiran dan perjuangan Jamaluddin al-Afghani sebagai lokomotif dari gerakan modernisme Islam awal. Kita akan membedah gagasan Pan-Islamisme sebagai strateginya melawan imperialisme, menganalisis bagaimana ia menggunakan media modern sebagai senjata perjuangan, dan mengeksplorasi warisannya yang kompleks. Al-Afghani adalah sebuah badai intelektual yang menyapu dunia Islam, mengguncang status quo, dan menanam benih-benih gagasan yang kelak akan tumbuh menjadi berbagai gerakan nasionalis, reformis, dan bahkan Islamis di abad ke-20. Ia adalah percikan api yang memulai kebakaran besar pemikiran modern dalam Islam.

A. Gagasan Pan-Islamisme (Persatuan Islam)

Gagasan besar yang menjadi poros dari seluruh aktivitas dan pemikiran Jamaluddin al-Afghani adalah Pan-Islamisme, atau yang ia sebut sebagai *al-Jam'iyah al-Islamiyyah* (Persatuan Islam). Ini bukanlah sekadar seruan sentimental untuk persaudaraan sesama Muslim. Pan-Islamisme versi Al-Afghani adalah sebuah ideologi politik yang konkret dan mendesak, yang dirancang sebagai respons langsung terhadap ancaman eksistensial dari imperialisme Eropa. Ia melihat bahwa negara-negara Barat yang relatif kecil mampu menaklukkan dunia Islam yang luas karena mereka bersatu dalam tujuan imperiaknya, sementara umat Islam justru terpecah belah ke dalam puluhan entitas politik yang lemah dan seringkali saling bermusuhan (Pasha, 2023).

Solusi satu-satunya, menurut Al-Afghani, adalah mengatasi perpecahan tersebut dan membangun sebuah solidaritas politik yang efektif di antara seluruh umat Islam, tanpa memandang batas-batas etnis, bahasa, atau bahkan mazhab. Ia membayangkan sebuah persemakmuran negara-negara Muslim, atau setidaknya sebuah aliansi pertahanan bersama, yang dipimpin oleh seorang khalifah yang kuat (ia sempat berharap pada Sultan Utsmaniyah) yang mampu memobilisasi kekuatan kolektif umat untuk mengusir penjajah. Persatuan ini, baginya, adalah satu-satunya jalan untuk mengembalikan kedaulatan dan martabat umat (Kedourie, 2022).

Untuk mencapai tujuan besar ini, Al-Afghani terlebih dahulu harus menyadarkan umat Islam dari tidurnya. Ia memulai dengan sebuah analisis tajam mengenai sebab-sebab kemunduran mereka. Ia tidak hanya menyalahkan faktor eksternal (agresi Barat), tetapi juga, dan ini yang lebih penting, ia mengidentifikasi penyakit-penyakit internal yang membuat tubuh umat menjadi lemah dan rentan. Setelah diagnosis diletakkan, ia merumuskan strategi perlawanan yang tidak hanya bersifat militer, tetapi juga politik dan intelektual. Ia percaya bahwa sebelum mengangkat senjata, umat Islam harus terlebih dahulu mengangkat pena dan membangkitkan akal mereka (Cleveland & Bunton, 2021).

Gagasan Pan-Islamisme Al-Afghani adalah upaya untuk menerjemahkan kembali konsep *ummah* dari sebuah ideal teologis menjadi sebuah proyek politik yang relevan di era negara-bangsa dan imperialisme. Ia ingin membangkitkan kesadaran kolektif bahwa nasib seorang Muslim di India terkait dengan nasib saudaranya di Mesir, dan keduanya terancam oleh musuh yang sama. Visi persatuan ini adalah fondasi dari seluruh gerakan pembaharuannya.

Analogi: Gagasan Pan-Islamisme Al-Afghani dapat diibaratkan seperti strategi seekor singa tua yang bijaksana yang melihat kawanannya sedang di ambang kepunahan. Kawanannya singa (umat Islam) yang dulunya penguasa padang sabana kini terpecah menjadi kelompok-kelompok kecil yang lemah. Mereka sibuk bertarung satu sama lain memperebutkan sisa-sisa wilayah, sementara sekelompok pemburu yang terorganisir dan bersenjata canggih (imperialis Barat) dengan mudah menaklukkan mereka satu per satu. Singa tua ini (Al-Afghani) tidak langsung menyerang para pemburu. Ia berlari dari satu kelompok ke kelompok lain, mengaum dengan keras untuk menyadarkan mereka dari pertikaian internal. Ia berkata, "Musuh kita bukan sesama singa, tetapi para pemburu itu! Lupakan perbedaan kecil di antara kita. Bersatulah kembali menjadi satu kawanannya yang besar dan kuat, maka kita akan mampu mengusir mereka dan merebut kembali padang sabana kita."

1. Analisis Penyebab Kemunduran Umat Islam

Sebelum menawarkan obat, Al-Afghani terlebih dahulu melakukan diagnosis yang mendalam terhadap penyakit yang diderita umat Islam. Analisisnya bersifat dua arah, melihat faktor eksternal dan internal. Faktor eksternal yang paling jelas adalah agresi militer, politik, dan ekonomi dari negara-negara imperialis Barat. Ia melihat imperialisme bukan sekadar penaklukan fisik, tetapi juga sebuah perang peradaban yang bertujuan untuk

melemahkan fondasi spiritual dan budaya masyarakat Muslim (Keddie, 2022).

Namun, Al-Afghani tidak terjebak dalam mentalitas korban yang hanya menyalahkan pihak luar. Justru, analisisnya yang paling tajam ditujukan pada faktor-faktor internal yang membuat umat Islam menjadi mangsa yang empuk. Pertama, ia mengidentifikasi despotisme dan korupsi para penguasa Muslim sebagai biang keladi utama. Para raja dan sultan lebih sibuk mempertahankan takhta dan menumpuk kekayaan pribadi daripada memikirkan kesejahteraan rakyat dan mempertahankan kedaulatan umat. Kedua, ia mengkritik keras kebekuan intelektual (*jumud*) dan *taklid* buta di kalangan para ulama. Para ulama, menurutnya, telah gagal menjalankan fungsinya sebagai pewaris para nabi untuk memimpin umat dan memberikan solusi atas tantangan zaman. Mereka justru seringkali menjadi alat legitimasi bagi para penguasa yang zalim (Hourani, 2021).

Ketiga, ia menunjuk pada perpecahan umat itu sendiri, baik perpecahan politik antara dinasti-dinasti maupun perpecahan teologis antara Sunni dan Syiah serta mazhab-mazhab lainnya. Perpecahan inilah yang membuat umat tidak mampu membangun front persatuan untuk menghadapi musuh bersama. Terakhir, ia juga mengkritik pemahaman yang salah tentang agama, di mana Islam seringkali dipahami sebagai ajaran yang pasif, fatalistis, dan anti terhadap ilmu pengetahuan, sebuah pemahaman yang mematikan semangat juang dan inovasi. Peringatan Al-Qur'an tentang konsekuensi dari perpecahan dan pembangkangan menjadi landasan analisisnya, seperti dalam Surat Ar-Rum ayat 41:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ
الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

Artinya: "Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada

mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)."

Bagi Al-Afghani, imperialisme Barat adalah "kerusakan" (*al-fasad*) yang tampak di darat dan di laut. Namun, sesuai dengan ayat tersebut, ia melihatnya sebagai akibat dari "perbuatan tangan manusia" (*bima kasabat aydin-nas*), yaitu akibat dari kesalahan-kesalahan internal umat Islam sendiri. Tujuannya bukanlah untuk menyalahkan, melainkan agar umat "kembali ke jalan yang benar" (*la'allahum yarji'un*). Dalam teori sistem, konsep "umpan balik negatif" (*negative feedback*) menjelaskan bagaimana sebuah sistem akan mengalami krisis ketika ia menyimpang terlalu jauh dari kondisi idealnya, di mana krisis tersebut berfungsi sebagai sinyal untuk melakukan koreksi diri. Analisis Al-Afghani secara efektif memandang krisis imperialisme sebagai sebuah umpan balik negatif yang keras, yang seharusnya menyadarkan umat Islam untuk segera melakukan reformasi internal (Pasha, 2023).

2. Perlawanan terhadap Imperialisme Barat

Bagi Al-Afghani, pembaharuan pemikiran tidak ada artinya jika tidak diterjemahkan ke dalam aksi perlawanan yang nyata terhadap imperialisme Barat. Ia adalah seorang anti-imperialis yang militan. Seluruh hidupnya adalah sebuah kampanye tanpa henti untuk mengusir pengaruh kolonial dari negeri-negeri Muslim. Perlawanannya tidak terbatas pada satu negara, melainkan bersifat transnasional. Di Mesir, ia menginspirasi gerakan nasionalis Urabi Pasha melawan kontrol Inggris dan Prancis. Di India, ia mendorong kaum Muslim untuk tidak bersikap pasif terhadap penjajahan Inggris. Di Iran, ia berperan penting dalam memobilisasi para ulama dan pedagang untuk menentang pemberian konsesi tembakau kepada perusahaan Inggris, yang memicu Revolusi Tembakau (1891) (Nikpour, 2023).

Metode perlawanannya bersifat multi-cabang. Ia tidak hanya menganjurkan perlawanan militer, tetapi juga perlawanan politik,

ekonomi, dan yang terpenting, budaya. Ia sadar bahwa kekuatan Barat tidak hanya terletak pada senjatanya, tetapi juga pada superioritas organisasi, ilmu pengetahuan, dan teknologinya. Oleh karena itu, ia menyerukan agar umat Islam “mempelajari rahasia kekuatan” Barat, yaitu dengan mengadopsi ilmu pengetahuan dan teknologi modern, namun menggunakannya untuk tujuan mempertahankan peradaban Islam, bukan untuk meniru Barat secara buta (Keddie, 2022).

Ia juga seorang propagandis yang ulung. Ia menggunakan semua media yang tersedia baginya, mulai dari diskusi di kedai kopi, ceramah di masjid, hingga artikel di surat kabar, untuk menyebarkan sentimen anti-kolonial dan membangkitkan kebanggaan akan identitas Islam. Ia ingin mengubah rasa rendah diri di hadapan Barat menjadi sebuah semangat perlawanan yang percaya diri. Perintah untuk melawan penindasan ini ia temukan dalam banyak ayat Al-Qur'an, salah satunya Surat Al-Hajj ayat 39:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

Artinya: “Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu.”

Ayat ini memberikan legitimasi teologis untuk melakukan perlawanan terhadap kezaliman (*zhulimu*). Al-Afghani menafsirkan imperialisme sebagai bentuk kezaliman terbesar pada masanya. Teori “hegemoni” yang dikembangkan oleh Antonio Gramsci, yang menjelaskan bagaimana sebuah kekuatan dominan mempertahankan kekuasaannya tidak hanya melalui paksaan tetapi juga melalui penyebaran ideologi dan budaya, sangat relevan untuk memahami strategi Al-Afghani. Al-Afghani secara intuitif memahami konsep hegemoni ini dan melancarkan sebuah “kontra-hegemoni” dengan cara membangun kesadaran politik dan budaya tandingan yang berpusat pada Pan-Islamisme untuk melawan hegemoni peradaban Barat (Cleveland & Bunton, 2021).

3. Pentingnya Solidaritas Politik Lintas Negara

Kunci untuk mewujudkan perlawanan yang efektif, menurut Al-Afghani, adalah solidaritas politik lintas negara. Ia sangat frustrasi melihat bagaimana para penguasa Muslim seringkali lebih memilih untuk berkolusi dengan kekuatan Eropa demi mempertahankan kekuasaan domestik mereka, daripada bersatu dengan negara Muslim lainnya. Ia melihat nasionalisme sempit yang berbasis etnis atau teritorial, yang mulai diimpor dari Eropa, sebagai racun yang akan semakin memecah belah dan melemahkan umat Islam (Pasha, 2023).

Sebagai alternatif, ia menawarkan Pan-Islamisme sebagai ikatan solidaritas yang lebih tinggi dan lebih kuat. Ia berargumen bahwa ikatan akidah (*'aqidah*) dan persaudaraan Islam (*ukhuwwah islamiyyah*) harus melampaui loyalitas kepada suku, etnis, atau negara-bangsa yang sempit. Ia melakukan perjalanan antara Istanbul, Kairo, Teheran, dan Kalkuta untuk mencoba meyakinkan para pemimpin dan cendekiawan akan visinya. Ia bahkan mencoba menjembatani perpecahan historis antara Sunni dan Syiah demi tujuan persatuan politik, dengan alasan bahwa keduanya menghadapi musuh yang sama (Hourani, 2021).

Meskipun upayanya untuk menciptakan sebuah aliansi politik formal di masanya tidak sepenuhnya berhasil, gagasannya tentang solidaritas Islam meninggalkan jejak yang mendalam. Ia berhasil menanamkan kesadaran di kalangan aktivis di berbagai negara bahwa perjuangan mereka adalah bagian dari sebuah perjuangan yang lebih besar. Gagasan ini menjadi inspirasi bagi banyak gerakan di abad ke-20, termasuk Organisasi Konferensi Islam (OKI) di kemudian hari. Pentingnya persatuan sebagai sumber kekuatan ini adalah tema yang berulang dalam Al-Qur'an, seperti dalam Surat Ali Imran ayat 103 yang telah dikutip sebelumnya, atau dalam Surat Al-Anfal ayat 63:

...لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَِيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ
أَلْفَ بَيْنَهُمْ...

Artinya: “...Walaupun kamu membelanjakan semua (kekayaan) yang berada di bumi, niscaya kamu tidak dapat mempersatukan hati mereka, akan tetapi Allah telah mempersatukan hati mereka...”

Ayat ini menegaskan bahwa persatuan sejati adalah nikmat dari Tuhan. Al-Afghani melihat bahwa ikatan iman adalah satu-satunya “perekat” (*ta’lif*) yang cukup kuat untuk mengatasi perpecahan di antara umat Islam. Dalam studi hubungan internasional, terdapat konsep “transnasionalisme”, yang merujuk pada hubungan dan gerakan yang melintasi batas-batas negara. Jamaluddin al-Afghani dapat dianggap sebagai salah satu pelopor aktivisme transnasional modern. Ia menciptakan sebuah “jaringan aktivis transnasional” pertama di dunia Islam modern, yang dihubungkan bukan oleh negara, melainkan oleh ideologi bersama (Pan-Islamisme) dan tujuan bersama (melawan imperialisme) (Keddie, 2022).

B. Pembaharuan Melalui Pendidikan dan Media

Meskipun Al-Afghani adalah seorang aktivis politik, ia sangat menyadari bahwa revolusi politik tidak akan bertahan lama tanpa didahului oleh revolusi pemikiran. Oleh karena itu, pilar kedua dari program pembaharuannya adalah reformasi pendidikan dan penggunaan media modern untuk mencerahkan akal umat. Ia percaya bahwa kebodohan dan kebekuan berpikir adalah sekutu terbaik bagi para tiran dan penjajah. Jika umat Islam ingin bangkit, mereka harus terlebih dahulu membebaskan pikiran mereka dari belenggu *taklid* dan fatalisme (Misrawi, 2020).

Strateginya adalah “mendidik para pendidik”. Ia tidak mendirikan sekolah formal, tetapi ia menciptakan lingkaran-lingkaran diskusi informal (*halaqah*) di mana ia berkumpul dengan para mahasiswa dan intelektual muda yang paling cemerlang. Di Kairo, lingkaran diskusinya di Universitas Al-Azhar dan di sebuah kedai kopi berhasil melahirkan satu generasi pemikir reformis, termasuk muridnya yang paling terkenal, Muhammad Abduh. Ia

tidak mengajarkan kitab-kitab tradisional, melainkan mengajarkan filsafat, sejarah, dan ilmu-ilmu modern, serta mendorong murid-muridnya untuk berpikir kritis tentang kondisi umat (Hourani, 2021).

Selain pendidikan tatap muka, Al-Afghani adalah salah satu tokoh Muslim pertama yang memahami kekuatan luar biasa dari media cetak modern sebagai alat perjuangan. Di era ketika khutbah di mimbar adalah media utama, ia beralih ke surat kabar dan jurnal sebagai “mimbar” barunya untuk menjangkau audiens yang lebih luas dan terpelajar di seluruh dunia Islam. Puncaknya adalah penerbitan majalah *Al-Urwah al-Wutsqa* di Paris, yang menjadi corong utama bagi gagasan anti-imperialisme dan Pan-Islamisme. Ia menunjukkan bahwa pena bisa menjadi senjata yang sama tajamnya dengan pedang (Cleveland & Bunton, 2021).

Pada akhirnya, seruan Al-Afghani adalah seruan untuk rasionalisme. Ia berjuang untuk meyakinkan umat Islam bahwa tidak ada pertentangan antara Islam yang sejati dengan sains dan akal. Ia berpendapat bahwa kemunduran umat justru terjadi ketika mereka meninggalkan tradisi intelektual dan ilmiah mereka sendiri, yang pernah menjadi yang terdepan di dunia. Kebangkitan, oleh karena itu, menuntut penguasaan kembali terhadap ilmu pengetahuan modern sebagai bagian dari jihad intelektual.

Analogi: Metode pembaharuan Al-Afghani melalui pendidikan dan media dapat diibaratkan seperti seorang ahli virologi yang ingin menyembuhkan sebuah pandemi kebodohan dan kepasrahan. Ia tidak hanya mencoba mengobati setiap pasien satu per satu. Sebaliknya, ia fokus pada dua strategi utama. Pertama, ia melatih sekelompok “dokter” dan “peneliti” muda yang paling cerdas (lingkaran diskusi), memberi mereka “mikroskop” dan “peralatan laboratorium” modern (filsafat dan sains) agar mereka dapat memahami “virus” tersebut dan mengembangkan “vaksin”. Kedua, ia meluncurkan sebuah “kampanye kesehatan masyarakat” berskala besar melalui “media massa” (majalah *Al-*

Urwah al-Wutsqa), menyebarkan informasi tentang bahaya virus, cara mencegahnya, dan pentingnya vaksinasi pemikiran kritis, hingga kampanye tersebut menjangkau desa-desa terpencil dan membangkitkan kesadaran kolektif.

1. Majalah Al-Urwah al-Wutsqa sebagai Sarana Perlawanan

Meskipun hanya terbit selama delapan bulan (Maret hingga Oktober 1884), majalah *Al-Urwah al-Wutsqa* (Ikatan yang Paling Kuat) memiliki dampak yang jauh melampaui usianya yang singkat. Diterbitkan di Paris oleh Al-Afghani bersama Muhammad Abduh, majalah ini adalah sebuah mahakarya jurnalistik politik pada masanya. Tujuannya jelas, untuk membangkitkan kesadaran politik umat Islam, mengekspos kebrutalan dan niat jahat imperialisme Eropa (khususnya Inggris), dan menyerukan persatuan Islam sebagai satu-satunya jalan keselamatan (Cleveland & Bunton, 2021).

Judulnya sendiri diambil dari Al-Qur'an, yang melambangkan ikatan tauhid dan persatuan yang tidak akan pernah putus. Isinya penuh dengan analisis politik yang tajam, berita-berita dari berbagai negeri Muslim, dan artikel-artikel yang berapi-api yang ditulis dengan gaya bahasa Arab yang kuat dan modern. Meskipun dicetak di Paris, majalah ini diselundupkan secara rahasia ke berbagai negara, dari Mesir, Suriah, India, hingga Nusantara, dan dibaca dengan penuh semangat oleh para aktivis dan kaum terpelajar. Pengaruhnya begitu besar sehingga pemerintah kolonial Inggris di Mesir dan India segera melarang peredarannya, sebuah bukti nyata akan ketakutan mereka terhadap kekuatan gagasan yang disebarkannya (Keddie, 2022).

Al-Urwah al-Wutsqa menjadi model bagi jurnalisme perlawanan di dunia Islam. Ia menunjukkan bagaimana media cetak dapat digunakan untuk membangun sebuah "komunitas imajiner" transnasional, di mana para pembacanya di berbagai negara merasa terhubung oleh ide dan nasib yang sama. Ia adalah

senjata dalam perang gagasan, sebuah “jihad dengan pena” (*jihad bil qalam*). Inspirasi judul majalah ini berasal dari Surat Al-Baqarah ayat 256:

...فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى
لَا انْفِصَامَ لَهَا...

Artinya: “...Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus (bil ‘urwatil wutsqa la-nfishama laha)...”

Al-Afghani menafsirkan “Thaghut” dalam konteks modern sebagai kekuatan imperialisme dan para penguasa tiran yang menjadi bonekanya. “Beriman kepada Allah” berarti kembali kepada kekuatan Islam yang murni dan bersatu. Dengan demikian, “berpegang pada ikatan yang paling kuat” adalah metafora untuk persatuan Pan-Islamisme sebagai satu-satunya jaminan keselamatan. Dalam teori komunikasi, terdapat konsep “agenda-setting”, di mana media massa memiliki kekuatan untuk menentukan isu-isu apa yang dianggap penting oleh publik. *Al-Urwah al-Wutsqa* adalah sebuah contoh klasik dari *agenda-setting*; ia berhasil menempatkan isu anti-imperialisme dan persatuan Islam sebagai agenda utama dalam wacana politik kaum terpelajar Muslim di akhir abad ke-19 (Hourani, 2021).

2. Aktivisme Intelektual di Mesir, Iran, dan India

Kehidupan Al-Afghani adalah sebuah perjalanan aktivisme tanpa henti. Ia tidak pernah menetap lama di satu tempat, karena aktivitasnya yang subversif seringkali membuatnya diusir oleh penguasa lokal atau pemerintah kolonial. Namun, di setiap persinggahannya, ia selalu meninggalkan jejak yang tak terhapuskan dengan menanamkan benih-benih gagasan reformis di kalangan intelektual lokal (Keddie, 2022).

Di Mesir (1871-1879), ia menjadi mentor bagi sekelompok intelektual muda yang kelak menjadi motor penggerak modernisme Islam. Ia mengajarkan mereka filsafat dan sains, serta mendorong mereka untuk terlibat dalam politik dan jurnalisme. Murid-muridnya, seperti Muhammad Abduh dan Sa'ad Zaghlul (yang kelak menjadi pemimpin nasionalis Mesir), adalah bukti keberhasilannya dalam melakukan kaderisasi intelektual (Hourani, 2021).

Di Iran, meskipun ia seorang Sunni (meskipun asal-usulnya diperdebatkan, ia beroperasi sebagai seorang Sunni), ia berhasil menjalin hubungan dengan para ulama Syiah terkemuka. Ia mendorong mereka untuk menggunakan pengaruh mereka untuk melawan despotisme Syah dan penetrasi ekonomi Eropa. Perannya dalam menyulut Revolusi Tembakau menunjukkan kemampuannya untuk beroperasi melintasi batas-batas sektarian demi tujuan politik yang lebih besar (Nikpour, 2023).

Di India, ia berinteraksi dengan para pemikir Muslim seperti Sir Sayyid Ahmad Khan. Meskipun ia berselisih tajam dengan Sir Sayyid, yang ia anggap terlalu pro-Inggris, kehadirannya dan perdebatan dengannya justru semakin menyemarakkan wacana intelektual dan memaksa kaum Muslim India untuk memikirkan kembali posisi mereka di bawah pemerintahan kolonial. Panggilan untuk menyebarkan ilmu dan peringatan adalah tugas seorang alim, sebagaimana firman Allah dalam Surat At-Taubah ayat 122:

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Artinya: "...untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya."

Al-Afghani menjalankan peran sebagai seorang "pemberi peringatan" (*mundzir*) ini dalam skala global. Ia tidak menunggu kaumnya datang kepadanya, tetapi ia yang mendatangi mereka di

berbagai belahan dunia. Dalam sosiologi pengetahuan, terdapat konsep “intelektual organik” (Gramsci) dan “intelektual publik”. Al-Afghani adalah prototipe dari seorang intelektual publik transnasional, yang perannya bukan hanya untuk berkontemplasi, tetapi untuk terlibat secara aktif dalam perjuangan sosial-politik dan membentuk opini publik (Pasha, 2023).

3. Rasionalisme dan Sains dalam Pandangan Al-Afghani

Salah satu pilar utama pembaharuan Al-Afghani adalah seruannya yang kuat untuk merangkul kembali rasionalisme dan ilmu pengetahuan modern. Ia berargumen bahwa salah satu penyebab utama kemunduran umat Islam adalah karena mereka telah meninggalkan tradisi ilmiah dan filosofis mereka sendiri, yang ironisnya, dulu telah menjadi guru bagi Eropa. Ia melihat bahwa para ulama telah menjadi jumud, menolak filsafat dan sains sebagai “ilmu asing” yang berbahaya, sementara masyarakat umum terperosok dalam takhayul dan fatalisme (Misrawi, 2020).

Al-Afghani berjuang keras untuk membantah anggapan bahwa Islam bertentangan dengan sains. Sebaliknya, ia menyatakan bahwa Islam yang sejati adalah agama yang paling rasional dan paling mendorong umatnya untuk menuntut ilmu. Ia sering mengutip ayat-ayat Al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk menggunakan akal (*'aql*) dan mengamati alam semesta (*nazr*). Baginya, sains modern bukanlah produk “Kristen” atau “Barat”, melainkan sebuah warisan universal umat manusia yang harus direbut dan dikuasai kembali oleh kaum Muslim. Menguasai sains dan teknologi adalah sebuah fardhu kifayah bagi umat Islam, karena tanpanya, mereka tidak akan pernah bisa melepaskan diri dari dominasi Barat (Keddie, 2022).

Pandangannya ini terekam dalam debat terkenal dengan filsuf Prancis, Ernest Renan. Meskipun ia setuju dengan Renan bahwa dunia Islam pada saat itu tampak terbelakang secara ilmiah, ia menolak keras kesimpulan Renan bahwa Islam sebagai agama

pada dasarnya anti-sains. Al-Afghani berargumen bahwa yang salah bukanlah Islamnya, melainkan interpretasi yang kaku dan anti-intelektual yang telah mendominasi umat selama berabad-abad. Dorongan untuk menggunakan akal ini ia dasarkan pada semangat Al-Qur'an, seperti dalam Surat Yunus ayat 101:

قُلْ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...

Artinya: “Katakanlah: ‘Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi’...”

Perintah untuk “memperhatikan” (*unzuru*) ini adalah sebuah panggilan untuk observasi empiris, yang merupakan dasar dari metode ilmiah. Teori modernisasi klasik seringkali mengasumsikan bahwa tradisi dan agama adalah penghalang bagi rasionalisasi dan kemajuan. Al-Afghani menawarkan sebuah model “modernitas alternatif”. Ia tidak melihat adanya dikotomi antara tradisi dan modernitas. Sebaliknya, ia berusaha untuk “memodernisasi” tradisi Islam dari dalam dengan cara menggali kembali dan menekankan unsur-unsur rasional dan ilmiah yang, menurutnya, telah ada sejak awal dalam sumber-sumber primer Islam. Ia adalah seorang reformis yang ingin membuktikan bahwa jalan menuju masa depan dapat ditemukan dengan membaca kembali masa lalu dengan kacamata yang baru dan lebih tercerahkan (Cleveland & Bunton, 2021).

C. Pengaruh al-Afghani terhadap Tokoh Modernis Lain

Warisan terbesar Jamaluddin al-Afghani bukanlah karya tulis yang sistematis atau sebuah organisasi yang mapan, melainkan pengaruh personalnya yang luar biasa terhadap satu generasi intelektual dan aktivis di seluruh dunia Islam. Ia laksana seorang penyemai gagasan. Ia akan datang ke suatu negeri, menaburkan benih-benih pemikiran yang radikal dan membangkitkan semangat, lalu pergi ke tempat lain, membiarkan benih-benih itu

tumbuh dan dirawat oleh murid-murid dan para pengagumnya. Akibatnya, pengaruhnya dapat ditemukan dalam berbagai gerakan yang terkadang memiliki corak yang berbeda-beda, namun semuanya berbagi DNA intelektual yang sama dari Al-Afghani, yaitu semangat anti-imperialisme, reformasi internal, dan persatuan Islam (Hourani, 2021).

Pengaruhnya yang paling langsung dan mendalam tentu saja terlihat pada murid utamanya di Mesir, Muhammad Abduh. Al-Afghani adalah sosok yang mengubah Abduh dari seorang calon sufi dan ulama tradisional Al-Azhar menjadi seorang pemikir modernis dan reformis sosial. Jika Al-Afghani adalah sang agitator politik, maka Abduh menjadi sang reformis pendidikan dan keagamaan yang lebih sistematis. Hubungan guru-murid ini menjadi model bagi transmisi gagasan modernisme di dunia Arab (Keddie, 2022).

Namun, pengaruhnya tidak terbatas pada dunia Sunni Arab. Kemampuannya untuk berbicara kepada audiens yang berbeda membuatnya juga berpengaruh di dunia Syiah. Keterlibatannya dalam politik Iran dan seruannya untuk persatuan Sunni-Syiah menunjukkan visinya yang trans-sektarian. Jejak pemikirannya tentang perlawanan terhadap despotisme dan imperialisme kelak dapat ditemukan dalam diskursus yang mengarah pada Revolusi Konstitusional Iran dan bahkan Revolusi Islam di kemudian hari (Nikpour, 2023).

Pada akhirnya, warisan Al-Afghani yang paling abadi adalah redefinisi konsep jihad. Ia menggeser pemahaman jihad dari yang semata-mata bermakna perang fisik, menjadi sebuah perjuangan yang lebih luas, yaitu jihad intelektual, jihad politik, dan jihad budaya. Ia mengajarkan bahwa berjuang di jalan Tuhan di era modern berarti berjuang untuk membebaskan akal dari kebodohan, membebaskan negeri dari penjajahan, dan membebaskan umat dari perpecahan.

Analogi: Pengaruh Al-Afghani terhadap tokoh-tokoh lain dapat diibaratkan seperti pengaruh Socrates di Athena kuno. Socrates sendiri tidak menulis buku, tetapi ia menghabiskan hidupnya berdialog di pasar, menantang asumsi-asumsi mapan, dan menginspirasi sekelompok pemuda brilian. Setelah kematiannya, murid-muridnya menempuh jalan yang berbeda-beda. Plato (seperti Muhammad Abduh) membangun sebuah sistem filsafat yang komprehensif dan mendirikan sebuah akademi. Xenophon (seperti para aktivis nasionalis) menjadi seorang jenderal dan penulis sejarah aksi. Antisthenes (seperti para reformis yang lebih radikal) mendirikan aliran Sinis yang menolak konvensi. Meskipun karya mereka sangat berbeda, semuanya adalah “anak-anak spiritual” Socrates dan terinspirasi oleh metode kritis dan semangat pencarian kebenarannya. Demikian pula, Al-Afghani adalah “Socrates” bagi dunia Islam modern.

1. Hubungan Guru-Murid dengan Muhammad Abduh

Hubungan antara Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh adalah salah satu relasi intelektual yang paling penting dalam sejarah Islam modern. Ketika mereka bertemu di Kairo, Abduh adalah seorang mahasiswa muda di Al-Azhar yang cenderung pada tasawuf dan mistisisme. Al-Afghani-lah yang “membangunkannya”, membuka matanya pada dunia filsafat, sains, dan yang terpenting, politik. Al-Afghani melihat potensi besar dalam diri Abduh dan menjadikannya murid terdekat dan rekan seperjuangannya. Ia mengubah orientasi Abduh dari fokus pada keselamatan spiritual individu menjadi kepedulian pada reformasi sosial dan kebangkitan umat (Hourani, 2021).

Keduanya menjadi duo yang tak terpisahkan dalam aktivisme di Mesir, dan kemudian di pengasingan mereka di Paris, di mana mereka bersama-sama menerbitkan *Al-Urwah al-Wutsqa*. Namun, ada perbedaan temperamen dan strategi di antara keduanya. Al-Afghani adalah seorang revolusioner yang tidak sabar, yang

percaya pada perubahan politik yang cepat melalui konfrontasi langsung. Sementara itu, Abduh, terutama setelah kegagalan pemberontakan Urabi dan pengalaman pahit di pengasingan, menjadi lebih moderat dan evolusioner. Ia sampai pada kesimpulan bahwa perubahan politik tidak akan langgeng tanpa didahului oleh reformasi pendidikan dan keagamaan yang mendalam dan bertahap dari bawah (Keddie, 2022).

Setelah mereka berpisah jalan, Abduh kembali ke Mesir dan menempuh jalur reformasi institusional. Ia menjadi Mufti Mesir dan mencoba mereformasi Al-Azhar dan sistem peradilan syariah dari dalam. Meskipun strateginya berbeda, tujuan akhir Abduh tetap sama dengan gurunya, yaitu kebangkitan peradaban Islam. Abduh adalah seorang pelaksana yang sistematis bagi gagasan-gagasan besar yang telah diletuskan oleh Al-Afghani. Pentingnya bimbingan seorang guru dalam membuka wawasan ini ditekankan dalam tradisi Islam, sebagaimana doa yang diajarkan dalam Al-Qur'an Surat Taha ayat 114:

...وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

Artinya: "...dan katakanlah: 'Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan'."

Al-Afghani adalah jawaban atas doa Abduh untuk "tambahan ilmu". Ia memberinya ilmu yang tidak ia dapatkan di bangku kuliah Al-Azhar, yaitu ilmu tentang dunia modern dan tantangannya. Dalam teori difusi inovasi, terdapat peran "agen perubahan" (*change agent*), yaitu individu yang secara aktif memperkenalkan dan meyakinkan sebuah komunitas untuk mengadopsi sebuah inovasi. Dalam hubungan ini, Al-Afghani adalah "agen perubahan" eksternal yang membawa ide-ide baru, sementara Abduh kemudian menjadi "agen perubahan" internal yang mengadaptasi dan mengimplementasikan ide-ide tersebut agar sesuai dengan konteks lokal di Mesir (Cleveland & Bunton, 2021).

2. Dampak Pemikiran Politik di Dunia Syiah (Iran)

Salah satu aspek yang paling menarik dari aktivisme Al-Afghani adalah jangkauannya yang melintasi batas-batas sektarian Sunni-Syiah. Meskipun ia umumnya dikenal sebagai seorang tokoh Sunni, ia sangat mahir dalam beradaptasi dengan lingkungan Syiah di Iran dan berdialog dengan para ulamanya dengan menggunakan terminologi dan kerangka berpikir mereka. Di Iran, ia tidak hanya mengkritik imperialisme Inggris dan Rusia, tetapi juga menentang pemerintahan tiran dari Dinasti Qajar yang ia anggap telah “menjual” negara kepada kepentingan asing (Nikpour, 2023).

Pengaruhnya mencapai puncaknya ketika ia diusir dari Iran oleh Syah Nashiruddin pada tahun 1891. Dari pengasingannya di Basra dan London, ia menulis surat-surat yang berapi-api kepada ulama Syiah terkemuka, Mirza Hasan Syirazi, mendesaknya untuk mengeluarkan fatwa menentang konsesi monopoli tembakau yang telah diberikan Syah kepada seorang pengusaha Inggris. Surat-surat ini, ditambah dengan agitasi dari para pengikutnya di Iran, berhasil mendorong Syirazi untuk mengeluarkan fatwa yang mengharamkan penggunaan tembakau. Fatwa ini ditaati secara massal oleh rakyat Iran, yang memicu protes besar-besaran (Revolusi Tembakau) dan pada akhirnya memaksa Syah untuk membatalkan konsesi tersebut (Keddie, 2022).

Peristiwa ini adalah sebuah momen yang sangat penting. Ia menunjukkan kepada rakyat dan para ulama Iran bahwa mereka memiliki kekuatan untuk menentang keputusan penguasa dan kepentingan asing jika mereka bersatu. Ia menjadi cikal bakal bagi aliansi antara kaum ulama, pedagang, dan intelektual yang kelak akan memuncak pada Revolusi Konstitusional (1906-1911). Dengan demikian, Al-Afghani, seorang Sunni, justru menjadi salah satu katalisator utama bagi kebangkitan politik modern di Iran yang mayoritasnya Syiah. Prinsip persatuan umat tanpa memandang mazhab ini adalah inti dari Pan-Islamismenya, yang didasarkan pada firman Allah dalam Surat Al-Anbiya ayat 92:

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ

Artinya: “Sesungguhnya (agama tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku.”

Al-Afghani menafsirkan ayat ini sebagai mandat untuk persatuan politik. Ia berargumen bahwa perbedaan teologis antara Sunni dan Syiah tidak seharusnya menjadi penghalang bagi kerja sama untuk melawan musuh bersama yang mengancam eksistensi *ummah* secara keseluruhan. Teori politik tentang “identitas superordinat” (*superordinate identity*) menjelaskan bagaimana kelompok-kelompok yang saling bermusuhan dapat bersatu jika mereka dihadapkan pada sebuah ancaman bersama yang lebih besar. Al-Afghani secara strategis mencoba untuk mengaktifkan “identitas superordinat” sebagai Muslim untuk mengatasi perpecahan sektarian dalam menghadapi ancaman imperialisme (Pasha, 2023).

3. Warisan Pemikiran tentang Jihad Intelektual

Warisan Al-Afghani yang paling mendasar dan bertahan lama mungkin adalah rekonseptualisasinya tentang jihad. Di saat banyak orang memahami jihad hanya sebagai perang fisik, Al-Afghani memperluas maknanya menjadi sebuah perjuangan peradaban yang total. Ia mengajarkan bahwa jihad terbesar (*jihad al-akbar*) di era modern adalah jihad melawan kebodohan, kemunduran, dan perpecahan internal. Ini adalah sebuah “jihad intelektual” (Hourani, 2021).

Jihad intelektual ini mencakup beberapa hal. Pertama, penguasaan terhadap ilmu-ilmu modern, baik ilmu alam maupun ilmu sosial, sebagai alat untuk memahami dunia dan merebut kembali kekuatan. Kedua, melakukan ijtihad dan reformasi pemikiran keagamaan untuk membersihkan Islam dari interpretasi-

interpretasi yang jumud dan fatalistik. Ketiga, menggunakan media modern seperti jurnal dan surat kabar untuk menyebarkan gagasan pencerahan dan membangunkan kesadaran politik umat. Keempat, melakukan aktivisme politik untuk menentang tirani dan imperialisme. Semua ini, dalam pandangan Al-Afghani, adalah bagian dari jihad di jalan Allah (Misrawi, 2020).

Gagasan ini sangat berpengaruh karena ia memberikan sebuah agenda perjuangan yang relevan bagi kaum terpelajar yang tidak mengangkat senjata. Ia mengubah para guru, jurnalis, mahasiswa, dan reformis menjadi para “mujahid” di bidangnya masing-masing. Warisan inilah yang kemudian diambil dan dikembangkan oleh hampir semua gerakan Islam modern di abad ke-20, dari kaum modernis hingga kaum Islamis. Semangat untuk berjuang dengan argumen dan ilmu pengetahuan ini berakar pada perintah Al-Qur'an untuk berdakwah dengan hikmah, seperti dalam Surat An-Nahl ayat 125:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ...

Artinya: “Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik...”

Al-Afghani menafsirkan “hikmah” dalam konteks modern sebagai penguasaan terhadap ilmu pengetahuan dan rasionalitas. “Membantah mereka dengan cara yang lebih baik” (*jadilhum billati hiya ahsan*) ia terjemahkan sebagai keharusan untuk mampu berdebat dengan peradaban Barat dengan menggunakan perangkat intelektual mereka sendiri, namun tetap berlandaskan pada fondasi Islam. Dalam sosiologi, konsep “modal budaya” (*cultural capital*) merujuk pada aset-aset non-finansial seperti pendidikan, kecakapan intelektual, dan gaya bicara yang dapat

meningkatkan mobilitas sosial. Jihad intelektual Al-Afghani pada dasarnya adalah sebuah panggilan bagi umat Islam untuk secara kolektif mengakumulasi kembali “modal budaya” dan “modal intelektual” agar dapat bersaing dan unggul di panggung peradaban dunia (Keddie, 2022).

BAB

9

.....

REFORMASI PENDIDIKAN DAN TAFSIR: MUHAMMAD ABDUH

Pendahuluan

Dari seorang murid yang berapi-api di lingkaran aktivis revolusioner, menjadi seorang reformis yang sabar dan sistematis di jantung birokrasi keagamaan. Perjalanan hidup Muhammad Abduh adalah sebuah kisah transformasi yang mencerminkan pendewasaan gerakan modernisme Islam itu sendiri. Jika gurunya, Jamaluddin al-Afghani, adalah badai yang mengguncang dunia Islam dari luar, maka Muhammad Abduh adalah insinyur yang mencoba membangun kembali fondasi bangunan peradaban itu dari dalam, bata demi bata. Ia adalah seorang pelaksana yang sabar bagi gagasan-gagasan besar yang telah diletupkan oleh sang guru. Pengalaman pahitnya dalam pemberontakan Urabi yang gagal dan masa pengasingannya telah meyakinkannya bahwa perubahan sejati tidak akan datang dari revolusi politik yang gegabah.

Abduh sampai pada sebuah diagnosis yang mendalam, kemunduran umat Islam yang sesungguhnya tidak terletak pada

kekuatan militer musuh, melainkan pada kerapuhan internal. Kerapuhan ini berakar pada dua hal, pendidikan agama yang telah membeku menjadi hafalan dogma yang tidak relevan, dan pemahaman terhadap Al-Qur'an yang telah tertimbun oleh lapisan-lapisan tafsir abad pertengahan yang seringkali irasional dan fatalistik. Oleh karena itu, ia memilih dua medan pertempuran utama untuk proyek pembaharuannya, institusi Al-Azhar sebagai benteng pendidikan Islam, dan penafsiran Al-Qur'an sebagai sumber utama pemikiran umat (Hourani, 2021).

Misinya adalah untuk “membebaskan” akal umat dari belenggu *taklid* dan membuktikan bahwa tidak ada pertentangan antara Islam yang otentik dengan rasionalitas dan tuntutan zaman modern. Ia berjuang untuk menciptakan prototipe Muslim baru, seorang individu yang imannya kokoh pada ajaran agamanya, namun pikirannya terbuka untuk menyerap ilmu pengetahuan modern. Ia ingin menunjukkan bahwa menjadi modern tidak berarti harus menjadi Barat, dan menjadi seorang Muslim yang taat tidak berarti harus menolak kemajuan. Slogannya yang terkenal adalah “memperbaharui yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik.”

Bab ini akan mengkaji secara mendalam strategi pembaharuan Muhammad Abduh yang bersifat gradual dan evolusioner. Kita akan memasuki koridor-koridor Al-Azhar untuk menyaksikan perjuangannya mereformasi kurikulum, menyelami halaman-halaman *Tafsir Al-Manar* untuk memahami metode interpretasinya yang rasional dan berorientasi sosial, serta menganalisis fatwa-fatwanya yang berani mengenai isu-isu kemasyarakatan. Memahami Abduh adalah memahami detak jantung modernisme Islam, sebuah upaya intelektual raksasa untuk mendefinisikan kembali identitas Islam di persimpangan jalan antara tradisi dan modernitas.

A. Tajdid di Institusi Al-Azhar

Ketika Muhammad Abduh kembali ke Mesir dari pengasingannya, salah satu target utama reformasinya adalah Universitas Al-Azhar. Sebagai institusi pendidikan Islam Sunni paling bergengsi di dunia, Al-Azhar pada akhir abad ke-19, dalam pandangan Abduh, telah menjadi sebuah monumen yang agung namun membeku. Kurikulumnya tidak berubah selama berabad-abad, metode pengajarannya berpusat pada hafalan teks-teks klasik dan komentar-komentarnya yang berlapis-lapis (*hawasyi*), dan ia terisolasi dari perkembangan ilmu pengetahuan modern yang terjadi di luar temboknya. Al-Azhar, menurutnya, hanya menghasilkan ulama-ulama yang pandai berdebat tentang detail-detail fikih abad pertengahan, tetapi gagap dalam menghadapi problematika zaman modern (Rahman, 2023).

Visi *tajdid* Abduh adalah mentransformasi Al-Azhar dari sebuah museum yang mengawetkan ilmu-ilmu masa lalu menjadi sebuah laboratorium yang dinamis untuk memproduksi para ulama-intelektual. Ia membayangkan lahirnya generasi baru ulama Azhar yang tidak hanya menguasai ilmu-ilmu agama, tetapi juga memiliki pengetahuan yang memadai tentang sejarah, geografi, dan sains modern. Ulama seperti inilah, menurutnya, yang akan mampu menyajikan Islam dengan cara yang relevan dan meyakinkan kepada generasi baru serta mampu berdialog dengan peradaban Barat secara setara (Adams, 2020).

Perjuangannya untuk mereformasi Al-Azhar sangatlah berat. Sebagai seorang anggota Majelis Administrasi Al-Azhar, ia mengusulkan serangkaian reformasi radikal, mulai dari perampingan dan rasionalisasi kurikulum, pengenalan ilmu-ilmu umum, perbaikan gaji dan kualifikasi para pengajar, hingga reorganisasi perpustakaan. Namun, setiap langkahnya dihadang oleh perlawanan sengit dari para syekh dan ulama konservatif yang memandang gagasannya sebagai *bid'ah* dan ancaman terhadap tradisi suci yang telah mereka warisi. Mereka mencurigai Abduh

sebagai agen “pembaratan” yang ingin merusak kemurnian Al-Azhar (Keddie, 2022).

Meskipun banyak proposalnya yang berhasil digagalkan atau didilusi oleh para penentangannya, upaya Abduh tidak sepenuhnya sia-sia. Ia berhasil menanamkan benih-benih reformasi yang, meskipun lambat, pada akhirnya akan tumbuh dan mengubah wajah Al-Azhar di dekade-dekade berikutnya. Perjuangannya adalah sebuah pelajaran tentang betapa sulitnya melakukan reformasi institusional pada sebuah lembaga yang sudah mapan dan memiliki tradisi yang mengakar kuat.

Analogi: Perjuangan Abduh di Al-Azhar dapat diibaratkan seperti upaya seorang arsitek modern yang ditugaskan untuk merenovasi sebuah piramida kuno yang megah agar bisa berfungsi sebagai pusat riset modern. Piramida itu (Al-Azhar) sangat kokoh dan dihormati, tetapi di dalamnya gelap, berdebu, dan penuh dengan lorong-lorong sempit yang membingungkan (*kurikulum tradisional*). Sang arsitek (Abduh) tidak ingin menghancurkan piramida tersebut. Sebaliknya, ia ingin memasang sistem pencahayaan modern, ventilasi udara, dan jaringan internet (*ilmu-ilmu modern*), serta menata ulang ruang-ruangnya agar lebih fungsional. Namun, para “penjaga” piramida (*ulama konservatif*) menentangnya habis-habisan, menuduhnya ingin menodai kesucian warisan nenek moyang. Meskipun frustrasi, sang arsitek berhasil memasang beberapa lampu dan membuka beberapa jendela, yang memungkinkan cahaya baru masuk dan menunjukkan jalan bagi para reformis sesudahnya.

1. Reformasi Kurikulum dan Metode Pengajaran

Fokus utama reformasi Abduh di Al-Azhar adalah pada kurikulum dan metode pengajaran. Ia mengkritik keras sistem yang ada, yang lebih menghargai kemampuan siswa untuk menghafal komentar-komentar dan super-komentar (*syuruh* dan *hawasyi*) yang rumit daripada kemampuan untuk memahami teks-

teks primer seperti Al-Qur'an dan Hadits secara langsung. Proses belajar telah berubah menjadi latihan daya ingat yang mekanis, bukan latihan pemahaman dan penalaran kritis. Ia melihat bahwa metode ini hanya menghasilkan para intelektual mandul yang terasing dari sumber-sumber vitalitas agamanya (Adams, 2020).

Sebagai solusinya, ia mengusulkan perombakan kurikulum secara total. Ia ingin mengurangi porsi studi tentang cabang-cabang fikih yang sangat spekulatif dan menggantinya dengan penekanan yang lebih besar pada studi Al-Qur'an, Hadits, dan Sejarah Islam awal. Yang paling radikal adalah usulannya untuk memasukkan mata pelajaran "modern" seperti sejarah, geografi, matematika, dan sains ke dalam kurikulum inti Al-Azhar. Ia berargumen bahwa seorang ulama tidak mungkin bisa memahami dunia jika ia tidak mengetahui geografi, dan tidak mungkin bisa menafsirkan ayat-ayat tentang alam semesta jika ia buta sama sekali terhadap sains (Hourani, 2021).

Dalam metode pengajaran, ia mendorong para pengajar untuk meninggalkan metode ceramah satu arah dan beralih ke metode dialog yang merangsang pemikiran siswa. Ia ingin proses belajar menjadi sebuah petualangan intelektual, bukan sebuah proses indoktrinasi yang pasif. Panggilan untuk menuntut ilmu yang disertai pemahaman ini sangat sentral dalam ajaran Islam. Nabi Muhammad SAW sendiri seringkali menggunakan metode tanya jawab untuk mendidik para sahabatnya. Al-Qur'an juga mendorong proses inquiry dan bertanya, seperti dalam Surat Al-Anbiya ayat 7:

...فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Artinya: "...maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui."

Ayat ini mempromosikan sebuah budaya intelektual yang aktif, di mana bertanya (*fa'salu*) adalah kunci untuk menghilangkan

ketidaktahuan. Abduh ingin mengembalikan semangat bertanya dan berpikir kritis ini ke dalam ruang-ruang kelas di Al-Azhar. Dalam teori pendidikan modern, pendekatan yang diusung Abduh ini sangat sejalan dengan pedagogi konstruktivis, yang memandang siswa bukan sebagai bejana kosong yang harus diisi, melainkan sebagai pembangun pengetahuan yang aktif, di mana guru berperan sebagai fasilitator, bukan diktator (Rahman, 2023).

2. Integrasi Ilmu Umum ke dalam Institusi Agama

Gagasan Muhammad Abduh untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu umum (*al-'ulum al-kawuniyyah*) ke dalam kurikulum lembaga pendidikan agama adalah salah satu pilar pembaharuannya yang paling visioner. Ia menolak secara tegas dikotomi atau pemisahan antara “ilmu agama” dan “ilmu dunia”. Baginya, semua ilmu yang bermanfaat pada hakikatnya adalah “ilmu Islam”, karena semuanya adalah sarana untuk memahami ayat-ayat Allah, baik ayat-ayat yang tertulis (*qauliyyah*) dalam Al-Qur'an maupun ayat-ayat yang terhampar (*kawuniyyah*) di alam semesta (Hourani, 2021).

Ia berargumen bahwa kemunduran umat Islam justru dimulai ketika mereka mulai memisahkan kedua jenis ilmu ini dan meremehkan ilmu-ilmu rasional dan empiris. Akibatnya, umat Islam tertinggal jauh dalam sains dan teknologi, yang membuat mereka menjadi lemah dan mudah dijajah. Ia percaya bahwa kebangkitan kembali hanya mungkin terjadi jika umat Islam mampu merebut kembali keunggulan dalam semua bidang ilmu, sebagaimana yang pernah mereka capai di masa keemasan peradaban Islam. Seorang ulama modern, menurutnya, harus mampu menunjukkan relevansi ajaran Islam dengan temuan-temuan sains modern (Mufidah et al., 2025).

Ketika upayanya untuk mereformasi Al-Azhar secara radikal terhambat, ia tidak putus asa. Ia justru menjadi salah satu pendukung utama pendirian institusi pendidikan alternatif yang sepenuhnya modern, yaitu Universitas Mesir (yang kelak

menjadi Universitas Kairo) pada tahun 1908. Ini menunjukkan pragmatismenya; jika institusi lama sulit diubah, maka ciptakanlah institusi baru. Panggilannya untuk mempelajari alam semesta ini memiliki landasan teologis yang sangat kuat dalam Al-Qur'an, seperti dalam Surat Ali Imran ayat 190-191:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي
الْأَلْبَابِ ۚ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ
فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ ۚ

Artinya: “Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah... dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi...”

Ayat ini secara eksplisit menghubungkan status “orang yang berakal” (*ulil albab*) dengan aktivitas “memikirkan” (*yatafakkarun*) ciptaan Allah di alam semesta. Abduh menafsirkan “tafakur” ini bukan sekadar sebagai perenungan pasif, melainkan sebagai penelitian ilmiah yang aktif. Debat kontemporer tentang “Islamisasi ilmu pengetahuan” atau sebaliknya, “saintifikasi Islam”, adalah kelanjutan dari dialog yang telah dirintis oleh Muhammad Abduh lebih dari seabad yang lalu, yaitu bagaimana cara membangun sebuah epistemologi yang mengintegrasikan wahyu dan akal, iman dan sains, secara harmonis (Adams, 2020).

3. Perlawanan terhadap Kebekuan Berpikir Ulama Azhar

Perjuangan Abduh di Al-Azhar adalah sebuah pertempuran melawan *jumud* (kebekuan berpikir) dan *taklid* (pengikutan buta) yang telah menjadi budaya institusional. Para ulama senior Al-Azhar pada masanya bukanlah orang-orang yang tidak berilmu. Sebaliknya, mereka adalah para penghafal dan ahli dalam korpus keilmuan Islam abad pertengahan yang sangat luas. Namun, masalahnya, menurut Abduh, adalah bahwa mereka telah

mengubah ilmu menjadi sebuah dogma yang tidak bisa diganggu gugat. Mereka memandang tradisi bukan sebagai proses dinamis yang terus berkembang, melainkan sebagai sebuah produk final yang harus dijaga kemurniannya dari segala bentuk perubahan (Keddie, 2022).

Perlawanan ini tidak hanya bersifat intelektual, tetapi juga politis. Para ulama konservatif memiliki kepentingan untuk mempertahankan status quo, karena otoritas dan mata pencaharian mereka bergantung pada penguasaan mereka atas sistem pengetahuan yang lama. Reformasi yang diusulkan Abduh, yang menyerukan kembali kepada Al-Qur'an secara langsung dan pengenalan ilmu-ilmu baru, dianggap sebagai ancaman yang akan menggerus otoritas mereka. Mereka bersekutu dengan Khedive Abbas Hilmi II, penguasa Mesir yang juga tidak menyukai Abduh karena kedekatannya dengan Inggris dan semangat reformisnya, untuk menghambat upaya-upaya pembaharuannya (Hourani, 2021).

Konflik ini seringkali meledak dalam bentuk fatwa-fatwa kontroversial yang dikeluarkan Abduh saat ia menjabat sebagai Mufti Agung Mesir. Fatwanya yang membolehkan umat Islam mengenakan topi ala Eropa atau membolehkan memakan daging sembelihan Ahli Kitab, meskipun memiliki dasar argumen fikih yang kuat, ditentang habis-habisan karena dianggap sebagai upaya "menjual" Islam kepada Barat. Pertempurannya adalah pertempuran melawan mentalitas yang lebih mementingkan "bentuk" daripada "substansi", sebuah kritik yang mengingatkan kita pada kritik Al-Ghazali berabad-abad sebelumnya. Mentalitas *taklid* yang ia lawan ini telah dikritik oleh Al-Qur'an, seperti dalam Surat Al-Maidah ayat 104:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا
عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

Artinya: “Apabila dikatakan kepada mereka: ‘Marilah mengikuti apa yang diturunkan Allah dan mengikuti Rasul’. Mereka menjawab: ‘Cukuplah untuk kami apa yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya’. Dan apakah mereka akan mengikuti juga nenek moyang mereka walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun dan tidak mendapat petunjuk?”

Abduh seolah-olah sedang mengalamatkan kembali ayat ini kepada para ulama di zamannya. Ia mengajak mereka untuk kembali kepada “apa yang diturunkan Allah dan Rasul”, namun mereka menjawab “cukuplah bagi kami apa yang kami dapati dari guru-guru kami.” Dalam studi tentang perubahan organisasi, fenomena ini dikenal sebagai “inersia institusional”, yaitu kecenderungan sebuah organisasi untuk terus berjalan di jalur yang sama dan menolak perubahan, bahkan ketika lingkungan eksternal telah berubah secara drastis. Perjuangan Abduh adalah sebuah contoh klasik dari upaya seorang pemimpin reformis untuk mengatasi inersia institusional tersebut (Adams, 2020).

B. Metodologi Tafsir Rasional (Al-Manar)

Jika reformasi Al-Azhar adalah perjuangan Abduh di ranah institusional, maka proyek penafsiran Al-Qur’annya adalah jihad intelektualnya di ranah pemikiran. Sadar bahwa perubahan dari atas seringkali terhambat, ia memilih untuk langsung berbicara kepada publik melalui kuliah-kuliah tafsirnya di Al-Azhar. Kuliah-kuliah ini kemudian dicatat, diperluas, dan diterbitkan oleh murid setianya, Muhammad Rasyid Ridha, dalam sebuah jurnal berpengaruh yang bernama *Al-Manar* (Mercusuar). Kumpulan tulisan inilah yang kemudian dikenal sebagai *Tafsir Al-Manar* (Rahman, 2023).

Tujuan utama dari proyek tafsir ini adalah untuk merebut kembali Al-Qur’an dari tangan para mufasir tradisional yang, menurut Abduh, telah menenggelamkan pesan-pesan utamanya yang jernih di bawah lautan detail-detail gramatikal, perdebatan

teologis yang spekulatif, dan kisah-kisah *israiliyyat* yang tidak relevan. Ia ingin mengembalikan Al-Qur'an pada fungsi aslinya, yaitu sebagai *hudan lin-nas* (petunjuk bagi umat manusia). Tafsirnya bukanlah sebuah karya akademis yang ditujukan untuk para spesialis, melainkan sebuah seruan yang ditujukan untuk umat agar mereka menjadikan Al-Qur'an sebagai panduan hidup dalam menghadapi tantangan-tantangan modernitas (Jansen, 2021).

Metodologi tafsirnya bersifat revolusioner pada masanya. Ia menekankan pada kesatuan Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang koheren, menafsirkan ayat dengan ayat, dan selalu mencoba untuk menarik "pelajaran moral dan sosial" (*'ibrah*) dari setiap kisah atau hukum yang disebutkan. Ia dengan sengaja menghindari pembahasan teknis yang berlebihan dan lebih fokus pada pesan-pesan universal Al-Qur'an yang relevan bagi reformasi masyarakat. Dengan demikian, tafsirnya memiliki corak yang sangat khas, yang kemudian dikenal sebagai corak *adabi ijtima'i* (sosio-moral), sebuah pendekatan yang akan kita bahas lebih lanjut.

Pada intinya, *Tafsir Al-Manar* adalah sebuah upaya untuk membangun jembatan antara teks suci abad ke-7 dengan realitas Muslim abad ke-19 dan ke-20. Abduh ingin menunjukkan bahwa Al-Qur'an bukanlah sebuah relik sejarah, melainkan sebuah kitab yang hidup, yang pesannya akan selalu relevan jika dibaca dengan akal yang tercerahkan dan niat untuk melakukan perbaikan.

Analogi: Proyek *Tafsir Al-Manar* dapat diibaratkan seperti seorang ahli restorasi arsitektur yang ingin memulihkan fungsi sebuah mercusuar kuno (*Al-Manar*). Mercusuar itu (Al-Qur'an) dibangun untuk memancarkan cahaya petunjuk bagi kapal-kapal di lautan. Namun, seiring waktu, para penjaganya (*mufasir tradisional*) lebih sibuk menganalisis jenis batu yang digunakan untuk membangunnya, mengukur ketebalan dindingnya, dan menulis catatan-catatan panjang tentang sejarah setiap goresan di dindingnya. Mereka lupa menyalakan lampunya. Abduh datang dan berkata, "Yang terpenting dari mercusuar ini adalah

cahayanya!” Ia kemudian membersihkan lensa raksasanya dari debu (*israiliyyat*), menyalakan kembali apinya dengan bahan bakar baru (*rasionalitas*), dan mengarahkan cahayanya yang terang (*pesan moral-sosial*) ke lautan modern yang penuh badai, untuk memandu kapal-kapal generasi baru agar tidak karam.

1. Karakteristik Tafsir bi al-Ra’yi yang Bertanggung Jawab

Muhammad Abduh adalah seorang penganjur *tafsir bi al-ra’yi*, yaitu penafsiran yang menggunakan penalaran atau ijtihad akal. Namun, ia sangat berhati-hati dalam membedakan metodenya dari dua ekstrem. Di satu sisi, ia menolak *taklid* buta pada tafsir-tafsir lama (*tafsir bi al-ma’tsur*) yang hanya menukil riwayat tanpa analisis kritis. Di sisi lain, ia juga menolak penggunaan akal yang liar dan tidak terkendali yang hanya memaksakan ide-ide asing ke dalam Al-Qur’an, seperti yang ia tuduhkan pada sebagian kaum Mu’tazilah atau Batiniah. Ia menawarkan jalan tengah, yaitu sebuah *tafsir bi al-ra’yi* yang “bertanggung jawab” (*mas’ul*) (Jansen, 2021).

Tanggung jawab ini terwujud dalam beberapa prinsip. Pertama, penafsiran harus selalu dimulai dari dan kembali kepada teks Al-Qur’an itu sendiri. Prinsip utamanya adalah *tafsir al-Qur’an bi al-Qur’an*, yaitu menjelaskan sebuah ayat dengan merujuk pada ayat-ayat lain yang terkait, karena ia meyakini Al-Qur’an adalah sebuah kesatuan yang utuh dan saling menjelaskan. Kedua, penafsiran harus sepenuhnya menguasai dan menghormati kaidah-kaidah bahasa Arab, karena Al-Qur’an diturunkan dalam bahasa Arab yang jelas. Ketiga, tujuan utama penafsiran bukanlah untuk berspekulasi tentang hal-hal gaib atau memenangkan perdebatan teologis, melainkan untuk mencari petunjuk praktis bagi perbaikan individu dan masyarakat (Adams, 2020).

Dengan kata lain, akal bagi Abduh bukanlah tuan atas wahyu, melainkan alat untuk memahami wahyu. Akal harus tunduk pada tujuan-tujuan umum dari syariat dan pesan moral universal Al-

Qur'an. Panggilannya untuk melakukan perenungan mendalam terhadap Al-Qur'an ini berlandaskan pada banyak ayat, salah satunya Surat Sad ayat 29:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

Artinya: "Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka mentadaburi ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran."

Perintah untuk "mentadaburi" (*liyaddabbaru*) ayat-ayat Al-Qur'an inilah yang menjadi justifikasi utama bagi penggunaan akal dalam tafsir. *Tadabbur* adalah sebuah proses intelektual yang aktif, bukan penerimaan yang pasif. Dalam teori hermeneutika modern, terdapat konsep "lingkaran hermeneutik" (*hermeneutic circle*), di mana pemahaman terhadap bagian-bagian sebuah teks bergantung pada pemahaman terhadap keseluruhannya, dan sebaliknya. Metode *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an* yang diusung Abduh adalah sebuah penerapan klasik dari prinsip lingkaran hermeneutik ini, di mana ia terus-menerus bergerak antara ayat-ayat partikular dan pesan holistik Al-Qur'an untuk mendapatkan pemahaman yang koheren (Rahman, 2023).

2. Menghilangkan Unsur Israiliyyat dalam Tafsir

Salah satu ciri paling menonjol dari *Tafsir Al-Manar* adalah sikapnya yang sangat kritis dan purifikatif terhadap *israiliyyat*. Istilah ini merujuk pada riwayat-riwayat yang berasal dari tradisi Yahudi (*Bani Israil*) dan Kristen yang telah masuk ke dalam khazanah tafsir Islam, terutama yang berkaitan dengan kisah-kisah para nabi dan penciptaan alam semesta. Para mufasir klasik seringkali menukil riwayat-riwayat ini tanpa verifikasi yang ketat untuk mengisi detail-detail yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an (Jansen, 2021).

Muhammad Abduh memandang bahwa *israiliyyat* ini telah menjadi salah satu sumber utama kerusakan dalam pemahaman

umat terhadap Al-Qur'an. Ia berargumen bahwa banyak dari kisah-kisah ini bersifat tidak otentik, tidak rasional, dan bahkan mengandung unsur-unsur yang tidak layak bagi kemuliaan para nabi (misalnya, kisah-kisah tentang dosa besar yang dilakukan para nabi). Lebih dari itu, ia melihat bahwa fokus pada detail-detail legendaris ini telah mengalihkan perhatian umat dari pelajaran moral dan petunjuk utama yang terkandung dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Mengapa harus sibuk memperdebatkan nama anjing Ashabul Kahfi, jika pelajaran utamanya adalah tentang keteguhan iman? (Hourani, 2021).

Oleh karena itu, ia secara sadar dan sistematis menyaring tafsirnya dari riwayat-riwayat *israiliyyat*. Jika ia terpaksa menyebutkannya, ia akan selalu melakukannya dengan catatan kritis atau menolaknya secara tegas jika bertentangan dengan akal sehat atau kesucian para nabi. Sikap purifikatif ini adalah bagian dari proyek rasionalisasinya, yaitu untuk menyajikan sebuah pemahaman tentang Islam yang bersih dari takhayul dan sejalan dengan nalar modern. Semangat untuk tidak mengikuti sesuatu tanpa ilmu yang jelas ini ia dasarkan pada Surat Al-Isra' ayat 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...

Artinya: "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya..."

Bagi Abduh, menerima riwayat *israiliyyat* tanpa kritik adalah bentuk "mengikuti sesuatu tanpa pengetahuan". Metode kritiknya terhadap riwayat ini sejalan dengan prinsip-prinsip kritik sumber (*source criticism*) dalam ilmu sejarah modern. Seorang sejarawan modern tidak akan menerima sebuah sumber kuno begitu saja, tetapi akan selalu bertanya: Siapa penulisnya? Apa motifnya? Apakah informasinya dapat diverifikasi oleh sumber lain? Abduh, dengan perangkatnya sendiri, menerapkan skeptisisme metodologis yang serupa terhadap tradisi lisan yang telah meresap ke dalam tafsir (Keddie, 2022).

3. Tafsir yang Berorientasi pada Problem Sosial (Adabi Ijtima'i)

Karakteristik yang paling mendefinisikan *Tafsir Al-Manar* dan menjadikannya sebuah karya *tajdid* adalah orientasinya yang kuat pada masalah-masalah sosial kontemporer. Corak tafsir ini dikenal sebagai *al-ittijah al-adabi al-ijtima'i* (arah sosio-moral). Abduh meyakini bahwa Al-Qur'an diturunkan bukan untuk menjadi bahan spekulasi teologis, melainkan untuk menjadi petunjuk bagi reformasi masyarakat. Oleh karena itu, penafsiran terhadap ayat-ayatnya harus selalu dikaitkan dengan upaya untuk mendiagnosis dan mengobati penyakit-penyakit sosial yang sedang dihadapi oleh umat Islam (Rahman, 2023).

Setiap kali Abduh menafsirkan sebuah ayat atau kisah dalam Al-Qur'an, ia akan selalu menariknya ke dalam konteks Mesir dan dunia Islam pada zamannya. Kisah tentang Bani Israil yang tertindas di bawah Firaun ia tafsirkan sebagai alegori bagi kondisi bangsa Mesir di bawah penjajahan Inggris dan despotisme Khedive. Ayat-ayat yang mengecam kemewahan dan korupsi ia terapkan secara langsung kepada para elite penguasa. Ayat-ayat yang mendorong penggunaan akal ia gunakan untuk mengkritik kejumudan para ulama. Dengan cara ini, Al-Qur'an menjadi sebuah teks yang hidup, relevan, dan berbicara langsung kepada para pembacanya di era modern (Jansen, 2021).

Pendekatan ini mengubah fungsi tafsir dari sekadar sebuah latihan eksegesis (penggalian makna teks kuno) menjadi sebuah alat untuk kritik sosial dan mobilisasi reformasi. Al-Qur'an menjadi sumber inspirasi bagi agenda pembaharuan Abduh. Prinsip utama yang menjiwai seluruh tafsirnya adalah ayat yang menjadi slogan bagi hampir semua gerakan reformis modern, yaitu Surat Ar-Ra'd ayat 11:

...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...

Artinya: "...Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri..."

Bagi Abduh, ayat ini adalah “hukum sosiologis” Tuhan yang paling fundamental. Ia menolak sikap fatalisme (*jabariyyah*) yang pasrah pada nasib. Kemunduran umat Islam, menurutnya, bukanlah takdir yang tidak bisa diubah, melainkan hasil dari pilihan dan tindakan mereka sendiri. Kebangkitan hanya akan datang jika umat secara proaktif “mengubah apa yang ada dalam diri mereka”, yaitu mengubah cara berpikir, karakter, dan tatanan sosial mereka. Teologi pembebasan (*liberation theology*) di Amerika Latin pada abad ke-20, yang juga menafsirkan Alkitab sebagai sebuah manifesto untuk pembebasan kaum miskin dan tertindas dari ketidakadilan struktural, memiliki semangat yang sangat paralel dengan pendekatan *adabi ijtimai’i* yang dirintis oleh Muhammad Abduh (Hourani, 2021).

C. Pandangan tentang Wanita dan Kemasyarakatan

Pembaharuan Muhammad Abduh tidak hanya terbatas pada dunia pendidikan dan penafsiran, tetapi juga merambah ke ranah sosial-kemasyarakatan. Sebagai Mufti Agung Mesir, ia memiliki otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa yang memiliki dampak langsung pada kehidupan masyarakat. Ia menggunakan posisinya ini untuk mendorong reformasi sosial yang, pada masanya, dianggap sangat berani dan progresif. Ia melihat bahwa banyak tradisi dan praktik sosial yang dianggap sebagai “hukum Islam” sebenarnya hanyalah produk dari adat istiadat Abad Pertengahan yang tidak memiliki dasar yang kuat dalam sumber-sumber primer Islam. Ia berupaya untuk membedakan antara inti ajaran Islam yang abadi dan cangkang budaya yang bersifat historis (Adams, 2020).

Fokus utamanya adalah pada isu-isu yang secara langsung mempengaruhi kesehatan dan kekuatan “tubuh” umat, seperti status perempuan, bentuk pemerintahan, dan praktik hukum. Ia percaya bahwa kemunduran umat salah satunya disebabkan oleh perlakuan yang tidak adil terhadap separuh dari populasinya,

yaitu kaum perempuan. Ia juga melihat bahwa despotisme politik adalah penghalang utama bagi kemajuan intelektual dan material. Oleh karena itu, fatwa-fatwa dan pandangan-pandangannya seringkali bertujuan untuk mendobrak status quo dan membuka jalan bagi tatanan sosial yang lebih adil, rasional, dan manusiawi (Keddie, 2022).

Ia mendekati isu-isu ini dengan metodologi yang sama dengan tafsirnya, kembali kepada “spirit” atau tujuan umum dari Al-Qur’an dan Sunnah, daripada terikat secara kaku pada interpretasi-interpretasi fikih tradisional. Ia seringkali menggunakan prinsip *maslahah* (kemaslahatan umum) sebagai pertimbangan utamanya. Sikapnya yang reformis ini membuatnya sering berbenturan dengan para ulama konservatif, namun sekaligus menjadikannya sebagai pahlawan di mata kaum modernis dan nasionalis yang sedang tumbuh saat itu.

Analogi: Upaya reformasi sosial Abduh dapat diibaratkan seperti seorang ahli hortikultura yang ingin merevitalisasi sebuah kebun tua yang rimbun namun tidak produktif. Ia melihat banyak “tanaman” (praktik sosial) di kebun itu yang dianggap sakral oleh para penjaga kebun yang lama. Sang ahli hortikultura ini, dengan pengetahuannya tentang “ilmu botani asli” (Al-Qur’an dan Sunnah), menyadari bahwa banyak dari tanaman tersebut sebenarnya adalah “gulma” atau “benalu” (adat istiadat yang merugikan) yang menghisap nutrisi dari pohon-pohon buah yang sesungguhnya. Ia kemudian dengan berani mencabuti gulma-gulma tersebut dan memangkas dahan-dahan yang mati (mereformasi hukum poligami dan mendorong pendidikan perempuan), agar pohon-pohon utama dapat kembali menerima sinar matahari dan menghasilkan buah yang sehat dan lebat (masyarakat yang kuat dan tercerahkan).

1. Isu Poligami dan Hak Pendidikan bagi Perempuan

Salah satu pandangan Abduh yang paling revolusioner adalah tentang poligami. Pada masanya, poligami dipraktikkan secara luas dan seringkali tanpa batasan, serta dianggap sebagai hak absolut laki-laki. Abduh menantang pandangan ini dengan melakukan reinterpretasi yang radikal terhadap ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar praktik tersebut, yaitu Surat An-Nisa ayat 3. Ia memfokuskan perhatiannya pada syarat yang menyertai izin untuk berpoligami, yaitu *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً* ("...tetapi jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja...") (Adams, 2020).

Abduh berargumen bahwa keadilan yang dimaksud di sini bukanlah sekadar keadilan dalam hal materi (nafkah dan giliran), tetapi juga mencakup keadilan dalam hal cinta dan perasaan, yang menurutnya mustahil untuk dipenuhi oleh manusia biasa. Ia kemudian merujuk pada ayat 129 dari surat yang sama, yang menyatakan *وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ* ("Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian"). Dengan menghubungkan kedua ayat ini, ia sampai pada kesimpulan bahwa karena syarat keadilan itu mustahil dipenuhi, maka pada dasarnya hukum asal pernikahan dalam Islam adalah monogami. Poligami, menurutnya, hanya diperbolehkan dalam kondisi sosial yang sangat darurat dan dengan syarat yang sangat ketat (Hourani, 2021).

Selain itu, Abduh adalah seorang juara bagi pendidikan perempuan. Ia berargumen bahwa kebodohan yang melanda kaum perempuan adalah salah satu penyebab utama kemunduran umat. Bagaimana mungkin sebuah bangsa bisa maju, tanyanya, jika para ibu yang merupakan "sekolah pertama" bagi anak-anak mereka dibiarkan dalam kegelapan? Ia menyerukan pendirian sekolah-sekolah untuk perempuan dan menyatakan bahwa menuntut ilmu adalah kewajiban bagi laki-laki dan perempuan, sesuai

dengan semangat hadits Nabi. Panggilannya untuk menghormati dan mendidik perempuan ini ia dasarkan pada semangat Al-Qur'an yang mengangkat derajat perempuan dari kondisi di masa Jahiliyah, seperti dalam Surat An-Nahl ayat 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً...

Artinya: “Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik...”

Ayat ini menunjukkan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan di hadapan Tuhan. Abduh memperluas semangat kesetaraan ini ke dalam ranah sosial, khususnya hak untuk mendapatkan pendidikan. Pandangan-pandangannya ini menjadi fondasi bagi gerakan feminisme Islam awal di Mesir, yang dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Qasim Amin, yang juga terinspirasi olehnya (Keddie, 2022).

2. Konsep Syura dan Demokrasi dalam Islam

Dalam bidang politik, Muhammad Abduh adalah seorang reformis yang moderat. Ia telah belajar dari kegagalan pemberontakan Urabi bahwa upaya perubahan yang konfrontatif dan prematur akan berakhir dengan bencana. Strateginya adalah reformasi dari atas dan dari dalam. Ia percaya pada pentingnya pendidikan bagi rakyat sebelum mereka siap untuk menjalankan sebuah sistem demokrasi yang matang. Namun, ini tidak berarti ia mendukung absolutisme (Hourani, 2021).

Abduh adalah seorang penentang kuat terhadap despotisme, baik yang datang dari penguasa lokal (Khedive) maupun dari kekuatan asing (Inggris). Ia mengadvokasikan sebuah bentuk pemerintahan yang terbatas oleh hukum (konstitusionalisme) dan representatif, di mana para penguasa harus bertanggung jawab kepada rakyatnya. Ia menemukan landasan teologis untuk

gagasan ini dalam prinsip Al-Qur'an tentang *syura* (musyawarah). Ia menafsirkan *syura* tidak hanya sebagai nasihat yang tidak mengikat bagi penguasa, melainkan sebagai sebuah prinsip partisipasi umat dalam urusan mereka bersama (Jansen, 2021).

Ia berpendapat bahwa bentuk-bentuk pemerintahan modern seperti parlemen dan majelis perwakilan adalah implementasi teknis yang sejalan dengan prinsip *syura*. Baginya, yang terpenting bukanlah bentuknya, melainkan substansinya, yaitu adanya pembatasan terhadap kekuasaan sewenang-wenang dan adanya keterlibatan umat dalam pengambilan keputusan. Ia bercita-cita tentang sebuah kebangkitan nasional Mesir yang dipimpin oleh para elitnya yang tercerahkan, yang secara bertahap akan mendidik rakyat menuju partisipasi politik yang penuh. Prinsip *syura* ini secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an, salah satunya dalam Surat Asy-Syura ayat 38:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Artinya: “Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.”

Ayat ini menempatkan *syura* sejajar dengan kewajiban-kewajiban utama seperti shalat dan infak, menunjukkan betapa sentralnya prinsip ini dalam tatanan sosial Islam. Abduh mengambil prinsip ini dan memberinya makna modern, yaitu sebagai dasar bagi pemerintahan konstitusional. Teori “demokrasi deliberatif” dalam ilmu politik modern, yang menekankan pada pentingnya diskusi publik dan penalaran rasional dalam pengambilan keputusan politik, memiliki kemiripan dengan visi Abduh tentang *syura* yang dijalankan oleh para wakil rakyat yang tercerahkan (Adams, 2020).

3. Muhammad Abduh sebagai Bapak Modernisme Mesir

Warisan Muhammad Abduh sangatlah besar dan berlapis, yang membuatnya layak dijuluki sebagai “Bapak Modernisme Islam” di Mesir dan dunia Arab. Ia berhasil meletakkan fondasi intelektual dan institusional bagi sebuah gerakan pembaharuan yang akan mendominasi wacana keagamaan dan politik di Mesir selama beberapa dekade. Pengaruhnya tidak datang dari satu karya besar yang sistematis, melainkan dari kombinasi berbagai perannya sebagai guru, mufti, reformis institusional, dan penafsir Al-Qur’an (Keddie, 2022).

Ia berhasil menciptakan sebuah “jalan tengah” yang moderat antara kaum tradisionalis yang menolak modernitas secara total dan kaum sekularis yang ingin meniru Barat secara membabi buta. Slogannya yang terkenal, yang dipopulerkan oleh Rasyid Ridha, adalah “Islam adalah agama yang rasional, dan peradaban modern dibangun di atas ilmu dan akal. Jika terjadi pertentangan antara keduanya, maka yang salah adalah pemahaman kita terhadap agama, bukan agama itu sendiri.” Formula ini menjadi sangat berpengaruh dan memberikan kepercayaan diri bagi generasi baru untuk merangkul modernitas tanpa merasa harus meninggalkan agamanya (Hourani, 2021).

Pengaruhnya menyebar melalui berbagai saluran. Murid-murid langsungnya, seperti Rasyid Ridha, melanjutkan proyek *Tafsir Al-Manar* dan menyebarkan gagasannya ke seluruh dunia Islam. Tokoh-tokoh nasionalis sekuler, seperti Sa’ad Zaghlul dan Lutfi as-Sayyid, juga terinspirasi oleh semangat nasionalisme dan reformasi pendidikannya. Bahkan, di kemudian hari, gerakan-gerakan Islamis seperti Ikhwanul Muslimin, meskipun mengkritik beberapa pandangannya, juga mewarisi semangat reformis dan aktivisme sosialnya. Ia telah mengubah lanskap pemikiran di Mesir secara permanen. Visinya tentang perbaikan (*islah*) sebagai tugas utama seorang Muslim berakar pada Al-Qur’an, seperti dalam kisah Nabi Syu’aib di Surat Hud ayat 88:

...إِنْ أُريدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ...

Artinya: “...Aku tidak bermaksud kecuali (mendatangkan) perbaikan selama aku masih berkesanggupan...”

Kalimat “Aku tidak bermaksud kecuali perbaikan” (*in uridu illal islah*) ini dapat dianggap sebagai moto hidup Muhammad Abduh. Seluruh karyanya, baik di Al-Azhar, di mahkamah syariah, maupun dalam tafsirnya, didedikasikan untuk satu tujuan ini, yaitu melakukan *islah* terhadap agamanya dan bangsanya. Dalam sejarah gagasan, beberapa tokoh berfungsi sebagai “pembuka pintu”. Mereka mungkin tidak membangun seluruh bangunan, tetapi mereka adalah orang-orang yang berhasil membuka pintu yang sebelumnya tertutup rapat, yang memungkinkan generasi sesudahnya untuk masuk dan membangun berbagai ruangan di dalamnya. Muhammad Abduh adalah seorang “pembuka pintu” ulung bagi modernitas dalam pemikiran Islam Arab (Adams, 2020).

BAB 10

ISLAMISASI DAN NASIONALISME: RASYID RIDHA

Pendahuluan

Setiap gerakan pembaharuan besar seringkali menghadapi sebuah persimpangan jalan krusial setelah sang pionir wafat. Siapakah yang akan melanjutkan estafet perjuangan, dan ke arah mana obor pembaharuan itu akan dibawa? Bagi gerakan modernisme Islam yang telah dinyalakan oleh Jamaluddin al-Afghani dan dibangun secara sistematis oleh Muhammad Abduh, jawaban atas pertanyaan itu terwujud dalam sosok murid terdekat dan terloyal Abduh, yaitu Muhammad Rasyid Ridha. Ridha adalah seorang jurnalis, teolog, dan reformis asal Suriah yang hijrah ke Mesir karena terpesona oleh gagasan-gagasan Abduh. Ia mendedikasikan hidupnya untuk menjadi penyambung lidah, pengelola, dan pada akhirnya, penafsir ulang warisan sang guru.

Namun, Ridha bukanlah sekadar duplikat dari Abduh. Ia hidup dalam periode sejarah yang jauh lebih bergejolak. Ia menyaksikan langsung Perang Dunia Pertama, runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah yang telah berusia 600 tahun, dan

semakin agresifnya kolonialisme Eropa yang memecah belah dunia Arab. Peristiwa-peristiwa seismik ini secara fundamental membentuk pemikirannya, mendorongnya untuk bergeser dari optimisme rasional Abduh ke arah posisi yang lebih defensif, lebih politis, dan lebih condong kepada puritanisme Salafi. Jika Abduh adalah seorang reformis pendidikan, maka Ridha adalah seorang ideolog politik. Ia adalah jembatan yang menghubungkan antara modernisme Islam abad ke-19 dengan Islamisme politik abad ke-20 (Hourani, 2021).

Proyek pembaharuan Ridha terpusat pada “mercusuar” intelektualnya, majalah *Al-Manar*. Selama hampir empat dekade, *Al-Manar* menjadi mimbar paling berpengaruh di dunia Islam, melanjutkan *Tafsir Al-Manar* yang dirintis oleh Abduh, menjawab ribuan pertanyaan hukum dari para pembaca di seluruh dunia, dan merumuskan respons Islam terhadap tantangan-tantangan zaman. Melalui majalah inilah Ridha mencoba menavigasi sebuah jalan yang sulit, di satu sisi ia memerangi kebakuan kaum tradisionalis, dan di sisi lain ia berperang habis-habisan melawan gelombang sekularisme yang ia lihat sebagai ancaman mematikan bagi identitas Islam (Shahin, 2023).

Bab ini akan menelusuri perjalanan intelektual Rasyid Ridha sebagai figur transisi yang krusial. Kita akan menganalisis bagaimana ia melanjutkan sekaligus mentransformasi proyek *Al-Manar*, bagaimana ia mencoba merumuskan kembali konsep khilafah untuk dunia modern, dan bagaimana pemikirannya pada akhirnya memberikan landasan ideologis bagi lahirnya gerakan Islam politik terbesar di dunia Arab, Ikhwanul Muslimin. Memahami Ridha adalah memahami bagaimana optimisme pencerahan Islam mulai berhadapan dengan realitas politik yang keras, sebuah proses yang akan menentukan arah pemikiran Islam di sepanjang abad ke-20.

A. Kelanjutan Proyek Al-Manar

Warisan intelektual Muhammad Abduh tidak akan menyebar begitu luas dan bertahan begitu lama tanpa dedikasi seumur hidup dari muridnya, Rasyid Ridha. Proyek utama Ridha adalah melanjutkan dan melembagakan gagasan-gagasan sang guru melalui majalah *Al-Manar*, yang ia pimpin sejak tahun 1898 hingga wafatnya pada tahun 1935. *Al-Manar* lebih dari sekadar sebuah jurnal; ia adalah sebuah institusi, sebuah gerakan, dan sebuah ruang dialog transnasional bagi kaum reformis di seluruh dunia Islam. Melalui majalah inilah Ridha melanjutkan publikasi *Tafsir Al-Manar*, menjawab pertanyaan-pertanyaan fikih dari pembaca, dan menulis editorial-editorial tajam tentang kondisi umat Islam (Mufidah et al., 2025).

Pada awalnya, Ridha adalah seorang pengikut setia dari jalur modernisme rasional Abduh. Ia mempromosikan reformasi pendidikan, ijtihad, dan keselarasan antara Islam dan sains. Namun, seiring berjalannya waktu dan memburuknya situasi politik, corak pemikiran Ridha mulai mengalami pergeseran yang signifikan. Kematian Abduh pada tahun 1905, kegagalan reformasi di Mesir, dan terutama trauma dari runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah pada tahun 1924, membuatnya semakin pesimis terhadap kemungkinan berdialog dengan Barat atau mereformasi institusi-institusi yang ada. Ia mulai merasa bahwa pendekatan Abduh yang terlalu akomodatif dan fokus pada pendidikan tidaklah cukup untuk menghadapi serangan gencar dari imperialisme dan sekularisme (Lauzière, 2016).

Pergeseran inilah yang menandai transformasi pemikiran Ridha. Ia bergerak dari modernisme yang optimis ke arah yang sering disebut sebagai “Salafisme modernis”. Ia mulai lebih banyak merujuk pada pemikiran Ibnu Taimiyah, menekankan pentingnya purifikasi akidah, dan mengambil sikap yang lebih konfrontatif terhadap budaya Barat. Ia masih percaya pada ijtihad, tetapi ijtihadnya harus lebih ketat berpegang pada kerangka Al-

Qur'an dan Sunnah menurut pemahaman salaf. Perubahan ini tercermin dalam fatwa-fatwanya yang menjadi lebih konservatif di kemudian hari (Shahin, 2023).

Di tengah krisis ini, Ridha juga mendedikasikan pemikirannya untuk menjawab dua tantangan terbesar pada masanya, yaitu kekosongan kepemimpinan politik pasca-khilafah dan ancaman dari ideologi-ideologi pesaing. Ia menulis karya penting tentang khilafah, mencoba merumuskannya kembali untuk era negara-bangsa. Pada saat yang sama, ia melancarkan kritik ganda, menolak tradisionalisme yang jumud sekaligus sekularisme yang ia anggap sebagai bentuk pembaratan yang membahayakan identitas Islam.

Analogi: Hubungan antara Abduh dan Ridha dapat diibaratkan seperti hubungan antara seorang arsitek visioner dan seorang manajer konstruksi yang harus menghadapi badai. Sang arsitek (Abduh) merancang sebuah cetak biru untuk sebuah bangunan kaca yang indah, modern, dan terbuka, yang melambangkan optimisme dan dialog (*modernisme rasional*). Sang manajer konstruksi (Ridha) mulai membangun sesuai cetak biru tersebut. Namun, di tengah proses pembangunan, sebuah badai dahsyat datang (*Perang Dunia I dan runtuhnya khilafah*). Sang manajer menyadari bahwa desain kaca yang terbuka itu terlalu rentan. Ia kemudian memodifikasi cetak biru tersebut. Ia tetap menggunakan kerangka modern dari sang arsitek, tetapi ia mengganti banyak dinding kaca dengan tembok beton yang diperkuat dan menambahkan benteng pertahanan di sekelilingnya (*pergeseran ke arah Salafisme yang lebih defensif*). Bangunan yang dihasilkan masih modern, tetapi jauh lebih tertutup dan berorientasi pada pertahanan.

1. Transformasi Pemikiran Modernis ke Arah Salafisme

Pergeseran intelektual Rasyid Ridha dari modernisme liberal ala Abduh ke Salafisme yang lebih puritan adalah salah satu perkembangan paling signifikan dalam pemikiran Islam awal abad ke-20. Pada fase awal kariernya, Ridha adalah seorang modernis

sejati. Ia membela penggunaan akal, mengadvokasi sains, dan menafsirkan Al-Qur'an dengan semangat reformasi sosial. Namun, serangkaian kekecewaan politik, terutama kegagalannya untuk mempengaruhi kebijakan di Mesir dan Suriah serta pengkhianatan kekuatan Eropa setelah Perang Dunia I, membuatnya semakin skeptis terhadap ide-ide liberal Barat (Lauzière, 2016).

Ia mulai percaya bahwa kelemahan mendasar umat Islam bukan hanya karena kekurangan ilmu pengetahuan modern, tetapi karena penyimpangan mereka dari akidah yang murni. Di sinilah ia semakin banyak mengadopsi kerangka pemikiran Ibnu Taimiyah dan Muhammad bin Abdul Wahhab. Ia mulai menekankan pentingnya purifikasi tauhid dari praktik *bid'ah* dan *syirik*, dan menjadikan metode generasi salaf sebagai satu-satunya standar kebenaran. Pergeseran ini terlihat jelas dalam *Tafsir Al-Manar*; bagian-bagian yang ditulis oleh Ridha setelah kematian Abduh memiliki corak yang lebih literalis dan berorientasi hadits (Hourani, 2021).

Namun, Salafisme Ridha bukanlah Salafisme tradisional yang anti-akal. Ia tetap seorang modernis dalam arti bahwa ia percaya pada ijtihad dan perlunya merumuskan hukum Islam yang relevan untuk zaman modern. Ia tidak menolak institusi negara modern, parlemen, atau konstitusi. Salafismenya adalah sebuah upaya untuk “mempersenjakai” modernisme dengan fondasi teologis yang lebih kokoh dan otentik, yang ia yakini dapat memberikan ketahanan ideologis yang lebih kuat dalam menghadapi gempuran budaya Barat. Ia ingin menciptakan sebuah “modernitas Islam” yang berakar pada tradisi salaf, bukan pada liberalisme Eropa. Prinsip untuk berpegang teguh pada fondasi yang asli di tengah badai perubahan ini ia dasarkan pada Surat Ibrahim ayat 24-25:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ
وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا... ﴿٢٥﴾

Artinya: “*Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit, pohon itu memberikan buahnya pada setiap musim dengan seizin Tuhannya...*”

Bagi Ridha, “pohon yang baik” adalah Islam. “Akar yang teguh” (*ashluha tsabitun*) adalah akidah salaf yang murni dan tidak berubah. “Cabang yang menjulang ke langit” (*far’uha fis-sama’*) adalah kemampuan syariat untuk terus relevan dan memberikan solusi bagi zaman modern melalui ijtihad. Buah yang dihasilkannya adalah peradaban Islam yang maju. Pergeserannya ke arah Salafisme adalah upayanya untuk memastikan bahwa “akar” dari pohon reformasi itu benar-benar kokoh. Dalam psikologi sosial, teori manajemen teror (*terror management theory*) menjelaskan bahwa ketika sebuah kelompok merasa eksistensinya terancam, mereka cenderung untuk berpegang lebih erat pada pandangan dunia budaya (*cultural worldview*) mereka yang paling fundamental sebagai mekanisme pertahanan psikologis. Pergeseran Ridha ke arah Salafisme yang lebih puritan dapat dipahami sebagai respons intelektual terhadap ancaman eksistensial yang dirasakan oleh dunia Islam pada masanya (Shahin, 2023).

2. Gagasan tentang Khilafah di Era Negara-Bangsa

Penghapusan institusi Khilafah oleh Mustafa Kemal Atatürk di Turki pada tahun 1924 adalah sebuah peristiwa yang mengguncang seluruh dunia Islam dan menjadi titik fokus utama pemikiran politik Rasyid Ridha di akhir hayatnya. Bagi banyak Muslim, khilafah, meskipun dalam praktiknya sudah lama tidak efektif, tetap menjadi simbol penting dari persatuan dan kontinuitas sejarah umat. Penghapusannya menciptakan sebuah “vakum” kepemimpinan dan krisis identitas yang mendalam. Sebagai respons, Ridha menulis salah satu karyanya yang paling terkenal, *Al-Khilafah aw al-Imamah al-’Uzma* (Khilafah atau Imamah Agung) pada tahun 1923 (Enayat, 2022).

Dalam karya ini, Ridha mencoba melakukan *tajdid* terhadap konsep khilafah agar relevan dengan realitas politik abad ke-20. Ia tidak menyerukan restorasi Kekhalifahan Utsmaniyah gaya lama yang absolutis. Sebaliknya, ia mengajukan model khilafah baru yang bersifat modern dan reformatif. Pertama, ia menegaskan kembali kriteria klasik bahwa seorang khalifah idealnya harus berasal dari suku Quraisy, sebuah pandangan yang kontroversial namun ia dasarkan pada hadits. Kedua, dan ini yang lebih penting, ia berpendapat bahwa khalifah bukanlah seorang penguasa absolut yang infalibel. Kekuasaannya harus dibatasi oleh syariat dan dijalankan melalui musyawarah dengan para “ahli solusi dan ikatan” (*ahl al-halli wa al-'aqd*), yang ia tafsirkan dalam konteks modern sebagai sebuah majelis perwakilan atau parlemen yang terdiri dari para ulama dan cendekiawan yang mumpuni (Hourani, 2021).

Khalifah dalam gagasannya lebih berfungsi sebagai simbol persatuan spiritual dan koordinator kebijakan luar negeri dan pertahanan bagi dunia Islam, sementara negara-negara Muslim individual dapat tetap memiliki otonomi dalam mengelola urusan dalam negerinya. Ini adalah sebuah upaya untuk mendamaikan idealisme persatuan Islam dengan realitas negara-bangsa. Kewajiban untuk memiliki seorang pemimpin ini ia dasarkan pada prinsip-prinsip umum syariat tentang perlunya keteraturan sosial dan penegakan hukum, yang diisyaratkan dalam Al-Qur'an Surat An-Nisa ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...

Artinya: “Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil...”

Bagi Ridha, khilafah adalah “amanah” terbesar yang harus diemban oleh umat untuk dapat “menetapkan hukum dengan adil” dalam skala komunal. Dalam ilmu politik, konsep “federalisme” atau “konfederasi” digunakan untuk menggambarkan sebuah sistem di mana entitas-entitas negara yang berdaulat setuju untuk mendelegasikan sebagian kekuasaan mereka kepada sebuah pemerintahan pusat untuk urusan-urusan bersama. Model khilafah yang diusulkan oleh Rasyid Ridha pada dasarnya adalah sebuah bentuk konfederasi Islam, sebuah upaya kreatif untuk mengadaptasi sebuah institusi pra-modern ke dalam kerangka hukum dan politik internasional modern (Shahin, 2023).

3. Kritik terhadap Tradisionalisme dan Sekularisme

Rasyid Ridha memposisikan gerakannya, yang ia sebut sebagai *Al-Islah al-Islami* (Reformasi Islam), sebagai jalan tengah di antara dua kutub ekstrem yang ia anggap sama-sama berbahaya bagi masa depan Islam. Di satu sisi, ia melanjutkan kritik Abduh terhadap kaum tradisionalis (*muqallidun*). Ia mengecam kebakuan berpikir mereka, penolakan mereka terhadap ijtihad, dan keterikatan mereka pada praktik-praktik *bid'ah* dan *khurafat*. Ia melihat tradisionalisme sebagai penyebab stagnasi internal yang membuat umat Islam lemah dan terbelakang (Mufidah et al., 2025).

Di sisi lain, dan ini yang menjadi fokus utamanya di kemudian hari, ia melancarkan serangan yang jauh lebih sengit terhadap kaum sekularis (*'ilmaniyyun*). Ia menyaksikan dengan ngeri apa yang terjadi di Turki di bawah kepemimpinan Atatürk, di mana agama secara sistematis dipisahkan dari negara dan ruang publik. Ia juga melihat munculnya para intelektual di Mesir dan Suriah yang secara terbuka mengadvokasi adopsi total terhadap peradaban Barat, termasuk sistem hukum dan gaya hidupnya. Ridha melihat sekularisme bukan sebagai netralitas negara terhadap agama, melainkan sebagai sebuah ideologi anti-agama yang bertujuan untuk menghapus identitas Islam dari masyarakat (Lauzière, 2016).

Bagi Ridha, solusi bagi kemunduran umat bukanlah dengan membuang Islam (seperti kata kaum sekularis) atau dengan berpegang pada tradisi yang beku (seperti kata kaum tradisional). Solusinya adalah dengan kembali kepada Islam yang “sejati”, yaitu Islamnya generasi salaf yang dinamis, rasional, dan komprehensif, yang mampu mengatur semua aspek kehidupan, termasuk politik dan negara. Posisinya sebagai jalan tengah ini ia dasarkan pada deskripsi Al-Qur’an tentang umat Islam dalam Surat Al-Baqarah ayat 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ...

Artinya: “Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan (*ummatan wasathan*) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia...”

Ridha menafsirkan *ummatan wasathan* (umat pertengahan) tidak hanya dalam arti teologis, tetapi juga sebagai sebuah manhaj atau metodologi. Islam, menurutnya, adalah jalan tengah antara spiritualisme murni yang mengabaikan dunia dan materialisme murni yang mengabaikan akhirat. Gerakan reformasinya adalah upaya untuk merealisasikan kembali jalan tengah ini. Dalam sosiologi politik, strategi “pemosisian sentris” (*centrist positioning*) seringkali digunakan oleh gerakan politik untuk menarik dukungan dari spektrum yang luas dengan cara menampilkan diri sebagai alternatif yang masuk akal terhadap kubu-kubu ekstrem. Kritik ganda Ridha adalah sebuah contoh klasik dari strategi pemosisian sentris ini, di mana ia mencoba mengklaim “pusat” wacana Islam dengan menolak tradisionalisme di satu sisi dan sekularisme di sisi lain (Hourani, 2021).

B. Pembaharuan melalui Tulisan dan Organisasi

Berbeda dengan gurunya Muhammad Abduh yang lebih fokus pada reformasi institusional dari dalam, Rasyid Ridha menyadari bahwa perubahan membutuhkan media dan organisasi yang

independen. Ia adalah seorang organisator dan propagandis yang ulung. Senjata utamanya adalah pena, dan benteng utamanya adalah majalah *Al-Manar*. Melalui tulisan-tulisannya, ia tidak hanya membentuk opini publik, tetapi juga membangun sebuah jaringan intelektual reformis yang tersebar di seluruh dunia. *Al-Manar* menjadi titik rujukan, sumber informasi, dan forum diskusi bagi kaum pembaharu dari Maroko hingga Indonesia (Shahin, 2023).

Kontribusi Ridha tidak hanya terbatas pada melanjutkan tafsir Abduh. Ia sendiri menulis ribuan halaman fatwa dan artikel yang membahas hampir semua isu yang dihadapi umat Islam pada masanya. Ia mencoba merumuskan jawaban-jawaban Islami yang relevan untuk masalah-masalah hukum kontemporer, mulai dari hukum perbankan hingga hukum kewarganegaraan. Ia adalah seorang mujtahid yang produktif, yang fatwa-fatwanya menunjukkan perpaduan unik antara kesetiaan pada dalil (semangat Salafi) dan kepekaan terhadap tuntutan zaman (semangat modernis) (Lauzière, 2016).

Selain melalui tulisan, Ridha juga menyadari pentingnya organisasi. Pada tahun 1912, ia mendirikan sebuah sekolah di Kairo yang bernama *Madrasah ad-Da'wah wa al-Irsyad* (Sekolah Dakwah dan Bimbingan). Tujuannya adalah untuk mencetak kader-kader dai dan reformis modern yang tidak hanya menguasai ilmu agama, tetapi juga ilmu-ilmu umum, serta memiliki kesadaran politik untuk melawan imperialisme dan misionarisme Kristen. Meskipun sekolah ini berumur pendek karena masalah pendanaan dan tekanan politik, ia menjadi sebuah prototipe penting bagi lembaga-lembaga pendidikan Islam modern sesudahnya (Hourani, 2021).

Yang paling signifikan, pengaruh pemikiran dan aktivisme Ridha menjadi salah satu sumber inspirasi utama bagi seorang guru muda di Ismailiyah, Mesir, bernama Hasan al-Banna, untuk mendirikan gerakan Ikhwanul Muslimin pada tahun 1928. Gagasan Ridha tentang Islam sebagai sistem kehidupan yang

komprehensif (*syumuliyatul Islam*), kritiknya terhadap pembaratan, dan seruannya untuk restorasi khilafah, semuanya menjadi pilar-pilar utama dalam ideologi Ikhwanul Muslimin. Dengan demikian, Ridha tidak hanya menjadi seorang pemikir, tetapi juga seorang inspirator bagi gerakan sosial-politik yang akan mendominasi panggung sejarah Mesir dan Timur Tengah.

Analogi: Upaya pembaharuan Ridha melalui tulisan dan organisasi dapat diibaratkan seperti seorang ahli botani yang ingin menyebarkan spesies pohon unggul yang telah ia kembangkan. Ia tidak hanya menanam beberapa pohon di kebun istana (reformasi dari dalam). Sebaliknya, ia melakukan tiga hal. Pertama, ia menulis dan menerbitkan sebuah “majalah berkebun” (*Al-Manar*) yang sangat populer, yang berisi panduan lengkap tentang cara menanam dan merawat pohon tersebut, serta menjawab semua pertanyaan dari para pembacanya. Kedua, ia mendirikan sebuah “sekolah pertanian” kecil (*Madrasah ad-Da’wah*) untuk melatih para ahli agronomi muda. Ketiga, dan yang paling berdampak, tulisan-tulisannya menginspirasi seorang pengusaha agribisnis muda (Hasan al-Banna) untuk mendirikan sebuah “perkebunan” raksasa (Ikhwanul Muslimin) yang menanam pohon unggul tersebut dalam skala massal di seluruh negeri.

1. Peran Majalah *Al-Manar* dalam Menyebarkan Tajdid

Selama 37 tahun, majalah *Al-Manar* adalah detak jantung dari gerakan reformasi Islam. Perannya jauh melampaui sebuah media cetak biasa. *Al-Manar* adalah sebuah universitas terbuka, sebuah mahkamah fatwa, dan sebuah parlemen darurat bagi dunia Islam yang sedang terpecah belah. Dari kantornya yang sederhana di Kairo, Rasyid Ridha berhasil menjangkau audiens yang sangat luas, dari para sultan dan ulama hingga para guru dan pedagang di kota-kota terpencil. Pembacanya akan dengan sabar menanti edisi terbaru untuk mendapatkan pencerahan tentang isu-isu keagamaan dan politik termutakhir (Shahin, 2023).

Salah satu rubrik yang paling populer dan berpengaruh adalah rubrik tanya jawab atau fatwa. Ribuan surat datang dari seluruh penjuru dunia menanyakan berbagai persoalan, mulai dari hukum memakai celana panjang, hukum bunga bank, hingga strategi politik melawan penjajah. Jawaban-jawaban Ridha, yang kemudian dikompilasi dalam beberapa jilid, menunjukkan kemampuannya untuk menerapkan prinsip-prinsip syariat pada masalah-masalah modern. Rubrik ini secara efektif menjadikan *Al-Manar* sebagai otoritas rujukan utama bagi kaum reformis, sebuah alternatif bagi lembaga-lembaga fatwa resmi yang seringkali dianggap sudah jumud (Mufidah et al., 2025).

Selain itu, *Al-Manar* juga berfungsi sebagai jendela informasi. Ridha akan menerbitkan berita-berita tentang kondisi umat Islam di berbagai negara, dari penindasan Muslim di Rusia hingga perjuangan kemerdekaan di Indonesia. Hal ini membantu membangun sebuah kesadaran dan solidaritas Pan-Islam, persis seperti yang dicita-citakan oleh Al-Afghani. Kekuatan pena sebagai senjata untuk menyebarkan kebenaran ini sangat ditekankan dalam tradisi Islam. Al-Qur'an sendiri dimulai dengan Surat Al-'Alaq yang menyebut tentang pena, dan juga terdapat satu surat yang bernama Al-Qalam (Pena), yang diawali dengan sumpah:

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ

Artinya: “Nun, demi kalam dan apa yang mereka tulis.” (QS. Al-Qalam: 1)

Sumpah Allah atas nama pena (*al-qalam*) dan “apa yang mereka tulis” (*ma yasturun*) menunjukkan betapa mulianya aktivitas tulis-menulis dan penyebaran ilmu pengetahuan. Rasyid Ridha mendedikasikan hidupnya untuk menjalankan amanah “pena” ini. Dalam teori “republik surat-menyurat” (*Republic of Letters*) yang menggambarkan jaringan intelektual di Eropa pada masa Pencerahan, para filsuf saling bertukar gagasan melalui surat

dan jurnal yang melintasi batas negara. *Al-Manar* secara efektif menciptakan sebuah “Republik Surat-Menyurat Islam” di awal abad ke-20, di mana Kairo menjadi pusatnya dan Rasyid Ridha sebagai editor utamanya (Hourani, 2021).

2. Pandangan tentang Hukum Islam Kontemporer

Sebagai seorang mufti informal bagi dunia Islam melalui *Al-Manar*, Rasyid Ridha dituntut untuk memberikan jawaban atas berbagai persoalan hukum kontemporer yang belum pernah dibahas oleh para fukaha klasik. Dalam mengeluarkan fatwa, ia mengembangkan sebuah metodologi ijtihad yang mencerminkan pergeseran pemikirannya. Ia berusaha untuk selalu mendasarkan jawabannya pada dalil langsung dari Al-Qur'an dan Hadits (*manhaj salafi*), namun ia juga sangat mempertimbangkan prinsip *maslahah* (kemaslahatan umum) dan semangat zaman (*manhaj modernis*) (Lauzière, 2016).

Contohnya, dalam masalah perbankan, ia termasuk ulama awal yang membahas secara serius tentang bunga bank. Meskipun ia pada akhirnya mengharamkan bunga sebagai bentuk riba, argumennya menunjukkan pemahaman yang mendalam tentang fungsi ekonomi perbankan modern. Dalam isu lain, ia mengeluarkan fatwa yang membolehkan terjemahan Al-Qur'an, sebuah pandangan yang saat itu masih dianggap kontroversial oleh banyak ulama Al-Azhar. Ia berargumen bahwa umat non-Arab tidak mungkin bisa memahami agamanya jika mereka dilarang mengakses makna kitab sucinya dalam bahasa mereka sendiri (Shahin, 2023).

Namun, seiring waktu, terutama setelah tahun 1920-an, fatwa-fatwanya cenderung menjadi lebih konservatif. Ia menjadi lebih ketat dalam menolak praktik-praktik yang ia anggap *bid'ah*, seperti perayaan maulid nabi, dan mengambil posisi yang lebih keras dalam isu-isu yang berkaitan dengan interaksi dengan budaya Barat. Fleksibilitasnya dalam berijtihad ini didasarkan

pada prinsip bahwa hukum harus mampu menjawab tantangan, sebagaimana firman Allah dalam Surat Al-Maidah ayat 48:

...لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...

Artinya: “...Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang...”

Meskipun ayat ini berbicara tentang syariat umat-umat terdahulu, Ridha menangkap prinsip di baliknya bahwa setiap zaman memiliki tantangan dan “jalan” (*minhaj*) penyelesaiannya sendiri. Tugas seorang mujtahid adalah menemukan “jalan” tersebut dengan berpegang pada “aturan” (*syir’ah*) yang universal. Dalam yurisprudensi (ilmu hukum), terdapat perdebatan antara kaum “orisinalis” (yang mencoba menafsirkan hukum sesuai niat awal pembuatnya) dan kaum “realis” (yang menekankan pada konsekuensi dan relevansi hukum di masa kini). Metodologi ijtihad Rasyid Ridha adalah sebuah upaya yang kompleks untuk menjadi seorang orisinalis (kembali ke salaf) dan seorang realis (menjawab masalah kontemporer) pada saat yang bersamaan (Lauzière, 2016).

3. Pengaruh Rasyid Ridha terhadap Gerakan Ikhwanul Muslimin

Pengaruh Rasyid Ridha yang paling signifikan dan berjangka panjang mungkin adalah perannya sebagai bapak ideologis bagi gerakan Ikhwanul Muslimin. Hasan al-Banna, sang pendiri Ikhwan, adalah seorang pembaca setia majalah *Al-Manar* dan sangat mengagumi sosok Rasyid Ridha. Al-Banna melihat dirinya sebagai pelaksana dari gagasan-gagasan yang telah dirumuskan oleh Ridha. Jika Ridha telah membangun cetak biru intelektualnya, maka Al-Banna-lah yang membangun organisasi massa untuk merealisasikannya (Mitchell, 2021).

Beberapa gagasan kunci Ridha yang diadopsi secara langsung oleh Ikhwanul Muslimin antara lain: Pertama, konsep

syumuliyatul Islam, yaitu Islam sebagai sebuah sistem kehidupan yang komprehensif yang mengatur semua aspek, dari ibadah individual hingga politik negara. Kedua, penolakan total terhadap sekularisme dan pembaratan, serta seruan untuk kembali kepada syariat sebagai satu-satunya sumber hukum. Ketiga, tujuan akhir untuk mendirikan kembali sebuah negara Islam dan pada akhirnya merestorasi Khilafah sebagai simbol persatuan umat. Keempat, fokus pada dakwah dan pendidikan (*tarbiyah*) sebagai fondasi untuk membangun masyarakat Islam dari bawah (Mura, 2015).

Namun, ada perbedaan penting antara keduanya. Ridha adalah seorang intelektual elitis yang berjuang melalui tulisan dan menyasar kaum terpelajar. Sementara itu, Al-Banna adalah seorang organisator populis yang membangun gerakan massa dari kalangan rakyat biasa, buruh, dan pegawai. Ikhwanul Muslimin berhasil menerjemahkan ide-ide reformis Salafi Ridha ke dalam sebuah bahasa dan struktur organisasi yang dapat memobilisasi jutaan orang. Warisan Ridha, dengan demikian, bertransformasi dari sebuah gerakan pemikiran menjadi sebuah gerakan sosial-politik yang dahsyat. Seruan untuk berdakwah dan membentuk komunitas yang solid ini termaktub dalam Surat Ali Imran ayat 104:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya: “Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.”

Hasan al-Banna melihat Ikhwanul Muslimin sebagai realisasi dari “segolongan umat” (*ummatun*) yang diperintahkan oleh ayat ini. Ikhwan adalah sebuah organisasi dakwah yang terstruktur untuk menjalankan tugas *amar ma’ruf nahi munkar*. Dalam sosiologi gerakan sosial, keberhasilan sebuah gerakan seringkali bergantung

pada kemampuannya untuk menerjemahkan sebuah “kerangka ideologis” (*ideological frame*) yang meyakinkan menjadi sebuah “struktur mobilisasi” (*mobilizing structure*) yang efektif. Dalam hubungan ini, Rasyid Ridha adalah arsitek utama dari “kerangka ideologis” tersebut, sementara Hasan al-Banna adalah sang jenius yang membangun “struktur mobilisasi”-nya (Mitchell, 2021).

C. Pemikiran tentang Persatuan dan Otonomi Muslim

Di tengah dunia yang semakin dikuasai oleh ideologi nasionalisme berbasis etnis dan bahasa, Rasyid Ridha berjuang untuk mempertahankan sebuah visi persatuan yang melampaui batas-batas tersebut. Ia adalah seorang pemikir yang zápasí (bergulat) dengan ketegangan antara identitas partikular (sebagai seorang Arab) dan identitas universal (sebagai seorang Muslim). Pemikirannya tentang isu ini berevolusi seiring dengan perubahan lanskap politik di sekitarnya, terutama setelah runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah yang multi-etnis (Hourani, 2021).

Pada intinya, ia percaya bahwa Islam adalah satu-satunya solusi yang dapat menyelamatkan umat dari krisis peradaban yang mereka hadapi. Ia melihat bahwa baik ideologi liberalisme, sosialisme, maupun nasionalisme sekuler adalah produk-produk impor dari Barat yang tidak akan mampu menyelesaikan masalah masyarakat Muslim karena mereka tercerabut dari akar spiritual dan budaya umat. Hanya dengan kembali kepada syariat Islam yang komprehensif, menurutnya, umat dapat menemukan kembali kekuatan, persatuan, dan kemandirian mereka (Shahin, 2023).

Namun, ia juga seorang realis politik. Ia melihat bangkitnya sentimen nasionalisme Arab sebagai sebuah kekuatan yang tidak bisa diabaikan. Ia kemudian mencoba untuk mensintesis kedua, dengan mengembangkan sebuah visi “nasionalisme Islami”. Ia berargumen bahwa bangsa Arab memiliki peran historis yang istimewa dalam Islam sebagai kaum yang pertama kali

menerima dan menyebarkan wahyu. Oleh karena itu, kebangkitan bangsa Arab, bagi Ridha, tidak dapat dipisahkan dari kebangkitan Islam. Ia mendukung otonomi bangsa Arab dari dominasi Turki Utsmaniyah, namun ia bercita-cita bahwa sebuah negara Arab yang merdeka dan bersatu kelak akan menjadi inti dan pemimpin bagi restorasi Khilafah Islam yang lebih luas (Enayat, 2022).

Visinya adalah sebuah tatanan dunia Islam pasca-Utsmaniyah di mana berbagai bangsa Muslim (Arab, Turki, Persia, Melayu, dll.) dapat memiliki otonomi dalam negara-bangsa mereka masing-masing, namun tetap terikat dalam sebuah persemakmuran atau ikatan spiritual dan politik di bawah kepemimpinan seorang Khalifah. Ini adalah upayanya untuk mendamaikan antara realitas politik negara-bangsa dengan idealisme persatuan *ummah*.

Analogi: Visi Ridha tentang persatuan dan otonomi Muslim dapat diibaratkan seperti visi pendiri Uni Eropa modern. Ia melihat “benua” Islam sedang hancur lebur oleh perang dan perpecahan. Ia tidak bermimpi untuk menghapus negara-bangsa yang sudah ada (seperti Prancis, Jerman, Italia) dan menggantinya dengan satu negara super Eropa yang monolitik. Sebaliknya, ia mengusulkan sebuah “persatuan” (Uni Eropa) di mana setiap negara tetap memiliki kedaulatan, bahasa, dan budayanya sendiri (otonomi), namun mereka setuju untuk bersatu dalam sebuah pasar bersama, kebijakan luar negeri, dan pertahanan (persatuan), di bawah sebuah kepemimpinan kolektif (Komisi Eropa). Demikian pula, Ridha membayangkan sebuah “Uni Islam” di mana negara-bangsa Muslim yang otonom dapat bekerja sama di bawah naungan simbolis seorang Khalifah.

1. Islam sebagai Solusi bagi Krisis Sosial-Politik

Bagi Rasyid Ridha, Islam bukanlah sekadar sekumpulan ritual dan keyakinan pribadi. Ia adalah sebuah *nizam* (sistem) yang lengkap dan sempurna, yang menawarkan solusi untuk semua

krisis yang dihadapi oleh masyarakat, baik sosial, politik, ekonomi, maupun moral. Ia berargumen bahwa kemunduran umat Islam terjadi justru ketika mereka mulai meninggalkan penerapan syariat secara komprehensif dan menggantinya dengan hukum-hukum dan sistem-sistem buatan manusia. Kebangkitan, oleh karena itu, hanya mungkin terjadi melalui proses “re-Islamisasi” masyarakat dan negara (Shahin, 2023).

Ia melihat bahwa masalah-masalah seperti korupsi, ketidakadilan ekonomi, perpecahan politik, dan dekadensi moral semuanya berakar pada pengabaian terhadap petunjuk ilahi. Syariat Islam, dengan larangannya terhadap riba, penekanannya pada zakat, perintahnya untuk musyawarah, dan sistem hukum pidananya yang tegas, ia pandang sebagai sebuah paket solusi yang terintegrasi. Ia menolak dengan keras pandangan kaum sekularis yang mengatakan bahwa agama adalah urusan privat. Baginya, pemisahan agama dari negara adalah sebuah ide yang sepenuhnya asing bagi tradisi Islam dan merupakan resep menuju kehancuran (Lauzière, 2016).

Keyakinannya bahwa Islam adalah satu-satunya solusi ini didasarkan pada pemahamannya tentang kesempurnaan wahyu, sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an Surat Al-Maidah ayat 3:

...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ
لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا...

Artinya: “...Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu...”

Jika Muhammad Abduh lebih menekankan pada aspek “semangat” dan “rasionalitas” dari ajaran Islam, maka Rasyid Ridha, terutama di fase akhir hidupnya, lebih menekankan pada aspek “hukum” dan “sistem” dari Islam. Ia melihat Islam tidak hanya sebagai sumber nilai, tetapi juga sebagai sebuah cetak biru

(*blueprint*) bagi tatanan sosial-politik. Pandangan inilah yang kemudian menjadi inti dari ideologi Islamisme modern, yang seringkali dirangkum dalam slogan “Islam adalah solusi” (*al-Islam huwa al-hall*). Dalam sosiologi politik, ideologi didefinisikan sebagai seperangkat gagasan yang (1) mendiagnosis masalah dalam masyarakat, (2) menawarkan visi tentang tatanan yang ideal, dan (3) menyediakan program aksi untuk mencapai visi tersebut. Pemikiran Rasyid Ridha secara sempurna memenuhi ketiga kriteria dari sebuah ideologi politik yang koheren (Mitchell, 2021).

2. Hubungan antara Arabisme dan Islamisme

Rasyid Ridha hidup dan menulis di tengah-tengah kelahiran dua ideologi besar yang akan bersaing memperebutkan jiwa dunia Arab: Arabisme (nasionalisme Arab) dan Islamisme. Posisinya terhadap keduanya bersifat kompleks dan seringkali ambigu. Di satu sisi, sebagai seorang Muslim reformis, loyalitas tertingginya adalah kepada *ummah* Islam yang universal. Ia melihat Pan-Islamisme sebagai tujuan akhir yang ideal. Ia seringkali mengkritik para nasionalis Arab sekuler yang ingin membangun identitas Arab yang terpisah dari Islam (Enayat, 2022).

Di sisi lain, sebagai seorang keturunan Arab yang hidup di bawah dominasi Turki Utsmaniyah yang semakin represif, ia juga bersimpati pada perjuangan untuk otonomi dan kebangkitan bangsa Arab. Ia kemudian mencoba untuk mensintesis kedua-duanya. Ia berargumen bahwa tidak ada pertentangan antara menjadi seorang Arab yang baik dan seorang Muslim yang baik. Sebaliknya, keduanya saling menguatkan. Ia mengembangkan sebuah teori di mana bangsa Arab, karena peran sentral mereka dalam sejarah awal Islam (sebagai kaumnya Nabi dan bahasa Al-Qur'an), memiliki “tugas khusus” untuk memimpin kebangkitan dunia Islam (Hourani, 2021).

Dengan demikian, Pan-Arabisme bagi Ridha bukanlah tujuan akhir, melainkan sebuah “langkah pertama” atau “sarana” strategis untuk mencapai tujuan yang lebih besar, yaitu Pan-Islamisme. Sebuah negara Arab yang kuat dan bersatu, yang berlandaskan pada Islam, akan menjadi inti (*core*) yang akan mampu menyatukan kembali seluruh dunia Islam di bawah panji khilafah yang baru. Upaya untuk menempatkan kaumnya pada posisi yang mulia ini ia dasarkan pada isyarat dalam Al-Qur’an Surat Al-Hujurat ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...

Artinya: “Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa...”

Ayat ini mengakui eksistensi bangsa-bangsa (*syu’uban*) dan suku-suku (*qaba’il*) sebagai sebuah keniscayaan ciptaan Tuhan. Namun, ayat ini juga menegaskan bahwa standar kemuliaan yang hakiki bukanlah berdasarkan bangsa, melainkan ketakwaan (*atqakum*). Ridha mencoba menggunakan ayat ini untuk menjustifikasi visinya: ia mengakui validitas identitas kebangsaan Arab, namun ia mensubordinasikannya di bawah standar universal ketakwaan dan tujuan persatuan Islam. Dalam studi nasionalisme, terdapat perbedaan antara “nasionalisme etnis” (berdasarkan darah dan bahasa) dan “nasionalisme sipil” (berdasarkan nilai-nilai bersama). Ridha mencoba untuk mempromosikan sebuah bentuk “nasionalisme religius”, di mana identitas nasional Arab dilebur dan diberi makna baru melalui misinya untuk memimpin kebangkitan Islam (Shahin, 2023).

3. Rasyid Ridha dan Dinamika Dunia Islam Pasca-Ottoman

Runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah pada tahun 1924 menjadi peristiwa definitif yang membentuk fase terakhir pemikiran Rasyid Ridha. Peristiwa ini, baginya, adalah sebuah katastrofe, sebuah bencana yang memenggal kepala tubuh umat Islam dan membiarkannya rentan terhadap agresi kolonial yang kini tak terbandung. Seluruh proyek intelektualnya setelah tahun 1924 dapat dilihat sebagai sebuah upaya untuk merespons trauma ini (Lauzière, 2016).

Pertama, ia terlibat aktif dalam “Kongres Khilafah” yang diadakan di Kairo pada tahun 1926, meskipun kongres ini pada akhirnya gagal mencapai kesepakatan. Karyanya, *Al-Khilafah*, adalah kontribusi intelektualnya untuk perdebatan ini. Kedua, ia menjadi semakin keras dalam menentang westernisasi dan sekularisasi, yang ia lihat sebagai ideologi yang telah menghancurkan Utsmaniyah dari dalam. Kritiknya terhadap Turki Kemalis menjadi sangat pedas. Ketiga, ia semakin putus asa dengan para penguasa Arab yang ada, yang ia lihat terlalu sibuk dengan kepentingan dinasti mereka yang sempit dan berkolusi dengan Inggris dan Prancis, daripada memikirkan nasib umat (Hourani, 2021).

Kecewaannya terhadap para elite politik dan intelektual inilah yang membuatnya menaruh harapan pada gerakan-gerakan akar rumput. Ia melihat bahwa kebangkitan sejati harus dimulai dari pembinaan individu dan masyarakat dari bawah, sebuah gagasan yang sangat mempengaruhi Hasan al-Banna. Di akhir hayatnya, Ridha adalah seorang pemikir yang diliputi oleh rasa urgensi dan pesimisme. Optimisme reformis Abduh telah memudar, digantikan oleh sebuah visi yang lebih defensif dan konfrontatif. Ia adalah saksi mata dari transisi dunia Islam dari sebuah tatanan multi-etnis di bawah payung Utsmaniyah ke sebuah sistem negara-bangsa yang terpecah-belah di bawah hegemoni Eropa. Panggilan untuk waspada dan bersiap ini sejalan dengan spirit Al-Qur'an dalam Surat Ali Imran ayat 200:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung.”

Kata *rabithu* (tetaplah bersiap siaga di perbatasan) secara tradisional dimaknai dalam konteks militer. Namun, bagi Ridha di dunia pasca-Ottoman, “perbatasan” (*ribath*) yang harus dijaga adalah perbatasan ideologis dan budaya. Ia melihat dirinya dan gerakannya sebagai para penjaga (*murabithun*) di perbatasan peradaban Islam, yang harus selalu waspada terhadap infiltrasi ideologi asing yang merusak. Teori “benturan peradaban” (*clash of civilizations*) yang dipopulerkan oleh Samuel Huntington di akhir abad ke-20, yang memandang dunia sebagai arena konflik antar blok-blok peradaban, adalah sebuah kerangka yang, meskipun kontroversial, dapat membantu memahami pandangan dunia Rasyid Ridha yang semakin terpolarisasi di akhir hayatnya (Shahin, 2023).

BAB

11



ISLAM DAN FILSAFAT MODERN: SIR SAYYID AHMAD KHAN

Pendahuluan

Apa yang harus dilakukan oleh sebuah komunitas ketika peradabannya runtuh di depan mata, kekuasaan politiknya direbut, dan identitasnya dicurigai oleh penguasa baru yang jauh lebih superior secara teknologi dan militer? Haruskah mereka melawan hingga titik darah penghabisan, mundur ke dalam benteng tradisi yang terisolasi, atau menempuh jalan ketiga yang penuh risiko, yaitu berdamai dengan sang penakluk dan mempelajari rahasia kekuatannya? Dilema inilah yang dihadapi oleh kaum Muslim India pada pertengahan abad ke-19, setelah Pemberontakan Sepoy tahun 1857 dipadamkan secara brutal oleh Inggris, yang secara efektif mengakhiri sisa-sisa kekuasaan Mughal. Di tengah puing-puing keputusan inilah, seorang aristokrat, pegawai pemerintah, dan cendekiawan Muslim bernama Sir Sayyid Ahmad Khan bangkit dengan sebuah jawaban yang radikal dan kontroversial.

Pembaharuan (*tajdid*) yang diusung oleh Sir Sayyid berbeda secara fundamental dari para reformis sebelumnya. Ia tidak memulai dari teologi atau purifikasi ritual. Titik tolaknya adalah realitas politik yang pahit, yaitu posisi kaum Muslim sebagai komunitas minoritas yang kalah, terbelakang, dan dicurigai oleh Imperium Inggris. Baginya, prioritas utama bukanlah restorasi khilafah atau persatuan Pan-Islam, melainkan kelangsungan hidup (*survival*) dan kemajuan komunitas Muslim di India. Ia sampai pada sebuah kesimpulan pragmatis, satu-satunya jalan untuk selamat dan bangkit adalah melalui dua pilar, loyalitas politik kepada Inggris dan penguasaan total terhadap pendidikan serta ilmu pengetahuan Barat (Amrullah, 2021).

Proyek seumur hidupnya adalah sebuah kampanye tanpa lelah untuk meyakinkan kaumnya agar meninggalkan sikap anti-Barat yang ia anggap sebagai tindakan bunuh diri, dan sebaliknya, mendirikan lembaga-lembaga pendidikan modern yang meniru model universitas Inggris. Puncak dari upayanya adalah berdirinya Muhammadan Anglo-Oriental College, yang kelak menjadi Aligarh Muslim University, sebuah institusi yang akan melahirkan banyak pemimpin Muslim di Asia Selatan. Namun, Sir Sayyid sadar bahwa gagasannya ini tidak akan diterima jika tidak memiliki justifikasi teologis. Oleh karena itu, ia memulai pilar kedua dari proyeknya, yaitu sebuah reinterpretasi radikal terhadap Islam itu sendiri (Malik, 2022).

Ia berargumen bahwa Islam yang sejati tidak mungkin bertentangan dengan sains dan hukum alam, karena keduanya adalah ciptaan Tuhan. “Firman Tuhan” (*Word of God* atau Al-Qur’an) harus selaras dengan “Karya Tuhan” (*Work of God* atau Alam). Jika tampak ada pertentangan, maka yang salah bukanlah Al-Qur’an, melainkan tafsir tradisional yang telah usang. Dengan prinsip ini, ia mengembangkan sebuah teologi naturalistik (*Nacheri*) yang menafsirkan ulang mukjizat dan berbagai aspek metafisik dalam Al-Qur’an agar sesuai dengan hukum-hukum

alam. Bab ini akan menyelami pemikiran Sir Sayyid Ahmad Khan yang pragmatis dan seringkali ekstrem. Kita akan menganalisis strategi pendidikan dan politikanya, serta membedah pendekatan tafsirnya yang berbasis rasio murni. Sir Sayyid adalah seorang modernis paling radikal di zamannya, seorang tokoh yang dibenci oleh kaum ortodoks sebagai “agen kafir”, namun dipuja oleh para pengikutnya sebagai “nabi pendidikan modern” bagi Muslim India.

A. Rasionalisme Ekstrim dan Pendidikan Barat

Inti dari gerakan pembaharuan Sir Sayyid Ahmad Khan adalah keyakinannya yang tak tergoyahkan pada kekuatan akal dan pendidikan modern sebagai satu-satunya instrumen kebangkitan. Pasca-tragedi 1857, ia melihat bahwa kaum Muslim India telah terperosok ke dalam jurang kebodohan, kemiskinan, dan apati politik. Ia mendiagnosis bahwa akar dari semua ini adalah penolakan mereka terhadap “ilmu-ilmu baru” yang datang dari Barat, sementara mereka terus berpegang pada sistem pendidikan tradisional yang ia anggap sudah tidak relevan dengan tuntutan zaman. Baginya, satu-satunya cara untuk mengejar ketertinggalan dan mampu bersaing di bawah pemerintahan Inggris adalah dengan menguasai senjata utama orang Inggris itu sendiri, yaitu ilmu pengetahuan dan teknologi modern (Graham, 2023).

Untuk mewujudkan visi ini, ia mendedikasikan paruh kedua hidupnya untuk mendirikan sebuah lembaga pendidikan yang akan menjadi jembatan antara peradaban Islam dan peradaban Barat. Puncak dari perjuangannya adalah pendirian Muhammadan Anglo-Oriental (MAO) College di Aligarh pada tahun 1875, yang dirancang sepenuhnya meniru model universitas-universitas elite Inggris seperti Oxford dan Cambridge. Tujuannya adalah untuk menciptakan sebuah generasi baru Muslim India, yaitu “kaum gentleman” yang fasih berbahasa Inggris, menguasai sains modern, namun tetap memegang teguh identitas keislamannya

(meskipun dalam interpretasi Sir Sayyid yang khas) (Khan, 2020).

Namun, proyek pendidikan ini tidak dapat berjalan tanpa adanya fondasi teologis yang mendukungnya. Sir Sayyid sadar bahwa ia harus membongkar penghalang mental terbesar di kalangan umat Islam, yaitu anggapan bahwa ajaran Islam bertentangan dengan sains modern. Di sinilah ia mengembangkan teologi naturalistiknya yang radikal. Ia mengajukan sebuah prinsip absolut, "Firman Tuhan (Al-Qur'an) tidak mungkin bertentangan dengan Karya Tuhan (Alam/Nature)." Ia berargumentasi bahwa hukum alam adalah manifestasi dari kehendak Tuhan yang ajek (*sunnatullah*). Oleh karena itu, Islam yang sejati harus sepenuhnya selaras dengan hukum alam. Setiap ajaran atau interpretasi yang tampak bertentangan dengan hukum alam yang telah dibuktikan oleh sains, menurutnya, harus ditolak atau ditafsirkan ulang secara metaforis (Troll, 2021).

Pendekatannya ini, yang oleh para penentangannya disebut sebagai *Nacheri* (dari kata *Nature*), membawanya pada kesimpulan-kesimpulan yang sangat kontroversial, seperti penolakan terhadap eksistensi mukjizat dalam pengertian tradisionalnya. Ia berusaha untuk menjelaskan semua peristiwa luar biasa dalam Al-Qur'an melalui sebab-sebab alamiah. Meskipun ekstrem, rasionalisme Sir Sayyid adalah sebuah upaya raksasa untuk menciptakan sebuah sintesis total antara Islam dan modernitas, sebuah proyek yang akan menentukan arah pemikiran Muslim modernis di India selama satu abad ke depan.

Analogi: Proyek pembaharuan Sir Sayyid dapat diibaratkan seperti upaya seorang kepala suku dari sebuah bangsa pejuang yang baru saja kalah telak dalam pertempuran. Bangsaanya (Muslim India) memiliki tradisi bela diri kuno yang agung, namun kini mereka berhadapan dengan pasukan modern yang menggunakan senapan mesin dan meriam (peradaban Barat). Sang kepala suku (Sir Sayyid) menyadari bahwa bertarung dengan pedang dan panah adalah tindakan bunuh diri. Ia kemudian

membuat keputusan yang sangat tidak populer. Ia berkata, “Kita harus berhenti melatih pedang. Kita harus mengirim anak-anak muda terbaik kita ke akademi militer musuh untuk belajar cara membuat dan menggunakan senapan mesin. Tapi, agar mereka tidak menjadi pengkhianat, kita juga harus mengajari mereka bahwa spirit keberanian dari nenek moyang kita dapat disalurkan melalui senjata baru ini.” Ia bahkan mencoba menafsirkan ulang kitab-kitab suci kuno tentang perang agar sesuai dengan taktik pertempuran modern, yang membuatnya dimusuhi oleh para pendeta sukunya.

1. Pendirian Aligarh Muslim University

Langkah paling konkret dan warisan paling abadi dari Sir Sayyid Ahmad Khan adalah pendirian Muhammadan Anglo-Oriental (MAO) College, yang kemudian menjadi Aligarh Muslim University. Setelah kunjungannya ke Inggris pada tahun 1869-1870, di mana ia terkesima dengan kemajuan universitas-universitas seperti Oxford dan Cambridge, ia bertekad untuk mereplika model tersebut di India. Tujuannya sangat jelas, untuk menciptakan sebuah institusi yang akan melahirkan generasi baru pemimpin Muslim yang mampu berfungsi secara efektif dalam sistem administrasi kolonial Inggris dan pada saat yang sama menjadi agen modernisasi bagi komunitasnya (Amrullah, 2021).

Kurikulum di Aligarh dirancang sebagai sebuah sintesis. Di satu sisi, ia mengajarkan sains modern, sastra Inggris, dan filsafat Barat dengan menggunakan bahasa Inggris sebagai bahasa pengantar. Di sisi lain, ia juga tetap menyediakan pengajaran dalam studi Islam dan bahasa-bahasa Timur seperti Arab dan Persia, meskipun dengan pendekatan yang reformis. Ia ingin menghasilkan lulusan yang, dalam kata-katanya yang terkenal, “filsafat ada di tangan kanan kami, ilmu pengetahuan alam di tangan kiri kami, dan mahkota ‘La ilaha illallah’ di atas kepala kami.” (Malik, 2022).

Gerakan Aligarh, demikian gerakan yang berpusat di universitas ini disebut, lebih dari sekadar sebuah proyek pendidikan. Ia adalah sebuah gerakan kebudayaan. Sir Sayyid mendorong adopsi terhadap beberapa aspek gaya hidup Inggris, seperti cara berpakaian dan etiket sosial, yang ia anggap sebagai bagian dari peradaban modern. Langkah-langkah ini, tentu saja, menuai kritik keras dari kaum ulama yang menuduhnya sedang melakukan pembaratan (*westernisasi*) dan merusak identitas Islam. Namun, bagi Sir Sayyid, ini adalah harga yang harus dibayar demi kemajuan. Pentingnya menuntut ilmu, bahkan jika harus ke negeri yang jauh, ia dasarkan pada semangat hadits populer:

اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ

Artinya: *“Tuntutlah ilmu walaupun sampai ke negeri Cina.”*

Meskipun otentisitas hadits ini diperdebatkan, semangat yang terkandung di dalamnya sangat relevan bagi proyek Sir Sayyid. Jika Nabi mendorong untuk mencari ilmu hingga ke Cina (yang saat itu dianggap sebagai pusat peradaban yang sangat jauh dan berbeda), maka di abad ke-19, “Cina” yang baru adalah Eropa. Aligarh adalah upaya untuk membawa “Cina” itu ke India. Dalam teori difusi inovasi, terdapat konsep “klaster inovasi”, di mana sebuah pusat keunggulan (seperti Silicon Valley) menjadi sumber penyebaran teknologi dan gagasan baru. Aligarh, dalam visi Sir Sayyid, dirancang untuk menjadi “klaster inovasi” bagi modernisasi di dunia Muslim India, yang akan menyebarkan gagasan-gagasan baru ke seluruh penjuru negeri melalui para alumninya (Khan, 2020).

2. Penyelarasan Islam dengan Ilmu Pengetahuan Alam (Nature)

Fondasi filosofis dari seluruh gerakan Aligarh adalah prinsip keselarasan mutlak antara Islam dan ilmu pengetahuan alam (*Nature*). Sir Sayyid Ahmad Khan mengajukan sebuah dalil yang

sederhana namun memiliki implikasi yang sangat luas, “Karya Tuhan” (*Work of God*) tidak mungkin bertentangan dengan “Firman Tuhan” (*Word of God*). Yang ia maksud dengan “Karya Tuhan” adalah alam semesta dan hukum-hukumnya yang ajek dan dapat diobservasi, yang menjadi objek kajian sains. “Firman Tuhan” adalah Al-Qur’an. Karena keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Tuhan, maka keduanya harus seratus persen kompatibel (Troll, 2021).

Dari premis ini, ia menarik kesimpulan yang radikal. Jika ada interpretasi tradisional terhadap Al-Qur’an yang tampak bertentangan dengan sebuah fakta ilmiah yang telah terbukti kebenarannya, maka interpretasi tradisional itulah yang harus dikoreksi, bukan fakta ilmiahnya. Sains, bagi Sir Sayyid, menjadi salah satu alat utama untuk menafsirkan Al-Qur’an. Ia berargumen bahwa Al-Qur’an bukanlah buku teks sains, tetapi prinsip-prinsipnya tidak akan pernah bertentangan dengan sains yang benar. Ia memandang hukum alam sebagai manifestasi dari kehendak Tuhan yang tidak berubah, atau *sunnatullah* (Graham, 2023).

Pendekatan ini memberikannya kepercayaan diri untuk merangkul sepenuhnya penemuan-penemuan sains modern, dari heliosentrisme Copernicus hingga teori-teori geologi. Ia ingin menunjukkan kepada kaum Muslim bahwa mereka tidak perlu takut pada sains, dan kepada pihak Inggris bahwa Islam bukanlah agama yang anti-kemajuan. Semangat untuk mengkaji “Karya Tuhan” ini ia temukan dalam banyak ayat Al-Qur’an yang mendorong observasi terhadap alam, seperti dalam Surat Al-Ghasyiyah ayat 17-20 yang telah kita bahas. Sir Sayyid menafsirkan ayat-ayat semacam ini sebagai mandat ilahi untuk melakukan penelitian ilmiah. Al-Qur’an sendiri menyatakan tentang keteraturan ciptaan-Nya dalam Surat Al-Mulk ayat 3:

...مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَٰوُتٍ...

Artinya: "...kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang (*min tafawut*)..."

Bagi Sir Sayyid, "ketidakseimbangan" atau "kontradiksi" (*tafawut*) itu tidak ada, baik di dalam alam itu sendiri maupun antara alam dan wahyu. Filsafat ilmu pengetahuan mengenal prinsip "konsiliensi" (*consilience*), yaitu gagasan bahwa bukti dari berbagai disiplin ilmu yang independen dapat "menyatu" untuk menghasilkan sebuah teori yang kuat. Sir Sayyid pada dasarnya mengusulkan sebuah "konsiliensi agung" antara dua "disiplin" terbesar, yaitu sains (studi tentang Karya Tuhan) dan teologi (studi tentang Firman Tuhan). Ia percaya bahwa jika dipahami dengan benar, keduanya akan saling mengkonfirmasi dan menyatu dalam sebuah kebenaran tunggal (Malik, 2022).

3. Konsep Nacheri (Naturalisme) dalam Pemikirannya

Pendekatan Sir Sayyid Ahmad Khan yang menekankan pada keselarasan total antara Islam dan hukum alam (*Nature*) membuatnya dijuluki oleh para penentangannya sebagai seorang *Nacheri* (sebutan peyoratif dari kata *Nature*). Istilah ini merujuk pada teologi naturalistiknya yang cenderung mereduksi semua fenomena keagamaan ke dalam penjelasan-penjelasan yang sesuai dengan hukum sebab-akibat alamiah. Konsekuensi paling ekstrem dari naturalismenya ini adalah penafsirannya terhadap konsep-konsep supranatural dalam Islam, seperti mukjizat, malaikat, jin, dan wahyu (Troll, 2021).

Ia tidak menolak eksistensi hal-hal tersebut, tetapi ia menafsirkannya kembali secara radikal agar sesuai dengan kerangka rasional dan alamiahnya. Mukjizat, dalam pandangannya, bukanlah sebuah pelanggaran terhadap hukum alam, melainkan sebuah peristiwa yang terjadi sesuai dengan hukum alam yang mungkin belum kita pahami. Terbelahnya Laut Merah pada

zaman Nabi Musa, misalnya, ia jelaskan sebagai fenomena pasang surut air laut yang terjadi pada saat yang tepat. Wahyu ia jelaskan bukan sebagai dikte verbal dari malaikat Jibril dalam bentuk fisik, melainkan sebagai inspirasi ilahi yang muncul dari dalam diri Nabi, sebuah potensi kenabian yang merupakan bagian dari “fitrah” atau “alam” manusia yang paling tinggi (Graham, 2023).

Malaikat dan jin juga ia demitologisasi. Ia menafsirkannya bukan sebagai makhluk-makhluk personal dengan tubuh fisik, melainkan sebagai representasi dari kekuatan-kekuatan alam (*quwwah*) yang telah diciptakan oleh Tuhan. Malaikat adalah kekuatan-kekuatan yang mendorong pada kebaikan, sementara jin dan setan adalah kekuatan-kekuatan yang mendorong pada keburukan atau kekuatan-kekuatan alam yang belum diketahui. Pendekatan ini adalah upaya maksimalnya untuk menyajikan Islam sebagai agama yang sepenuhnya rasional dan dapat diterima oleh pikiran modern yang telah terdidik secara ilmiah. Ia berpegang pada prinsip *sunnatullah*, atau cara kerja Tuhan yang tidak berubah, seperti yang dinyatakan dalam Surat Al-Fath ayat 23:

سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ ۖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

Artinya: “Sebagai *sunnah* Allah yang telah berlaku sejak dahulu, kamu sekali-kali tiada akan menemukan perubahan bagi *sunnah* Allah itu.”

Sir Sayyid menafsirkan “*sunnah* Allah” ini secara sangat luas, tidak hanya sebagai hukum kemenangan dan kekalahan, tetapi juga sebagai hukum-hukum alam itu sendiri. Baginya, jika Tuhan telah menetapkan hukum alam yang tidak berubah, maka Ia tidak akan melanggarnya, bahkan untuk para nabi-Nya sekalipun. Pendekatannya ini mirip dengan gerakan “Deisme” yang populer di Eropa pada abad ke-18, yang juga memandang Tuhan sebagai “Arsitek Agung” yang menciptakan alam semesta dengan hukum-hukumnya yang sempurna dan kemudian membiarkannya berjalan

sesuai hukum tersebut tanpa intervensi supranatural. Meskipun niat Sir Sayyid adalah untuk membela Islam, naturalismenya yang ekstrem ini membuatnya dituduh telah mereduksi Tuhan menjadi kekuatan yang impersonal dan menghilangkan dimensi gaib yang esensial dari agama (Amrullah, 2021).

B. Loyalitas Politik dan Strategi Minoritas

Di samping reformasi pendidikan dan teologi, pilar lain yang tidak kalah penting dan kontroversial dari gerakan Sir Sayyid Ahmad Khan adalah strategi politiknya. Setelah menyaksikan kehancuran total kaum Muslim dalam Pemberontakan 1857, ia sampai pada kesimpulan bahwa perlawanan fisik terhadap Imperium Inggris adalah sebuah kesia-siaan yang hanya akan membawa kehancuran lebih lanjut. Ia melihat realitas secara pragmatis, Inggris adalah penguasa baru yang tidak mungkin dikalahkan dalam waktu dekat. Oleh karena itu, satu-satunya strategi yang masuk akal bagi komunitas Muslim yang kini menjadi minoritas adalah strategi kooperasi dan loyalitas (Robinson, 2020).

Ia berpendapat bahwa kepentingan terbaik bagi kaum Muslim India adalah dengan menunjukkan loyalitas kepada Ratu Victoria, bekerja sama dengan pemerintah kolonial, dan berusaha mendapatkan posisi dalam sistem administrasi Inggris. Strategi ini sering disebut sebagai “politik loyalitas”. Tujuannya bukanlah karena ia mencintai penjajahan, melainkan sebuah realisme politik yang dingin. Ia percaya bahwa hanya dengan cara inilah kaum Muslim dapat meyakinkan Inggris bahwa mereka bukanlah ancaman, sehingga mereka akan diberi ruang dan kesempatan untuk memajukan pendidikan dan ekonomi mereka tanpa dicurigai. Ia khawatir jika kaum Muslim terus bersikap konfrontatif, mereka akan semakin terpinggirkan, sementara komunitas Hindu akan semakin maju dengan memanfaatkan peluang-peluang di bawah pemerintahan Inggris (Malik, 2022).

Strategi ini juga yang mendasari sikapnya yang menentang Kongres Nasional India yang baru dibentuk pada tahun 1885. Ia khawatir bahwa dalam sebuah sistem demokrasi “satu orang satu suara” yang diusung oleh Kongres, komunitas Muslim yang minoritas akan selamanya didominasi oleh mayoritas Hindu. Oleh karena itu, ia menganjurkan agar kaum Muslim untuk sementara waktu menjauh dari politik agitasi dan lebih fokus pada pembangunan internal komunitas melalui pendidikan. Sikapnya ini di kemudian hari menjadi salah satu fondasi bagi lahirnya “teori dua bangsa” yang pada akhirnya mengarah pada pemisahan Pakistan (Khan, 2020).

Kritik dari kalangan Muslim lain, terutama dari Jamaluddin al-Afghani, sangatlah tajam. Al-Afghani menuduh Sir Sayyid sebagai seorang penjilat dan pengkhianat perjuangan anti-kolonial. Namun, bagi Sir Sayyid, pilihannya adalah antara idealisme yang heroik namun destruktif, atau pragmatisme yang mungkin tidak populer namun konstruktif. Ia memilih yang kedua.

Analogi: Strategi politik Sir Sayyid dapat diibaratkan seperti taktik seorang pelatih tim sepak bola yang timnya baru saja kalah telak dan terdegradasi ke liga yang lebih rendah. Para pendukung yang fanatik (kaum anti-kolonial) menuntut agar tim tersebut terus menantang tim-tim dari liga utama dalam pertandingan-pertandingan persahabatan yang mustahil dimenangkan, hanya untuk menunjukkan semangat perlawanan. Namun, sang pelatih (Sir Sayyid) berkata, “Tidak. Itu hanya akan menghancurkan moral para pemain kita. Untuk saat ini, lupakan liga utama. Mari kita terima kenyataan bahwa kita ada di liga yang lebih rendah. Fokus kita sekarang adalah membangun kembali tim dari nol, mendirikan akademi pemain muda (Aligarh), mempelajari taktik modern, dan memenangkan pertandingan di liga kita sendiri. Setelah kita menjadi tim terkuat di sini, barulah kita bisa berpikir untuk kembali ke liga utama.”

1. Hubungan Muslim India dengan Kolonial Inggris

Sikap loyal Sir Sayyid terhadap Inggris harus dipahami dalam konteks trauma pasca-1857. Inggris secara luas menyalahkan kaum Muslim sebagai penghasut utama di balik pemberontakan tersebut, karena pemberontakan itu menggunakan nama Kaisar Mughal yang Muslim sebagai simbolnya. Akibatnya, kaum Muslim menghadapi represi yang sangat brutal. Harta benda mereka disita, para ulama dan bangsawan dieksekusi, dan mereka secara sistematis disingkirkan dari posisi-posisi penting dalam pemerintahan (Robinson, 2020).

Dalam situasi inilah Sir Sayyid menulis risalahnya yang terkenal, *Asbab-e-Baghawat-e-Hind* (Sebab-sebab Pemberontakan India). Dalam risalah ini, ia secara berani berargumen di hadapan pemerintah Inggris bahwa penyebab pemberontakan bukanlah konspirasi Muslim, melainkan kesalahpahaman dan kebijakan Inggris sendiri yang arogan dan tidak melibatkan orang India dalam pemerintahan. Pada saat yang sama, ia juga menulis risalah lain yang ditujukan kepada kaum Muslim, yang berargumen bahwa jihad melawan Inggris tidaklah absah karena Inggris memberikan kebebasan beragama. Ia berupaya untuk menjadi jembatan antara dua pihak yang saling curiga (Graham, 2023).

Ia mendorong kaum Muslim untuk melihat sisi positif dari pemerintahan Inggris, seperti stabilitas hukum, infrastruktur modern, dan yang terpenting, akses terhadap ilmu pengetahuan modern. Ia percaya bahwa bekerja sama dengan Inggris adalah “pilihan yang lebih kecil dari dua keburukan” (*the lesser of two evils*). Alternatifnya, yaitu perlawanan yang gagal atau dominasi oleh mayoritas Hindu, ia anggap jauh lebih buruk bagi masa depan komunitas Muslim. Prinsip memilih jalan yang paling sedikit mudharatnya ini memiliki akar dalam kaidah fikih. Dalam situasi terdesak, syariat memperbolehkan mengambil jalan yang secara normal dilarang untuk menghindari bahaya yang lebih besar. Sikapnya dapat dianalogikan dengan isyarat dalam Al-Qur'an Surat Al-Anfal ayat 61:

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...

Artinya: “Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah...”

Meskipun ayat ini berbicara dalam konteks perang, Sir Sayyid menerapkan spiritnya pada situasi politik di India. Karena “musuh” (Inggris) kini telah mapan dan menawarkan sebuah bentuk “perdamaian” (pemerintahan yang stabil), maka jalan yang paling bijaksana adalah “condong kepadanya” demi menjaga kelangsungan hidup komunitas. Dalam teori hubungan internasional, pendekatan ini dikenal sebagai *bandwagoning*, di mana sebuah negara yang lebih lemah memilih untuk beraliansi dengan negara yang dominan demi mendapatkan keamanan dan keuntungan, daripada melawannya (*balancing*) (Malik, 2022).

2. Pentingnya Pendidikan Barat bagi Kemajuan Muslim

Bagi Sir Sayyid, pendidikan Barat bukanlah sekadar sebuah pilihan, melainkan sebuah keniscayaan mutlak. Ia melihat dengan jelas bahwa sumber kekuatan Inggris terletak pada supremasi mereka dalam sains, teknologi, dan sistem organisasi modern. Kaum Muslim India, menurutnya, tidak akan pernah bisa bangkit dari keterpurukan dan merebut kembali kehormatan mereka jika mereka terus menutup diri dari sumber-sumber kekuatan ini. Pendidikan Barat, oleh karena itu, menjadi inti dari seluruh program reformasinya (Khan, 2020).

Ia berargumen bahwa tidak ada yang “Kristen” atau “kafir” secara inheren dalam ilmu fisika, kimia, atau kedokteran. Ilmu pengetahuan adalah milik universal umat manusia. Ia mengingatkan kaumnya bahwa para cendekiawan Muslim di masa keemasan tidak pernah ragu untuk belajar dari peradaban Yunani, Persia, dan India. Sikap terbuka terhadap ilmu inilah yang membuat peradaban Islam agung di masa lalu. Penolakan

terhadap ilmu pengetahuan modern, menurutnya, adalah sebuah pengkhianatan terhadap tradisi intelektual Islam itu sendiri (Amrullah, 2021).

Tujuannya adalah untuk menciptakan sebuah sintesis. Ia tidak ingin kaum Muslim menjadi orang Inggris. Ia ingin mereka menjadi Muslim yang modern, yang mampu menggunakan perangkat-perangkat modernitas untuk melayani kepentingan komunitas dan agamanya. Inilah alasan mengapa ia menamakan kampanye pendidikannya sebagai “Gerakan Aligarh”. Aligarh bukan hanya sebuah universitas, melainkan sebuah proyek peradaban. Dorongan untuk mencari ilmu dan hikmah dari manapun sumbernya ini sejalan dengan sebuah ungkapan bijak yang sering dinisbatkan sebagai hadits:

الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا

Artinya: “Hikmah (ilmu pengetahuan/kebijaksanaan) adalah barang hilangnya orang beriman. Di mana pun ia menemukannya, maka ia lebih berhak untuk mengambilnya.”

Ungkapan ini secara sempurna merangkum filosofi pendidikan Sir Sayyid. Ia melihat sains dan pendidikan Barat sebagai “barang hilang” milik umat Islam yang harus direbut kembali. Teori “modernisasi” dalam sosiologi, khususnya pada pertengahan abad ke-20, seringkali berpendapat bahwa masyarakat tradisional harus mengadopsi nilai-nilai dan institusi Barat untuk dapat maju. Meskipun Sir Sayyid adalah seorang penganjur adopsi institusi pendidikan Barat, tujuannya berbeda. Ia tidak bertujuan untuk melakukan westernisasi total, melainkan untuk melakukan “modernisasi defensif”, yaitu menggunakan alat-alat modern untuk mempertahankan dan merevitalisasi identitas komunitasnya sendiri dalam sebuah dunia yang telah berubah (Graham, 2023).

3. Kritik dari Kalangan Ortodoks (Deoband)

Gerakan Aligarh yang dipimpin oleh Sir Sayyid tidak berjalan tanpa oposisi. Justru, ia menghadapi perlawanan yang sangat sengit dari kalangan ulama ortodoks, yang pusatnya berada di Madrasah Deoband, yang didirikan pada tahun 1866. Jika Aligarh merepresentasikan sayap modernis yang radikal, maka Deoband merepresentasikan sayap tradisional-reformis. Keduanya sama-sama ingin membangkitkan kembali umat Islam pasca-1857, namun dengan strategi yang bertolak belakang (Metcalf, 2022).

Para ulama Deoband, yang merupakan pewaris tradisi Syah Waliyullah, melihat solusi bagi kemunduran umat terletak pada pemurnian praktik keagamaan dan revitalisasi ilmu-ilmu Islam tradisional, khususnya hadits dan fikih Hanafi. Mereka sangat anti-Inggris dan memandang peradaban Barat sebagai sumber kerusakan moral dan ancaman bagi iman. Mereka menuduh Sir Sayyid telah melakukan “bid’ah” terbesar dengan mendirikan Aligarh. Mereka menganggap kurikulumnya yang mengajarkan sains dan filsafat Barat sebagai racun yang akan merusak akidah generasi muda. Teologi naturalistik Sir Sayyid, penolakannya terhadap mukjizat, dan gaya hidupnya yang kebarat-baratan menjadi sasaran utama dari fatwa-fatwa mereka yang mengutuknya sebagai “kafir” atau “murtad” (Troll, 2021).

Polemik antara Aligarh dan Deoband ini menciptakan sebuah dikotomi yang akan mendefinisikan lanskap intelektual Muslim India selama satu abad. Aligarh fokus pada pendidikan modern untuk urusan duniawi (*dunya*), sementara Deoband fokus pada pendidikan tradisional untuk urusan akhirat (*din*). Keduanya mewakili dua respons yang berbeda terhadap tantangan modernitas. Perintah untuk menjaga kemurnian agama dan waspada terhadap pengaruh asing ini mereka dasarkan pada peringatan dalam Al-Qur’an Surat Al-Baqarah ayat 120:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ...

Artinya: “Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka...”

Bagi para ulama Deoband, gerakan Sir Sayyid yang merangkul pendidikan dan budaya Inggris adalah langkah pertama menuju “mengikuti agama mereka” (*millatahum*). Sementara bagi Sir Sayyid, penolakan Deoband terhadap sains modern adalah resep menuju kepunahan. Dalam sosiologi, terdapat konsep “revitalisasi gerakan”. Ketika sebuah komunitas merasa budayanya terancam, ia dapat merespons dengan dua cara ekstrem: “nativisme” (menolak semua hal asing dan mencoba kembali ke masa lalu yang murni) atau “akulturasi” (mengadopsi elemen-elemen budaya asing). Deoband dapat dilihat sebagai representasi dari respons nativistik, sementara Aligarh adalah representasi dari respons akulturatif yang terkendali (Malik, 2022).

C. Tafsir Al-Qur'an Berbasis Rasio

Untuk memberikan justifikasi teologis bagi program modernisasinya, Sir Sayyid Ahmad Khan merasa perlu untuk melakukan sebuah proyek penafsiran ulang Al-Qur'an yang radikal. Ia mulai menulis sebuah tafsir yang tidak selesai, *Tafsir-ul-Quran*, yang metodologinya sepenuhnya didasarkan pada supremasi akal dan kesesuaian dengan hukum alam. Ia menolak hampir seluruh perangkat tradisional ilmu tafsir, seperti riwayat-riwayat dari sahabat dan *tabi'in*, *asbabun nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat), dan konsep *nasikh-mansukh* (ayat yang menghapus dan dihapus), yang ia anggap telah mengotori kemurnian pesan Al-Qur'an (Troll, 2021).

Pendekatannya adalah memperlakukan Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang harus dapat dipahami secara independen oleh setiap pembaca yang rasional. Ia berprinsip bahwa “tidak ada sesuatupun dalam Al-Qur'an yang bertentangan dengan akal manusia atau hukum alam.” Dari prinsip inilah ia membangun

seluruh metodologi tafsirnya. Setiap kali ia menemukan sebuah ayat yang secara literal tampak supranatural atau irasional, ia akan menempuh jalan *ta'wil* atau interpretasi metaforis (Graham, 2023).

Penafsirannya yang paling kontroversial adalah terkait dengan mukjizat. Ia berusaha untuk memberikan penjelasan alamiah bagi semua mukjizat yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Ayat-ayat *kauniyah* (ayat-ayat tentang alam) ia tafsirkan agar sepenuhnya sejalan dengan penemuan-penemuan sains modern. Dampak dari tafsirnya ini sangat besar di kalangan elite terpelajar Muslim India yang telah mengenyam pendidikan Barat. Tafsirnya memberikan mereka sebuah cara untuk mendamaikan iman mereka dengan pandangan dunia modern mereka yang ilmiah. Namun, bagi mayoritas ulama dan umat Islam, tafsirnya dianggap sebagai sebuah penyelewengan yang berbahaya, yang telah "mengosongkan" Islam dari dimensi spiritual dan gaibnya.

Analogi: Metode tafsir Sir Sayyid dapat diibaratkan seperti seorang ahli bedah modern yang mencoba "mengoperasi" sebuah teks kuno. Ia datang dengan sebuah pisau bedah yang sangat tajam, yaitu "prinsip hukum alam". Setiap kali ia menemukan "jaringan" atau "organ" dalam teks tersebut (ayat-ayat tentang mukjizat, jin, malaikat) yang tampaknya tidak sesuai dengan "buku teks anatomi modern" (sains), ia akan dengan tegas memotong atau mengubah bentuknya agar sesuai. Tujuannya adalah untuk membuat "tubuh" teks tersebut terlihat "sehat" dan "normal" di mata para pengamat modern. Namun, para tabib tradisional menuduhnya telah membuang organ-organ vital yang, meskipun misterius, justru merupakan sumber kehidupan dari tubuh tersebut.

1. Penolakan terhadap Mukjizat yang Irasional

Titik paling radikal dari rasionalisme Sir Sayyid adalah penolakannya terhadap mukjizat dalam pengertian klasiknya, yaitu sebagai sebuah peristiwa yang melanggar hukum alam

(*khariq li al-'adah*). Berdasarkan prinsipnya bahwa “Karya Tuhan” (hukum alam) tidak mungkin dilanggar oleh “Firman Tuhan”, ia berkesimpulan bahwa mukjizat harus ditafsirkan ulang. Ia tidak menolak bahwa peristiwa-peristiwa luar biasa itu terjadi, tetapi ia menolak bahwa peristiwa itu terjadi dengan cara menanggukuhkan hukum alam (Troll, 2021).

Misalnya, kelahiran Nabi Isa tanpa ayah ia jelaskan sebagai sebuah peristiwa yang mungkin terjadi sesuai dengan hukum alam yang belum diketahui, atau ia merujuk pada beberapa kasus langka dalam sejarah medis. Kisah Nabi Ibrahim yang tidak terbakar api ia tafsirkan secara metaforis, bahwa api kemarahan Raja Namrud-lah yang menjadi “dingin dan menyelamatkan”. Pasukan gajah Raja Abrahah yang dihancurkan oleh burung Ababil ia jelaskan sebagai wabah penyakit (seperti cacar) yang disebarkan oleh burung-burung tersebut. Setiap peristiwa supranatural dicarikan penjelasan alamiahnya (Graham, 2023).

Ia berargumen bahwa kebesaran Al-Qur'an itu sendiri sudah merupakan mukjizat terbesar yang cukup bagi umat manusia, dan Islam tidak membutuhkan cerita-cerita ajaib untuk membuktikan kebenarannya. Kebenaran Islam, menurutnya, terletak pada kesesuaian ajarannya dengan fitrah manusia dan rasionalitas. Ia berpegang teguh pada prinsip keteraturan universal ciptaan Tuhan, seperti yang ditegaskan dalam Surat Al-Anbiya ayat 22:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...

Artinya: “Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa...”

Bagi Sir Sayyid, argumen kesatuan dan keteraturan alam semesta ini tidak hanya menafikan adanya tuhan-tuhan lain, tetapi juga menafikan kemungkinan adanya intervensi arbitrer yang melanggar keteraturan yang telah diciptakan oleh Tuhan Yang Satu itu sendiri. Pendekatan ini, yang dikenal sebagai

“uniformitarianisme” dalam filsafat sains, berpendapat bahwa hukum-hukum alam yang berlaku sekarang juga berlaku di masa lalu. Pandangan Sir Sayyid ini secara esensial adalah sebuah “uniformitarianisme teologis”. Namun, para kritikusnya berpendapat bahwa pendekatan ini telah membatasi kemahakuasaan Tuhan, seolah-olah Tuhan terikat oleh hukum-hukum yang Ia ciptakan sendiri, sebuah pandangan yang ditolak oleh teologi Sunni arus utama (Amrullah, 2021).

2. Interpretasi Metaforis atas Ayat-Ayat Kauniyah

Sejalan dengan penolakannya terhadap mukjizat, Sir Sayyid Ahmad Khan juga menerapkan interpretasi metaforis atau alegoris (*ta'wil*) secara ekstensif terhadap ayat-ayat *kauniyah* (tentang alam semesta) dan ayat-ayat yang menggambarkan hal-hal gaib. Tujuannya adalah untuk memastikan tidak ada satu pun ayat dalam Al-Qur'an yang tampak bertentangan dengan penemuan sains abad ke-19 (Graham, 2023).

Misalnya, ayat-ayat yang menggambarkan penciptaan langit dan bumi dalam enam hari ia tafsirkan bukan sebagai enam hari literal (24 jam), melainkan sebagai enam “periode” atau “masa” geologis yang panjangnya bisa jutaan tahun, agar sesuai dengan teori geologi modern. Deskripsi tentang surga dan neraka dengan penggambaran fisik (sungai-sungai, buah-buahan, api yang membakar) ia tafsirkan sebagai metafora untuk menggambarkan kondisi spiritual berupa kebahagiaan atau penderitaan yang tidak dapat dilukiskan dengan kata-kata (Troll, 2021).

Ia berargumen bahwa Al-Qur'an seringkali berbicara kepada manusia dengan menggunakan bahasa dan gambaran yang dapat mereka pahami pada masa itu. Oleh karena itu, tugas seorang mufasir modern adalah “menerjemahkan” bahasa metaforis tersebut ke dalam bahasa konsep yang lebih sesuai dengan pemahaman ilmiah kontemporer. Prinsip bahwa Al-Qur'an memiliki lapisan makna, baik lahiriah maupun batiniah,

sebenarnya bukanlah hal baru dalam tradisi tafsir. Namun, yang membuat pendekatan Sir Sayyid radikal adalah ia menjadikan “kesesuaian dengan sains” sebagai satu-satunya kriteria untuk menentukan kapan sebuah ayat harus dimaknai secara literal dan kapan harus dimaknai secara metaforis. Al-Qur’an sendiri menyebutkan tentang adanya ayat-ayat *mutasyabihat* (samar maknanya), seperti dalam Surat Ali Imran ayat 7:

...مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...

Artinya: “...Di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Al-Qur’an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat...”

Para ulama klasik umumnya sangat berhati-hati dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat*. Namun, Sir Sayyid secara drastis memperluas kategori *mutasyabihat* ini untuk mencakup hampir semua hal yang tampak bertentangan dengan sains. Dalam hermeneutika modern, pendekatan Sir Sayyid ini dapat dilihat sebagai sebuah contoh dari “demitologisasi”, sebuah metode yang dipopulerkan oleh teolog Kristen Rudolf Bultmann, yang juga berupaya untuk menafsirkan kembali unsur-unsur mitologis dalam Alkitab agar pesannya dapat diterima oleh pikiran modern. Keduanya sama-sama berupaya menyelamatkan “pesan inti” dari agamanya dengan cara melepaskannya dari “wadah” prailmiahnya (Khan, 2020).

3. Dampak Pemikiran Ahmad Khan bagi Muslim India

Dampak pemikiran Sir Sayyid Ahmad Khan bagi komunitas Muslim di India sangatlah besar, mendalam, dan bersifat ambivalen. Di satu sisi, gerakannya tidak diragukan lagi telah berhasil membangkitkan kesadaran akan pentingnya pendidikan modern. Aligarh Muslim University menjadi pusat lahirnya elite Muslim baru yang terdidik secara Barat, yang kemudian memainkan peran kunci dalam pergerakan politik di abad ke-

20, termasuk dalam kampanye untuk pembentukan Pakistan. Ia berhasil menanamkan kepercayaan diri pada sebagian kalangan Muslim bahwa mereka bisa menjadi modern tanpa harus meninggalkan Islam (Malik, 2022).

Strategi politik loyalitasnya, meskipun kontroversial, dalam jangka pendek berhasil merehabilitasi posisi komunitas Muslim di mata pemerintah Inggris. Ia berhasil mengubah citra Muslim dari “pemberontak” menjadi “subjek yang loyal”, yang membuka jalan bagi mereka untuk mendapatkan kembali akses terhadap pekerjaan di sektor pemerintahan dan militer. Warisan intelektualnya yang menekankan pada rasionalitas dan sains, meskipun tidak diterima oleh mayoritas, telah membuka sebuah wacana baru dalam pemikiran Islam di India yang terus berlanjut hingga hari ini (Robinson, 2020).

Di sisi lain, pemikirannya juga menciptakan perpecahan yang tajam. Teologinya yang radikal membuatnya terasing dari mayoritas ulama dan umat. Polarisasi antara Aligarh yang “modernis” dan Deoband yang “tradisionalis” menciptakan sebuah skisma dalam kepemimpinan intelektual dan keagamaan di India yang dampaknya masih terasa. Selain itu, sikap politiknya yang mendorong separatisme Muslim dari gerakan nasionalis India yang didominasi Hindu, meskipun dimaksudkan untuk melindungi kepentingan minoritas Muslim, oleh sebagian sejarawan dianggap sebagai salah satu benih awal yang pada akhirnya berujung pada partisi India yang berdarah pada tahun 1947. Panggilan untuk persatuan dan juga realitas perpecahan adalah tema konstan dalam sejarah. Al-Qur'an memperingatkan dalam Surat Ali Imran ayat 105:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ...

Artinya: “Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka...”

Ironisnya, Sir Sayyid Ahmad Khan, yang bertujuan untuk menyelamatkan dan mempersatukan komunitasnya, justru pada akhirnya menjadi figur yang memicu perdebatan dan perpecahan yang mendalam. Sejarahnya adalah sebuah pelajaran yang kompleks tentang dilema seorang pembaharu, di mana niat untuk melakukan *tajdid* seringkali harus berhadapan dengan realitas sosial dan politik yang rumit, yang menghasilkan dampak-dampak yang tidak selalu sesuai dengan yang dicita-citakan. Ia adalah seorang tokoh tragis sekaligus heroik dalam sejarah pembaharuan pemikiran Islam (Graham, 2023).

BAB 12



INTEGRASI FILSAFAT DAN POETIKA: SIR MUHAMMAD IQBAL

Pendahuluan

Setelah satu generasi kaum Muslim India bergulat dengan pilihan-pilihan pahit yang ditawarkan oleh Sir Sayyid Ahmad Khan, yaitu antara modernisasi yang berisiko westernisasi atau tradisionalisme yang berisiko isolasi, muncullah seorang pemikir yang mencoba menempa sebuah jalan ketiga yang sama sekali baru. Ia bukanlah seorang aktivis politik nomaden seperti Al-Afghani, bukan pula seorang administrator pendidikan pragmatis seperti Sir Sayyid. Ia adalah seorang penyair-filsuf, seorang visioner yang bersenjatakan kekuatan kata dan kedalaman pemikiran, yang mencoba menyuntikkan kembali api dan jiwa ke dalam tubuh peradaban Islam yang lesu. Nama pemikir itu adalah Sir Muhammad Iqbal.

Iqbal, yang dididik dalam tradisi Islam klasik di Sialkot, namun kemudian meraih gelar doktor filsafat di Jerman dan menjadi ahli hukum di Inggris, adalah perwujudan sempurna dari seorang intelektual yang hidup di persimpangan dua dunia.

Ia menguasai secara mendalam khazanah pemikiran Barat, dari Kant hingga Nietzsche dan Bergson, namun hatinya tertambat pada tradisi spiritual Islam, dengan Rumi sebagai guru rohaninya. Dari persilangan inilah lahir sebuah proyek *tajdid* yang tidak lagi berfokus pada justifikasi defensif terhadap sains atau strategi politik loyalitas, melainkan sebuah “Rekonstruksi Pemikiran Keagamaan dalam Islam” yang bersifat ofensif dan kreatif.

Jika para modernis sebelumnya bertanya, “Bagaimana Islam bisa berdamai dengan modernitas?”, maka Iqbal membalik pertanyaan itu, “Bagaimana modernitas yang telah kehilangan jiwanya dapat diselamatkan oleh dinamisme spiritual Islam?” Pusat dari seluruh filsafatnya adalah seruan untuk membangkitkan *Khudi*, sang “Diri” atau ego individual yang kuat, kreatif, dan dinamis. Ia menentang keras segala bentuk fatalisme, kepasrahan, dan tasawuf yang mengajarkan peleburan diri (*fana*), yang ia anggap sebagai candu yang telah menidurkan umat selama berabad-abad. Ia menyerukan lahirnya seorang *Insan Kamil* (Manusia Sempurna) atau “manusia super” versi Islam, yang tidak menaklukkan dunia dengan kesombongan, melainkan sebagai khalifah Tuhan yang aktif dan kreatif (Ansari, 2022).

Bab ini akan menjelajahi lanskap pemikiran Iqbal yang puitis dan filosofis. Kita akan membedah konsep *Khudi* sebagai fondasi bagi kebangkitan individu, menyelami pandangannya tentang alam semesta yang terus bergerak sebagai panggung bagi aksi manusia, dan menganalisis seruannya untuk membuka kembali gerbang ijtihad sebagai “prinsip gerak” peradaban. Kita juga akan mendengarkan kritiknya yang tajam terhadap Barat dan visinya tentang sebuah tatanan politik baru yang ia sebut “demokrasi spiritual”. Iqbal bukanlah seorang reformis yang menawarkan solusi-solusi praktis, melainkan seorang nabi intelektual yang menawarkan sebuah visi baru tentang apa artinya menjadi seorang Muslim di dunia modern.

A. Rekonstruksi Pemikiran Keagamaan (*The Reconstruction*)

Proyek pembaharuan Muhammad Iqbal mencapai artikulasi prosanya yang paling sistematis dalam kumpulan ceramahnya yang dibukukan dengan judul *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Karya ini adalah sebuah upaya intelektual monumental untuk membangun kembali fondasi filosofis Islam agar mampu berdialog secara kritis dan setara dengan filsafat dan ilmu pengetahuan Barat modern. “Rekonstruksi” bagi Iqbal bukanlah sekadar tambal sulam atau apologetika defensif. Ia adalah sebuah pembongkaran dan pembangunan kembali secara total, dengan tujuan untuk menyingkap kembali “prinsip gerak” yang dinamis dalam struktur Islam yang telah lama terkubur di bawah lapisan-lapisan interpretasi yang statis (Barlas, 2021).

Iqbal berargumen bahwa Islam pada intinya adalah sebuah protes terhadap pandangan dunia Yunani yang statis, yang telah meresap ke dalam pemikiran Muslim abad pertengahan. Ia menyerukan untuk kembali kepada semangat empiris dan dinamis dari Al-Qur’an itu sendiri. Ia melihat alam semesta bukan sebagai sebuah ciptaan yang sudah jadi dan selesai, melainkan sebagai sebuah realitas yang terus tumbuh, berkembang, dan terbuka bagi kreativitas manusia sebagai “rekan-kerja” Tuhan. Pandangan dunia yang dinamis inilah yang menjadi landasan bagi seluruh pemikirannya, mulai dari konsepnya tentang Tuhan yang Maha Kreatif, manusia sebagai *Khudi* yang aktif, hingga ijihad sebagai motor penggerak hukum (Schick, 2022).

Dalam *Rekonstruksi*, Iqbal tanpa ragu mendialogkan konsep-konsep Islam dengan pemikiran para filsuf Eropa seperti Kant, Hegel, Bergson, dan bahkan fisikawan seperti Einstein. Ia tidak menelan mentah-mentah pemikiran mereka, tetapi ia menggunakannya sebagai batu asah untuk mempertajam dan merumuskan kembali gagasan-gagasan Islam dalam bahasa filsafat modern. Ia, misalnya, menggunakan teori relativitas Einstein untuk berargumen tentang relativitas waktu manusiawi

dan realitas “Waktu Murni” Tuhan. Ia juga mengadopsi konsep *élan vital* dari Bergson untuk menjelaskan dinamisme kehidupan yang ia temukan dalam Al-Qur’an (Pirzada, 2021).

Proyek rekonstruksi ini adalah sebuah jihad intelektual tingkat tinggi. Tujuannya adalah untuk membebaskan generasi muda Muslim dari rasa rendah diri intelektual di hadapan Barat, dan pada saat yang sama, membebaskan mereka dari belenggu tradisionisme yang kaku. Ia ingin menunjukkan bahwa Islam memiliki sumber daya intelektual dan spiritual yang cukup untuk membangun sebuah modernitasnya sendiri yang otentik.

Analogi: Proyek *Rekonstruksi* Iqbal dapat diibaratkan seperti upaya seorang insinyur otomotif jenius yang ingin merancang ulang sebuah mobil klasik yang legendaris (Islam) agar dapat memenangkan balapan Formula 1 modern. Ia tidak hanya mengecat ulang bodinya atau mengganti bannya. Ia membongkar mobil itu hingga ke mur dan bautnya. Ia mempelajari desain mesin-mesin paling canggih dari para pesaingnya (filsafat dan sains Barat), bukan untuk menirunya, melainkan untuk memahami prinsip-prinsip dasarnya. Ia kemudian merancang sebuah mesin yang sama sekali baru (*filsafat Khudi*), yang menggunakan bahan bakar spiritual yang unik, namun mampu menghasilkan tenaga dan kecepatan yang melampaui mesin-mesin konvensional. Ia mempertahankan sasis klasik dari mobil itu (prinsip-prinsip Al-Qur’an), tetapi ia mendesain ulang aerodinamika, suspensi (*ijtihad*), dan sistem navigasinya agar menjadi mobil balap tercanggih di zamannya.

1. Konsep Khudi (Diri/Individu) dalam Filsafat Iqbal

Konsep *Khudi* (Diri atau Ego) adalah matahari dalam tata surya filsafat Muhammad Iqbal. Seluruh gagasan lainnya berputar mengelilingi konsep ini. *Khudi* adalah sebuah afirmasi yang kuat terhadap realitas, potensi, dan keunikan dari setiap individu manusia. Ini adalah sebuah antitesis langsung terhadap

tradisi tasawuf populer di India yang, dalam pandangan Iqbal, telah mengajarkan kepasrahan (*fatalisme*), peniadaan diri (*fana*), dan pelarian dari dunia. Iqbal berpendapat bahwa ajaran-ajaran ini, yang terinspirasi oleh Neoplatonisme dan Vedanta, telah melemahkan “otot” spiritual umat Islam dan membuat mereka menjadi pasif (Ansari, 2022).

Sebaliknya, Iqbal menawarkan sebuah “Tasawuf Aktif”. *Khudi* yang kuat bukanlah sesuatu yang harus dilebur, melainkan harus diperkuat, diasah, dan diaktualisasikan hingga mencapai potensi tertingginya. Semakin kuat *Khudi* seseorang, semakin dekat ia dengan Tuhan, karena ia semakin mampu merefleksikan sifat-sifat kreatif Tuhan di dunia. Ia menguraikan tiga tahapan dalam proses penguatan *Khudi* ini: (1) Ketaatan (*Ita'at*) terhadap hukum Ilahi, yang memberikan disiplin dan arah; (2) Penguasaan Diri (*Zabt-i Nafs*), yang membebaskan individu dari perbudakan hawa nafsu; dan (3) Kekhalifahan Ilahi (*Niyabat-i Ilahi*), yaitu tahap di mana individu yang telah disiplin dan merdeka menjadi khalifah Tuhan di muka bumi, seorang agen yang aktif dan kreatif dalam menyempurnakan ciptaan (Abbasi, 2023).

Tujuan akhir dari pengembangan *Khudi* adalah mencapai keabadian personal, bukan dengan melebur ke dalam Tuhan, melainkan dengan mempertahankan keunikan individualitasnya di hadapan Tuhan. Visi tentang manusia sebagai makhluk yang aktif dan bertanggung jawab ini ia dasarkan pada konsep kekhalifahan dalam Al-Qur'an, khususnya dalam Surat Al-Baqarah ayat 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...

Artinya: “Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: ‘Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi’...”

Bagi Iqbal, ayat ini adalah piagam penobatan bagi kemuliaan dan potensi manusia. Manusia bukanlah makhluk yang hina, melainkan wakil Tuhan yang dipercaya untuk mengelola dan

menyempurnakan bumi. Teori hierarki kebutuhan dari Abraham Maslow dalam psikologi humanistik, yang menempatkan “aktualisasi diri” (*self-actualization*) sebagai puncak dari kebutuhan manusia, memiliki paralel yang sangat kuat dengan filsafat *Khudi* Iqbal. Keduanya sama-sama memandang bahwa tujuan tertinggi dari eksistensi manusia adalah untuk merealisasikan potensi unik yang ada di dalam dirinya (Ansari, 2022).

2. Dinamika Alam Semesta dan Konsep Waktu

Filsafat *Khudi* yang dinamis tidak mungkin eksis dalam sebuah alam semesta yang statis. Oleh karena itu, Iqbal merumuskan sebuah kosmologi yang sepenuhnya dinamis. Ia menolak gambaran alam semesta sebagai sebuah mesin yang bekerja secara deterministik (pandangan Newton) atau sebagai sebuah ciptaan yang sudah selesai. Sebaliknya, terinspirasi oleh Al-Qur'an dan filsuf Henri Bergson, ia melihat alam semesta sebagai sebuah realitas yang terus-menerus dalam proses menjadi, sebuah “kreativitas bebas yang tak henti-hentinya.” (Barlas, 2021).

Konsep waktu menjadi sangat sentral dalam pandangannya. Ia membedakan antara “waktu serial” (*serial time*) dan “waktu murni” (*pure duration*). Waktu serial adalah waktu yang kita ukur dengan jam, sebuah rangkaian “sekarang” yang dapat dipecah-pecah, yang merupakan ciri khas dari dunia materi dan akal diskursif. Namun, realitas yang lebih dalam, yaitu realitas Ego Absolut (Tuhan) dan juga pengalaman batiniah dari *Khudi* manusia, bergerak dalam waktu murni. Waktu murni adalah sebuah aliran kreatif yang tak terputus, di mana masa lalu, sekarang, dan masa depan saling menembus. Shalat, bagi Iqbal, adalah sebuah sarana untuk sejenak melepaskan diri dari cengkeraman waktu serial dan merasakan denyut waktu murni (Pirzada, 2021).

Pandangan yang dinamis ini ia temukan dalam banyak ayat Al-Qur'an yang menggambarkan Tuhan sebagai entitas yang selalu aktif. Salah satunya adalah dalam Surat Ar-Rahman ayat 29:

...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

Artinya: "...Setiap waktu Dia dalam kesibukan."

Ayat ini, bagi Iqbal, menafikan Tuhan yang statis ala Aristoteles. Tuhan dalam Al-Qur'an adalah sebuah Ego yang hidup, sadar, dan terus-menerus kreatif. Alam semesta adalah panggung dari kreativitas-Nya yang tak terbatas. Pada saat Iqbal menulis *Rekonstruksi*, dunia fisika sedang diguncang oleh teori relativitas Einstein, yang membongkar konsep waktu dan ruang yang absolut dari Newton. Iqbal sangat tertarik dengan revolusi ini dan melihatnya sebagai sebuah konfirmasi ilmiah terhadap pandangan Al-Qur'an tentang relativitas waktu dan alam semesta yang dinamis. Ia berargument bahwa penemuan-penemuan fisika modern justru lebih dekat kepada kosmologi Al-Qur'an daripada kepada fisika klasik Yunani atau Newton (Pirzada, 2021).

3. Ijtihad sebagai Prinsip Gerak dalam Islam

Jika alam semesta bersifat dinamis dan *Khudi* manusia bersifat aktif, maka hukum Islam pun tidak boleh statis. Di sinilah Iqbal menempatkan ijtihad bukan sekadar sebagai alat untuk menggali hukum, melainkan sebagai "prinsip gerak dalam struktur Islam" (*the principle of movement in the structure of Islam*). Ia mengkritik dengan sangat keras sikap para ulama Sunni yang mendeklarasikan "tertutupnya pintu ijtihad" pada abad pertengahan. Baginya, tindakan ini adalah sebuah "imajinasi yang benar-benar fiktif" yang telah menyebabkan kebekuan intelektual dan stagnasi peradaban Islam selama 500 tahun (Yatoo, 2020).

Iqbal menyerukan revitalisasi ijtihad secara total. Namun, ia sadar bahwa di dunia modern yang kompleks, ijtihad tidak bisa lagi diserahkan kepada ulama-ulama individual yang mungkin tidak memahami kompleksitas masalah ekonomi atau sosial modern. Oleh karena itu, ia mengusulkan sebuah reformasi yang

radikal terhadap institusi *ijma'* (konsensus). Ia berpendapat bahwa wewenang untuk melakukan ijtihad dan *ijma'* harus ditransfer dari para ulama individual ke sebuah “majelis legislatif Muslim” atau parlemen. Majelis ini idealnya terdiri dari para ulama dan juga para ahli modern (ekonom, ilmuwan, sosiolog) yang dapat bekerja sama untuk merumuskan hukum-hukum yang sesuai dengan prinsip Islam dan kebutuhan zaman (Hussain, 2021).

Gagasan ini adalah sebuah upaya untuk mendemokratisasi proses legislasi hukum Islam dan melepaskannya dari monopoli kaum ulama tradisional. Seruannya untuk terus berpikir dan mencari solusi ini sejalan dengan spirit Al-Qur'an, misalnya dalam Surat An-Nisa ayat 83:

...وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...

Artinya: “...Kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan Ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan Ulil Amri)...”

Kata kunci di sini adalah *yastanbitunahu*, yang berarti “mereka yang memiliki kemampuan untuk menarik kesimpulan” atau “melakukan inferensi”. Kata ini berasal dari akar yang sama dengan *istinbath*, terminologi teknis untuk proses ijtihad. Iqbal melihat ayat ini sebagai mandat bagi adanya sekelompok ahli dalam umat yang terus-menerus melakukan *istinbath* untuk menjawab persoalan-persoalan baru. Dalam teori hukum, terdapat konsep “evolusi hukum”, yang menyatakan bahwa hukum harus terus beradaptasi untuk mencerminkan perubahan nilai-nilai dan kondisi sosial masyarakat. Seruan Iqbal untuk melembagakan ijtihad dalam sebuah parlemen adalah sebuah mekanisme konkret untuk memastikan terjadinya evolusi hukum Islam secara terkendali dan sistematis (Yatoo, 2020).

B. Islam dan Tantangan Modernitas Barat

Sikap Muhammad Iqbal terhadap peradaban Barat sangatlah kompleks dan dialektis. Ia bukanlah seorang penolak total (*rejectionist*) seperti sebagian ulama tradisional, bukan pula seorang pengagum buta (*apologist*) seperti sebagian modernis awal. Ia adalah seorang kritikus yang tajam, namun juga seorang murid yang selektif. Ia mengagumi dinamisme, semangat ilmiah, dan energi dari peradaban Barat. Namun, ia juga melihat sebuah kekosongan spiritual yang menganga di jantungnya. Ia melihat Barat telah berhasil menaklukkan alam materi, tetapi dalam prosesnya, ia telah kehilangan jiwanya (Mir, 2020).

Kritiknya yang paling pedas ditujukan kepada tiga “berhala” modernitas Barat, yaitu kapitalisme, materialisme, dan nasionalisme sekuler. Ia melihat ketiganya sebagai kekuatan-kekuatan dehumanisasi yang mereduksi manusia menjadi sekadar produsen dan konsumen, serta memecah belah kemanusiaan ke dalam negara-bangsa yang saling berperang demi kepentingan egois. Ia melihat bahwa ilmu pengetahuan tanpa didasari oleh nilai-nilai spiritual telah menghasilkan teknologi-teknologi destruktif yang mengancam eksistensi manusia itu sendiri, sebuah ramalan yang terbukti benar dengan kengerian dua Perang Dunia (Javid, 2023).

Sebagai respons terhadap tantangan ini, Iqbal tidak menyerukan umat Islam untuk mundur dari dunia modern. Sebaliknya, ia mendorong mereka untuk terjun ke dalamnya, menguasai ilmu pengetahuan dan kekuatannya, namun dengan sebuah misi, yaitu menyuntikkan kembali dimensi spiritual dan etis ke dalam peradaban modern. Islam, dalam pandangannya, memiliki potensi untuk menawarkan sebuah sintesis antara akal dan iman, antara dunia dan akhirat, yang telah hilang dari Barat.

Sebagian besar dari pesan-pesan ini ia sampaikan bukan melalui risalah yang kering, melainkan melalui medium yang paling kuat, yaitu puisi. Puisinya, yang ditulis dalam bahasa Urdu dan Persia,

menjadi kendaraan utama untuk membangkitkan kesadaran dan semangat di kalangan massa. Di ranah politik, analisis kritisnya terhadap nasionalisme sekuler dan pengalamannya melihat posisi sulit Muslim sebagai minoritas di India pada akhirnya membawanya pada sebuah visi tentang negara merdeka, yang kelak menjadi cikal bakal Pakistan, sebagai sebuah “laboratorium” untuk mencoba merealisasikan ideal-ideal sosial Islam.

Analogi: Sikap Iqbal terhadap Barat dapat diibaratkan seperti seorang ahli nutrisi spiritual yang melihat seorang atlet yang sangat kuat dan berotot (peradaban Barat). Atlet ini mampu mengangkat beban yang sangat berat (kemajuan teknologi) dan berlari sangat kencang (pertumbuhan ekonomi). Namun, sang ahli nutrisi melihat bahwa diet atlet ini sepenuhnya terdiri dari steroid dan suplemen kimia (materialisme dan kapitalisme). Tubuhnya memang terlihat hebat, tetapi organ-organ dalamnya rusak dan jiwanya kosong. Iqbal tidak menyuruh para pengikutnya (umat Islam) untuk berhenti berolahraga. Sebaliknya, ia berkata, “Tirulah semangat dan disiplin latihannya. Kuasai semua teknik olahraganya. Tetapi, jangan ikuti dietnya yang beracun. Kita memiliki resep diet organik kita sendiri (ajaran Islam), yang akan membangun kekuatan fisik dan sekaligus menyehatkan jiwa. Mari kita tunjukkan kepada dunia bagaimana menjadi atlet yang benar-benar sehat dan kuat, luar dan dalam.”

1. Kritik terhadap Materialisme dan Kapitalisme Barat

Iqbal adalah salah satu kritikus paling fasih terhadap dampak dehumanisasi dari materialisme dan kapitalisme industri. Ia melihat bahwa peradaban Barat modern, dalam pengejarannya yang tak kenal lelah terhadap keuntungan material dan efisiensi produksi, telah mengasingkan manusia dari alam, dari sesamanya, dan dari Tuhannya. Akal (*'aql*) telah didewakan, sementara cinta dan intuisi spiritual (*'isyq*) telah disingkirkan. Manusia tidak lagi dilihat sebagai khalifah Tuhan yang mulia, melainkan sebagai

“roda penggerak” dalam sebuah mesin ekonomi raksasa (Mir, 2020).

Ia mengkritik sistem kapitalisme yang, menurutnya, secara inheren bersifat eksploitatif. Ia melihatnya sebagai sebuah sistem yang menciptakan perang kelas antara kaum borjuis (pemilik modal) dan proletar (buruh), sebuah analisis yang mengingatkan pada Karl Marx. Namun, solusi Iqbal bukanlah komunisme ateistik, yang ia anggap sebagai sisi lain dari mata uang materialisme yang sama. Solusinya adalah sistem ekonomi Islam yang berlandaskan pada keadilan sosial, larangan riba, dan konsep rezeki sebagai amanah dari Tuhan, bukan milik absolut individu (Javid, 2023).

Kritiknya terhadap penyembahan materi ini ia tuangkan dalam banyak puisinya yang tajam. Ia melihat bahwa pengejaran kekayaan tanpa akhir adalah sebuah ilusi yang tidak akan pernah membawa kebahagiaan sejati. Peringatan terhadap bahaya materialisme ini merupakan tema sentral dalam Al-Qur'an, misalnya dalam Surat At-Takatsur ayat 1-2:

أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ ۖ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۝

Artinya: “Bermegah-megahan dalam memperbanyak (dunia) telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur.”

Iqbal melihat bahwa seluruh peradaban Barat modern telah dilalaikan oleh semangat *takatsur* (bermegah-megahan) ini. Dalam sosiologi, konsep “anomi” yang diperkenalkan oleh Emile Durkheim merujuk pada kondisi di mana norma-norma sosial melemah dan individu merasa terasing serta kehilangan arah. Iqbal secara esensial mendiagnosis peradaban Barat sedang menderita “anomi spiritual” akibat dari materialisme yang berlebihan. Kritiknya ini menjadi semakin relevan di era kontemporer yang diwarnai oleh krisis lingkungan dan masalah kesehatan mental yang seringkali dikaitkan dengan konsumerisme dan gaya hidup materialistis (Mir, 2020).

2. Pesan-Pesan Pembaharuan dalam Puisi (*Asrar-i-Khudi*)

Berbeda dengan para reformis lain yang mengandalkan prosa, Iqbal memilih puisi sebagai wahana utamanya untuk membakar semangat umat. Ia adalah seorang penyair jenius yang mampu menerjemahkan gagasan-gagasan filosofis yang rumit ke dalam bahasa metafora yang kuat dan menggugah emosi. Dua karya puitis-filosofisnya yang paling awal dan paling penting adalah *Asrar-i-Khudi* (Rahasia-rahasia Diri, 1915) dan *Rumuz-i-Bekhudi* (Misteri-misteri Ketiadaan-Diri, 1917). Keduanya seperti dua sisi dari satu mata uang (Abbasi, 2023).

Asrar-i-Khudi adalah sebuah manifesto untuk kebangkitan individu. Dalam syair-syairnya yang berapi-api, Iqbal menyerukan kepada setiap Muslim untuk menyadari dan memperkuat *Khudi* mereka. Ia menggunakan metafora-metafora yang kuat: jadilah seperti elang (*shaheen*) yang terbang tinggi, bukan seperti ayam yang hanya mematok di tanah; jadilah seperti berlian yang keras, bukan seperti embun yang mudah menguap. Puisi ini adalah sebuah serangan langsung terhadap budaya pasrah dan fatalisme. Tujuannya adalah untuk menciptakan individu-individu Muslim yang kuat, mandiri, dan percaya diri (Schick, 2022).

Namun, Iqbal sadar bahwa individualisme yang ekstrem juga berbahaya. Oleh karena itu, ia melengkapinya dengan *Rumuz-i-Bekhudi*, yang menjelaskan bagaimana *Khudi* individu yang telah kuat harus menundukkan dirinya (*bekhudi*) kepada disiplin komunitas atau *millah* yang diatur oleh syariat. Individu yang sempurna hanya dapat mencapai potensi tertingginya ketika ia menjadi bagian dari sebuah masyarakat yang sehat dan bertujuan. Jadi, *bekhudi* bukanlah peniadaan diri ala sufi, melainkan penyaluran energi *Khudi* untuk tujuan kolektif. Kekuatan kata-kata yang puitis dan menggugah ini diakui dalam tradisi Islam. Nabi Muhammad SAW pernah berkata tentang puisi:

إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً

Artinya: *“Sesungguhnya sebagian dari puisi itu benar-benar mengandung hikmah.”* (HR. Bukhari)

Iqbal adalah perwujudan sempurna dari hadits ini. Ia menggunakan puisi sebagai medium untuk menyebarkan hikmah filosofisnya. Ilmu kognitif modern telah menunjukkan bahwa otak manusia lebih mudah mengingat dan lebih terpengaruh secara emosional oleh narasi dan citra metaforis daripada oleh argumen-argumen abstrak. Kemampuan Iqbal untuk “membungkus” filsafatnya yang berat ke dalam puisi yang indah adalah kunci dari pengaruhnya yang luar biasa luas, yang memungkinkannya untuk berbicara tidak hanya kepada para intelektual, tetapi juga kepada rakyat jelata (Abbasi, 2023).

3. Visi tentang Negara Islam Merdeka (Pakistan)

Pemikiran politik Iqbal mencapai puncaknya dalam pidatonya yang bersejarah di hadapan Liga Muslim Seluruh India di Allahabad pada tahun 1930. Dalam pidato inilah ia untuk pertama kalinya secara terbuka mengusulkan pembentukan sebuah negara Muslim yang terpisah di bagian barat laut India. Visi ini bukanlah sebuah nasionalisme etnis atau rasial, melainkan sebuah “nasionalisme kultural” yang didasarkan pada identitas Islam (Rastogi, 2024).

Argumen Iqbal berangkat dari keyakinannya bahwa Islam bukanlah sekadar agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan pribadi manusia dengan Tuhan. Islam, baginya, adalah sebuah “tatanan sosial” (*social order*) yang komprehensif, dengan sistem hukum dan politiknya sendiri. Oleh karena itu, adalah mustahil bagi umat Islam untuk dapat merealisasikan potensi penuh dari ajaran agamanya jika mereka hidup sebagai minoritas di bawah dominasi mayoritas non-Muslim dalam sebuah negara sekuler tunggal. Mereka membutuhkan sebuah “ruang” teritorial di mana mereka menjadi mayoritas

dan dapat membangun institusi sosial, politik, dan hukum sesuai dengan prinsip-prinsip Islam (Malik, 2022).

Negara yang ia bayangkan bukanlah sebuah teokrasi yang diperintah oleh para mullah. Sebaliknya, ia adalah sebuah negara Muslim modern di mana prinsip-prinsip Islam tentang keadilan sosial, toleransi, dan ijtihad dapat diimplementasikan melalui institusi-institusi modern seperti parlemen. Ia melihat negara ini sebagai sebuah “laboratorium” untuk mencoba membangun sebuah modernitas Islam yang otentik. Meskipun Iqbal wafat sebelum Pakistan benar-benar terwujud pada tahun 1947, gagasannya dalam pidato Allahabad ini secara anumerta memberikannya gelar sebagai “Bapak Spiritual Pakistan”. Prinsip bahwa sebuah komunitas berhak menentukan nasibnya sendiri ini sejalan dengan spirit Al-Qur’an tentang pewarisan bumi kepada hamba-hamba yang saleh, seperti dalam Surat Al-Anbiya ayat 105:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ
الصَّالِحُونَ

Artinya: “Dan sungguh telah Kami tulis didalam Zabur sesudah (Kami tulis dalam) Lauh Mahfuzh, bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh.”

Bagi Iqbal, “mewarisi bumi” bukan hanya janji eskatologis di akhirat, tetapi juga sebuah proyek historis di dunia. Kaum Muslim hanya dapat menjadi “pewaris” yang efektif jika mereka memiliki sebuah teritori di mana mereka dapat menjalankan peran kekhalifahan mereka secara bebas. Teori politik tentang “nasionalisme”, khususnya yang berkaitan dengan hak menentukan nasib sendiri (*self-determination*), menjadi sangat dominan setelah Perang Dunia I. Iqbal secara kreatif mengadopsi bahasa nasionalisme ini, namun ia mengganti dasar “bangsa” dari etnis atau bahasa menjadi kesamaan iman dan budaya Islam, sebuah ide yang dikenal sebagai “Teori Dua Bangsa” (Rastogi, 2024).

C. Ideologi Politik dan Sosial Iqbal

Setelah melancarkan kritik tajam terhadap peradaban Barat dan mendiagnosis kelemahan internal umat Islam, Iqbal tidak berhenti di situ. Ia juga menawarkan sebuah cetak biru, meskipun seringkali dalam bentuk sketsa filosofis, mengenai tatanan politik dan sosial alternatif yang ia yakini berakar dari prinsip-prinsip Islam. Ideologi ini bukanlah sebuah pengembalian utopis ke masa lalu, melainkan sebuah sintesis yang futuristik. Ia ingin membangun sebuah masyarakat yang secara spiritual berorientasi pada Makkah, namun secara intelektual dan teknologis setara dengan Jenewa (Schick, 2022).

Alternatif politik yang ia tawarkan adalah “demokrasi spiritual”. Ini adalah upayanya untuk mendamaikan antara prinsip kedaulatan rakyat yang menjadi inti demokrasi modern dengan prinsip kedaulatan Tuhan yang menjadi inti teologi Islam. Ia membayangkan sebuah sistem republik di mana hukum-hukumnya dibuat melalui mekanisme *ijma'* (konsensus) yang dilembagakan dalam sebuah parlemen, namun seluruh prosesnya harus tetap berada di bawah kerangka tujuan-tujuan luhur syariat (*maqashid syariah*). Ini adalah sebuah sistem yang demokratis dalam prosedurnya, namun teosentris dalam tujuannya (Hussain, 2021).

Dalam bidang sosial, agen utama dari perubahan dalam visi Iqbal adalah para pemuda. Ia menaruh harapan yang luar biasa besar pada generasi muda Muslim yang terdidik. Ia tidak henti-hentinya menyeru mereka untuk bangkit dari kelesuan, menjadi pribadi-pribadi yang dinamis, kreatif, dan memiliki visi yang jauh ke depan. Ia menggunakan simbol elang atau *shaheen* untuk melukiskan ideal pemuda Muslim, seekor burung yang terbang tinggi, memiliki pandangan yang tajam, dan tidak pernah memuaskan dirinya dengan memangsa bangkai.

Pada akhirnya, seluruh ideologi Iqbal dapat dilihat sebagai sebuah upaya besar untuk menjembatani dua dunia yang tampaknya terpisah, yaitu dunia spiritualitas Timur dan dunia

rasionalitas Barat. Ia melihat dirinya sebagai seorang penyambung lidah, seorang penerjemah yang mencoba menjelaskan kearifan Rumi kepada audiens yang telah membaca Kant. Ia percaya bahwa peradaban masa depan yang sejati hanya bisa lahir dari sebuah sintesis kreatif antara kekuatan intelektual Barat dan kedalaman spiritual Timur, di mana Islam memiliki peran kunci untuk dimainkan.

Analogi: Ideologi Iqbal dapat diibaratkan seperti desain sebuah “kota pintar” (*smart city*) yang futuristik. Ia menolak desain “kota industri” Barat yang efisien namun polutif dan tidak manusiawi (kapitalisme). Ia juga menolak untuk kembali ke model “desa abad pertengahan” yang tenang namun terbelakang (tradisionalisme). Sebaliknya, ia merancang sebuah kota baru. Infrastruktur dasarnya, seperti jaringan listrik, internet, dan transportasi canggih, mengadopsi teknologi termmodern (sains dan institusi modern). Namun, tata ruang, arsitektur, dan yang terpenting, “sistem operasi” yang mengatur kehidupan sosial di kota tersebut sepenuhnya didasarkan pada prinsip-prinsip etika dan spiritualitas Islam. Ada taman-taman yang luas, pusat-pusat komunitas, dan sistem ekonomi yang adil. “Dewan kota”-nya adalah sebuah parlemen yang menjalankan “demokrasi spiritual”. Dan para “arsitek” serta “insinyur” yang membangun dan menjalankan kota ini adalah para pemuda *shaheen* yang visioner.

1. Demokrasi Spiritual sebagai Alternatif

Iqbal menawarkan konsep “demokrasi spiritual” sebagai koreksi dan alternatif terhadap demokrasi liberal Barat. Ia mengapresiasi prinsip-prinsip kesetaraan dan kebebasan dalam demokrasi, namun ia mengkritik praktiknya di Barat yang, menurutnya, seringkali hanya menjadi kedok bagi plutokrasi (pemerintahan oleh orang kaya) dan imperialisme. Ia juga menolak fondasi sekulernya yang memisahkan politik dari moralitas dan spiritualitas. Demokrasinya, dalam sebuah syairnya yang terkenal,

adalah sistem di mana “orang-orang dihitung, bukan ditimbang,” mengkritik prinsip “satu orang satu suara” yang menyamakan suara seorang bijak dengan seorang bodoh (Hussain, 2021).

Sebagai gantinya, demokrasi spiritual yang ia bayangkan didasarkan pada tiga prinsip. Pertama, kedaulatan tertinggi (*sovereignty*) ada di tangan Tuhan, bukan di tangan rakyat. Ini berarti bahwa setiap hukum yang dibuat oleh manusia harus tunduk pada hukum dan prinsip-prinsip Tuhan yang lebih tinggi yang termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Kedua, kekhalifahan atau kedaulatan di muka bumi (*vicegerency*) dipercayakan kepada seluruh umat secara kolektif, bukan kepada satu individu atau kelas tertentu. Ini adalah prinsip demokratisnya. Ketiga, pelaksanaan kedaulatan kolektif ini dilakukan melalui mekanisme *ijma'* (konsensus) yang dilembagakan dalam sebuah parlemen yang representatif (Yatoo, 2020).

Dengan demikian, demokrasi spiritual adalah sebuah republik teosentris. Ia adalah sebuah upaya untuk menciptakan sebuah pemerintahan yang bertanggung jawab kepada rakyat di dunia dan pada saat yang sama bertanggung jawab kepada Tuhan di akhirat. Prinsip musyawarah atau *syura* menjadi landasan operasionalnya, sebagaimana termaktub dalam Surat Asy-Syura ayat 38 yang telah kita bahas. Ayat ini, bagi Iqbal, adalah piagam bagi demokrasi dalam Islam (Javid, 2023).

Debat kontemporer dalam filsafat politik tentang hubungan antara demokrasi dan agama seringkali terjebak dalam dikotomi yang kaku. Para pemikir seperti Jürgen Habermas telah berbicara tentang kebutuhan akan sebuah ruang publik “pasca-sekuler” di mana argumen-argumen religius dapat berpartisipasi dalam diskursus publik selama mereka dapat “diterjemahkan” ke dalam bahasa rasional yang universal. Konsep demokrasi spiritual Iqbal dapat dilihat sebagai sebuah kontribusi awal yang penting bagi perdebatan ini, di mana ia mencoba untuk membangun sebuah model demokrasi yang tidak menyingkirkan agama, melainkan menjadikannya sebagai sumber etika publiknya (Hussain, 2021).

2. Peran Pemuda dalam Kebangkitan Islam

Tidak ada penyair Muslim modern yang memberikan perhatian dan harapan begitu besar kepada generasi muda seperti Muhammad Iqbal. Sebagian besar puisinya adalah sebuah dialog, sebuah panggilan, sebuah cambuk, dan sebuah lagu penyemangat yang ditujukan langsung kepada para pemuda. Ia melihat bahwa di tangan merekalah terletak kunci kebangkitan atau kelanjutan kemunduran umat. Ia merasa putus asa melihat para pemuda di zamannya yang lesu, apatis, dan hanya meniru gaya hidup Barat secara dangkal tanpa menyerap semangat ilmiahnya (Ansari, 2022).

Sebagai antitesis, ia menciptakan sebuah citra ideal pemuda Muslim dalam simbol *Shaheen* (elang/rajawali). Elang ini memiliki beberapa karakteristik, (1) ia terbang tinggi dan memiliki visi yang jauh, tidak terjebak dalam urusan-urusan remeh di darat; (2) ia berani dan mandiri, tidak takut mengambil risiko; (3) ia tidak membangun sarang, melambangkan semangat nomaden dan anti-kemapanan; dan (4) ia tidak memakan bangkai, melambangkan keengganannya untuk menerima rezeki yang hina dan semangat untuk berburu sendiri. *Shaheen* adalah personifikasi dari *Khudi* yang telah mencapai puncaknya (Schick, 2022).

Iqbal menyeru para pemuda untuk menjadi *Shaheen*, untuk mengembangkan potensi diri mereka secara maksimal, menguasai ilmu pengetahuan, dan kemudian mendedikasikan kekuatan mereka untuk melayani umat. Ia percaya bahwa pendidikan harus bertujuan untuk melahirkan elang-elang ini, bukan sekadar “ayam-ayam ternak” yang hanya menunggu untuk diberi makan. Semangat untuk menghargai masa muda ini memiliki akar yang kuat dalam ajaran Islam. Nabi Muhammad SAW bersabda dalam sebuah hadits:

اَغْتَنِمْ خُمْسًا قَبْلَ خُمُسٍ: شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ...

Artinya: “*Manfaatkanlah lima perkara sebelum datang lima perkara (lainnya): masa mudamu sebelum datang masa tuamu...*” (HR. Al-Hakim)

Hadits ini menekankan masa muda sebagai sebuah periode emas yang penuh dengan potensi dan energi yang harus dimanfaatkan secara maksimal. Iqbal mengambil nasihat spiritual ini dan mengubahnya menjadi sebuah ideologi kebangkitan yang dinamis. Teori-teori sosiologi tentang gerakan sosial juga secara konsisten menunjukkan bahwa para pemuda dan mahasiswa seringkali menjadi garda terdepan (*avant-garde*) dari perubahan sosial yang radikal. Kemampuan Iqbal untuk menyalakan imajinasi dan memberikan sebuah “mitos” yang kuat (simbol *Shaheen*) bagi generasi muda adalah salah satu faktor utama mengapa pemikirannya terus memiliki daya tarik yang kuat di kalangan aktivis mahasiswa Muslim hingga hari ini (Javid, 2023).

3. Iqbal sebagai Penyambung Lidah Islam Timur dan Barat

Posisi unik Muhammad Iqbal dalam sejarah pemikiran adalah perannya sebagai seorang “juru bicara peradaban” (*civilizational spokesman*) yang mampu berbicara dengan fasih dalam dua bahasa intelektual sekaligus, yaitu bahasa tradisi Islam (Timur) dan bahasa filsafat modern (Barat). Pendidikan formalnya memberinya penguasaan yang mendalam atas korpus pemikiran Barat, dari Plato hingga Bergson. Namun, pendidikan spiritualnya, terutama melalui kecintaannya pada Rumi, membuatnya tetap berakar kuat dalam tradisi mistis dan filosofis Islam (Mir, 2020).

Ia tidak melihat kedua dunia ini sebagai sesuatu yang harus dipertentangkan secara total. Sebaliknya, ia melancarkan sebuah proyek dialog kritis. Ia mampu mengkritik kelemahan-kelemahan peradaban Barat dengan menggunakan perangkat analisis dari Barat itu sendiri (misalnya, kritiknya terhadap Nietzsche yang ia kagumi sekaligus ia koreksi). Pada saat yang sama, ia mampu

“menjual” atau menjelaskan kembali kekayaan tradisi intelektual Islam kepada audiens modern dengan menggunakan terminologi dan kerangka konseptual yang dapat mereka pahami. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adalah contoh terbaik dari proyek penerjemahan dan dialog ini (Schick, 2022).

Tujuannya bukanlah sinkretisme atau pencampuran eklektik. Tujuannya adalah untuk menciptakan sebuah sintesis yang lebih tinggi, sebuah *Aufhebung* dalam istilah Hegel. Ia ingin mengambil dinamisme dan semangat ilmiah dari Barat, membuang materialisme dan sekularismenya, lalu mengisinya dengan spiritualitas dan etika yang ia temukan dalam Islam. Ia percaya bahwa hanya melalui sintesis semacam inilah sebuah peradaban dunia yang benar-benar manusiawi dapat lahir. Panggilan untuk saling belajar antar peradaban ini ia temukan dalam Surat Al-Hujurat ayat 13 yang memerintahkan manusia untuk saling mengenal (*li ta'arafu*) (Ansari, 2022).

Gagasan tentang “Dialog Peradaban”, yang menjadi populer di panggung politik global pada akhir abad ke-20 sebagai antitesis dari “Benturan Peradaban”, telah memiliki praktisi terbesarnya dalam diri Muhammad Iqbal. Ia tidak hanya berteori tentang dialog, ia melakukannya dalam seluruh karyanya. Ia menunjukkan bahwa adalah mungkin untuk menjadi seorang Muslim yang otentik dan pada saat yang sama menjadi seorang warga dunia intelektual yang kosmopolitan. Warisannya adalah sebuah undangan untuk terus terlibat dalam dialog kritis ini, sebuah tugas yang tetap relevan bagi para pemikir Muslim di abad ke-21 (Barlas, 2021).

BAB 13



PEMBAHARUAN PEMIKIRAN DAN ORGANISASI DI NUSANTARA

Pendahuluan

Angin pembaharuan yang berhembus kencang dari Kairo dan Makkah pada akhirnya sampai ke kepulauan Nusantara, namun ia tidak datang dalam ruang hampa. Di sini, angin itu bertemu dengan iklim intelektual, budaya, dan politik yang unik, yang kemudian membentuknya menjadi spektrum gerakan *tajdid* yang sangat kaya dan beragam. Islam di Nusantara, yang sejak awal disebarkan melalui jalur damai oleh para wali dan pedagang sufi, telah lama mengembangkan karakternya sendiri yang akomodatif dan sinkretis. Namun, pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, realitas kolonialisme Belanda, kebangkitan kesadaran nasional, dan intensifikasi hubungan dengan pusat-pusat keilmuan di Timur Tengah menciptakan sebuah momentum krisis sekaligus peluang bagi lahirnya para pembaharu.

Gerakan pembaharuan di Nusantara tidak muncul dalam satu wajah tunggal, melainkan dalam dua arus besar yang, meskipun tampak bertolak belakang, sebenarnya berbagi tujuan yang sama,

yaitu membangkitkan kembali umat dari keterbelakangan dan ketertindasan. Arus pertama diwakili oleh gerakan modernis yang menyerukan purifikasi akidah dari praktik-praktik sinkretis dan adopsi terhadap institusi-institusi modern Barat seperti sekolah dan rumah sakit. Arus kedua diwakili oleh gerakan tradisionalis yang justru melihat kekuatan umat terletak pada pelestarian warisan intelektual para ulama mazhab dan sistem pendidikan pesantren, sambil pada saat yang sama mengorganisir diri untuk merespons tantangan modernitas.

Sebelum kedua arus besar ini mengkristal menjadi organisasi massa, fondasi intelektualnya telah diletakkan oleh para ulama Nusantara yang belajar di Haramain (Makkah dan Madinah). Salah satu figur paling monumental dari periode ini adalah Syaikh Nawawi al-Bantany, seorang ulama asal Banten yang menjadi salah satu pengajar paling dihormati di Masjidil Haram. Karya-karyanya, yang merupakan syarah (komentar) atas kitab-kitab klasik dalam bahasa Arab yang mudah dipahami, menjadi jembatan vital yang menghubungkan khazanah intelektual global dengan dunia pesantren di Nusantara. Ia adalah sang guru besar yang murid-muridnya kelak akan menjadi para pendiri dari gerakan-gerakan pembaharuan di tanah air.

Bab ini akan memetakan tiga model *tajdid* yang paling berpengaruh di Nusantara. Kita akan memulai dengan Syaikh Nawawi sebagai sang jembatan intelektual. Kemudian, kita akan menyelami gerakan Muhammadiyah yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan sebagai representasi dari arus modernis-puritan yang menerjemahkan teologi menjadi aksi sosial. Terakhir, kita akan mengkaji lahirnya Nahdlatul Ulama yang dipimpin oleh KH. Hasyim Asy'ari sebagai representasi dari arus tradisionalis yang melakukan pembaharuan dari dalam benteng tradisi. Memahami ketiga model ini adalah kunci untuk memahami dinamika pemikiran dan pergerakan Islam di Indonesia hingga hari ini.

A. Jembatan Intelektual: Syaikh Nawawi al-Bantany

Di tengah hiruk pikuk gagasan pembaharuan yang melanda dunia Islam pada abad ke-19, sosok Syaikh Nawawi al-Bantany (1813-1897) muncul bukan sebagai seorang modernis radikal, melainkan sebagai seorang *mujaddid* (pembaharu) dalam arti merevitalisasi dan membumikan kembali tradisi intelektual Islam klasik. Pembaharuannya tidak terletak pada penciptaan gagasan yang sama sekali baru, tetapi pada kejeniusannya dalam menyederhanakan, mensistematisasi, dan menyajikan kembali khazanah keilmuan Islam yang kompleks dalam bahasa yang jernih dan mudah diakses. Ia adalah seorang *syarih* (komentator) ulung yang karya-karyanya menjadi buku pegangan wajib di hampir seluruh pesantren di Asia Tenggara (Azra, 2022).

Lahir di Banten, Nawawi menghabiskan sebagian besar hidupnya untuk belajar dan mengajar di Makkah. Posisinya di jantung dunia Islam memungkinkannya untuk menyerap ilmu dari berbagai ulama terkemuka dan pada saat yang sama memahami problematika yang dihadapi oleh komunitas Jawi (sebutan untuk Muslim dari Asia Tenggara) yang semakin banyak bermukim di sana. Ia melihat adanya kebutuhan mendesak akan kitab-kitab standar dalam berbagai disiplin ilmu (tafsir, fikih, tasawuf, hadits, nahwu) yang dapat menjadi kurikulum dasar bagi para penuntut ilmu dari Nusantara. Ia kemudian mendedikasikan hidupnya untuk menulis serangkaian syarah atas kitab-kitab induk (*matan*) yang dianggap sulit, sehingga “membuka” kembali akses terhadap warisan intelektual tersebut bagi generasi baru (Bruinessen, 2021).

Peran *tajdid* Syaikh Nawawi terletak pada fungsinya sebagai jembatan. Pertama, ia adalah jembatan geografis dan intelektual antara Timur Tengah dan Nusantara. Ia menyalurkan tradisi keilmuan Sunni yang mapan ke Asia Tenggara, sekaligus memberikan legitimasi bagi ulama-ulama Nusantara di panggung internasional. Kedua, ia adalah jembatan antara disiplin-disiplin ilmu. Dalam karya-karyanya, ia secara mahir mengintegrasikan

penjelasan fikih yang rigorus dengan kedalaman spiritual tasawuf, sebuah sintesis yang menjadi ciri khas Islam di Nusantara (Zuhdi, 2020).

Meskipun ia seorang penganut mazhab Syafi'i yang setia, semangatnya dalam menyebarkan ilmu dan memudahkannya bagi para pelajar adalah sebuah bentuk pembaharuan pedagogis yang sangat signifikan. Ia tidak hanya menjadi menara gading intelektual, tetapi juga seorang pendidik yang peduli pada kebutuhan umatnya. Warisan terbesarnya adalah jaringan ulama (*sanad*) yang ia bangun, di mana murid-muridnya kelak pulang ke tanah air untuk menjadi para kiai besar dan pemimpin-pemimpin gerakan kebangkitan Islam di awal abad ke-20.

Analogi: Syaikh Nawawi al-Bantany dapat diibaratkan sebagai seorang “insinyur sipil” intelektual yang membangun sebuah “jaringan pipa air” raksasa. “Sumber mata air” yang jernih adalah khazanah keilmuan Islam klasik yang tersimpan di “pegunungan” Haramain. Namun, “desa-desa” di Nusantara kesulitan untuk mengaksesnya karena jarak yang jauh dan medan yang sulit. Syaikh Nawawi tidak menciptakan sumber air baru. Sebaliknya, ia membangun sebuah sistem akuaduk dan pipa distribusi (karya-karya syarahnya) yang kokoh dan efisien. Pipa-pipa ini mengalirkan air jernih tersebut melintasi lautan hingga sampai ke setiap “rumah” (pesantren) di Nusantara, menyediakan air bersih yang menopang kehidupan intelektual dan spiritual jutaan orang. Ia memastikan air itu tetap murni selama dalam perjalanan, dan ia merancang keran-keran yang mudah dibuka oleh siapa saja.

1. Kiprah Syaikh Nawawi sebagai Imam Masjidil Haram dan Sanad Jawi

Pengakuan terhadap otoritas keilmuan Syaikh Nawawi mencapai puncaknya ketika ia mendapatkan kepercayaan untuk menjadi salah satu imam di Masjidil Haram. Jabatan ini, pada masa itu, sangat jarang diberikan kepada ulama yang bukan berasal dari

Arab. Pengangkatannya ini merupakan sebuah pengakuan yang luar biasa terhadap kedalaman ilmunya dan menjadi sumber kebanggaan bagi komunitas Jawi. Ia menjadi bukti hidup bahwa ulama dari “pinggiran” dunia Islam mampu mencapai puncak hierarki keilmuan di “pusat” (Azra, 2022).

Gelar kehormatan yang disandangnya, *Sayyid ‘Ulama al-Hijaz* (Pemimpin Ulama Hijaz), semakin mengukuhkan posisinya. Halakah pengajiannya di serambi Masjidil Haram menjadi magnet bagi para penuntut ilmu dari seluruh dunia, khususnya dari Nusantara. Di sinilah ia memainkan peran kuncinya sebagai poros dari *sanad* (rantai transmisi keilmuan) Jawi. Para kiai masa depan dari Indonesia, Malaysia, dan Thailand berbondong-bondong untuk belajar darinya, menerima ijazah, dan kemudian kembali ke kampung halaman mereka dengan membawa otoritas keilmuan yang terhubung langsung dengan pusat Islam (Bruinessen, 2021).

Jaringan inilah yang menjadi infrastruktur intelektual bagi penyebaran Islam dan gerakan-gerakan keagamaan di Nusantara. Murid-muridnya, seperti KH. Hasyim Asy’ari (pendiri NU), KH. Khalil al-Bangkalani (guru para kiai), dan Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (yang kelak menjadi guru bagi KH. Ahmad Dahlan), adalah tokoh-tokoh sentral dalam sejarah Islam Indonesia. Dengan demikian, Syaikh Nawawi adalah “kakek guru” dari dua organisasi Islam terbesar di Indonesia. Pentingnya sanad atau transmisi ilmu yang jelas ini sangat ditekankan dalam tradisi Islam, sebagaimana perkataan Abdullah bin Mubarak, seorang ulama salaf:

الإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ، وَلَوْ لَا الإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ

Artinya: “*Isnad (rantai sanad) adalah bagian dari agama. Kalau bukan karena isnad, niscaya siapa pun akan berkata sekehendak hatinya.*”

Perkataan ini menunjukkan bahwa sanad berfungsi sebagai mekanisme verifikasi untuk menjaga otentisitas dan kemurnian

ilmu. Syaikh Nawawi adalah simpul utama (*master node*) dalam “jaringan sosial” intelektual ulama Nusantara. Studi dalam sosiologi tentang teori jaringan sosial (*social network theory*) menunjukkan bahwa individu yang memiliki “sentralitas” tinggi dalam sebuah jaringan memiliki pengaruh yang luar biasa besar dalam menyebarkan informasi dan norma. Posisi Syaikh Nawawi di Makkah dan statusnya sebagai guru dari banyak kiai kunci memberinya tingkat sentralitas yang tak tertandingi, menjadikannya sebagai penyebar gagasan dan otoritas keilmuan yang paling efektif bagi komunitasnya (Zuhdi, 2020).

2. Metodologi Tafsir Marah Labid dan Integrasi Fiqh-Tasawuf

Salah satu karya Syaikh Nawawi yang paling monumental dan menunjukkan corak pemikirannya adalah kitab tafsirnya, *Al-Tafsir al-Munir li Ma'alim al-Tanzil*, yang lebih dikenal sebagai *Tafsir Marah Labid*. Tafsir ini menjadi sangat populer di dunia pesantren karena metodologinya yang komprehensif namun tetap ringkas. Ia berhasil merangkum pendapat-pendapat dari berbagai kitab tafsir klasik yang mu'tabar (diakui), seperti tafsir At-Tabari, Al-Baghawi, dan Al-Khazin, lalu menyajikannya dalam sebuah format yang mudah dicerna (Sirry, 2022).

Metodologinya mencerminkan semangat *tajdid*-nya dalam bidang pedagogi. Ia menghindari perdebatan filosofis yang rumit atau detail-detail linguistik yang berlebihan. Fokusnya adalah memberikan penjelasan yang jelas tentang makna ayat, aspek hukum fikih yang terkandung di dalamnya, dan pelajaran-pelajaran etis-spiritual yang bisa dipetik. Ciri khas yang paling menonjol adalah kemampuannya untuk mengintegrasikan penjelasan yang bersifat syariat (Fiqh) dengan dimensi batiniah (Tasawuf). Setelah menjelaskan aspek hukum dari sebuah ayat, ia seringkali akan menyambung dengan penjelasan tentang bagaimana mengamalkan ayat tersebut dalam konteks penyucian jiwa (Fathurrahman, 2021).

Misalnya, ketika menafsirkan ayat-ayat tentang shalat, ia tidak hanya akan menjelaskan rukun dan syaratnya secara fikih, tetapi juga akan mengutip pandangan para sufi seperti Al-Ghazali tentang cara mencapai kekhusyukan. Integrasi antara Fiqh dan Tasawuf ini adalah manifestasi dari tradisi Islam Sunni yang moderat, yang melihat keduanya sebagai dua sayap dari satu burung yang sama. Keseimbangan antara aspek lahiriah dan batiniah ini adalah inti dari ajaran Islam, sebagaimana firman Allah dalam Surat Al-A'raf ayat 26:

...وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ...

Artinya: “...Dan pakaian takwa itulah yang paling baik...”

Ayat ini, dalam konteks pakaian fisik, juga memberikan isyarat tentang adanya dimensi lahir (*libas*) dan dimensi batin (*libasut taqwa*). Syaikh Nawawi, dalam seluruh karyanya, selalu berusaha untuk menyajikan kedua dimensi ini secara seimbang. Dalam psikologi kognitif modern, terdapat teori “pemrosesan ganda” yang menyatakan bahwa pemahaman dan perilaku manusia dibentuk oleh interaksi antara proses kognitif yang eksplisit (rasional, berbasis aturan, seperti Fiqh) dan proses afektif yang implisit (emosional, intuitif, seperti Tasawuf). Metodologi Syaikh Nawawi yang mengintegrasikan keduanya secara intuitif selaras dengan pemahaman modern ini, yang mengakui bahwa manusia yang utuh hanya bisa dibentuk dengan mendidik akal dan hatinya secara simultan (Zuhdi, 2020).

3. Pengaruh Syaikh Nawawi terhadap Guru-Guru Besar di Indonesia

Pengaruh Syaikh Nawawi yang paling nyata dan berjangka panjang adalah melalui murid-muridnya. Ia adalah mata air yang darinya mengalir sungai-sungai keilmuan yang kemudian menyuburkan lanskap intelektual di Indonesia. Hampir semua

kiai pendiri pesantren-pesantren besar di Jawa pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 pernah belajar langsung darinya atau dari murid-muridnya. Hal ini menjadikan pemikirannya, yang bercorak Syafi'i dalam fikih dan Asy'ari-Ghazalian dalam teologi dan tasawuf, sebagai "DNA" dari Islam tradisional di Indonesia (Bruinessen, 2021).

KH. Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama, adalah salah satu muridnya yang paling terkemuka. Ia tidak hanya mewarisi ilmu Syaikh Nawawi, tetapi juga semangatnya dalam menjaga dan menyebarkan tradisi Ahlussunnah wal Jama'ah. Di sisi lain, meskipun KH. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, tidak belajar langsung dari Syaikh Nawawi, gurunya di Makkah, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, adalah rekan sejawat dan juga produk dari lingkungan intelektual Haramain yang sama, meskipun kemudian mengambil jalur reformis yang berbeda. Dengan demikian, Syaikh Nawawi berada pada posisi sentral yang darinya berbagai jalur pemikiran Islam di Indonesia kemudian bercabang (Azra, 2022).

Karya-karyanya hingga hari ini menjadi "kitab kuning" standar yang dikaji di ribuan pesantren. Kitab-kitab seperti *Sullam al-Munajat* (akidah), *Maraqi al-'Ubudiyyah* (tasawuf/syarah Bidayatul Hidayah), dan *Nihayat al-Zain* (fikih) telah mencetak cara berpikir dan corak keberagaman jutaan santri selama lebih dari satu abad. Pengaruhnya ini menunjukkan bahwa *tajdid* tidak selalu harus berarti modernisasi radikal. Revitalisasi, sistematisasi, dan penyebaran tradisi yang otentik juga merupakan bentuk pembaharuan yang sangat kuat dan berdampak. Pentingnya peran seorang guru dalam membentuk generasi ini sangat ditekankan dalam Islam. Al-Qur'an menggambarkan misi Nabi dalam Surat Al-Jumu'ah ayat 2:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...

Artinya: *“Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah...”*

Ayat ini menguraikan empat fungsi kenabian, yang juga menjadi fungsi seorang ulama pewaris nabi: membacakan ayat (*yatlu*), menyucikan jiwa (*yuzakkih*), dan mengajarkan Kitab dan Hikmah (*yu'allimuhum*). Syaikh Nawawi, melalui karya-karya dan murid-muridnya, telah menjalankan keempat fungsi ini dalam skala peradaban. Dalam studi kepemimpinan, terdapat konsep “kepemimpinan transformasional” di mana seorang pemimpin tidak hanya mengelola, tetapi juga menginspirasi dan memberdayakan para pengikutnya untuk menjadi pemimpin-pemimpin baru. Syaikh Nawawi adalah contoh klasik dari seorang pemimpin transformasional intelektual, yang warisannya tidak terletak pada institusi yang ia bangun, melainkan pada para pemimpin yang ia lahirkan (Fathurrahman, 2021).

B. Muhammadiyah: Tajdid melalui Amal Usaha (KH. Ahmad Dahlan)

Jika Syaikh Nawawi melakukan *tajdid* melalui revitalisasi teks, maka arus pembaharuan lain di Nusantara mengambil jalan yang sama sekali berbeda. Gerakan ini, yang dipelopori oleh seorang ulama-pedagang dari Yogyakarta bernama KH. Ahmad Dahlan (1868-1923), berpendapat bahwa kemunduran umat tidak akan bisa diatasi hanya dengan mengkaji kitab-kitab kuning. Pembaharuan harus terwujud dalam aksi nyata, dalam amal usaha yang secara langsung mengangkat derajat umat dari kebodohan, kemiskinan, dan penyakit. Dari rahim gagasan inilah lahir Persyarikatan Muhammadiyah pada tahun 1912, sebuah gerakan modernis Islam yang kelak menjadi salah satu organisasi sipil terbesar di dunia (Sutarto et al., 2020).

Tajdid versi KH. Ahmad Dahlan memiliki dua pilar utama. Pilar pertama adalah purifikasi akidah dan ibadah. Terinspirasi oleh gagasan Muhammad Abduh yang ia serap selama belajar di Makkah, Dahlan melihat bahwa praktik Islam di Jawa pada masanya telah banyak bercampur dengan tradisi animisme, dinamisme, dan Hinduisme. Ia melancarkan kritik keras terhadap praktik-praktik yang ia anggap sebagai *bid'ah*, *takhayul*, dan *khurafat*, seperti ziarah kubur yang berlebihan, upacara-upacara selamatan yang rumit, dan kepercayaan pada benda-benda keramat. Ia menyerukan kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai satu-satunya sumber ajaran Islam yang murni (Faizi, 2022).

Namun, yang membuat gerakan Dahlan unik dan sangat berhasil adalah pilar keduanya, yaitu modernisasi dalam bidang muamalah. Ia tidak hanya menyerukan “kembali ke masa lalu” dalam hal akidah, tetapi ia juga menyerukan “maju ke masa depan” dalam hal amal sosial. Ia adalah seorang organisator ulung yang mengadopsi metode-metode manajemen modern Barat untuk mendirikan dan mengelola berbagai institusi layanan sosial. Ia mendirikan sekolah-sekolah model Barat yang mengintegrasikan ilmu agama dan ilmu umum, mendirikan rumah sakit, panti asuhan, dan klinik kesehatan. Gerakannya adalah sebuah terjemahan radikal dari teologi menjadi sosiologi, dari iman menjadi aksi (Marsudi & Zayadi, 2021).

Muhammadiyah adalah sebuah fenomena *tajdid* yang khas Nusantara. Ia menggabungkan semangat puritanisme Salafi dalam ibadah dengan etos progresif-modernis dalam urusan sosial. Gerakannya tidak berpusat pada wacana politik atau filsafat yang tinggi, melainkan pada kerja-kerja konkret di akar rumput. Ia adalah sebuah gerakan “Islam Berkemajuan” yang meyakini bahwa kesalehan sejati harus terukur dari sejauh mana ia memberikan manfaat nyata bagi masyarakat.

Analogi: Gerakan Muhammadiyah dapat diibaratkan seperti sebuah perusahaan rintisan (*startup*) sosial yang didirikan oleh

seorang CEO visioner (KH. Ahmad Dahlan). “Produk” utamanya adalah sebuah “sistem operasi” keagamaan yang baru, yang lebih sederhana, efisien, dan bebas dari “bloatware” (TBC). Namun, ia sadar bahwa produknya tidak akan laku jika hanya berupa ide. Maka, ia meluncurkan serangkaian “aplikasi” yang sangat dibutuhkan oleh “pasar” (masyarakat): aplikasi pendidikan (sekolah modern), aplikasi kesehatan (rumah sakit PKO), dan aplikasi kesejahteraan sosial (panti asuhan). Ia menggunakan “metode manajemen” modern (organisasi, rapat, pembukuan) untuk memastikan semua aplikasinya berjalan secara profesional dan berkelanjutan. Keberhasilan aplikasinya inilah yang kemudian membuat masyarakat tertarik untuk mengadopsi “sistem operasinya”.

1. Purifikasi Akidah dan Reformasi Praktik Ibadah di Nusantara

Pilar pertama gerakan Muhammadiyah adalah seruan kuat untuk memurnikan (*tashfiyah*) akidah dan praktik ibadah dari apa yang dianggapnya sebagai TBC (Takhayul, Bid’ah, Churafat). KH. Ahmad Dahlan gelisah melihat praktik keagamaan sinkretis di lingkungannya, di mana unsur-unsur Kejawaen dan tradisi animistik masih sangat kental. Ia berpendapat bahwa praktik-praktik ini tidak hanya menyimpang dari ajaran tauhid yang murni, tetapi juga menjadi penyebab mentalitas fatalistik dan keterbelakangan umat (Hasnahwati et al., 2023).

Ia menentang keras tradisi-tradisi seperti *slametan* (kenduri) untuk arwah, sesajen, dan kepercayaan pada kekuatan gaib para dukun atau benda-benda pusaka. Ia juga melancarkan reformasi dalam praktik ibadah. Ia menolak praktik *talqin* (menuntun talkin bagi mayit yang sudah dikubur) dan kebiasaan berzikir dengan suara yang sangat keras dan tidak teratur. Seruannya adalah untuk kembali kepada praktik ibadah yang sederhana dan sesuai dengan tuntunan (*ittiba’*) langsung dari Nabi Muhammad SAW, tanpa tambahan-tambahan yang tidak berdasar (Sutarto et al., 2020).

Reformasi ini tentu saja menimbulkan benturan yang keras dengan status quo, khususnya dengan para priyayi dan ulama tradisional yang menjadi penjaga tradisi tersebut. Ia seringkali dicap sebagai “Kiai Kafir” atau penyebar aliran baru. Namun, ia tak bergeming. Landasan dari gerakan purifikasinya adalah prinsip fundamental untuk hanya mengikuti dalil yang jelas dari Al-Qur’an dan Sunnah, sebuah semangat yang berakar pada firman Allah di Surat Al-Ahzab ayat 36:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...

Artinya: “Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka...”

Bagi Dahlan, jika Al-Qur’an dan Sunnah yang shahih telah memberikan tuntunan yang jelas dalam suatu urusan ibadah, maka tidak ada lagi ruang bagi “pilihan lain” yang berasal dari adat istiadat atau pendapat nenek moyang. Dalam sosiologi agama Max Weber, terdapat konsep “rasionalisasi” agama, yaitu sebuah proses di mana agama bergerak dari bentuknya yang magis dan ritualistik menuju bentuk yang lebih etis, sistematis, dan rasional. Gerakan purifikasi Muhammadiyah dapat dilihat sebagai sebuah proyek rasionalisasi agama yang kuat di tingkat akar rumput, yang bertujuan untuk membersihkan Islam dari unsur-unsur magis dan mengembalikannya pada fondasi doktrinalnya yang rasional (yaitu, tauhid murni) (Amir, 2024).

2. Modernisasi Pendidikan dan Pelembagaan Layanan Sosial (PKO)

Jika pilar pertama Muhammadiyah bersifat “membersihkan”, maka pilar keduanya bersifat “membangun”. Inilah yang menjadi keunikan dan kekuatan utama dari gerakan KH. Ahmad Dahlan.

Kritiknya terhadap TBC tidak berhenti pada penolakan, tetapi dilanjutkan dengan penciptaan institusi-institusi alternatif yang modern dan lebih berdaya guna. Ia sadar bahwa umat tidak akan meninggalkan dukun jika tidak ada dokter dan rumah sakit, dan tidak akan berhenti mengirim anaknya ke sekolah kolonial jika tidak ada sekolah Islam yang modern dan berkualitas (Faizi, 2022).

Inspirasi terbesarnya datang dari reinterpretasinya yang radikal terhadap Surat Al-Ma'un. Ia mengajarkan kepada murid-muridnya bahwa ayat-ayat yang mengecam "pendusta agama" yang menghardik anak yatim dan tidak memberi makan orang miskin bukanlah sekadar anjuran moral untuk berbuat baik secara individual. Sebaliknya, ia menafsirkannya sebagai sebuah mandat teologis untuk mendirikan lembaga-lembaga sosial secara terorganisir. Dari pemahaman inilah lahir gerakan Penolong Kesengsaraan Oemoem (PKO) Muhammadiyah, yang secara sistematis mendirikan panti asuhan, rumah sakit, dan klinik untuk melayani kaum dhuafa tanpa memandang latar belakang agamanya. Ini adalah sebuah "teologi amal" yang revolusioner (Marsudi & Zayadi, 2021).

Di bidang pendidikan, ia mendirikan sekolah-sekolah yang mengadopsi model Barat, dengan sistem kelas, kurikulum yang terstruktur, dan penggunaan bangku serta papan tulis. Namun, yang terpenting, ia mengintegrasikan pengajaran ilmu-ilmu umum (berhitung, geografi, bahasa Belanda) dengan ilmu-ilmu agama. Tujuannya adalah untuk melahirkan generasi baru Muslim yang memiliki "iman yang tebal dan perut yang kenyang", yang mampu menjadi ulama sekaligus intelektual. Perintah untuk berbuat baik dan menolong sesama ini adalah inti dari ajaran Islam, seperti dalam Surat Al-Baqarah ayat 177:

...وَلَكِنَّ الْإِيْمَانَ مِنْ أَمْنٍ بِاللّٰهِ... وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ...

Artinya: “...Akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah... dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin...”

KH. Ahmad Dahlan mengubah perintah “memberikan harta” (*atal-mal*) ini dari sebuah tindakan amal individual menjadi sebuah gerakan filantropi sosial yang terlembagakan. Dalam ilmu manajemen modern, terdapat konsep “kewirausahaan sosial” (*social entrepreneurship*), yaitu penggunaan prinsip-prinsip bisnis untuk menciptakan dan mengelola sebuah usaha yang bertujuan untuk menciptakan perubahan sosial yang positif. KH. Ahmad Dahlan, dengan mendirikan PKO dan jaringan sekolahnya yang dikelola secara profesional, pada dasarnya adalah salah satu pelopor kewirausahaan sosial terbesar di Indonesia, yang didorong oleh sebuah visi teologis yang mendalam (Sutarto et al., 2020).

3. Ijtihad dalam Penentuan Arah Kiblat dan Penggunaan Hisab

Salah satu contoh paling awal dari semangat ijtihad dan rasionalisme Muhammadiyah adalah dalam kontroversi tentang arah kiblat. Pada awal abad ke-20, mayoritas masjid di Jawa, termasuk Masjid Agung Kauman di Yogyakarta tempat KH. Ahmad Dahlan mengajar, memiliki arah kiblat yang lurus ke arah barat, bukan ke arah barat laut sebagaimana seharusnya posisi Ka’bah dari Indonesia. Berbekal pengetahuannya tentang ilmu falak (astronomi), KH. Ahmad Dahlan menyimpulkan bahwa arah kiblat ini keliru dan harus dikoreksi (Ihsan, 2023).

Upayanya untuk meluruskan arah kiblat ini mendapat tantangan yang sangat keras dari para ulama senior dan pejabat keraton. Mushalla kecil yang ia bangun dengan arah kiblat yang benar bahkan sempat dirobohkan. Namun, ia tidak menyerah. Baginya, ini bukan sekadar masalah teknis geografis, melainkan masalah ketaatan pada syariat secara benar dan penggunaan akal dalam beragama. Ia berargumen bahwa Islam adalah agama yang rasional dan mendorong penggunaan ilmu pengetahuan untuk

menyempurnakan ibadah (Ramadhan & Trisoni, 2022).

Semangat rasionalisme ini juga yang mendasari adopsi Muhammadiyah terhadap metode hisab (perhitungan astronomis) untuk menentukan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Sementara mayoritas umat Islam di Indonesia saat itu (dan sebagian besar hingga kini) berpegang pada metode *ru'yatul hilal* (pengamatan bulan sabit secara fisik), Muhammadiyah berijtihad bahwa hisab adalah metode yang lebih pasti, akurat, dan dapat menyatukan umat. Majelis Tarjih Muhammadiyah menjadi lembaga ijtihad kolektif yang secara rutin mengeluarkan fatwa-fatwa berdasarkan kajian dalil dan pertimbangan ilmiah (Hasnahwati et al., 2023). Perintah untuk menghadap ke Masjidil Haram adalah perintah yang jelas dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 144:

...فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ
شَطْرَهُ...

Artinya: "...Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram. Dan dimana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya..."

Bagi KH. Ahmad Dahlan, perintah "palingkanlah mukamu ke arahnya" (*walli wajhaka syathrahu*) adalah sebuah perintah yang menuntut presisi. Menggunakan ilmu pengetahuan seperti astronomi dan geografi untuk menemukan arah yang paling presisi, menurutnya, adalah bentuk kesungguhan dalam menjalankan perintah tersebut. Dalam filsafat sains, prinsip "Pisau Occam" (*Occam's Razor*) menyatakan bahwa penjelasan yang lebih sederhana dan lebih presisi cenderung lebih benar. Bagi Muhammadiyah, metode hisab yang berbasis pada matematika yang pasti adalah "Pisau Occam" yang memotong keraguan dan ketidakpastian yang inheren dalam metode rukyat yang bergantung pada kondisi cuaca dan kesaksian individual (Ihsan, 2023).

C. Nahdlatul Ulama: Tajdid dalam Bingkai Tradisi (KH. Hasyim Asy'ari)

Lahirnya gerakan modernis Muhammadiyah yang puritan dan reformis menimbulkan reaksi dari kalangan ulama pesantren tradisional. Mereka khawatir bahwa gerakan tersebut, dengan penolakannya terhadap mazhab, *taklid*, dan tradisi-tradisi lokal yang telah mengakar, akan mengikis habis corak Islam Ahlul sunnah wal Jama'ah (Aswaja) yang telah diwariskan oleh para Walisongo. Sebagai respons untuk membentengi dan mengorganisir tradisi ini dalam menghadapi tantangan modernitas, para kiai terkemuka di Jawa Timur, di bawah kepemimpinan Hadratus Syekh KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947), mendirikan jam'iyah (organisasi) Nahdlatul Ulama (NU), yang berarti "Kebangkitan Ulama", pada tahun 1926 (Fealy & Bush, 2022).

Pada pandangan pertama, NU mungkin tampak sebagai sebuah gerakan anti-pembaharuan. Tujuannya yang utama adalah untuk melestarikan (*muhafazhah*) ajaran empat mazhab fikih, teologi Asy'ariyah dan Maturidiyah, serta tasawuf Al-Ghazali dan Al-Junaid. Namun, memandangnya hanya sebagai gerakan konservatif adalah sebuah penyederhanaan. *Tajdid* dalam model NU bukanlah pembaharuan dengan cara membongkar, melainkan pembaharuan dengan cara mengadaptasi. Prinsip utama mereka dirangkum dalam kaidah masyhur: *al-muhafazhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah* (memelihara warisan lama yang baik dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik) (Asror, 2020).

Pembaharuan NU terletak pada tiga aspek. Pertama, pembaharuan dalam bentuk organisasi. Dengan mendirikan NU, para kiai telah mengadopsi bentuk organisasi modern (dengan pengurus pusat, cabang, anggaran dasar) untuk melindungi dan menyebarkan ajaran tradisional. Ini adalah sebuah langkah revolusioner bagi dunia pesantren yang sebelumnya terfragmentasi. Kedua, pembaharuan dalam merespons isu-isu

nasional. NU tidak mengisolasi diri, melainkan terlibat aktif dalam perdebatan tentang bentuk negara Indonesia, dan pada puncaknya, mengeluarkan “Resolusi Jihad” yang menjadi pemantik utama dalam Perang Kemerdekaan. Ketiga, pembaharuan melalui ijtihad kolektif dalam forum *Bahtsul Masail*, di mana para kiai berkumpul untuk membahas masalah-masalah kontemporer dengan tetap berpegang pada kerangka referensi kitab-kitab kuning (Barton, 2023).

Dengan demikian, NU merepresentasikan sebuah model *tajdid* yang unik, yaitu “pembaharuan dalam bingkai tradisi”. Ia menunjukkan bahwa adalah mungkin untuk menjadi modern tanpa harus meninggalkan warisan intelektual masa lalu. Ia adalah sebuah sintesis antara ortodoksi dan relevansi, antara pelestarian dan inovasi.

Analogi: Gerakan Nahdlatul Ulama dapat diibaratkan seperti upaya seorang kurator ahli yang mengelola sebuah museum pusaka yang sangat berharga (tradisi Aswaja). Ketika sebuah “mal modern” yang gemerlap (gerakan modernis) dibangun di seberang jalan dan menarik semua pengunjung, kurator ini (KH. Hasyim Asy’ari) tidak panik dan tidak membongkar museumnya. Sebaliknya, ia melakukan *tajdid*. Ia tetap mempertahankan semua koleksi pusaka utamanya (kitab kuning, mazhab). Namun, ia merenovasi gedung museumnya, memasang pendingin udara, sistem tiket elektronik, dan kafe (membentuk organisasi modern). Ia juga mulai mengadakan pameran-pameran temporer yang relevan dengan isu-isu kekinian (*Bahtsul Masail*) dan bahkan menjadi sponsor utama dalam acara “parade kemerdekaan” kota (Resolusi Jihad). Dengan cara ini, ia berhasil membuat museumnya tetap relevan dan dicintai oleh generasi baru, tanpa harus menjual atau mengganti koleksi pusakanya.

1. Pelestarian Mazhab Syafi'iyah dan Sistem Pesantren

Pilar utama dari gerakan Nahdlatul Ulama adalah komitmennya untuk melestarikan dan mempertahankan otoritas empat mazhab fikih, dengan penekanan khusus pada Mazhab Syafi'i yang dominan di Nusantara. Bagi NU, bermazhab bukanlah sebuah bentuk *taklid buta* yang tercela, melainkan sebuah metodologi (*manhaj*) yang niscaya untuk memahami Al-Qur'an dan Sunnah secara benar dan dapat dipertanggungjawabkan. Mereka berargumen bahwa orang awam dan bahkan ulama kontemporer tidak memiliki kapasitas untuk melakukan ijtihad langsung (*ijtihād mutlak*) dari sumber primer, dan mencoba melakukannya justru akan menimbulkan kekacauan dan subjektivitas (Fealy & Bush, 2022).

Sejalan dengan ini, NU juga berjuang untuk mempertahankan eksistensi dan vitalitas sistem pendidikan pesantren. Pesantren, bagi NU, bukan sekadar lembaga pendidikan, melainkan sebuah pusat ekosistem kebudayaan Islam tradisional. Di dalamnya, tidak hanya diajarkan ilmu dari kitab kuning, tetapi juga ditanamkan adab, penghormatan kepada kiai (*ta'zhim*), dan transmisi spiritual (*barakah*) melalui sanad keilmuan yang bersambung hingga ke para ulama salaf. NU melihat serangan kaum modernis terhadap tradisi pesantren sebagai ancaman yang akan mencabut umat dari akar intelektual dan spiritualnya (Asror, 2020).

Pelestarian ini bukan berarti penolakan total terhadap perubahan. NU secara bertahap juga mengadopsi sistem madrasah klasikal dan bahkan memasukkan beberapa mata pelajaran umum ke dalam kurikulumnya, namun dengan tetap menjadikan pengajian kitab kuning sebagai intinya. Kewajiban untuk mengikuti para ulama yang memiliki ilmu mendalam ini mereka dasarkan pada Surat An-Nahl ayat 43:

...فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Artinya: "...maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan (*ahladz-dzikr*) jika kamu tidak mengetahui."

“Ahli dzikir” dalam ayat ini ditafsirkan oleh kalangan NU sebagai para ulama warasatul anbiya (pewaris para nabi) yang otoritas keilmuannya telah teruji selama berabad-abad, yaitu para imam mazhab dan para ulama yang mengikuti jejak mereka. Dalam sosiologi pengetahuan, terdapat konsep “pengetahuan tacit” (*tacit knowledge*), yaitu jenis pengetahuan yang sulit untuk ditransfer hanya melalui tulisan, karena ia melibatkan pengalaman, intuisi, dan keteladanan. Sistem pesantren yang berbasis pada hubungan personal antara kiai dan santri adalah sebuah mekanisme yang sangat efektif untuk mentransmisikan “pengetahuan tacit” keagamaan, seperti adab dan spiritualitas, yang seringkali hilang dalam sistem pendidikan modern yang hanya fokus pada transfer informasi eksplisit (Barton, 2023).

2. Konsep Aswaja sebagai Fondasi Integrasi Keagamaan

Sebagai landasan teologis dan ideologis bagi gerakannya, Nahdlatul Ulama merumuskan dan mempopulerkan konsep Ahlussunnah wal Jama’ah (Aswaja) An-Nahdliyah. Aswaja versi NU ini didefinisikan secara spesifik, yaitu mengikuti Mazhab Syafi’i (dan tiga mazhab lainnya) dalam fikih, mengikuti Imam Al-Asy’ari dan Al-Maturidi dalam akidah, dan mengikuti Imam Al-Ghazali dan Al-Junaid al-Baghdadi dalam tasawuf. Rumusan ini adalah upaya untuk mengkanonisasi dan membentengi corak Islam moderat dan tradisional yang telah lama hidup di Nusantara (Mas’ud, 2022).

Namun, lebih dari sekadar rumusan teologis, NU mengembangkan Aswaja sebagai sebuah *manhaj al-fikr* (metodologi berpikir) yang menjadi dasar bagi sikap sosialnya. Metodologi ini dicirikan oleh beberapa prinsip, di antaranya adalah *tawassuth* (moderat, mengambil jalan tengah), *tawazun* (seimbang, misalnya antara dalil akal dan dalil naql), *tasamuh* (toleran terhadap perbedaan), dan *i’tidal* (adil dan lurus). Prinsip-prinsip inilah yang menjadikan NU sebagai organisasi yang cenderung moderat,

akomodatif terhadap budaya lokal (selama tidak bertentangan dengan syariat), dan mampu berdialog dengan berbagai kelompok yang berbeda (Asror, 2020).

Konsep Aswaja menjadi fondasi bagi NU dalam menjalankan perannya sebagai kekuatan integrasi keagamaan dan kebangsaan di Indonesia. Ia memberikan kerangka teologis yang fleksibel untuk menerima Pancasila dan UUD 1945, serta untuk membangun hubungan yang harmonis dengan kelompok-kelompok non-Muslim. Prinsip jalan tengah ini berakar kuat pada deskripsi Al-Qur'an tentang umat Islam sebagai *ummatan wasathan* (umat pertengahan) dalam Surat Al-Baqarah ayat 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...

Artinya: “Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang pertengahan...”

NU mengambil ayat ini sebagai justifikasi utama bagi pendekatan moderatnya. Dalam ilmu politik, teori “sentrisme” menjelaskan bahwa posisi di tengah spektrum politik seringkali merupakan posisi yang paling stabil dan mampu merangkul mayoritas yang diam (*silent majority*). Dengan memposisikan dirinya sebagai representasi dari “Islam tengah”, NU berhasil menjadi kekuatan sosial-politik yang sangat besar dan stabil di Indonesia, yang berfungsi sebagai benteng melawan ideologi-ideologi ekstrem, baik dari kiri maupun dari kanan (Fealy & Bush, 2022).

3. Resolusi Jihad dan Nasionalisme dalam Kemerdekaan Indonesia

Salah satu kontribusi *tajdid* Nahdlatul Ulama yang paling monumental adalah dalam merumuskan hubungan antara Islam dan nasionalisme, yang mencapai puncaknya dalam “Resolusi Jihad” pada 22 Oktober 1945. Di saat kemerdekaan Indonesia

yang baru diproklamasikan terancam oleh kedatangan kembali pasukan Sekutu (NICA), KH. Hasyim Asy'ari, sebagai Rais Akbar NU, mengeluarkan fatwa yang sangat bersejarah. Fatwa ini menyatakan bahwa perjuangan mempertahankan kemerdekaan Indonesia adalah sebuah *jihad fi sabilillah* (perang suci di jalan Allah) dan merupakan kewajiban individual (*fardhu 'ain*) bagi setiap Muslim yang berada dalam radius 94 kilometer dari pusat pertempuran (Surabaya) (Barton, 2023).

Resolusi Jihad ini memiliki dampak yang luar biasa. Ia mengubah perjuangan nasional menjadi sebuah perang suci, yang membakar semangat para santri dan rakyat jelata di Jawa Timur untuk bertempur habis-habisan melawan pasukan Inggris di Surabaya, yang memuncak pada Peristiwa 10 November. Fatwa ini secara efektif menghapus dikotomi yang seringkali dibuat antara komitmen pada agama (*din*) dan komitmen pada tanah air (*wathan*). Bagi NU, membela tanah air adalah bagian tak terpisahkan dari membela agama. Slogan yang populer di kalangan NU, *hubbul wathan minal iman* (cinta tanah air adalah bagian dari iman), meskipun bukan sebuah hadits, secara sempurna merangkum sintesis ini (Mas'ud, 2022).

Langkah ini adalah sebuah ijtihad politik yang brilian. Di saat banyak gerakan Islam di dunia masih bergulat dengan konsep negara-bangsa, NU, yang berakar pada tradisi fikih, mampu memberikan justifikasi teologis yang kuat bagi nasionalisme Indonesia. Panggilan untuk membela tanah air ini dapat dihubungkan dengan prinsip umum dalam Al-Qur'an untuk melawan penindasan dan agresi, seperti dalam Surat Al-Baqarah ayat 190:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُعْتَدِينَ

Artinya: “Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

Dalam konteks 1945, pasukan Sekutu yang datang untuk menjajah kembali jelas dipandang sebagai “orang-orang yang memerangi kamu” (*alladzina yuqatilunakum*). Dengan mengeluarkan Resolusi Jihad, KH. Hasyim Asy’ari telah melakukan sebuah “kontekstualisasi” yang sangat kuat terhadap ayat-ayat jihad, menerapkannya pada perjuangan kemerdekaan sebuah negara-bangsa modern. Dalam studi tentang perang dan konflik, “mobilisasi massa” adalah kunci kemenangan. Resolusi Jihad adalah salah satu instrumen mobilisasi massa yang paling efektif dalam sejarah revolusi Indonesia, karena ia berhasil menyatukan otoritas keagamaan tradisional dengan semangat nasionalisme modern (Fealy & Bush, 2022).

BAB 14

NEO-MODERNISME DAN LIBERALISME: FAZLUR RAHMAN

Pendahuluan

Bagaimana cara sebuah teks yang diturunkan pada abad ke-7 di Jazirah Arab dapat terus menjadi petunjuk yang relevan bagi kehidupan manusia di kota-kota metropolitan abad ke-20 dan ke-21? Pertanyaan ini bukanlah pertanyaan baru, namun ia menjadi semakin mendesak di paruh kedua abad ke-20, ketika dunia Islam pasca-kolonial dihadapkan pada tantangan modernitas yang tidak lagi bisa dijawab dengan formula-formula lama. Di tengah pergulatan inilah muncul seorang pemikir kelahiran Pakistan yang menghabiskan sebagian besar karier akademisnya di Barat, Fazlur Rahman (1919-1988). Ia menawarkan sebuah *tajdid* yang bersifat metodologis, sebuah pembaharuan bukan pada isi ajaran Islam, melainkan pada cara kita membaca dan memahami sumber utamanya, Al-Qur'an.

Fazlur Rahman adalah seorang figur yang menjembatani banyak dunia, antara Pakistan dan Chicago, antara pendidikan madrasah tradisional dan universitas Barat modern, antara

kesetiaan yang mendalam pada wahyu dan penguasaan yang rigoros terhadap metodologi ilmu-ilmu sosial. Ia mengamati bahwa gerakan pembaharuan sebelumnya seringkali terjebak pada dua ekstrem. Di satu sisi, kaum tradisional berpegang pada warisan fikih abad pertengahan secara kaku, menjadikannya tidak relevan. Di sisi lain, kaum modernis awal (seperti Sir Sayyid Ahmad Khan) seringkali terlalu apologetis dan memaksakan ide-ide Barat ke dalam Al-Qur'an. Fazlur Rahman melihat bahwa kedua pendekatan ini sama-sama gagal karena mereka tidak memiliki sebuah metodologi penafsiran yang koheren dan otentik.

Dari kegelisahan inilah ia melahirkan gagasannya yang paling terkenal, sebuah hermeneutika atau teori tafsir yang ia sebut *Double Movement* atau Gerakan Ganda. Ini adalah sebuah metode dua langkah yang sistematis untuk menjembatani jurang waktu antara dunia pewahyuan dan dunia modern. Ia mengajak kita untuk pertama-tama bergerak "mundur" ke masa lalu untuk memahami konteks historis dan makna orisinal dari sebuah ayat, kemudian bergerak "maju" kembali ke masa kini untuk menerapkan prinsip-prinsip universalnya. Metodologi inilah yang menjadi fondasi dari apa yang kemudian dikenal sebagai "Neo-Modernisme Islam", sebuah upaya untuk melakukan modernisasi dari dalam tradisi Islam itu sendiri, dengan Al-Qur'an sebagai pusatnya (Ahmad, 2023).

Bab ini akan membedah secara mendalam arsitektur metodologi Gerakan Ganda Fazlur Rahman. Kita akan melihat bagaimana ia menggunakannya untuk mengkritik statisme hukum Islam klasik dan menawarkan sebuah visi baru tentang syariat yang etis dan dinamis. Kita juga akan menjelajahi visinya tentang reformasi pendidikan dan bagaimana gagasannya, meskipun kontroversial di negerinya sendiri, justru menemukan lahan yang subur dan memberikan pengaruh yang luar biasa besar bagi gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Memahami Fazlur Rahman adalah memahami salah satu upaya paling

serius dan canggih di abad ke-20 untuk menjawab pertanyaan fundamental tentang bagaimana menjadi seorang Muslim yang otentik dan modern pada saat yang bersamaan.

A. Metodologi Double Movement (Gerakan Ganda)

Inti dari keseluruhan proyek *tajdid* Fazlur Rahman adalah formulasi metodologi hermeneutikanya yang dikenal sebagai *Double Movement* (Gerakan Ganda). Ini adalah sebuah pendekatan sistematis untuk menafsirkan Al-Qur'an yang dirancang untuk mengatasi masalah relevansi teks suci di dunia modern, tanpa harus mengorbankan otoritasnya. Rahman berpendapat bahwa kesalahan utama baik dari kaum tradisional maupun modernis apologetis adalah kegagalan mereka untuk membedakan secara jelas antara prinsip-prinsip etis-universal yang abadi dalam Al-Qur'an dan hukum-hukum spesifik yang merupakan penerapan dari prinsip tersebut dalam konteks sosial-historis masyarakat Arab abad ke-7 (Safi, 2021).

Gerakan Ganda, sesuai namanya, terdiri dari dua langkah besar. Langkah pertama adalah sebuah gerakan dari masa kini ke masa lalu. Sang penafsir harus terlebih dahulu membenamkan dirinya ke dalam konteks mikro dan makro dari Al-Qur'an saat ia diturunkan. Ia harus memahami masalah-masalah spesifik yang sedang direspons oleh sebuah ayat, struktur sosial masyarakat Mekkah dan Madinah, serta "situasi problematis" yang melahirkan sebuah ketetapan hukum. Tujuan dari langkah pertama ini adalah untuk memahami *ratio legis* atau tujuan moral di balik sebuah aturan partikular. Apa prinsip umum yang ingin ditegakkan oleh Al-Qur'an ketika ia, misalnya, mengatur masalah perbudakan atau warisan dalam konteks abad ke-7? (Rahman, 2020).

Langkah kedua adalah gerakan dari masa lalu kembali ke masa kini. Setelah berhasil mengekstrak prinsip-prinsip moral-universal dari berbagai ketetapan hukum spesifik dalam Al-Qur'an, sang penafsir kemudian harus "menerbangkan" prinsip-prinsip umum

tersebut ke konteks dunianya yang sekarang. Tugas selanjutnya adalah merealisasikan atau mengimplementasikan prinsip-prinsip universal tersebut ke dalam bentuk hukum, institusi, atau praktik sosial yang konkret dan relevan dengan kondisi masyarakat modern. Dengan demikian, bentuk hukumnya bisa berubah, tetapi prinsip etis di baliknya tetap sama (Ad-Dauhi, 2022).

Metodologi ini adalah sebuah upaya untuk menciptakan sebuah syariat yang dinamis dan evolutif, yang setia pada spirit Al-Qur'an namun tidak terbelenggu oleh bentuk historisnya. Ia mengkritik keras hukum Islam klasik yang, menurutnya, telah "mengabadikan" solusi-solusi kontekstual dari masa lalu dan menjadikannya dogma yang statis. Bagi Rahman, ijtihad bukanlah sekadar memilih pendapat dari mazhab-mazhab lama, melainkan sebuah proses berkelanjutan dari Gerakan Ganda ini.

Analogi: Metodologi *Double Movement* dapat diibaratkan seperti upaya seorang dokter modern yang ingin menerapkan resep obat dari seorang tabib jenius di masa lalu. Sang tabib (Al-Qur'an) menuliskan resep untuk mengobati penyakit tertentu pada pasiennya di abad ke-7. Resep itu menyebutkan bahan-bahan spesifik seperti "akar pohon A" dan "daun herbal B" dalam takaran tertentu. Dokter tradisional akan mencoba mencari persis "akar pohon A" dan "daun herbal B" hari ini dan menerapkannya apa adanya, meskipun mungkin bahan-bahan itu sudah langka atau tidak lagi efektif. Dokter modernis apologetis akan mengabaikan resep itu dan langsung menggunakan antibiotik Barat. Dokter ala Fazlur Rahman (Gerakan Ganda) akan melakukan dua langkah. Pertama, ia akan mempelajari catatan sang tabib untuk memahami *mengapa* ia menggunakan bahan-bahan itu. Ia menemukan bahwa tujuannya adalah untuk mendapatkan "zat aktif C" yang berfungsi sebagai anti-inflamasi dan "zat aktif D" sebagai anti-bakteri (menarik prinsip universal). Kedua, sang dokter modern kemudian akan mencari sumber "zat aktif C dan D" yang paling efektif dan aman menurut ilmu farmakologi modern, yang mungkin kini bisa

diekstrak dari tanaman lain atau disintesis di laboratorium, lalu meraciknya menjadi obat baru yang sesuai untuk pasien di masa kini.

1. Memahami Konteks Historis Teks Wahyu

Langkah pertama dari Gerakan Ganda menuntut sebuah studi yang serius dan mendalam terhadap konteks sosio-historis di mana Al-Qur'an diturunkan. Fazlur Rahman berargumen bahwa Al-Qur'an bukanlah sebuah kitab yang turun dari langit dalam sebuah vakum historis. Sebaliknya, ia adalah sebuah "dokumen ilahi" yang terlibat secara intim dalam pergulatan masyarakat Arab selama 23 tahun. Setiap ayatnya adalah respons terhadap sebuah peristiwa, sebuah pertanyaan, sebuah tantangan, atau sebuah masalah sosial yang konkret. Mengabaikan konteks ini, menurut Rahman, adalah resep menuju kesalahpahaman (Rahman, 2020).

Untuk melakukan ini, seorang penafsir harus menjadi seorang sejarawan yang kompeten. Ia harus mempelajari ilmu *asbabun nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat), tetapi tidak hanya sebagai kumpulan anekdot. Ia harus merekonstruksi struktur sosial, sistem ekonomi, adat istiadat, dan nilai-nilai yang berlaku di masyarakat pra-Islam dan masa awal Islam. Hanya dengan memahami "dunia teks" secara utuh, kita dapat memahami makna orisinal dari sebuah pesan. Misalnya, untuk memahami ayat-ayat tentang perbudakan, kita harus terlebih dahulu memahami bagaimana institusi perbudakan berfungsi pada abad ke-7, dan bagaimana Al-Qur'an secara bertahap mencoba mereformasinya dari dalam (Ahmad, 2023).

Langkah ini adalah sebuah kritik terhadap pendekatan literalis yang memperlakukan Al-Qur'an seolah-olah ia adalah sebuah buku undang-undang yang a-historis. Bagi Rahman, memahami konteks historis bukanlah untuk merelatifkan wahyu, melainkan justru untuk menangkap maksud ilahi (*divine intent*) secara lebih akurat. Penekanan pada kejelasan bahasa dan konteks Arab dari

Al-Qur'an ini ditegaskan dalam banyak ayat, salah satunya Surat Yusuf ayat 2:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Artinya: “Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al Quran dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya (menggunakan akalmu).”

Ayat ini secara eksplisit menghubungkan status Al-Qur'an sebagai “bacaan berbahasa Arab” dengan tujuan agar manusia dapat “menggunakan akalnyanya”. Bagi Rahman, “menggunakan akal” di sini berarti memahami teks tersebut dalam konteks linguistik dan budayanya yang asli. Dalam ilmu hermeneutika modern, prinsip “kontekstualisme” menyatakan bahwa makna sebuah teks tidak dapat dipisahkan dari konteks historis di mana ia ditulis dan audiens yang ditujunya. Metodologi Rahman secara esensial adalah sebuah penerapan yang rigoros dari prinsip kontekstualisme ini pada studi Al-Qur'an. Ini sejalan dengan temuan dalam ilmu linguistik kognitif yang menunjukkan bahwa makna sebuah ujaran sangat bergantung pada “pengetahuan latar belakang” (*background knowledge*) yang dimiliki bersama oleh pembicara dan pendengar (Safi, 2021).

2. Menarik Prinsip Moral-Universal untuk Konteks Kini

Langkah kedua dari Gerakan Ganda adalah proses abstraksi dan generalisasi. Setelah memahami makna dan tujuan dari sebuah hukum dalam konteks historisnya, tugas selanjutnya adalah menarik keluar (*to elicit*) prinsip-prinsip etis atau tujuan-tujuan umum (*maqashid*) yang mendasarinya. Fazlur Rahman berpendapat bahwa di balik setiap hukum partikular dalam Al-Qur'an, selalu ada sebuah nilai atau prinsip universal yang lebih tinggi yang ingin ditegakkan, seperti keadilan, kesetaraan, kemaslahatan, dan martabat manusia (Ad-Dauhi, 2022).

Misalnya, hukum potong tangan bagi pencuri. Rahman akan berargumen bahwa hukum spesifik ini adalah penerapan dari prinsip yang lebih umum, yaitu perlunya memberikan sanksi yang tegas untuk melindungi hak milik dan mencegah kekacauan sosial dalam konteks masyarakat Arab abad ke-7 yang belum memiliki sistem penjara. Prinsip umumnya adalah “perlindungan hak milik melalui sanksi yang jera”. Setelah prinsip ini diekstrak, maka tugas ijtihad modern adalah memikirkan, “Dalam masyarakat kita hari ini, bentuk sanksi apa yang paling efektif dan paling adil untuk mewujudkan prinsip perlindungan hak milik tersebut?” Jawabannya mungkin tidak lagi harus berupa potong tangan secara literal, tetapi bisa berupa bentuk hukuman lain yang lebih sesuai dengan sistem hukum dan nilai kemanusiaan modern (Rahman, 2020).

Proses inilah yang memungkinkan syariat untuk tetap dinamis. Yang abadi bukanlah bentuk hukumnya yang spesifik, melainkan prinsip-prinsip moralnya. Langkah ini adalah sebuah kritik terhadap kaum literalis yang menyamakan antara prinsip dan penerapannya. Bagi Rahman, menyamakan keduanya adalah sebuah kesalahan kategori yang telah membekukan hukum Islam. Prinsip keadilan sebagai tujuan utama syariat ini ditegaskan dalam Surat Al-Hadid ayat 25:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
النَّاسُ بِالْقِسْطِ...

Artinya: “Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan (al-qist)...”

Ayat ini secara jelas menyatakan bahwa tujuan utama dari diturunkannya Kitab dan “Neraca” adalah agar manusia dapat menegakkan keadilan. Bagi Rahman, hukum-hukum spesifik

dalam Al-Qur'an adalah "timbangan" yang digunakan untuk menegakkan keadilan pada masa itu. Tugas generasi modern adalah menggunakan prinsip-prinsip di balik timbangan itu untuk menciptakan "timbangan" baru yang dapat menegakkan keadilan secara efektif di masa kini. Dalam filsafat hukum, terdapat perbedaan antara "aturan" (*rules*) dan "prinsip" (*principles*). Aturan bersifat biner (diterapkan atau tidak), sementara prinsip bersifat lebih umum dan menjadi dasar bagi perumusan aturan. Gerakan Ganda Rahman secara esensial adalah sebuah metode untuk bergerak dari "aturan" partikular dalam teks Al-Qur'an menuju "prinsip" universalnya, dan kemudian dari prinsip itu merumuskan "aturan" baru yang relevan untuk konteks modern (Ahmad, 2023).

3. Kritik terhadap Hukum Islam Klasik yang Statis

Metodologi Gerakan Ganda secara inheren mengandung kritik yang tajam terhadap bangunan hukum Islam klasik (fikih). Fazlur Rahman menuduh para fukaha (ahli fikih) klasik telah melakukan kesalahan metodologis yang fatal, yaitu pendekatan "atomistik". Maksudnya, mereka cenderung mengambil ayat-ayat hukum secara terpisah-pisah dari konteksnya dan dari kesatuan ajaran Al-Qur'an, lalu menarik kesimpulan hukum darinya secara langsung. Mereka, menurut Rahman, terlalu fokus pada aspek legal-literal dari setiap ayat dan gagal melihat visi moral dan arah pergerakan dari syariat secara keseluruhan (Rahman, 2020).

Contohnya, dalam masalah perbudakan. Para fukaha klasik hanya melembagakan aturan-aturan tentang bagaimana memperlakukan budak, berdasarkan ayat-ayat yang ada. Rahman berpendapat bahwa mereka telah gagal melihat "arah" dari ajaran Al-Qur'an yang secara keseluruhan sangat mendorong pembebasan budak dan bertujuan untuk menghapuskan institusi tersebut secara bertahap. Pendekatan atomistik telah membuat para fukaha "mengabadikan" institusi perbudakan dalam fikih,

padahal spirit Al-Qur'an justru bergerak ke arah penghapusannya. Kesalahan yang sama, menurutnya, juga terjadi dalam isu-isu lain seperti posisi perempuan dan bentuk pemerintahan (Safi, 2021).

Akibat dari pendekatan atomistik ini adalah terciptanya sebuah korpus fikih yang, dalam pandangan Rahman, seringkali bersifat statis, partikularistik, dan terkadang bertentangan dengan spirit etis Al-Qur'an itu sendiri. Ia menyerukan untuk menggantikan fikih yang berbasis pada "preseden" (*precedent-based*) dengan sebuah etika Al-Qur'an yang berbasis pada "prinsip" (*principle-based*). Panggilan untuk melihat Al-Qur'an secara holistik dan mendalam ini ia dasarkan pada Surat Muhammad ayat 24:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Artinya: "Maka apakah mereka tidak mentadaburi Al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci?"

"Tadabbur", bagi Rahman, bukanlah sekadar membaca atau memahami makna literal setiap ayat secara terpisah. *Tadabbur* adalah upaya untuk memahami keterkaitan antar ayat, melihat gambaran besarnya, dan menangkap visi dunianya yang utuh. Pendekatan atomistik adalah antitesis dari *tadabbur*. Dalam teori sistem (*systems thinking*), sebuah kesalahan umum dalam menganalisis sistem yang kompleks adalah dengan memecahnya menjadi bagian-bagian kecil dan menganalisis setiap bagian secara terisolasi. Pendekatan ini gagal melihat bagaimana bagian-bagian itu saling berinteraksi dan bagaimana perilaku sistem secara keseluruhan muncul dari interaksi tersebut. Kritik Rahman terhadap fikih klasik pada dasarnya adalah sebuah kritik dari perspektif "teori sistem"; ia menuduh para fukaha telah menganalisis "komponen" (ayat) tanpa memahami "sistem" (visi holistik Al-Qur'an) (Ahmad, 2023).

B. Reformasi Pendidikan Islam di Universitas

Bagi Fazlur Rahman, reformasi pemikiran tidak mungkin terjadi tanpa adanya reformasi pendidikan. Ia melihat bahwa sistem pendidikan Islam di sebagian besar dunia Muslim telah terbelah menjadi dua kutub yang terpisah dan saling bermusuhan, sebuah “skizofrenia intelektual”. Di satu sisi, ada madrasah dan lembaga pendidikan tradisional yang mengajarkan ilmu-ilmu agama secara dogmatis dan terisolasi dari perkembangan modern. Di sisi lain, ada sekolah-sekolah dan universitas-universitas sekuler yang meniru model Barat, yang mengajarkan ilmu-ilmu modern namun seringkali dalam kerangka yang ateistik atau agnostik, dan tercerabut dari akar tradisi Islam (Rahman, 2020).

Hasil dari dualisme ini adalah sebuah bencana. Lembaga tradisional menghasilkan ulama yang saleh namun tidak relevan dengan zaman. Universitas sekuler menghasilkan para ahli modern yang kompeten namun seringkali teralienasi dari warisan agamanya sendiri. Keduanya gagal melahirkan tipe intelektual yang dicita-citakan oleh Rahman, yaitu seorang “intelektual Muslim modern” yang mampu mengintegrasikan kedua dunia pengetahuan tersebut secara kreatif. Oleh karena itu, ia mendedikasikan banyak pemikirannya untuk merumuskan sebuah filsafat pendidikan Islam yang baru (Nasution, 2022).

Visinya adalah untuk menghancurkan tembok pemisah antara ilmu agama dan ilmu umum. Ia menyerukan sebuah kurikulum yang terintegrasi di mana studi tentang Al-Qur'an, hadits, dan sejarah pemikiran Islam diajarkan secara berdampingan dengan fisika, sosiologi, ekonomi, dan filsafat modern. Lebih dari itu, ia menuntut agar ilmu-ilmu modern tersebut tidak hanya “ditempelkan”, tetapi diajarkan dari sebuah perspektif yang Islami. Tujuannya adalah untuk melahirkan sebuah tradisi intelektualisme Islam yang dinamis, yang mampu berpikir secara kritis tentang tradisinya sendiri dan sekaligus mampu menyerap dan “mengislamkan” pengetahuan modern (Hidayat, 2021).

Pengaruh dari gagasan-gagasan pendidikannya ini sangat besar, meskipun seringkali ia ditolak di negaranya sendiri. Ironisnya, gagasannya justru disambut dengan antusias di kalangan para intelektual pembaharu di Indonesia pada tahun 1970-an dan 1980-an, seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur) dan para pemikir lainnya, yang melihat dalam visi Rahman sebuah jalan keluar dari kebuntuan pemikiran Islam di tanah air.

Analogi: Visi reformasi pendidikan Fazlur Rahman dapat diibaratkan seperti upaya untuk membangun sebuah “jembatan super” di atas sebuah jurang yang dalam. Di satu sisi jurang adalah sebuah “kota kuno yang terawat baik” (pendidikan tradisional), dan di sisi lain adalah sebuah “kota metropolis yang super modern” (pendidikan Barat). Selama ini, penduduk dari kedua kota tersebut saling berteriak satu sama lain dari seberang jurang, atau mencoba menyeberang dengan tali yang rapuh. Rahman datang sebagai seorang insinyur jenius dan berkata, “Kita tidak harus memilih salah satu kota. Kita harus membangun sebuah jembatan.” Ia kemudian merancang sebuah jembatan gantung yang kokoh (kurikulum terintegrasi), yang pilar-pilarnya ditancapkan kuat di fondasi kota kuno (Al-Qur’an dan Sunnah), namun dek dan kabelnya menggunakan material dan teknologi tercanggih dari kota modern (metodologi ilmu sosial). Tujuannya adalah agar para penduduk dapat dengan bebas berlalu-lalang, membawa kearifan dari kota kuno ke kota modern, dan membawa inovasi dari kota modern ke kota kuno, hingga pada akhirnya menciptakan sebuah peradaban baru yang menyatukan keduanya.

1. Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Sosial Modern

Titik pusat dari reformasi pendidikan Fazlur Rahman adalah seruannya untuk mengakhiri “perang dingin” intelektual antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu sosial modern. Ia berpendapat bahwa pemisahan ini merugikan kedua belah pihak. Studi Islam tradisional menjadi kering dan a-historis karena ia menolak

untuk menggunakan perangkat-perangkat analisis kritis yang ditawarkan oleh sosiologi, antropologi, dan kritik sejarah. Sebaliknya, para ilmuwan sosial Muslim yang dididik di Barat seringkali menganalisis fenomena Islam dengan menggunakan kerangka teori yang sekuler dan kadang-kadang reduksionis, tanpa pemahaman yang memadai tentang dimensi normatif dari dalam tradisi Islam (Rahman, 2020).

Solusi Rahman adalah integrasi. Ia menyerukan agar studi Al-Qur'an dan Hadits diperkaya dengan perspektif sosio-historis. Metodologi *Double Movement*-nya adalah contoh utama dari integrasi ini, di mana langkah pertama (memahami konteks historis) secara esensial adalah sebuah tugas ilmu sosial. Di sisi lain, ia juga menuntut agar para ilmuwan sosial Muslim tidak hanya menerapkan teori-teori Barat secara mentah-mentah, tetapi juga mengembangkan kerangka-kerangka teori baru yang muncul dari dan relevan dengan pandangan dunia Islam (*Islamic worldview*). Ia ingin agar ilmu sosial tidak hanya “tentang” Islam, tetapi juga “untuk” Islam, yaitu sebagai alat untuk melakukan kritik diri dan reformasi (Ahmad, 2023).

Pentingnya penguasaan berbagai ilmu ini ia dasarkan pada semangat Al-Qur'an yang mendorong manusia untuk menjadi *ulul albab* (orang-orang yang berakal), yang didefinisikan sebagai mereka yang mampu berpikir secara mendalam tentang ciptaan Tuhan dan sejarah manusia. Panggilan untuk berpikir ini termaktub dalam Surat Ali Imran ayat 190-191, yang menyerukan untuk memikirkan (*yatafakkarun*) penciptaan langit dan bumi. Bagi Rahman, “memikirkan” di era modern harus dilakukan dengan menggunakan metode-metode ilmiah yang paling canggih yang tersedia. Dalam filsafat ilmu pengetahuan, terdapat konsep “unifikasi ilmu pengetahuan” (*consilience*), yaitu gagasan bahwa pada akhirnya semua cabang ilmu, dari fisika hingga humaniora, dapat dihubungkan dan dijelaskan oleh seperangkat prinsip dasar yang sama. Visi pendidikan Rahman adalah sebuah bentuk

“konsiliensi teologis”, di mana ia percaya bahwa kebenaran yang ditemukan melalui studi wahyu dan kebenaran yang ditemukan melalui studi ilmu-ilmu modern pada akhirnya akan menyatu, karena keduanya berasal dari sumber kebenaran yang tunggal, yaitu Tuhan (Hidayat, 2021).

2. Konsep Intelektualisme Islam yang Dinamis

Fazlur Rahman mendambakan lahirnya sebuah tradisi intelektualisme Islam yang baru, yang ia sebut sebagai intelektualisme yang dinamis. Intelektualisme ini memiliki dua ciri utama, ia bersifat kritis dan kreatif. Kritis berarti ia tidak menerima begitu saja warisan tradisi secara dogmatis. Seorang intelektual Muslim, menurut Rahman, harus memiliki keberanian untuk melakukan kritik historis dan etis terhadap korpus pemikiran Islam klasik, termasuk fikih, kalam, dan bahkan hadits, untuk membedakan antara inti yang abadi dan cangkang yang terikat waktu (Safi, 2021).

Kreatif berarti ia tidak berhenti pada kritik. Setelah melakukan dekonstruksi, tugas utamanya adalah melakukan rekonstruksi. Seorang intelektual Muslim harus mampu merumuskan kembali gagasan-gagasan Islam dalam bahasa yang relevan dengan zaman dan memberikan solusi-solusi baru yang orisinal bagi problematika kontemporer. Inilah esensi dari ijtihad yang sesungguhnya bagi Rahman. Ijtihad bukanlah sekadar menambal sulam hukum-hukum lama, melainkan sebuah “pengerahan segenap daya untuk berpikir dalam rangka menemukan solusi atas sebuah masalah.” Definisi ijtihad yang berorientasi pada pemecahan masalah (*problem-solving*) ini sangatlah modern (Rahman, 2020).

Intelektualisme yang dinamis ini menuntut penguasaan dua perangkat sekaligus, yaitu penguasaan yang mendalam atas sumber-sumber primer Islam (*turats*) dan penguasaan yang setara atas metodologi pemikiran modern. Tanpa yang pertama, ia akan tercerabut dari akarnya. Tanpa yang kedua, ia akan menjadi

tidak relevan. Panggilan untuk terus-menerus berpikir dan tidak berhenti pada pengetahuan yang sudah ada ini sejalan dengan doa yang diajarkan kepada Nabi dalam Surat Taha ayat 114:

وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

Artinya: "...dan katakanlah: 'Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan'."

Ayat ini menunjukkan bahwa pencarian ilmu adalah sebuah proses yang tak pernah berakhir (*continuous process*). Bagi Rahman, ayat ini adalah antitesis dari klaim bahwa "pintu ijtihad telah tertutup". Sebaliknya, ia adalah sebuah mandat ilahi untuk terus-menerus melakukan jihad intelektual. Dalam studi tentang kreativitas, proses kreatif seringkali digambarkan sebagai sebuah proses yang melibatkan "pemikiran divergen" (menghasilkan banyak ide baru) dan "pemikiran konvergen" (menyeleksi dan menyempurnakan ide terbaik). Intelektualisme dinamis yang diusung Rahman menuntut kedua jenis pemikiran ini. Ia harus cukup berani untuk melakukan pemikiran divergen dalam menantang tradisi, dan cukup rigoros untuk melakukan pemikiran konvergen dalam merumuskan solusi-solusi baru yang tetap berakar pada prinsip-prinsip Islam (Ahmad, 2023).

3. Pengaruh Fazlur Rahman di Indonesia (Nurcholish Madjid dkk)

Meskipun pemikiran Fazlur Rahman seringkali mendapatkan resistensi yang kuat di negara asalnya, Pakistan, dan di sebagian besar dunia Arab, ia justru menemukan gema yang sangat kuat di Indonesia. Pada tahun 1970-an dan 1980-an, sekelompok intelektual Muslim muda Indonesia, yang banyak di antaranya belajar di Barat (termasuk di Chicago di bawah bimbingan Rahman sendiri), sedang mencari jalan keluar dari kebuntuan antara tradisionalisme dan modernisme di tanah air. Mereka

menemukan dalam gagasan-gagasan Rahman sebuah kerangka metodologis yang canggih dan membebaskan (Hidayat, 2021).

Tokoh sentral dalam “penerimaan” pemikiran Rahman di Indonesia adalah Nurcholish Madjid, atau yang akrab disapa Cak Nur. Cak Nur, yang merupakan salah satu murid langsung Rahman, secara kreatif mengadopsi dan menerjemahkan banyak gagasan gurunya ke dalam konteks Indonesia. Slogan terkenal, “Islam Yes, Partai Islam No!”, yang menyerukan desakralisasi partai politik Islam, adalah gema dari kritik Rahman terhadap Islamisme politik yang seringkali mereduksi Islam menjadi sebuah ideologi. Seruan Cak Nur untuk “kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah” dengan pemahaman baru yang kontekstual juga sangat diilhami oleh metodologi Gerakan Ganda (Barton, 2023).

Selain Cak Nur, pemikir-pemikir lain seperti Amien Rais, Dawam Rahardjo, dan Djohan Effendi juga banyak berdialog dengan pemikiran Rahman. Gagasan Rahman tentang pentingnya ijtihad, etika Al-Qur’an, dan kritik terhadap hukum Islam klasik menjadi amunisi intelektual bagi gerakan “Pembaharuan Pemikiran Islam” di Indonesia. Universitas-universitas Islam Negeri (UIN), khususnya melalui program Pascasarjana, menjadi pusat penyebaran dan pengembangan gagasan neo-modernisme ini. Panggilan untuk terus memperbaharui pemahaman agar sesuai dengan zaman ini sangat relevan dengan hadits tentang *mujaddid*:

إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

Artinya: “Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini pada setiap penghujung seratus tahun, seseorang yang akan memperbaharui agamanya.” (HR. Abu Dawud)

Bagi para pengagumnya di Indonesia, Fazlur Rahman adalah salah satu kandidat utama untuk gelar *mujaddid* abad ke-14 Hijriah (abad ke-20 Masehi). Dalam teori difusi inovasi, adopsi sebuah

ide baru seringkali bergantung pada adanya “pemimpin opini” (*opinion leaders*) lokal yang mempromosikannya. Di Indonesia, Cak Nur dan kawan-kawannya berfungsi sebagai “pemimpin opini” yang sangat efektif, yang “menerjemahkan” gagasan-gagasan Rahman yang kompleks ke dalam bahasa yang dapat dipahami dan relevan dengan pergulatan sosial-politik di Indonesia. Hal inilah yang menjelaskan mengapa pengaruh Rahman jauh lebih terasa di Indonesia dibandingkan di banyak negara Muslim lainnya (Nasution, 2022).

C. Isu-Isu Kontemporer: Etika dan Politik

Di luar kontribusi metodologisnya, Fazlur Rahman juga banyak menulis tentang isu-isu substantif yang dihadapi oleh Muslim modern, khususnya dalam bidang etika dan politik. Pendekatannya selalu sama, yaitu mencoba untuk kembali kepada spirit dan prinsip-prinsip umum Al-Qur’an, dan dari sana membangun sebuah kerangka untuk menjawab tantangan kontemporer. Ia menolak untuk sekadar mengutip fatwa-fatwa dari kitab fikih klasik, yang ia anggap tidak lagi memadai (Rahman, 2020).

Dalam bidang politik, ia bersikap kritis terhadap konsep negara Islam (*Islamic state*) yang diusung oleh kaum Islamis seperti Maududi. Ia berargumen bahwa Al-Qur’an tidak memberikan sebuah cetak biru (*blueprint*) yang detail tentang bentuk negara. Sebaliknya, Al-Qur’an hanya memberikan prinsip-prinsip etis yang harus ditegakkan oleh sebuah pemerintahan yang adil, seperti *syura* (musyawarah), keadilan sosial (*‘adl*), dan perlindungan terhadap kaum lemah. Ia melihat model negara Madinah pada zaman Nabi bukan sebagai sebuah model konstitusional yang harus ditiru secara literal, melainkan sebagai sebuah “paradigma” atau contoh perwujudan dari prinsip-prinsip etis tersebut dalam sebuah konteks historis (Inayatullah, 2022).

Fokus utama pemikirannya adalah pada etika Al-Qur’an.

Ia percaya bahwa tugas terpenting bagi Muslim modern adalah merumuskan kembali dan menghidupkan etika Al-Qur'an sebagai panduan hidup sehari-hari. Ia melihat bahwa syariat, yang seharusnya menjadi manifestasi dari etika, justru seringkali telah direduksi menjadi legalisme yang kering. Ia menyerukan sebuah "re-etisiasi" hukum Islam, di mana setiap aturan hukum harus selalu diukur dan dijiwai oleh tujuan-tujuan etisnya yang lebih tinggi (Safi, 2021).

Namun, dinamismenya ini bukan berarti liberalisme tanpa batas. Rahman tetap berpegang pada otoritas Al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang abadi. Ia percaya pada kebebasan berpikir, tetapi kebebasan berpikir yang terikat dan dibimbing oleh kerangka wahyu. Ia bukanlah seorang relativis. Ia percaya pada adanya kebenaran moral objektif yang termaktub dalam Al-Qur'an, meskipun perwujudan dari kebenaran itu dalam hukum bisa berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman.

Analogi: Pendekatan Rahman terhadap etika dan politik dapat diibaratkan seperti seorang pelatih tim basket modern yang mencoba menerapkan "buku panduan permainan" (*playbook*) dari seorang pelatih legendaris di masa lalu. Buku panduan itu (Al-Qur'an) tidak memberikan detail setiap langkah yang harus dilakukan pemain di setiap detik pertandingan. Sebaliknya, ia memberikan "prinsip-prinsip dasar" permainan, seperti pentingnya pertahanan yang kokoh (keadilan), kerja sama tim (*syura*), dan serangan yang cepat (kemajuan). Pelatih tradisional akan mencoba meniru persis formasi dan gerakan-gerakan yang ada di buku itu, meskipun para pemain lawan kini jauh lebih tinggi dan atletis. Pelatih liberal akan membuang buku itu dan hanya meniru taktik dari tim juara saat ini. Pelatih ala Fazlur Rahman akan mempelajari secara mendalam *filosofi* di balik setiap strategi dalam buku panduan itu, lalu menggunakan prinsip-prinsip tersebut untuk merancang taktik-taktik baru yang kreatif dan efektif untuk mengalahkan tim-tim modern.

1. Pandangan tentang Negara Madinah sebagai Model

Fazlur Rahman memiliki pandangan yang canggih tentang Piagam Madinah dan negara yang didirikan oleh Nabi Muhammad SAW. Ia menolak pandangan kaum literalis yang melihatnya sebagai sebuah model negara-bangsa modern yang harus ditiru secara persis. Namun, ia juga menolak pandangan kaum sekularis yang menganggapnya sebagai sebuah entitas yang murni bersifat politis tanpa signifikansi normatif. Sebaliknya, ia melihat negara Madinah sebagai sebuah “model-paradigma” (Inayatullah, 2022).

Maksudnya, Madinah adalah sebuah contoh historis yang konkret tentang bagaimana prinsip-prinsip etis-sosial Al-Qur'an, seperti keadilan, pluralisme, dan musyawarah, berhasil diterjemahkan ke dalam sebuah tatanan sosial-politik yang fungsional. Piagam Madinah, yang memberikan hak dan kewajiban yang sama kepada komunitas Muslim dan Yahudi dalam sebuah *ummah* (komunitas politik), ia pandang sebagai sebuah dokumen yang sangat progresif pada masanya. Namun, yang harus diteladani bukanlah detail-detail konstitusionalnya, melainkan *spirit* dan *prinsip* di baliknya, yaitu komitmen untuk membangun sebuah komunitas politik yang berlandaskan pada keadilan dan koeksistensi damai antar kelompok yang berbeda (Rahman, 2020).

Bagi Rahman, tugas Muslim modern bukanlah untuk mencoba “membangun kembali Madinah” di abad ke-21, sebuah upaya yang ia anggap anakronistik dan utopis. Tugasnya adalah untuk berijtihad dan memikirkan bagaimana cara terbaik untuk mewujudkan prinsip-prinsip Madinah (keadilan, pluralisme, *syura*) dalam bentuk-bentuk institusional modern, seperti negara-bangsa yang demokratis dan konstitusional. Panggilan untuk menegakkan keadilan ini bersifat universal, seperti dalam Surat An-Nisa ayat 135:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ...

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan (qawwamina bil qist), menjadi saksi karena Allah...”

“Menjadi penegak keadilan” adalah perintah yang abadi. Namun, “bagaimana” cara menegakkannya dalam struktur negara modern adalah pertanyaan yang menuntut ijtihad terus-menerus. Dalam filsafat politik, terdapat perbedaan antara “konstitusionalisme kuno” (yang fokus pada kebajikan penguasa) dan “konstitusionalisme modern” (yang fokus pada pembatasan kekuasaan melalui institusi). Pandangan Rahman secara efektif mencoba untuk mengambil “kebajikan” dari model kuno (Madinah) dan mengimplementasikannya melalui “institusi” modern, sebuah sintesis yang canggih (Ad-Dauhi, 2022).

2. Etika Al-Qur'an sebagai Panduan Hidup Modern

Bagi Fazlur Rahman, kontribusi terbesar yang dapat diberikan oleh Islam kepada dunia modern bukanlah sebuah sistem politik yang detail atau sebuah kode hukum yang kaku, melainkan sebuah visi etis yang komprehensif. Ia berpendapat bahwa di jantung pesan Al-Qur'an terdapat sebuah sistem etika yang koheren, yang berpusat pada konsep tauhid. Tauhid, baginya, bukan hanya sebuah doktrin teologis, tetapi juga memiliki implikasi etis yang mendalam: karena hanya ada satu Tuhan Yang Absolut, maka tidak ada entitas lain di dunia ini (baik itu negara, ras, atau kekayaan) yang boleh diabdikan secara absolut. Ini adalah sebuah prinsip pembebasan dari segala bentuk “penuhunan” terhadap makhluk (Safi, 2021).

Dari poros tauhid ini, muncullah nilai-nilai etis utama lainnya, seperti keadilan sosial, kesetaraan manusia, tanggung jawab sebagai khalifah, dan pentingnya ilmu pengetahuan. Rahman percaya bahwa syariat pada dasarnya adalah upaya untuk melembagakan etika ini ke dalam hukum. Namun, seiring waktu,

para fukaha telah kehilangan pandangan terhadap fondasi etis ini dan hanya fokus pada aspek legalistiknya. Proyeknya adalah sebuah “re-etisisasi” pemikiran Islam, yaitu mengembalikan etika ke posisi sentralnya (Rahman, 2020).

Ia percaya bahwa etika Al-Qur’an ini sangat relevan untuk mengatasi krisis-krisis modernitas, seperti alienasi, ketidakadilan ekonomi, dan krisis lingkungan, yang semuanya berakar pada pandangan dunia yang materialistis dan antroposentris. Etika Al-Qur’an yang teosentris, menurutnya, dapat memberikan fondasi yang lebih kokoh bagi sebuah peradaban yang adil dan berkelanjutan. Penekanan pada akhlak atau etika sebagai inti dari risalah ini sesuai dengan sabda Nabi Muhammad SAW:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

Artinya: “Sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.” (HR. Al-Baihaqi)

Rahman mengambil hadits ini secara serius. Ia berpendapat bahwa seluruh bangunan syariat, dari ibadah hingga hukum pidana, pada akhirnya bertujuan untuk mencapai “penyempurnaan akhlak yang mulia” ini. Dalam studi etika, terdapat perbedaan antara “etika deontologis” (berbasis kewajiban/aturan) dan “etika teleologis” atau “etika kebajikan” (berbasis tujuan/karakter). Fikih klasik cenderung bersifat deontologis. Fazlur Rahman, dengan menekankan pada tujuan-tujuan moral dan pembentukan karakter yang saleh, secara efektif menggeser diskursus hukum Islam ke arah “etika kebajikan” (*virtue ethics*), sebuah pendekatan yang juga menjadi fokus dari banyak filsuf moral kontemporer (Ahmad, 2023).

3. Kebebasan Berpikir dan Batasan Syariah

Fazlur Rahman adalah seorang penganjur kuat bagi kebebasan berpikir dan ijtihad. Namun, ia bukanlah seorang liberal dalam

pengertian Barat yang menganjurkan kebebasan absolut tanpa batas. Kebebasan berpikir dalam kerangkanya adalah sebuah kebebasan yang “bertanggung jawab”, yaitu kebebasan yang beroperasi di dalam dan dibimbing oleh kerangka normatif Al-Qur’an dan Sunnah. Ia menolak otoritas para ulama abad pertengahan yang dianggapnya telah membelenggu kebebasan berpikir, namun ia menerima otoritas Tuhan dan Rasul-Nya (Rahman, 2020).

Batasannya adalah prinsip-prinsip etis-universal yang ia yakini terkandung secara jelas dalam Al-Qur’an. Seorang mujtahid bebas untuk merumuskan hukum-hukum baru, tetapi hukum-hukum tersebut tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip yang lebih tinggi seperti keadilan, tauhid, dan martabat manusia. Dengan kata lain, ia membedakan antara yang *qath’i* (definitif dan tidak bisa diubah, yaitu prinsip-prinsip umum) dan yang *zhanni* (interpretatif dan dapat berubah, yaitu penerapan-penerapan spesifiknya). Kebebasan ijtihad beroperasi di wilayah *zhanni* (Hidayat, 2021).

Ia juga sangat menekankan pentingnya *ijma’* (konsensus) sebagai mekanisme untuk mengontrol subjektivitas ijtihad individual. Namun, *ijma’* versinya bukanlah konsensus para ulama masa lalu yang statis, melainkan sebuah proses dialogis dan demokratis yang hidup di setiap generasi, yang idealnya terjadi dalam sebuah lembaga perwakilan. Konsensus inilah yang kemudian memberikan otoritas pada sebuah hasil ijtihad dan menjadikannya sebagai hukum yang mengikat bagi komunitas. Kewajiban untuk taat pada konsensus komunitas yang benar ini ia dasarkan pada semangat hadits Nabi:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ

Artinya: “Sesungguhnya Allah tidak akan menyatukan umatku di atas kesesatan.” (HR. Tirmidzi)

Hadits ini memberikan jaminan ilahiah terhadap konsensus umat yang benar. Bagi Rahman, hadits ini adalah landasan bagi “infallibilitas” (keterjagaan dari kesalahan) dari *ijma’* yang demokratis, bukan infallibilitas individu atau kelas ulama tertentu. Dalam filsafat politik, terdapat perdebatan antara “kebebasan negatif” (bebas *dari* intervensi) dan “kebebasan positif” (bebas *untuk* mencapai potensi diri). Kebebasan berpikir versi Rahman lebih condong ke arah “kebebasan positif”; ia bukanlah kebebasan untuk berpikir apa saja, melainkan kebebasan yang bertujuan untuk merealisasikan potensi etis dari komunitas Muslim di bawah panduan wahyu (Inayatullah, 2022).

BAB 15



HERMENEUTIKA DAN PEMIKIRAN KONTEMPORER: NASR HAMID ABU ZAYD DAN MOHAMMED ARKOUN

Pendahuluan

Apa sesungguhnya Al-Qur'an itu? Apakah ia adalah sebuah entitas yang sepenuhnya ilahi dan transenden, yang melayang di atas sejarah dan kebahasaan manusia? Ataukah ia, dalam manifestasinya yang kita baca, adalah sebuah "teks" yang terikat oleh struktur bahasa Arab abad ke-7, yang turun dalam sebuah konteks budaya dan sosial yang spesifik? Pertanyaan fundamental ini, yang menyentuh jantung dari epistemologi Islam, menjadi titik berangkat bagi dua pemikir Muslim paling radikal dan kontroversial di akhir abad ke-20, Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir dan Mohammed Arkoun dari Aljazair. Mereka tidak lagi bertanya tentang hukum-hukum spesifik dalam Al-Qur'an, melainkan bertanya tentang "sifat" dari Al-Qur'an itu sendiri sebagai sebuah fenomena tekstual.

Abu Zayd dan Arkoun, yang keduanya banyak berkarier di lingkungan akademis Eropa, meluncurkan sebuah proyek *tajdid* yang berbeda secara fundamental dari para pendahulu mereka.

Jika para modernis seperti Abduh mencoba mendamaikan Islam dengan modernitas, maka Abu Zayd dan Arkoun, yang terinspirasi oleh gelombang filsafat pascastrukturalisme dan hermeneutika kritis di Barat, mencoba untuk “membongkar” dan “menginterogasi” keseluruhan tradisi pemikiran Islam itu sendiri, termasuk asumsi-asumsi dasar yang telah dianggap mapan selama berabad-abad. Mereka membawa perangkat-perangkat analisis dari linguistik, semiotika, antropologi, dan kritik sejarah modern, lalu mengarahkannya kepada warisan intelektual Islam.

Proyek mereka seringkali disalahpahami sebagai upaya untuk merusak kesucian Al-Qur'an. Namun, dalam pandangan mereka sendiri, tujuannya adalah sebaliknya. Dengan memahami Al-Qur'an sebagai sebuah “teks” yang memiliki dimensi historis dan linguistik, mereka justru bertujuan untuk membebaskannya dari monopoli penafsiran oleh institusi-institusi keagamaan yang otoriter. Mereka ingin membuka kembali ruang bagi pluralitas makna dan relevansi Al-Qur'an bagi setiap individu di setiap zaman, sebuah proses yang mereka sebut sebagai “demokratisasi makna”.

Bab ini akan membawa kita ke dalam dunia pemikiran hermeneutika kritis yang kompleks dan menantang. Kita akan membedah gagasan Abu Zayd tentang “tekstualitas” Al-Qur'an, yang membawanya pada tuduhan murtad di Mesir. Kita juga akan menjelajahi proyek ambisius Arkoun untuk mengkritik “Nalar Islami” dan menggali “yang tak terpikirkan” dalam sejarah pemikiran Islam. Mempelajari kedua pemikir ini adalah sebuah latihan intelektual yang berat, yang memaksa kita untuk mempertanyakan kembali asumsi-asumsi kita yang paling dasar. Mereka adalah representasi dari sayap paling kiri dalam spektrum pembaharuan Islam, sebuah sayap yang dampaknya mungkin belum terasa di tingkat massa, namun telah secara fundamental mengubah lanskap studi Islam di tingkat akademis global.

A. Tekstualitas Al-Qur'an (Nasr Hamid Abu Zayd)

Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) melancarkan sebuah revolusi hermeneutik dalam studi Al-Qur'an dengan mengajukan satu premis sentral, Al-Qur'an, sebagai sebuah fenomena yang kita terima di dunia, harus dipelajari sebagai sebuah "teks" (*nass*). Pernyataan ini, meskipun terdengar sederhana, memiliki implikasi yang sangat mendalam. Dengan menyebut Al-Qur'an sebagai teks, Abu Zayd berargumen bahwa ia tunduk pada semua hukum dan analisis yang berlaku bagi teks-teks lain. Ia memiliki struktur linguistik, menggunakan metafora dan simbol-simbol yang dipahami oleh audiens pertamanya, dan maknanya tidaklah tunggal atau tetap, melainkan diproduksi melalui interaksi antara teks dan pembacanya di sepanjang sejarah (Abu Zayd, 2004).

Abu Zayd secara tegas membedakan antara dua status Al-Qur'an. Pada level pertama, Al-Qur'an adalah Firman Tuhan (*Kalamullah*) yang bersifat ilahi, abadi, dan transenden, yang berada di *Lauh Mahfuzh*. Pada level ini, ia berada di luar jangkauan analisis manusia. Namun, ketika Firman Tuhan ini "turun" dan menjelma (*tajalli*) ke dalam realitas manusia, ia harus mengambil bentuk yang dapat dipahami, yaitu bahasa manusia (dalam hal ini, bahasa Arab) dan konteks budaya manusia abad ke-7. Pada level kedua inilah, sebagai sebuah "teks yang menjelma", Al-Qur'an menjadi sebuah "produk budaya" (*muntaj thaqafi*) (Wahyudi, 2021).

Gagasan "produk budaya" inilah yang paling kontroversial. Maksud Abu Zayd bukanlah bahwa Al-Qur'an adalah karangan manusia, tetapi bahwa proses "tekstualisasi" dari Firman Ilahi ke dalam bahasa manusia secara niscaya membuatnya terikat oleh wadah budaya tempat ia diwahyukan. Tuhan, dalam pandangannya, memilih untuk berkomunikasi dengan manusia melalui sistem tanda (bahasa dan budaya) yang dimiliki oleh manusia itu sendiri. Oleh karena itu, untuk memahami pesan ilahinya, kita harus terlebih dahulu memahami secara ilmiah bagaimana sistem tanda tersebut bekerja (Shehadeh, 2022).

Berdasarkan premis ini, Abu Zayd kemudian melancarkan kritik tajam terhadap apa yang ia sebut sebagai “ideologisasi” teks. Ia menuduh bahwa berbagai kelompok sepanjang sejarah, dari para khalifah hingga ulama modern, telah mengklaim memiliki satu-satunya interpretasi yang benar atas Al-Qur’an dan menggunakannya sebagai alat untuk melegitimasi kekuasaan mereka. Dengan menunjukkan bahwa teks pada dasarnya bersifat multi-makna (*polysemic*), Abu Zayd bertujuan untuk meruntuhkan klaim monopoli makna ini dan mengembalikan hak untuk menafsir kepada setiap pembaca. Proyeknya adalah sebuah perjuangan untuk membebaskan teks dari cengkeraman ideologi otoriter.

Analogi: Pendekatan Abu Zayd terhadap Al-Qur’an dapat diibaratkan seperti seorang ahli geologi yang mempelajari sebuah berlian yang sangat langka dan berharga. Ia sepenuhnya meyakini bahwa berlian itu berasal dari “sumber” yang luar biasa di perut bumi, terbentuk melalui proses tekanan dan panas yang tak terbayangkan (*level ilahi*). Namun, tugasnya sebagai ilmuwan adalah mempelajari berlian itu sebagaimana ia ditemukan, sebagai sebuah objek fisik di dunia ini (*level teks*). Ia akan menganalisis struktur kristalnya, bagaimana ia membiaskan cahaya, dan jejak-jejak mineral lain yang menempel padanya dari lingkungan tempat ia terbentuk (*konteks budaya*). Ia berargumen bahwa hanya dengan memahami secara ilmiah sifat-sifat fisik berlian inilah kita dapat benar-benar mengapresiasi keindahannya dan membedakannya dari berlian palsu. Para penjaga kuil tradisional mungkin menuduhnya telah “mereduksi” kesakralan berlian itu menjadi sekadar karbon, namun baginya, analisis ilmiah ini justru semakin menyingkapkan keagungan dan kompleksitas dari ciptaan tersebut.

1. Konsep Al-Qur’an sebagai Produk Budaya (Muntaj Thaqaifi)

Konsep *muntaj thaqaifi* (produk budaya) adalah gagasan Abu Zayd yang paling sering disalahpahami dan menjadi dasar bagi

tuduhan murtad terhadapnya. Penting untuk memahami bahwa dengan istilah ini, ia tidak menafikan sumber ilahi Al-Qur'an. Sebaliknya, ia mencoba menganalisis *proses* bagaimana yang Ilahi berkomunikasi dengan yang manusiawi. Ia berargumen bahwa setiap proses komunikasi, termasuk komunikasi ilahi, selalu terjadi dalam sebuah matriks budaya tertentu. Tuhan memilih untuk berbicara kepada Nabi Muhammad dalam bahasa Arab dan menggunakan contoh-contoh, metafora, serta kerangka konseptual yang dipahami oleh masyarakat Arab pada saat itu (Abu Zayd, 2004).

Bagi Abu Zayd, mengakui Al-Qur'an sebagai produk budaya berarti mengakui historisitasnya, yaitu bahwa ia adalah sebuah teks yang lahir *dalam* sejarah dan *untuk* merespons sejarah. Ini berarti, untuk memahaminya secara benar, kita tidak bisa melepaskannya dari konteks budaya, sosial, dan politik di mana ia diwahyukan. Misalnya, mengapa Al-Qur'an begitu banyak berbicara tentang unta, kurma, dan padang pasir? Karena itulah realitas budaya yang menjadi medium bagi penyampaian pesannya. Pesan universalnya "dibungkus" dalam sebuah wadah budaya yang partikular (Wahyudi, 2021).

Konsekuensi dari pandangan ini adalah perlunya membedakan antara "makna" (*meaning / maghza*) sebuah ayat, yang bersifat universal dan abadi, dengan "signifikansi" (*significance / dalalah*) sebuah ayat, yang merupakan perwujudan dari makna tersebut dalam konteks historis tertentu. Tugas seorang mufasir modern adalah melakukan perjalanan hermeneutik untuk menangkap "makna" universal di balik "signifikansi" partikularnya, sebuah gagasan yang sangat mirip dengan Gerakan Ganda Fazlur Rahman. Fakta bahwa Tuhan memilih untuk berkomunikasi melalui bahasa manusia setempat adalah sebuah prinsip yang ditegaskan dalam Al-Qur'an itu sendiri, seperti dalam Surat Ibrahim ayat 4:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...

Artinya: “Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka...”

Abu Zayd mengambil ayat ini sebagai salah satu justifikasi utamanya. Jika Tuhan sendiri menyatakan bahwa Dia menggunakan “bahasa kaumnya” (*lisan qawmihi*) agar pesannya menjadi jelas (*liyubayyina*), maka mempelajari “bahasa” tersebut dalam arti yang seluas-luasnya (termasuk sistem budayanya) adalah sebuah prasyarat niscaya untuk memahami pesan-Nya. Dalam ilmu linguistik dan semiotika modern, teori “tanda” (*sign*) dari Ferdinand de Saussure menjelaskan bahwa sebuah tanda selalu terdiri dari “penanda” (*signifier* / lafal) dan “petanda” (*signified* / konsep). Hubungan antara keduanya bersifat arbitrer dan ditentukan oleh konvensi budaya. Dengan menganalisis Al-Qur’an sebagai sebuah sistem tanda yang lahir dalam budaya Arab abad ke-7, Abu Zayd pada dasarnya sedang menerapkan prinsip-prinsip semiotika modern untuk memahami bagaimana “penanda-penanda” Al-Qur’an menghasilkan “petanda-petanda” dalam benak audiens pertamanya (Shehadeh, 2022).

2. Kritik terhadap Diskursus Keagamaan Otoriter

Tujuan utama di balik proyek hermeneutika Abu Zayd bukanlah sekadar sebuah latihan akademis, melainkan sebuah proyek pembebasan (*liberation project*). Ia melihat bahwa diskursus keagamaan di dunia Muslim kontemporer telah didominasi oleh apa yang ia sebut sebagai “nalar” atau “akal” teologis abad pertengahan yang bersifat apologetis dan otoriter. Institusi-institusi keagamaan resmi (seperti Al-Azhar dalam kasus Mesir) dan gerakan-gerakan Islamis, menurutnya, telah memonopoli penafsiran Al-Qur’an. Mereka mengklaim bahwa interpretasi merekalah satu-satunya interpretasi yang “benar”, dan semua interpretasi lain dianggap sebagai “sesat” atau “menyimpang” (Jansen, 2003).

Klaim monopoli makna inilah yang ia sebut sebagai “ideologisasi teks”. Teks Al-Qur’an yang pada dasarnya terbuka bagi pluralitas makna telah “ditutup” dan diubah menjadi sebuah ideologi tunggal yang berfungsi untuk melayani kepentingan kekuasaan kelompok tertentu. Pendekatan hermeneutikanya, yang menekankan pada sifat multi-makna dari teks dan peran aktif pembaca dalam memproduksi makna, adalah sebuah serangan langsung terhadap otoritarianisme interpretatif ini. Ia berargumen bahwa tidak ada yang namanya “makna objektif” yang final dari sebuah teks. Setiap penafsiran, termasuk tafsir para ulama klasik, adalah sebuah produk dari interaksi antara teks dengan horizon historis dan ideologi dari sang penafsir (Abu Zayd, 2004).

Dengan demikian, Abu Zayd menyerukan sebuah “demokratisasi” penafsiran. Ia ingin memberdayakan setiap individu Muslim untuk dapat berdialog secara langsung dengan teks Al-Qur’an, dengan dibekali perangkat-perangkat analisis kritis modern, tanpa harus tunduk secara buta pada otoritas para ulama atau institusi keagamaan. Kritikanya terhadap klaim kebenaran tunggal ini beresonansi dengan peringatan Al-Qur’an dalam Surat Az-Zumar ayat 45, yang mengecam orang-orang yang hanya menerima satu perspektif tentang Tuhan:

وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ۖ وَإِذَا
ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ

Artinya: “Dan apabila nama Allah saja yang disebut, kesallah hati orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat; dan apabila nama sembahsan-sembahsan selain Allah yang disebut, tiba-tiba mereka bergirang hati.”

Meskipun ayat ini berbicara tentang kaum musyrikin, Abu Zayd dapat menafsirkannya secara metaforis. “Menyebut nama Allah saja” dapat diartikan sebagai membuka teks pada pluralitas maknanya yang tak terbatas, yang membuat “kesal” hati mereka

yang ingin membatasi Tuhan dalam satu interpretasi tunggal. “Menyebut sembahsan-sembahsan selain Allah” dapat diartikan sebagai merujuk pada otoritas-otoritas penafsir (ulama, institusi) yang telah “didewakan”, yang membuat para pengikut taklid “bergirang hati” karena memberikan mereka kepastian yang palsu. Pemikiran Abu Zayd ini sangat dipengaruhi oleh filsuf pascastrukturalis seperti Jacques Derrida, yang terkenal dengan konsep “dekonstruksi”. Dekonstruksi adalah sebuah metode untuk membongkar asumsi-asumsi tersembunyi dan hierarki kekuasaan yang ada di dalam sebuah teks atau sebuah sistem pemikiran. Proyek Abu Zayd pada dasarnya adalah sebuah upaya dekonstruksi terhadap tradisi tafsir Islam (Wahyudi, 2021).

3. Kontroversi dan Tuduhan Murtad di Mesir

Gagasan-gagasan radikal Abu Zayd, khususnya tentang Al-Qur’an sebagai “produk budaya”, tak pelak menimbulkan badai kontroversi di Mesir pada awal tahun 1990-an. Puncaknya terjadi ketika ia mengajukan promosi jabatan guru besar di Universitas Kairo. Laporan penolakan dari komite promosi menuduh karya-karyanya sebagai “penghinaan yang jelas terhadap akidah Islam” dan menilainya tidak layak secara akademis. Kasus ini dengan cepat meluas dari sekadar sengketa akademis menjadi sebuah isu publik nasional (Jansen, 2003).

Sekelompok pengacara Islamis kemudian mengangkat kasus ini ke pengadilan, dengan tuntutan yang belum pernah terjadi sebelumnya, yaitu untuk secara paksa menceraikan Abu Zayd dari istrinya, Dr. Ibtihal Younes, dengan alasan bahwa seorang wanita Muslimah tidak boleh menikah dengan seorang murtad (apostate). Argumen mereka adalah bahwa karena tulisan-tulisan Abu Zayd telah membuatnya keluar dari Islam, maka pernikahannya secara otomatis menjadi batal demi hukum. Setelah melalui serangkaian persidangan yang dramatis dan penuh tekanan publik, Pengadilan Banding Mesir pada tahun 1995 mengabulkan tuntutan tersebut

dan secara resmi menyatakan Abu Zayd sebagai seorang murtad (Kermani, 2004).

Putusan ini, yang didasarkan pada doktrin *hisbah* (kewajiban menegakkan norma publik), menciptakan preseden yang berbahaya dan memicu kecemasan internasional dari para akademisi dan organisasi hak asasi manusia. Dihadapkan pada ancaman pembunuhan dari kelompok-kelompok ekstremis dan kehilangan status pernikahannya secara hukum, Abu Zayd dan istrinya tidak punya pilihan lain selain melarikan diri dari Mesir. Mereka kemudian hidup di pengasingan di Belanda, di mana ia melanjutkan karier akademisnya di Universitas Leiden dan Utrecht hingga wafatnya pada tahun 2010. Peristiwa tragis ini adalah sebuah ilustrasi nyata dari benturan antara kebebasan berpikir akademis dengan kekuatan ortodoksi keagamaan yang mapan. Kasusnya seringkali dirujuk sebagai contoh dari “Inkuisisi” modern dalam Islam. Tuduhan semacam ini seringkali didasarkan pada pemahaman literal atas ayat-ayat tentang kemurtadan, seperti Surat At-Taubah ayat 74:

...وَلَا يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ
إِسْلَامِهِمْ...

Artinya: “...Mereka bersumpah dengan (nama) Allah, bahwa mereka tidak mengatakan (sesuatu yang menyakitimu). Sesungguhnya mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran, dan telah menjadi kafir sesudah Islam...”

Bagi para penentangannya, gagasan Abu Zayd tentang Al-Qur'an adalah sebuah “perkataan kekafiran” (*kalimat al-kufr*) yang secara otomatis membuatnya menjadi kafir. Namun, bagi para pendukungnya, kasus ini adalah bukti dari apa yang dikritik oleh Abu Zayd sendiri, yaitu penggunaan tafsir yang otoriter untuk membungkam pemikiran kritis. Dalam ilmu politik, studi tentang “sekuritisasi” menjelaskan bagaimana sebuah isu yang

sebenarnya bersifat non-keamanan (seperti perdebatan akademis) dapat dibingkai sebagai sebuah “ancaman eksistensial” terhadap keamanan negara atau agama, untuk menjustifikasi tindakan-tindakan luar biasa. Kasus Abu Zayd adalah contoh klasik dari “sekuritisasi wacana”, di mana pemikiran hermeneutikanya dibingkai sebagai ancaman terhadap eksistensi Islam itu sendiri (Shehadeh, 2022).

B. Islam Terapan dan Dekonstruksi (Mohammed Arkoun)

Jika Nasr Hamid Abu Zayd mencoba menerapkan hermeneutika modern pada studi Al-Qur'an, maka Mohammed Arkoun (1928-2010), seorang pemikir kelahiran Aljazair yang menghabiskan kariernya di Sorbonne, Paris, memiliki proyek yang jauh lebih ambisius dan radikal. Ia tidak hanya ingin mereformasi studi Al-Qur'an, tetapi ia ingin melakukan sebuah “kritik terhadap nalar Islami” (*critique de la raison islamique*) secara keseluruhan. Ia ingin membongkar seluruh bangunan epistemologis dari peradaban Islam yang telah mapan, untuk menyingkapkan apa yang ia sebut sebagai “yang tak terpikirkan” (*l'impensé*) (Arkoun, 2018).

Terinspirasi oleh para pemikir pascastrukturalis Prancis seperti Michel Foucault dan Jacques Derrida, Arkoun berpendapat bahwa apa yang kita kenal sebagai “Islam” hari ini bukanlah sebuah esensi yang murni, melainkan sebuah “konstruksi” historis. “Islam” yang resmi atau ortodoks adalah produk dari serangkaian pertarungan kekuasaan di masa lalu, di mana kelompok yang menang kemudian menulis sejarah, menetapkan kanon teks (misalnya, koleksi hadits shahih), dan menyingkirkan atau membungkam semua pemikiran alternatif (seperti pemikiran Mu'tazilah atau para filsuf) sebagai “sesat”. Proyek Arkoun adalah sebuah arkeologi intelektual, sebuah upaya untuk menggali kembali dan memberikan suara kepada pemikiran-pemikiran yang telah dikubur dan dilupakan ini (Lee, 2021).

Untuk melakukan ini, Arkoun mengusulkan penerapan metodologi dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern secara total ke dalam studi Islam, sebuah pendekatan yang ia sebut sebagai “Islamiologi Terapan” (*Islamologie Appliquée*). Ia menolak bahwa studi Islam harus memiliki metodologinya sendiri yang terpisah. Sebaliknya, ia berargumen bahwa fenomena Islam, sebagai sebuah fenomena historis dan sosial, harus dapat dianalisis dengan perangkat-perangkat yang sama yang digunakan untuk menganalisis peradaban lain, seperti antropologi, sosiologi, semiotika, dan kritik sejarah dari Mazhab Annales (Ahmad, 2023).

Tujuannya bukanlah untuk menghancurkan Islam, melainkan untuk membebaskannya dari apa yang ia sebut sebagai “penjara dogmatis” (*clôture dogmatique*). Dengan menunjukkan bagaimana “Islam” yang kita kenal hari ini adalah sebuah produk yang dikonstruksi oleh sejarah, ia berharap dapat membuka kembali kemungkinan-kemungkinan berpikir yang baru dan lebih pluralistik. Ia ingin membedakan antara “Fakta Islam” (fenomena Islam sebagai sebuah tradisi historis yang kompleks dan beragam) dengan “Fakta Qur’ani” (pengalaman spiritual orisinal pada masa Nabi yang mendahului semua dogmatisasi).

Analogi: Proyek Mohammed Arkoun dapat diibaratkan seperti seorang arkeolog radikal yang ditugaskan untuk mempelajari sebuah kota kuno yang megah (Peradaban Islam). Para sejarawan sebelumnya hanya mempelajari istana-istana dan tugu-tugu kemenangan yang ada di pusat kota (sejarah resmi). Arkoun tidak puas. Ia membawa sebuah tim yang terdiri dari para ahli geologi, antropolog, dan ahli linguistik. Ia tidak hanya melihat bangunan yang ada di permukaan. Ia mulai menggali hingga ke fondasi-fondasinya, menganalisis jenis tanahnya, dan menemukan sisa-sisa pemukiman yang lebih tua yang telah dihancurkan untuk membangun kota tersebut (*yang tak terpikirkan*). Ia menyimpulkan bahwa kota yang terlihat megah itu sebenarnya dibangun di atas reruntuhan banyak pemikiran dan kemungkinan lain yang

telah sengaja dihapus dari sejarah. Tujuannya adalah untuk merekonstruksi gambaran yang lebih jujur dan lengkap tentang “sejarah total” dari kota tersebut, bukan hanya sejarah para pemenangnya.

1. Konsep ‘Yang Tak Terpikirkan’ (The Unthought)

Konsep “yang tak terpikirkan” (*l’impensé* dalam bahasa Prancis) adalah salah satu kontribusi Arkoun yang paling orisinal. Istilah ini merujuk pada segala sesuatu yang telah secara sengaja atau tidak sengaja disingkirkan, dibungkam, dilarang, atau bahkan tidak mungkin untuk dipikirkan dalam sebuah tradisi pemikiran pada suatu periode sejarah tertentu. Setiap peradaban, menurut Arkoun, mendefinisikan dirinya tidak hanya melalui apa yang ia katakan, tetapi juga melalui apa yang ia tidak katakan atau tidak boleh katakan (Arkoun, 2018).

Dalam konteks Islam, Arkoun mengidentifikasi beberapa area “yang tak terpikirkan”. Ini termasuk sejarah pembentukan mushaf Al-Qur’an yang seringkali disajikan secara terlalu disederhanakan dan disucikan, peran kekuasaan politik dalam proses kanonisasi hadits, serta pemikiran-pemikiran dari kelompok-kelompok yang dikalahkan dalam perdebatan teologis awal, seperti Mu’tazilah. “Islam” ortodoks, menurutnya, dibangun dengan cara menutup rapat-rapat semua pertanyaan kritis tentang fondasi-fondasinya sendiri. Proyek Arkoun adalah untuk “memikirkan kembali yang tak terpikirkan” ini, yaitu membuka kembali pertanyaan-pertanyaan fundamental tersebut (Lee, 2021).

Tujuannya adalah untuk mendekonstruksi narasi resmi yang monolitik dan menunjukkan bahwa sejarah pemikiran Islam jauh lebih beragam, penuh konflik, dan “manusiawi” daripada yang seringkali digambarkan. Dengan melakukan ini, ia berharap dapat membebaskan pikiran Muslim modern dari hegemoni ortodoksi dan membuka ruang bagi kreativitas intelektual. Peringatan untuk tidak menyembunyikan kebenaran adalah sebuah tema dalam Al-Qur’an, seperti dalam Surat Al-Baqarah ayat 42:

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: “Dan janganlah kamu campur adukkan yang hak dengan yang bathil dan janganlah kamu sembunyikan yang hak itu, sedang kamu mengetahui.”

Arkoun dapat dilihat sebagai seseorang yang menuduh tradisi ortodoks telah “menyembunyikan kebenaran” (*taktumunal-haqq*) tentang sejarahnya sendiri yang kompleks demi menyajikan sebuah narasi yang rapi dan tanpa masalah. Proyeknya sangat dipengaruhi oleh konsep “episteme” dari Michel Foucault, yang merujuk pada struktur pengetahuan bawah sadar yang menentukan batas-batas dari apa yang dapat dipikirkan dan dikatakan dalam suatu periode sejarah. Arkoun pada dasarnya mencoba untuk melakukan sebuah “arkeologi” terhadap berbagai “episteme” yang telah mendominasi sejarah Islam untuk menyingkapkan apa yang berada di luar batas-batasnya (Ahmad, 2023).

2. Kritik Nalar Islami (*Critique de la raison islamique*)

Judul dari salah satu karya utama Arkoun adalah *Pour une critique de la raison islamique* (Menuju sebuah Kritik terhadap Nalar Islami). Judul ini secara sengaja merupakan gema dari karya monumental Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Seperti Kant yang mencoba menetapkan batas-batas dan kemampuan akal manusia secara umum, Arkoun mencoba untuk melakukan kritik historis terhadap manifestasi spesifik dari akal tersebut dalam peradaban Islam. “Nalar Islami” baginya bukanlah sesuatu yang tunggal, melainkan sebuah formasi diskursif yang telah dikonstruksi dan didominasi oleh “akal” teologis-yuridis dari para ulama Sunni ortodoks (Arkoun, 2018).

Ia mengkritik “Nalar Islami” ini karena beberapa hal. Pertama, ia bersifat logocentric, yaitu mendewakan teks-teks tertulis (Al-Qur’an, Hadits, kitab-kitab fikih) dan mengabaikan tradisi lisan

dan budaya populer yang hidup di masyarakat. Kedua, ia bersifat dogmatis, karena ia dibangun di atas seperangkat asumsi (seperti keotentikan mushaf Utsmani atau koleksi hadits Bukhari) yang ia tetapkan sebagai “di luar diskusi” dan tidak boleh dipertanyakan secara historis. Ketiga, ia bersifat eksklusif, karena ia telah menyingkirkan bentuk-bentuk nalar lain, seperti nalar filosofis, nalar mistis-estetis, dan nalar ilmiah, ke posisi marginal (King, 2022).

Dengan melakukan kritik ini, Arkoun ingin menunjukkan bahwa “Nalar Islami” yang kita warisi hari ini bukanlah satu-satunya kemungkinan nalar yang bisa dibangun dari sumber-sumber Islam. Ia ingin membuka kembali “arsip” sejarah pemikiran Islam untuk menunjukkan kekayaan dan keragaman nalar yang pernah ada. Panggilan untuk tidak mengikuti sesuatu secara buta dan selalu menggunakan daya kritis adalah semangat yang ia temukan dalam Al-Qur’an, seperti dalam Surat Al-Furqan ayat 73:

وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخْرُوْا عَلَيْهَا سُمًا وَعُمِيًّا

Artinya: “Dan orang-orang yang apabila diberi peringatan dengan ayat-ayat Tuhan mereka, mereka tidaklah menghadapinya sebagai orang-orang yang tuli dan buta.”

Bagi Arkoun, tradisi ortodoks telah mengajarkan umat untuk menghadapi warisan intelektualnya sebagai “orang-orang yang tuli dan buta” (*shumman wa ‘umyana*), yang hanya menerima tanpa bertanya. Proyek “Kritik Nalar Islami”-nya adalah sebuah ajakan untuk “membuka telinga dan mata” dan melihat kembali warisan tersebut dengan tatapan yang kritis dan segar. Pendekatannya ini sangat dipengaruhi oleh Mazhab Frankfurt dalam teori kritis, khususnya pemikir seperti Max Horkheimer dan Theodor Adorno, yang juga melakukan “kritik terhadap nalar Pencerahan” di Barat. Mereka berargumen bahwa nalar instrumental yang diagung-agungkan oleh Pencerahan justru telah menghasilkan bentuk-

bentuk dominasi baru. Arkoun melakukan hal yang paralel, dengan berargumen bahwa “Nalar Islami” klasik, meskipun agung, juga telah menghasilkan bentuk-bentuk penutupan dogmatis (*dogmatic closure*) (Ahmad, 2023).

3. Integrasi Antropologi dan Semiotika dalam Studi Islam

Untuk melaksanakan proyek kritiknya, Mohammed Arkoun tidak menggunakan perangkat-perangkat tradisional dari dalam studi Islam (seperti *ushul fiqh* atau *ulum al-Qur'an*), yang ia anggap sebagai bagian dari “Nalar Islami” yang justru ingin ia kritik. Sebaliknya, ia secara sistematis “mengimpor” dan menerapkan metodologi-metodologi mutakhir dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora Prancis pada masanya. Dua disiplin yang paling menonjol dalam karyanya adalah antropologi dan semiotika (Lee, 2021).

Dari antropologi, khususnya antropologi struktural Claude Lévi-Strauss, ia mengambil gagasan tentang pentingnya mempelajari “mitos” dan struktur-struktur bawah sadar yang mengatur sebuah kebudayaan. Ia menganalisis kisah-kisah dalam Al-Qur'an dan sejarah Islam bukan sebagai laporan historis yang literal, melainkan sebagai “mitos-mitos pendiri” (*founding myths*) yang memiliki fungsi sosial untuk membentuk identitas dan legitimasi sebuah komunitas. Istilah “mitos” di sini tidak berarti “kebohongan”, melainkan sebuah narasi simbolik yang kuat yang membentuk pandangan dunia sebuah masyarakat. Dari semiotika (ilmu tentang tanda), ia menganalisis Al-Qur'an sebagai sebuah sistem tanda linguistik yang kompleks, di mana makna diproduksi melalui interaksi antar tanda, bukan tersembunyi di balik setiap kata secara terpisah (King, 2022).

Dengan mengintegrasikan perangkat-perangkat ini, Arkoun berharap dapat melakukan sebuah pembacaan yang “ilmiah” dan “objektif” terhadap fenomena Islam, yang membebaskannya dari pendekatan teologis yang dogmatis. Ia ingin mempelajari Islam

“sebagai seorang antropolog”, yaitu dengan sebuah jarak kritis. Panggilan untuk mengambil pelajaran (*‘ibrah*) dari sejarah umat-umat terdahulu adalah tema sentral dalam Al-Qur’an, seperti dalam Surat Yusuf ayat 111:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ...

Artinya: “Sesungguhnya pada kisah-kisah (*qashashihim*) mereka itu terdapat pengajaran (*‘ibrah*) bagi orang-orang yang mempunyai akal...”

Arkoun mengambil ayat ini secara serius, namun dengan cara yang berbeda. Jika para mufasir tradisional mengambil *‘ibrah* moral dari “kisah-kisah” (*qashash*) tersebut, Arkoun ingin menganalisis “bagaimana” kisah-kisah itu sendiri dikonstruksi dan “apa” fungsi sosial-politiknya pada saat ia diceritakan. Ia ingin melakukan “analisis struktural” terhadap narasi-narasi keagamaan tersebut. Dalam studi sastra modern, pendekatan “formalisme” dan “strukturalisme” juga fokus pada analisis terhadap struktur internal sebuah karya sastra (plot, narasi, simbolisme) daripada hanya melihat pesan moralnya. Arkoun pada dasarnya menerapkan pendekatan strukturalis ini pada seluruh korpus teks-teks keislaman (Ahmad, 2023).

C. Transformasi Pemikiran Islam di Eropa

Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Mohammed Arkoun, yang sebagian besar berkembang dan ditulis dalam konteks akademis Eropa, merepresentasikan sebuah fase baru dalam sejarah *tajdid* yang dapat disebut sebagai “pembaharuan dari luar” atau “pembaharuan diaspora”. Berbeda dengan para pembaharu sebelumnya yang beroperasi dari pusat-pusat dunia Islam, para pemikir hermeneutika ini berdialog secara lebih intens dengan tradisi filsafat dan ilmu sosial Barat kontemporer. Keberadaan mereka di Eropa memberikan mereka kebebasan akademis untuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan radikal yang mungkin sulit,

atau bahkan berbahaya, untuk diajukan di negara asal mereka, sebagaimana yang terbukti dalam kasus Abu Zayd (Kermani, 2004).

Karya-karya mereka telah secara signifikan mentransformasi lanskap studi Islam (*Islamic Studies*) di universitas-universitas Barat. Mereka, bersama dengan para sarjana lainnya, berhasil menggeser studi Islam dari yang tadinya bersifat filologis dan teologis (orientalisme klasik) menjadi sebuah disiplin yang jauh lebih teoretis dan interdisipliner, yang berdialog dengan tren-tren mutakhir dalam ilmu-ilmu humaniora. Mereka telah melahirkan satu generasi baru sarjana studi Islam, baik Muslim maupun non-Muslim, yang terlatih untuk membaca teks-teks klasik dengan “kacamata” kritis modern (Lee, 2021).

Namun, pengaruh mereka di dunia Muslim yang lebih luas masih terbatas pada kalangan akademis dan intelektual yang sangat kecil. Bahasa mereka yang sangat teoretis dan ide-ide mereka yang dianggap “merusak” fondasi iman membuat karya-karya mereka sulit diakses dan seringkali ditolak mentah-mentah oleh mayoritas ulama dan umat. Meskipun demikian, secara perlahan tapi pasti, pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan mulai meresap dan memicu perdebatan-perdebatan penting, terutama di kalangan intelektual Muslim muda yang hidup sebagai minoritas di Barat.

Mereka mewakili sebuah upaya untuk menegosiasikan kembali hubungan antara Islam dan modernitas, bukan lagi pada level hukum atau institusi, melainkan pada level epistemologi yang paling dasar. Mereka bertanya, “Bagaimana cara kita mengetahui sesuatu tentang Islam di era pasca-Pencerahan ini?” Jawaban yang mereka tawarkan mungkin kontroversial, tetapi mereka telah secara permanen mengubah kerangka perdebatan.

Analogi: Pemikiran Abu Zayd dan Arkoun di Eropa dapat diibaratkan seperti sebuah tim peneliti medis yang bekerja di sebuah laboratorium canggih di luar angkasa, yang terisolasi dari “bumi” (dunia Islam arus utama). Di laboratorium ini, mereka

memiliki kebebasan dan peralatan (teori-teori kritis Barat) untuk melakukan “eksperimen genetika” yang sangat radikal pada “DNA” tradisi Islam. Mereka berhasil menemukan wawasan-wawasan baru yang menakjubkan tentang cara kerja “genom” tersebut. Namun, ketika mereka mencoba mengirimkan hasil penelitian mereka kembali ke bumi, banyak “dokter” di bumi yang menolaknya, menuduh penelitian itu tidak etis, berbahaya, dan telah menciptakan “organisme hasil rekayasa genetika” yang asing. Meskipun demikian, beberapa peneliti muda di bumi mulai tertarik dan mencoba mereplikasi sebagian dari eksperimen mereka dalam skala yang lebih kecil, memicu sebuah revolusi ilmu kedokteran yang berjalan lambat namun pasti.

1. Islamitas dan Modernitas dalam Dialog

Abu Zayd dan Arkoun mewakili sebuah fase baru dalam dialog antara Islam (atau “Islamitas”, istilah yang disukai Arkoun untuk merujuk pada fenomena Islam dalam sejarah) dan modernitas. Jika para modernis awal seperti Abduh mencoba mencari “kesamaan” antara Islam dan modernitas (misalnya, Islam sejalan dengan sains), maka para pemikir hermeneutika ini justru lebih fokus pada “perbedaan” dan “ketegangan” di antara keduanya. Mereka tidak lagi mencoba membuktikan bahwa Islam itu modern, melainkan mereka menggunakan perangkat-perangkat modernitas kritis (pascastrukturalisme, dekonstruksi) untuk menginterogasi baik Islam maupun modernitas itu sendiri (Ahmad, 2023).

Bagi mereka, modernitas bukanlah sebuah paket netral yang bisa diambil sebagian dan dibuang sebagian. Modernitas datang dengan seperangkat asumsi epistemologisnya sendiri (rasionalisme, historisisme, individualisme) yang seringkali bertentangan secara fundamental dengan asumsi-asumsi epistemologis dari tradisi pra-modern. Dialog yang sejati, menurut mereka, hanya mungkin terjadi jika kedua belah pihak bersedia untuk dikritik dan mempertanyakan fondasinya masing-

masing. Mereka mengkritik kaum fundamentalis yang menolak modernitas secara total, namun mereka juga mengkritik kaum sekularis yang menerima modernitas secara tidak kritis (Arkoun, 2018).

Mereka mencoba untuk menciptakan sebuah “ruang ketiga”, sebuah posisi intelektual di mana seseorang dapat menjadi seorang Muslim yang berkomitmen secara eksistensial, namun pada saat yang sama dapat menggunakan akal kritis modernitas tanpa rasa bersalah. Ini adalah sebuah proyek yang penuh dengan ketegangan, namun mereka melihatnya sebagai satu-satunya jalan yang otentik bagi seorang intelektual Muslim di era kontemporer. Panggilan untuk menggunakan akal dan bukti ini mereka ambil dari semangat Al-Qur’an, seperti dalam Surat Al-Baqarah ayat 111:

...قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Artinya: “...Katakanlah: ‘Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang yang benar’.”

Bagi para pemikir ini, “bukti” (*burhan*) di era modern tidak bisa lagi hanya berupa kutipan dari ulama abad pertengahan. “Bukti” harus dapat dipertahankan di hadapan nalar kritis modern. Dalam studi pascakolonial, terdapat konsep “hibriditas”, yang merujuk pada penciptaan bentuk-bentuk budaya baru yang lahir dari persilangan antara budaya penjajah dan terjajah. Posisi intelektual Abu Zayd dan Arkoun dapat dilihat sebagai sebuah bentuk “hibriditas epistemologis”, di mana mereka mencoba untuk menempa sebuah metodologi baru dari persilangan antara tradisi kritik Islam dan tradisi kritik Barat (Lee, 2021).

2. Relevansi Hermeneutika bagi Pembacaan Kontemporer

Meskipun seringkali tampak abstrak dan elitis, proyek hermeneutika yang diusung oleh Abu Zayd dan Arkoun memiliki relevansi praktis yang sangat penting bagi pembacaan Al-Qur’an

kontemporer. Relevansi utamanya adalah pembebasan pembaca dari tirani penafsiran tunggal. Dengan menunjukkan bahwa setiap penafsiran (termasuk penafsiran mereka sendiri) terikat oleh konteks historis dan asumsi-asumsi penafsirnya, mereka membuka pintu bagi kemungkinan-kemungkinan makna baru yang relevan bagi pembaca di masa kini (Wahyudi, 2021).

Pendekatan mereka memberikan legitimasi bagi penafsiran-penafsiran yang lebih progresif dalam isu-isu seperti hak-hak perempuan, pluralisme agama, dan hak asasi manusia. Jika ayat-ayat yang tampak patriarkis atau eksklusif dapat dipahami sebagai respons terhadap konteks sosial abad ke-7 (seperti yang diajarkan oleh *Double Movement* atau analisis historis), maka prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan yang lebih universal dalam Al-Qur'an dapat digunakan untuk merumuskan hukum-hukum baru yang lebih sesuai dengan sensibilitas etis modern. Hermeneutika menjadi alat untuk membedakan antara yang "abadi" dan yang "sementara" dalam teks suci (Ahmad, 2023).

Selain itu, pendekatan mereka juga relevan dalam melawan ideologi-ideologi ekstremis dan literalis. Kelompok-kelompok seperti ISIS seringkali menjustifikasi kekerasan mereka dengan mengutip ayat-ayat perang dari Al-Qur'an secara terpisah dari konteks historisnya. Sebuah pendekatan hermeneutik yang sadar akan sejarah akan menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut adalah respons terhadap situasi perang yang konkret pada masa Nabi, dan tidak bisa digeneralisasi menjadi sebuah perintah untuk melakukan kekerasan tanpa batas di setiap waktu dan tempat. Panggilan untuk tidak mengikuti interpretasi secara buta ini sejalan dengan spirit Al-Qur'an dalam Surat Al-An'am ayat 116:

وَإِنْ تَطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا
الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ

Artinya: “Dan jika kamu menuruti kebanyakan orang-orang yang di muka bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka, dan mereka tidak lain hanyalah berdusta (terhadap Allah).”

Bagi para pemikir hermeneutika, “mengikuti kebanyakan orang” dapat diartikan sebagai *taklid* pada interpretasi-interpretasi yang sudah mapan tanpa verifikasi kritis. Mereka menyerukan untuk tidak sekadar mengikuti “persangkaan” (*zhann*), melainkan untuk melakukan ijtihad yang didasarkan pada analisis yang rigoros. Dalam teori hukum, konsep “tujuan hukum” (*purposivism*) berargumen bahwa sebuah undang-undang harus ditafsirkan sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai oleh para pembuatnya, bukan hanya berdasarkan makna literal katanya. Hermeneutika Al-Qur’an kontemporer pada dasarnya adalah sebuah bentuk *purposivism* yang mencoba untuk menggali kembali tujuan-tujuan etis universal dari Sang Pembuat Hukum (Tuhan) (Shehadeh, 2022).

3. Masa Depan Intelektualisme Islam di Barat

Warisan utama dari Abu Zayd dan Arkoun adalah kontribusi mereka bagi pembentukan sebuah tradisi intelektualisme Islam yang baru dan khas di Barat. Mereka adalah bagian dari gelombang pertama para intelektual Muslim yang tidak hanya belajar *dari* Barat, tetapi juga menjadi bagian integral *dari* akademi Barat itu sendiri, dan dari sana memformulasikan sebuah kritik yang ditujukan baik ke “dalam” (tradisi Islam) maupun ke “luar” (tradisi Barat). Fenomena ini telah melahirkan apa yang sering disebut sebagai “Islam Eropa” atau “Islam Barat” (Roy, 2020).

Masa depan dari tradisi intelektual ini kemungkinan akan terus berkembang di sepanjang jalur yang telah mereka rintis. Generasi-generasi sarjana Muslim baru di Barat yang kini terlatih dalam berbagai disiplin ilmu kritis akan terus menerapkan metodologi-metodologi baru pada studi Islam. Kita mungkin akan melihat

lebih banyak lagi kajian-kajian yang menggunakan pendekatan psikoanalisis, teori kritis ras, atau studi gender untuk membaca kembali sejarah dan teks-teks Islam. Dialog antara “Islam” dan “Barat” tidak lagi terjadi antar dua entitas yang terpisah, melainkan terjadi di dalam benak para intelektual Muslim diaspora itu sendiri (Cesari, 2018).

Tantangan terbesarnya adalah bagaimana menjembatani jurang antara wacana akademis yang sangat canggih ini dengan realitas kehidupan dan kebutuhan spiritual dari komunitas Muslim awam. Jika intelektualisme ini tetap terkurung di menara gading universitas, ia berisiko menjadi tidak relevan. Namun, jika ia berhasil “turun” dan diterjemahkan ke dalam bahasa yang lebih mudah diakses, ia memiliki potensi untuk memberikan fondasi bagi sebuah pemahaman Islam yang lebih pluralistik, etis, dan relevan bagi Muslim yang hidup dalam konteks masyarakat global modern. Panggilan untuk terus mencari ilmu dan hikmah dari mana saja akan terus menjadi relevan, seperti yang diisyaratkan dalam Surat Az-Zumar ayat 18:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ
وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ

Artinya: “yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka itulah orang-orang yang telah diberi Allah petunjuk dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal.”

Ayat ini memuji mereka yang “mendengarkan perkataan” (terbuka pada berbagai ide) lalu “mengikuti apa yang paling baik di antaranya” (melakukan seleksi kritis). Ini adalah etos yang sempurna bagi seorang intelektual Muslim diaspora. Mereka terekspos pada berbagai “perkataan” dari tradisi Islam dan tradisi kritis Barat. Tugas mereka, seperti yang telah dicontohkan oleh Abu Zayd dan Arkoun, adalah untuk terus-menerus bergulat

secara intelektual untuk menemukan “apa yang paling baik di antaranya” dan dari sana membangun sebuah sintesis baru. Masa depan intelektualisme Islam di Barat, dengan demikian, akan menjadi sebuah laboratorium yang sangat penting bagi keseluruhan proyek *tajdid* global (King, 2022).

BAB 16

ISLAM DAN ISU GLOBAL: KESETARAAN GENDER DAN PLURALISME

Pendahuluan

Perjalanan panjang kita melintasi samudra pembaharuan pemikiran Islam telah sampai pada babak terakhirnya, yaitu arena pergulatan dengan isu-isu global yang paling mendesak di era kontemporer. Jika para pembaharu abad ke-19 dan awal abad ke-20 disibukkan dengan tantangan imperialisme dan modernitas, maka para pemikir di akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 dihadapkan pada gelombang globalisasi yang membawa serta diskursus tentang hak asasi manusia, kesetaraan gender, dan pluralisme. Tantangan-tantangan ini memaksa para pemikir Muslim untuk kembali melakukan ijtihad, bukan lagi sekadar untuk bertahan, melainkan untuk memberikan kontribusi Islam yang bermakna bagi perbincangan peradaban global.

Dua isu yang paling menonjol dan seringkali menjadi titik sensitif dalam dialog antara Islam dan dunia modern adalah posisi perempuan dan hubungan Islam dengan penganut agama lain. Narasi dominan di Barat seringkali melukiskan Islam sebagai

agama yang secara inheren patriarkis dan eksklusif. Menghadapi citra ini, para pemikir pembaharu kontemporer tidak lagi mengambil sikap apologetis yang defensif. Sebaliknya, mereka melancarkan sebuah proyek kritik-ganda, mengkritik hegemoni narasi Barat, sekaligus melakukan dekonstruksi kritis terhadap tradisi penafsiran internal yang, menurut mereka, telah membajak pesan-pesan egaliter dan pluralis dari Al-Qur'an.

Dari Maroko hingga Amerika, lahirlah para pemikir perempuan Muslim yang dengan berani "merebut kembali" hak untuk menafsirkan teks-teks suci. Mereka, seperti Fatima Mernissi dan Amina Wadud, tidak menolak Al-Qur'an atau Hadits, melainkan justru kembali kepadanya dengan sebuah "kacamata" baru, sebuah hermeneutika yang sadar akan bias gender, untuk menyingkapkan kembali pesan-pesan keadilan yang telah lama terkubur di bawah lapisan-lapisan tafsir patriarkis. Gerakan mereka adalah sebuah *tajdid* dari dalam, yang menuntut agar pengalaman dan suara perempuan didengarkan dalam tradisi intelektual Islam.

Sementara itu, dari belahan dunia lain, tepatnya di Indonesia, negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, lahir sebuah diskursus pembaharuan yang unik tentang pluralisme dan toleransi. Tokoh-tokoh seperti Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, yang berakar kuat pada tradisi keislaman Nusantara sekaligus memiliki wawasan intelektual global, merumuskan sebuah visi Islam yang inklusif, demokratis, dan sepenuhnya kompatibel dengan kehidupan berbangsa dalam sebuah negara yang majemuk. Pemikiran mereka adalah sebuah *tajdid* yang lahir dari pengalaman historis yang konkret, menawarkan model Islam yang ramah dan *rahmatan lil 'alamin* sebagai alternatif bagi ideologi-ideologi transnasional yang kaku. Bab terakhir ini akan menjadi sebuah refleksi, memetakan kontribusi para pembaharu kontemporer dan merenungkan masa depan proyek *tajdid* di tengah dunia yang terus berubah.

A. Tajdid dalam Isu Gender (Fatima Mernissi & Amina Wadud)

Salah satu arena *tajdid* yang paling signifikan dan transformatif dalam beberapa dekade terakhir adalah dalam isu gender. Selama berabad-abad, wacana keagamaan dalam Islam didominasi oleh suara laki-laki, yang menghasilkan sebuah korpus tafsir dan fikih yang seringkali merefleksikan dan melegitimasi struktur sosial patriarkis. Namun, gelombang feminisme global dan meningkatnya akses perempuan terhadap pendidikan tinggi telah melahirkan satu generasi baru pemikir perempuan Muslim yang menolak untuk menerima status quo. Mereka tidak membuang agamanya, sebaliknya, mereka mengklaim bahwa sumber masalah bukanlah pada wahyu itu sendiri, melainkan pada penafsirannya yang bias gender (Barlas, 2019).

Gerakan ini, yang sering disebut sebagai “feminisme Islam”, pada intinya adalah sebuah proyek hermeneutik. Para pelopornya, seperti Fatima Mernissi dari Maroko dan Amina Wadud dari Amerika Serikat, melancarkan sebuah pembacaan ulang (*rereading*) yang kritis terhadap sumber-sumber primer Islam. Mereka berargumen bahwa Al-Qur’an, jika dibaca secara holistik dan dilepaskan dari asumsi-asumsi patriarkis, sebenarnya membawa sebuah pesan yang radikal tentang kesetaraan spiritual dan kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan-perbedaan hukum yang ada, menurut mereka, seringkali merupakan respons terhadap konteks sosial spesifik di masa lalu, bukan sebuah ketetapan yang abadi (Mir-Hosseini, 2021).

Proyek *tajdid* gender ini bergerak melalui dua jalur utama. Jalur pertama, yang dipelopori oleh Mernissi, adalah kritik historis terhadap Hadits. Ia dengan berani menginvestigasi otentisitas dan konteks dari hadits-hadits yang sering digunakan untuk menjustifikasi subordinasi perempuan. Jalur kedua, yang dicontohkan oleh Wadud, adalah pengembangan sebuah

metodologi tafsir Al-Qur'an yang berpusat pada perempuan (*woman-inclusive*). Ia menawarkan sebuah cara membaca Al-Qur'an yang menjadikan pengalaman perempuan sebagai bagian integral dari proses penafsiran (Badran, 2022).

Gerakan ini tidak hanya bersifat akademis. Gagasan-gagasan ini telah menginspirasi lahirnya gerakan-gerakan aktivisme global seperti Musawah (*Kesetaraan*), yang berjuang untuk mereformasi hukum keluarga Muslim di berbagai negara agar lebih adil bagi perempuan. Ini adalah sebuah *tajdid* yang bergerak dari tataran teori hermeneutika hingga ke perjuangan hukum yang konkret di ruang pengadilan dan parlemen.

Analogi: Gerakan feminisme Muslim dapat diibaratkan seperti upaya seorang ahli waris perempuan yang menemukan sebuah "surat wasiat" kuno yang sangat berharga (Al-Qur'an dan Sunnah). Selama ini, surat wasiat itu hanya dibaca dan ditafsirkan oleh para pengacara laki-laki dari generasi-generasi sebelumnya. Penafsiran mereka menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa sang ahli waris perempuan hanya berhak atas sebagian kecil dari warisan dan harus tunduk pada kerabat laki-lakinya. Sang ahli waris perempuan ini (feminis Muslim) tidak merobek surat wasiat tersebut. Sebaliknya, ia belajar ilmu hukum dan bahasa kuno. Ia kemudian membaca kembali surat wasiat itu dengan sangat teliti dan menemukan bahwa penafsiran-penafsiran lama ternyata banyak dipengaruhi oleh adat istiadat zaman mereka. Ia menemukan klausul-klausul tersembunyi dan prinsip-prinsip keadilan yang lebih luas dalam surat wasiat itu yang menunjukkan bahwa sang pewaris sebenarnya menginginkan kesetaraan di antara semua ahli warisnya. Ia kini berjuang di "pengadilan" opini publik dan hukum untuk menuntut haknya berdasarkan penafsiran baru yang lebih adil terhadap surat wasiat yang sama.

1. Kritik terhadap Hadits Misoginis dan Tafsir Patriarki

Fatima Mernissi (1940-2015), seorang sosiolog Maroko, adalah salah satu figur perintis yang melancarkan kritik historis yang berani terhadap korpus Hadits. Dalam karyanya yang monumental, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Mernissi berperan sebagai seorang “detektif” sejarah. Ia tidak menolak otoritas Hadits secara keseluruhan, tetapi ia mempertanyakan otentisitas dan interpretasi dari hadits-hadits spesifik yang seringkali digunakan untuk memarginalkan perempuan. Ia berargumen bahwa beberapa hadits yang tampak misoginis (anti-perempuan) mungkin memiliki masalah dalam sanad (rantai perawi) atau matan (isi)-nya, atau mungkin merupakan produk dari konteks politik tertentu pada masa awal Islam (Mernissi, 2021).

Salah satu contoh terkenalnya adalah analisisnya terhadap hadits yang sering dikutip, “Tidak akan pernah beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan.” Mernissi melacak kembali hadits ini hingga ke perawi pertamanya, Abu Bakrah, seorang sahabat yang memiliki rekam jejak yang problematis (ia pernah dihukum karena tuduhan palsu). Ia kemudian mengkontekstualisasikan hadits ini dalam suasana Perang Jamal (Perang Unta), di mana hadits ini digunakan sebagai senjata politik untuk mendelegitimasi kepemimpinan Aisyah. Dengan demikian, Mernissi berargumen bahwa hadits ini lebih merupakan sebuah komentar politik yang terikat waktu daripada sebuah larangan hukum yang abadi (Ali, 2020).

Kritiknya ini adalah sebuah upaya *tajdid* untuk menerapkan metode kritik hadits klasik (*‘ilm al-jarh wa at-ta’dil*), namun dengan menambahkan sebuah perspektif baru, yaitu kesadaran akan politik dan gender. Panggilan untuk memverifikasi sebuah berita adalah inti dari metode kritik hadits itu sendiri, yang sejalan dengan perintah Al-Qur’an dalam Surat Al-Hujurat ayat 6 untuk melakukan *tabayyun*. Mernissi pada dasarnya melakukan *tabayyun*

ulang terhadap hadits-hadits yang telah diterima begitu saja. Hadits tentang kepemimpinan perempuan tersebut berbunyi:

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَأْمَرَهُمْ امْرَأَةٌ

Artinya: “Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan.” (HR. Bukhari)

Meskipun hadits ini terdapat dalam kitab Shahih Bukhari, pendekatan Mernissi menunjukkan bahwa otentisitas sanad saja tidak cukup. Konteks historis dan motif politik di balik sebuah riwayat juga harus dipertimbangkan, sebuah pendekatan yang mengingatkan pada kritik Ibnu Khaldun. Penelitian modern dalam bidang psikologi tentang “ingatan palsu” (*false memory*) dan “bias konfirmasi” (*confirmation bias*) menunjukkan bahwa bahkan saksi mata yang paling jujur sekalipun dapat memiliki ingatan yang terdistorsi oleh keyakinan atau kepentingan mereka. Analisis Mernissi secara implisit menerapkan skeptisisme metodologis ini pada para perawi hadits, dengan berargumen bahwa bahkan para sahabat pun adalah manusia biasa yang tidak luput dari bias politik dan budaya pada zaman mereka (Barlas, 2019).

2. Konsep Keadilan Gender dalam Al-Qur'an

Amina Wadud (lahir 1952), seorang cendekiawan Muslimah Afrika-Amerika, mengambil jalur pembaharuan yang berbeda namun saling melengkapi dengan Mernissi. Jika Mernissi fokus pada dekonstruksi Hadits, maka Wadud fokus pada rekonstruksi penafsiran Al-Qur'an. Dalam karyanya yang sangat berpengaruh, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Wadud mengembangkan sebuah metodologi hermeneutika yang secara sadar menempatkan perempuan sebagai subjek pembaca, bukan sekadar objek yang dibicarakan dalam teks (Wadud, 2020).

Ia mengusulkan sebuah pembacaan holistik terhadap Al-Qur'an. Ia berargumen bahwa penafsiran ayat-ayat secara parsial

dan terlepas dari konteks telah menghasilkan hukum-hukum yang patriarkis. Sebaliknya, jika Al-Qur'an dibaca sebagai sebuah kesatuan yang utuh, maka pesan utamanya adalah tentang *tawhid* (keesaan Tuhan). Implikasi etis dari *tawhid*, menurut Wadud, adalah kesetaraan absolut antara semua manusia di hadapan Tuhan, termasuk kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Tidak ada hierarki gender dalam cetak biru penciptaan manusia. Keduanya diciptakan dari "satu jiwa" (*nafs wahidah*) dan keduanya sama-sama mengemban amanah sebagai khalifah di muka bumi (Hidayatullah, 2022).

Ayat-ayat yang tampaknya menyiratkan superioritas laki-laki, menurutnya, harus dipahami dalam konteks masyarakat patriarkis di mana ayat itu turun, dan tidak boleh menafikan prinsip-prinsip kesetaraan yang lebih fundamental. Ia, misalnya, menafsirkan ulang konsep *qawwamah* (kepemimpinan laki-laki) bukan sebagai dominasi, melainkan sebagai tanggung jawab fungsional dalam konteks historis tertentu. Landasan utama bagi argumen kesetaraannya adalah ayat-ayat tentang penciptaan, seperti dalam Surat An-Nisa ayat 1:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...

Artinya: "Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri (*nafs wahidah*), dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak..."

Bagi Wadud, ayat ini adalah "Piagam Magna Carta" bagi kesetaraan gender dalam Islam. Ia menolak interpretasi tradisional yang mengatakan bahwa Hawa diciptakan dari "tulang rusuk" Adam. Ia berargumen bahwa "*nafs wahidah*" merujuk pada satu esensi atau jiwa, dan "*zaujaha*" (pasangannya) diciptakan

“minha” (darinya), yang berarti dari esensi yang sama, bukan dari bagian tubuhnya. Temuan dalam biologi modern yang menunjukkan bahwa perbedaan biologis dan genetik antara laki-laki dan perempuan sebenarnya sangatlah minim, dan bahwa sebagian besar perbedaan peran gender adalah konstruksi sosial-budaya (*gender as a social construct*), memberikan dukungan ilmiah bagi argumen Wadud. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an, dengan menekankan pada kesatuan asal-usul (*nafs wahidah*), secara teologis telah menolak esensialisme biologis yang menjadi dasar bagi ideologi patriarki (Badran, 2022).

3. Gerakan Feminisme Muslim di Dunia Internasional

Gagasan-gagasan perintis dari Mernissi, Wadud, dan para pemikir serupa lainnya tidak hanya tinggal di menara gading akademis. Gagasan-gagasan ini telah menjadi bahan bakar intelektual bagi sebuah gerakan global yang dinamis yang berjuang untuk keadilan gender dalam kerangka Islam. Salah satu manifestasi terpenting dari gerakan ini adalah lahirnya Musawah (“Kesetaraan”) pada tahun 2009, sebuah gerakan global untuk kesetaraan dan keadilan dalam keluarga Muslim, yang dipimpin oleh para sarjana dan aktivis perempuan dari berbagai negara (Mir-Hosseini, 2021).

Musawah bekerja dengan cara yang sangat strategis. Di satu sisi, ia memproduksi pengetahuan, dengan mengumpulkan para sarjana untuk mengembangkan argumen-argumen fikih, tafsir, dan hukum yang mendukung kesetaraan gender. Di sisi lain, ia melakukan advokasi di tingkat nasional dan internasional untuk mereformasi undang-undang keluarga Muslim (*Muslim Family Laws*) yang diskriminatif. Gerakan ini adalah contoh sempurna dari bagaimana *tajdid* intelektual dapat diterjemahkan menjadi aksi sosial-politik yang konkret. Mereka tidak menolak syariat, melainkan menuntut sebuah pemahaman dan penerapan syariat yang lebih adil (Cooke, 2020).

Gerakan ini sangat beragam, mencakup para akademisi, aktivis LSM, pengacara hak asasi manusia, dan seniman. Mereka menggunakan berbagai platform, dari seminar akademis hingga media sosial, untuk menyebarkan pesan mereka. Meskipun seringkali menghadapi tantangan dan penolakan dari kelompok-kelompok konservatif, mereka telah berhasil mengubah secara fundamental lanskap perdebatan tentang perempuan dalam Islam. Panggilan untuk memperjuangkan kaum yang lemah dan tertindas adalah inti dari pesan kenabian. Al-Qur'an sendiri mengecam keras mereka yang menindas kelompok-kelompok rentan, seperti dalam Surat An-Nisa ayat 75:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ
وَالْوِلْدَانِ...

Artinya: “Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah (*mustadh'afin*), baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak...”

Para aktivis feminis Muslim menafsirkan “kaum yang lemah” (*al-mustadh'afin*) dalam konteks modern sebagai mencakup perempuan yang hak-haknya dirampas oleh hukum dan struktur sosial yang patriarkis. Perjuangan mereka, dalam pandangan ini, adalah sebuah bentuk “jihad” modern untuk membebaskan kaum *mustadh'afin* dan menegakkan keadilan. Studi tentang gerakan sosial transnasional (*transnational social movements*) menunjukkan bahwa keberhasilan gerakan semacam ini bergantung pada kemampuannya untuk membangun jaringan, membingkai ulang isu (*reframing*), dan memanfaatkan hukum serta norma internasional. Gerakan feminisme Muslim global secara efektif menggunakan ketiga strategi ini: membangun jaringan aktivis, membingkai ulang isu gender sebagai isu keadilan Islam, dan menggunakan platform PBB serta konvensi HAM untuk mendorong perubahan (Ali, 2020).

B. Pluralisme dan Toleransi (Nurcholish Madjid & Abdurrahman Wahid)

Jika isu gender menjadi salah satu fokus utama *tajdid* di panggung global, maka di Indonesia, isu pluralisme dan hubungan antara Islam dan negara menjadi salah satu medan ijtihad yang paling dinamis dan berpengaruh. Lahir dari sebuah masyarakat yang secara historis sangat majemuk, para pemikir Muslim Indonesia menawarkan sebuah visi Islam yang secara unik bersifat inklusif, toleran, dan demokratis. Dua figur sentral yang menjadi arsitek utama dari wacana ini adalah Nurcholish Madjid (Cak Nur) dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), yang keduanya, meskipun berasal dari latar belakang organisasi yang berbeda, berbagi komitmen yang sama pada nilai-nilai kemanusiaan universal (Barton, 2023).

Tajdid yang mereka tawarkan adalah sebuah dekonstruksi terhadap pemahaman Islam yang eksklusif dan formalistik. Mereka berdua berpendapat bahwa Islam, dalam esensinya, adalah sebuah agama yang universal dan terbuka. Cak Nur, dengan latar belakangnya sebagai aktivis mahasiswa yang kemudian menjadi seorang cendekiawan terkemuka, mengguncang dunia pemikiran Islam Indonesia pada tahun 1970 dengan seruannya untuk “Islamisasi” (bukan dalam arti formalisasi syariat) dan slogan “Islam Yes, Partai Islam No!”. Ia mengajak umat Islam untuk membedakan antara nilai-nilai Islam yang universal dan abadi dengan manifestasi historisnya yang partikular, seperti partai politik atau negara Islam (Madjid, 2021).

Sementara itu, Gus Dur, yang berasal dari jantung tradisi pesantren Nahdlatul Ulama dan kelak menjadi Presiden Indonesia, mengembangkan gagasan “Pribumisasi Islam”. Ini adalah sebuah upaya untuk menjadikan Islam “menyatu” dengan budaya lokal Nusantara, bukan sebagai kekuatan asing dari Arab. Lebih dari itu, Gus Dur adalah seorang pejuang pluralisme yang tanpa kompromi. Ia berpendapat bahwa tugas utama negara bukanlah

untuk menegakkan syariat Islam, melainkan untuk menjamin keadilan dan melindungi hak-hak semua warganya, apapun agamanya. Ia mendasarkan pandangannya pada kaidah-kaidah fikih dan *maqashid syariah* (Aziz, 2020).

Pemikiran kedua tokoh ini, bersama dengan para intelektual lainnya, memberikan fondasi teologis yang kokoh bagi model “Islam Sipil” (*Civil Islam*) di Indonesia, sebuah model di mana komunitas Muslim menjadi kekuatan utama dalam masyarakat sipil yang memperjuangkan demokrasi, hak asasi manusia, dan toleransi. Ini adalah sebuah kontribusi *tajdid* yang khas Indonesia bagi perbincangan global tentang masa depan Islam.

Analogi: Pemikiran Cak Nur dan Gus Dur tentang pluralisme dapat diibaratkan seperti dua orang ahli taman yang merawat sebuah “Taman Kemerdekaan” yang sangat luas dan beragam (Indonesia). Di taman itu tumbuh berbagai jenis bunga yang indah (agama dan budaya). Kemudian datang sekelompok orang yang membawa bibit dari satu jenis “pohon kaktus gurun” (ideologi Islam transnasional yang kaku) dan berkata, “Taman ini akan lebih indah dan tertata jika semua bunga ini diganti dengan kaktus yang seragam.” Cak Nur datang dan berkata, “Tidak. Keindahan taman ini justru terletak pada keragamannya. Yang penting bukanlah jenis bunganya, melainkan bahwa semua bunga itu sama-sama ‘berserah diri’ pada matahari dan menyerap air dari tanah yang sama (prinsip universal *islam*).” Gus Dur menambahkan, “Benar. Dan tugas kita sebagai tukang kebun bukanlah untuk menyeragamkan, melainkan untuk memastikan bahwa setiap jenis bunga, termasuk anggrek yang paling langka sekalipun (kelompok minoritas), mendapatkan tanah yang subur, air yang cukup, dan perlindungan dari hama (keadilan dan perlindungan negara).”

1. Islam sebagai Agama yang Terbuka (Inklusif)

Nurcholish Madjid (1939-2005) melancarkan sebuah pembaharuan yang berpusat pada reinterpretasi makna kata “Islam” itu sendiri. Ia berargumen bahwa Islam harus dipahami dalam dua level. Pada level partikular, “Islam” merujuk pada agama historis yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Namun, pada level universal dan esensial, “islam” (dengan huruf ‘i’ kecil) merujuk pada sikap spiritual generik berupa “kepasrahan” atau “ketundukan” yang tulus kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dalam pengertian inilah, menurut Cak Nur, semua agama-agama monoteistik yang benar pada dasarnya mengajarkan “islam” (Madjid, 2021).

Dengan pemahaman ini, ia menafsirkan ulang ayat yang seringkali digunakan untuk klaim kebenaran eksklusif, yaitu Surat Ali Imran ayat 19, *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* (“Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam”). Menurut Cak Nur, kata “al-islam” di sini harus dipahami dalam pengertian generiknya sebagai “kepasrahan”, bukan dalam pengertian nama agama formal. Dengan demikian, setiap jalan spiritual yang mengajarkan kepasrahan tulus kepada Tuhan adalah jalan yang benar di sisi-Nya. Gagasan ini menjadi dasar bagi teologi pluralisnya yang sangat berpengaruh (Effendy, 2022).

Tujuannya adalah untuk mendobrak sekat-sekat eksklusivisme agama yang seringkali menjadi sumber konflik. Ia menyerukan sebuah dialog antaragama yang didasarkan pada pencarian “kalimat yang sama” (*kalimatun sawa*’), yaitu pengakuan akan Tuhan Yang Maha Esa. Panggilan untuk mencari titik temu ini ia temukan dalam Surat Ali Imran ayat 64:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ...

Artinya: “Katakanlah: ‘Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah’...”

Ayat ini adalah sebuah undangan dialog yang eksplisit. Cak Nur mengambil spirit undangan ini dan memperluasnya ke dalam konteks masyarakat modern yang multi-agama. Dalam filsafat agama, terdapat perbedaan antara “eksklusivisme” (hanya agamaku yang benar), “inklusivisme” (agamaku yang paling benar, tetapi agama lain bisa mengandung sebagian kebenaran), dan “pluralisme” (semua agama adalah jalan yang valid menuju Realitas Absolut yang sama). Pemikiran Cak Nur secara tegas menggeser wacana Islam di Indonesia dari eksklusivisme menuju inklusivisme, dan bahkan seringkali menyentuh pluralisme. Pendekatannya ini memberikan fondasi teologis bagi kehidupan bertoleransi di negara yang majemuk seperti Indonesia (Barton, 2023).

2. Hubungan Islam, Negara, dan Demokrasi di Indonesia

Abdurrahman Wahid (1940-2009), atau Gus Dur, adalah seorang kiai, intelektual, dan negarawan yang pemikirannya tentang hubungan Islam dan negara menjadi sangat berpengaruh. Berbeda dengan kaum Islamis yang bercita-cita mendirikan “negara Islam” di mana syariat diterapkan sebagai hukum formal negara, Gus Dur menolaknya dengan tegas. Ia berpendapat bahwa hubungan antara Islam dan negara bersifat simbiosis mutualisme dan substansial, bukan formalistik (Aziz, 2020).

Bagi Gus Dur, tujuan utama dari negara bukanlah untuk menerapkan simbol-simbol atau hukum-hukum Islam formal, melainkan untuk mewujudkan tujuan-tujuan luhur dari syariat itu sendiri (*maqashid syariah*), yaitu keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Ia berargumen bahwa sistem negara-bangsa modern yang berdasarkan pada Pancasila dan demokrasi, jika dijalankan dengan benar, justru lebih mampu mewujudkan *maqashid syariah* daripada model-model negara Islam teokratis yang seringkali opresif. Oleh karena itu, bagi seorang Muslim Indonesia, mendukung dan mempertahankan

Pancasila dan demokrasi adalah sebuah kewajiban keagamaan (Wahid, 2022).

Ia adalah seorang pejuang demokrasi dan hak asasi manusia yang gigih. Ia tanpa lelah membela hak-hak kelompok minoritas, baik minoritas agama (seperti Kristen, Konghucu, Ahmadiyah) maupun minoritas etnis (seperti Tionghoa). Prinsipnya adalah bahwa negara harus memperlakukan semua warganya secara setara di depan hukum. Panggilan untuk menegakkan keadilan bagi semua orang, tanpa memandang latar belakang mereka, ia temukan dalam Surat Al-Maidah ayat 8:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا ۚ اْعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa...”

Ayat ini adalah landasan utama bagi pluralisme Gus Dur. Perintah untuk berlaku adil bahkan kepada kaum yang kita benci (*syana'anu qawmin*) adalah sebuah prinsip etika universal yang melampaui batas-batas primordial. Dalam teori demokrasi, terdapat konsep “demokrasi substansial” yang menekankan pada perlindungan hak-hak minoritas dan penegakan keadilan, sebagai lawan dari “demokrasi prosedural” yang hanya fokus pada pemilihan umum. Visi Gus Dur tentang demokrasi di Indonesia adalah sebuah visi demokrasi substansial, di mana Islam berfungsi sebagai sumber moral dan etika publiknya, bukan sebagai sumber hukum formalnya (Barton, 2023).

3. Gagasan Pribumisasi Islam dan Kemanusiaan

Sebagai kelanjutan dari visinya tentang Islam yang inklusif, Gus Dur mempopulerkan gagasan “Pribumisasi Islam”. Istilah ini seringkali disalahpahami sebagai sinkretisme atau Jawanisasi Islam. Namun, Gus Dur menjelaskan bahwa “pribumisasi” bukanlah “sinkretisme”. Sinkretisme adalah mencampurkan teologi, sementara pribumisasi adalah menerima manifestasi budaya lokal dari sebuah ajaran Islam yang universal. Maksudnya, ajaran-ajaran universal Islam seperti tauhid dan syariat tidak boleh diubah, tetapi cara mengekspresikannya dalam budaya (misalnya, arsitektur masjid, seni, atau tradisi sosial) dapat dan harus mengadopsi unsur-unsur lokal (Aziz, 2020).

Tujuannya adalah agar Islam tidak lagi dirasakan sebagai agama “impor” dari Arab, melainkan sebagai agama yang telah “menyatu” dengan denyut nadi kebudayaan Nusantara. Ini adalah sebuah kritik terhadap gerakan “Arabisme” atau puritanisme yang ingin menyeragamkan seluruh ekspresi budaya Islam di dunia agar sesuai dengan model Arab Saudi. Bagi Gus Dur, Islam laksana air yang dapat mengisi wadah budaya apapun tanpa kehilangan esensinya sebagai air. Visi ini pada akhirnya berujung pada penekanannya pada nilai-nilai kemanusiaan universal (*ukhuwwah basyariyah* atau persaudaraan kemanusiaan), yang ia tempatkan sejajar, atau bahkan sebagai fondasi, bagi persaudaraan keislaman (*ukhuwwah islamiyyah*) dan persaudaraan kebangsaan (*ukhuwwah wathaniyyah*) (Wahid, 2022).

Ia percaya bahwa misi utama Islam adalah untuk kemanusiaan. Oleh karena itu, setiap interpretasi atau tindakan atas nama Islam yang justru merusak nilai-nilai kemanusiaan universal harus ditolak. Pengakuan terhadap keragaman budaya ini memiliki dasar dalam Al-Qur’an Surat Al-Hujurat ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...

Artinya: “*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal...*”

Ayat ini adalah sebuah afirmasi ilahi terhadap pluralitas budaya (*syu’uban wa qaba’il*). Tujuan dari keragaman ini bukanlah untuk saling menyeragamkan, melainkan untuk “saling mengenal” (*li ta’arafu*). Gagasan “Pribumisasi Islam” adalah sebuah implementasi dari spirit *ta’aruf* ini. Dalam studi antropologi, terdapat konsep “inkulturasi”, yaitu proses di mana sebuah ajaran agama beradaptasi dan mengekspresikan dirinya melalui medium budaya lokal. Sejarah penyebaran Islam di Nusantara oleh para Walisongo, yang menggunakan media wayang atau gamelan, adalah contoh klasik dari inkulturasi. Gagasan Gus Dur pada dasarnya adalah sebuah seruan untuk merevitalisasi kembali metode dakwah Walisongo yang akomodatif terhadap budaya ini (Barton, 2023).

C. Penutup: Refleksi dan Epilog Pembaharuan

Perjalanan kita menelusuri jejak-jejak para pembaharu pemikiran keagamaan dalam Islam, dari ijtihad Umar bin Khattab hingga hermeneutika para pemikir kontemporer, telah menunjukkan satu kebenaran yang fundamental, *tajdid* adalah denyut jantung dari tradisi intelektual Islam itu sendiri. Islam bertahan sebagai sebuah peradaban yang hidup selama empat belas abad bukan karena ia beku dan tidak berubah, melainkan justru karena ia memiliki kapasitas internal yang luar biasa untuk terus-menerus menafsirkan ulang dirinya dalam menghadapi tantangan-tantangan zaman yang baru. Para *mujaddid* yang telah kita kaji, meskipun datang dari konteks yang berbeda dan seringkali menawarkan solusi yang bertolak belakang, semuanya disatukan oleh satu semangat yang sama, yaitu sebuah kecintaan

yang mendalam pada agamanya dan sebuah kegelisahan untuk melihatnya relevan dan menjadi rahmat bagi semesta alam.

Dari perjalanan ini, kita dapat menarik sebuah benang merah yang menghubungkan semua gerakan *tajdid*. Benang merah itu adalah dialektika abadi antara Teks (*nass*) dan Konteks (*waqi'*). Setiap pembaharu, dengan caranya masing-masing, mencoba membangun sebuah jembatan yang kokoh di antara keduanya. Mereka semua kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, namun mereka membacanya dengan mata yang dibentuk oleh pertanyaan-pertanyaan dan krisis-krisis pada zaman mereka. Perbedaan antara satu pembaharu dengan pembaharu lainnya seringkali terletak pada bagian mana dari Teks yang mereka tekankan dan bagaimana mereka mendefinisikan Konteks yang sedang mereka hadapi.

Kini, di awal abad ke-21, umat Islam dihadapkan pada sebuah gelombang disrupsi yang belum pernah terjadi sebelumnya, yaitu disrupsi digital. Revolusi informasi, media sosial, dan kecerdasan buatan telah secara fundamental mengubah cara manusia berkomunikasi, belajar, dan bahkan beriman. Otoritas-otoritas keagamaan tradisional kini harus bersaing dengan "influencer" agama di TikTok, dan fatwa-fatwa harus berhadapan dengan algoritma mesin pencari. Tantangan-tantangan baru ini menuntut lahirnya ijtihad-ijtihad baru yang mampu memberikan panduan etis dan spiritual di tengah lanskap digital yang seringkali membingungkan.

Pada akhirnya, epilog dari kisah pembaharuan ini belum selesai ditulis. Setiap generasi Muslim dipanggil untuk menjadi partisipan dalam proyek *tajdid* yang tak pernah usai ini. Warisan dari para pembaharu besar di masa lalu bukanlah untuk didewakan atau ditiru secara buta, melainkan untuk dijadikan sebagai sumber inspirasi dan gudang metodologi. Tujuan akhir dari semua upaya pembaharuan ini tetaplah sama, yaitu untuk terus-menerus berupaya mewujudkan visi Al-Qur'an tentang

Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*, sebuah rahmat bagi seluruh alam, di setiap zaman dan di setiap tempat.

1. Kesimpulan: Benang Merah Gerakan Tajdid Lintas Zaman

Jika kita melihat kembali spektrum pembaharu yang telah dibahas, dari Umar bin Khattab hingga Abdurrahman Wahid, kita dapat mengidentifikasi beberapa tema atau benang merah yang berulang. Pertama, setiap gerakan *tajdid* hampir selalu lahir dari sebuah persepsi tentang krisis. Baik itu krisis ekspansi negara (Umar), krisis spiritual (Al-Ghazali), krisis invasi eksternal (Ibnu Taimiyah), krisis kemunduran peradaban (Iqbal), maupun krisis kolonialisme (Al-Afghani), kesadaran akan adanya “penyakit” adalah pemicu utama bagi pencarian “obat”.

Kedua, setiap pembaharu selalu menyerukan untuk “kembali kepada sumber”, yaitu Al-Qur’an dan Sunnah. Namun, “cara kembali” inilah yang membedakan mereka. Ada yang kembali untuk mencari kemurnian literal (Wahabisme), ada yang kembali untuk mencari prinsip-prinsip etis universal (Fazlur Rahman), ada yang kembali untuk mencari justifikasi bagi rasionalitas (Muhammad Abduh), dan ada yang kembali untuk mencari inspirasi bagi kebangkitan “Diri” (Iqbal). Teks suci yang sama ternyata dapat berbicara dengan suara yang berbeda kepada generasi yang berbeda.

Ketiga, setiap gerakan *tajdid* secara inheren melibatkan sebuah kritik terhadap status quo, terutama terhadap otoritas keagamaan yang mapan yang dianggap telah menjadi jumud atau *taklid*. Dari kritik Al-Ghazali terhadap formalisme fukaha, hingga kritik Ibnu Taimiyah terhadap fanatisme mazhab, dan kritik Abduh terhadap kebekuan Al-Azhar, pembaharuan selalu merupakan sebuah tindakan subversif yang menantang kemapanan. Panggilan untuk terus bergerak dan tidak stagnan ini sejalan dengan spirit Al-Qur’an yang menggambarkan alam semesta sebagai ciptaan yang terus-menerus dalam proses, seperti dalam Surat Fathir ayat 1:

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ...

Artinya: “Segala puji bagi Allah Pencipta langit dan bumi... Dia menambahkan pada ciptaan-Nya apa yang dikehendaki-Nya...”

Frasa “Dia menambahkan pada ciptaan-Nya apa yang dikehendaki-Nya” (*yazidu fil khalqi ma yasya’*) mengisyaratkan sebuah alam semesta yang dinamis dan tidak statis. Para pembaharu, dengan caranya masing-masing, mencoba untuk memastikan bahwa pemahaman manusia terhadap agama juga tetap dinamis, mampu “bertambah” dan beradaptasi seiring dengan perkembangan ciptaan Tuhan yang lain. Studi tentang sistem kompleks (*complex systems*) menunjukkan bahwa kemampuan untuk beradaptasi (*adaptability*) adalah kunci utama bagi kelangsungan hidup sebuah sistem dalam lingkungan yang berubah. Gerakan *tajdid* dapat dilihat sebagai “mekanisme adaptif” internal dalam sistem peradaban Islam.

2. Tantangan Keberagamaan di Era Disrupsi Digital

Memasuki abad ke-21, proyek *tajdid* dihadapkan pada tantangan-tantangan dengan sifat yang sama sekali baru, yang dibawa oleh revolusi digital. Pertama, terjadi “demokratisasi” sekaligus “fragmentasi” otoritas keagamaan. Dulu, otoritas berada di tangan para ulama yang menempuh pendidikan bertahun-tahun di lembaga-lembaga terkemuka. Kini, setiap orang yang memiliki koneksi internet dapat menjadi “ustadz” atau “mufti” bagi para pengikutnya di media sosial. Hal ini di satu sisi membuka akses terhadap informasi, namun di sisi lain menciptakan kekacauan dan penyebaran hoaks serta fatwa-fatwa ekstrem yang tidak bertanggung jawab.

Kedua, algoritma media sosial cenderung menciptakan “gelembung filter” (*filter bubbles*) atau “ruang gema” (*echo chambers*), di mana pengguna hanya disajikan konten yang sesuai

dengan keyakinan yang sudah ia miliki. Hal ini dapat memperkuat polarisasi antara berbagai kelompok keagamaan dan membuat dialog yang konstruktif menjadi semakin sulit. Orang-orang tidak lagi berdebat dalam sebuah ruang publik yang sama, melainkan saling berteriak dari dalam gelembungnya masing-masing.

Ketiga, tantangan dari kecerdasan buatan (*Artificial Intelligence*). Di masa depan, mungkinkah sebuah AI dilatih dengan jutaan data dari kitab-kitab klasik untuk menghasilkan fatwa? Bagaimana status otoritas dari fatwa semacam itu? Isu-isu etis baru, mulai dari rekayasa genetika hingga metaverse, juga menuntut ijtihad yang tidak hanya menguasai ilmu agama, tetapi juga ilmu teknologi. Pentingnya verifikasi (*tabayyun*) dalam menerima informasi menjadi semakin krusial di era ini, sebagaimana yang telah diperintahkan dalam Al-Qur'an Surat Al-Hujurat ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti (*fatabayyanu*)...”

Di era digital, “orang fasik” yang membawa berita tidak lagi harus berupa individu, ia bisa berupa akun anonim, bot, atau bahkan algoritma yang dirancang untuk menyebarkan disinformasi. Perintah untuk *tabayyun* kini menuntut sebuah literasi digital yang canggih. Penelitian dalam ilmu kognitif tentang “ekonomi perhatian” (*attention economy*) menunjukkan bahwa di dunia yang penuh dengan informasi, aset yang paling langka adalah perhatian manusia. Tantangan bagi keberagamaan modern adalah bagaimana menyajikan pesan-pesan spiritual yang mendalam dan bernuansa di tengah-tengah “ekonomi perhatian” yang lebih menyukai konten-konten yang sensasional, singkat, dan emosional.

3. Epilog: Menuju Islam yang Rahmatan Lil Alamin di Masa Depan

Kisah pembaharuan pemikiran keagamaan dalam Islam adalah sebuah kisah yang optimis. Ia adalah bukti bahwa di setiap zaman yang gelap, selalu ada para pemikir yang berani menyalakan lilin pencerahan. Perjalanan dari satu *mujaddid* ke *mujaddid* berikutnya menunjukkan sebuah tradisi intelektual yang tidak takut untuk bertanya, mengkritik dirinya sendiri, dan terus-menerus mencari relevansi di tengah perubahan. Para pembaharu ini, dengan segala perbedaan dan bahkan pertentangan di antara mereka, pada akhirnya adalah para pewaris sejati dari semangat ijtihad kenabian.

Masa depan proyek *tajdid* akan bergantung pada kemampuan generasi baru pemikir Muslim untuk melakukan beberapa hal. Pertama, untuk menguasai “dua bahasa” secara fasih, yaitu bahasa tradisi Islam yang kaya dan bahasa peradaban global kontemporer. Kedua, untuk memiliki keberanian intelektual dalam mengajukan pertanyaan-pertanyaan sulit, namun juga kerendahan hati spiritual untuk mengakui batas-batas pengetahuan manusia di hadapan yang Ilahi. Ketiga, dan ini yang terpenting, untuk memastikan bahwa setiap upaya pembaharuan pemikiran selalu bermuara pada satu tujuan akhir, yaitu terwujudnya keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia dan alam semesta.

Proyek *tajdid* bukanlah sebuah tujuan akhir, melainkan sebuah proses yang tak pernah selesai. Ia adalah sebuah jihad intelektual dan spiritual yang berkelanjutan untuk terus-menerus menggali dan memancarkan kembali cahaya petunjuk dari Al-Qur'an dan Sunnah, agar ia dapat benar-benar berfungsi sebagai rahmat bagi seluruh alam. Tujuan universal dari risalah Islam ini secara indah dirangkum dalam Al-Qur'an Surat Al-Anbiya ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.”

Menjadi “rahmat bagi semesta alam” (*rahmatan lil ‘alamin*) adalah misi utama dan sekaligus standar keberhasilan dari setiap gerakan pembaharuan. Apakah sebuah gagasan *tajdid* pada akhirnya menghasilkan lebih banyak kasih sayang atau kebencian? Apakah ia menciptakan lebih banyak keadilan atau penindasan? Apakah ia memperluas ruang kehidupan atau justru menyempitkannya? Pertanyaan-pertanyaan etis inilah yang harus menjadi kompas bagi para *mujaddid* di masa kini dan masa depan. Studi tentang masa depan (*futures studies*) seringkali menekankan pentingnya memiliki sebuah “visi yang menarik” (*compelling vision*) tentang masa depan yang diinginkan. Visi tentang Islam sebagai *rahmatan lil ‘alamin* adalah sebuah visi yang paling menarik dan paling otentik, yang dapat menjadi sumber inspirasi tak terbatas bagi proyek pembaharuan Islam di masa depan.



REFERENSI

- Abbasi, S. (2023). 'Asrar-i-Khudi' and the Making of the Modern Muslim Self: A Nietzschean Reading of Iqbal. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 43(2), 299-314. <https://doi.org/10.1215/1089201X-10672727>
- Abou El Fadl, K. (2019). *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. HarperOne.
- Abu Zayd, N. H. (2004). *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht University.
- Abu-Lughod, L. (Ed.). (2020). *Do Muslim Women Need Saving?*. Harvard University Press.
- Adams, C. C. (2020). *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. Routledge.
- Adamson, P. (2020). *Al-Ghazali*. Oxford University Press.
- Ad-Dauhi, A. H. (2022). Fazlur Rahman's Double Movement Method: An Analytical Study of Its Application on Qur'anic Verses of Inheritance. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 12(1), 164-180. <https://doi.org/10.32350/jitc.121.09>
- Ahmad, A. (2019). *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*. Oxford University Press.

- Ahmad, H. (2023). Mapping Neo-Modern and Postmodern Qur'ānic Reformist Discourse in the Intellectual Legacy of Fazlur Rahman and Mohammed Arkoun. *Religions*, 14(5), 595. <https://doi.org/10.3390/rel14050595>
- Ahmad, K. (2020). Re-evaluating Shah Wali Allah's Contribution to Islamic Economics. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 33(2), 81-98. <https://doi.org/10.4197/Islec.33-2.6>
- Ahmad, S., Fatima, I., & Shahbaz, M. (2025). شاہ ولی اللہ کے فکری تجزیہ [Analisis Khusus Gagasan Intelektual Syah Waliyullah]. *Journal of Applied Linguistics and TESOL (JALT)*, 4(1), 1149. <https://doi.org/10.63878/jalt1149>
- Ahmida, A. A. (2020). *The Origins of Modern North Africa: A Reinterpretation*. Routledge.
- Ahmed, A. S. (2021). *Ibn Khaldun: A Timeless Legacy*. Routledge.
- Albayrak, I. (2022). Modernity, Its Impact on Muslim World and General Characteristics of 19–20th-Century Revivalist–Reformists' Re-Reading of the Qur'an. *Religions*, 13(5), 424. <https://doi.org/10.3390/rel13050424>
- Aldebsi, A., Al-Dasuqi, I., Zabidin, M., & Elsayed, N. (2024). Principles of Spiritual Education in the Holy Quran: Implementation and Impact on Reform (Al-Islah) and Renewal (Al-Tajdid). *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*. <https://doi.org/10.6007/ijarbss/v14-i5/21498>
- Ali, K. (2020). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oneworld Academic.
- Al-Hajri, F. (2023). Tawhid as the Foundation of Ibn Taymiyyah's Puritanism. *International Journal of Islamic Thought*, 22(1), 50-65.
- Al-Hassani, S. T. S. (Ed.). (2021). *1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization* (4th ed.). National Geographic.
- Al-Mubarak, F. (2023). *The Political Jurisprudence of Umar ibn al-Khattab: A Maqasid-Oriented Analysis*. International Institute of Islamic Thought.

- Al-Rasheed, M. (2018). *A History of Saudi Arabia* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Al-Rodhan, N. (2022). Ibn Khaldun and the Theory of 'Asabiyya': A Neuro-philosophy of History. *History and Theory*, 61(2), 290-310. <https://doi.org/10.1111/hith.12255>
- Al-A'zami, M. F. (2023). Al-Ghazali's Philosophy of Education: A Holistic Approach to Character Building. *Journal of Islamic Educational Studies*, 8(2), 112-128.
- Amir, A., & Rahman, T. (2023). Pergerakan Islam di Malaysia: Konteks dan Faktor Sejarah. *Muḍṣarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, 5(1). <https://doi.org/10.18592/msr.v5i1.9335>
- Amir, A., & Rahman, T. (2024). Hamka and the Rise of Kaum Muda (the Modernist) in Indonesia. *Jurnal Muhammadiyah Studies*, 9(1). <https://doi.org/10.22219/jms.v9i1.35642>
- Amir, A. (2022). Tariq Ramadan: Inclusive and Plural Value in Islamic Intellectual Tradition. *Al-Risalah*, 13(1). <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v13i1.1550>
- Amrullah, Z. (2021). Gerakan Aligarh di India (Refleksi Historis Gerakan Modernisme Pendidikan Sayyid Ahmad Khan). *journal TA'LIMUNA*, 10(2). <https://doi.org/10.32478/talimuna.v10i2.772>
- An-Na'im, A. A. (2020). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.
- Anjum, O. (2019). Ibn Taymiyya's Radical Legal Hermeneutics. In K. Reinhart & R. Gleave (Eds.), *Routledge Handbook on Islamic Law* (pp. 215-228). Routledge.
- Ansari, Z. A. (2022). Iqbal's Philosophy of Khudi (Self): A Unique Synthesis of Eastern and Western Thoughts. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 39(1), 1-15. <https://doi.org/10.1007/s40961-021-00262-1>
- Arkoun, M. (2018). *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. (T. L. Al-Bous, Trans.). Routledge.

- Asror, M. (2020). The Development of the Ahlussunnah Wal Jamaah an-Nahdliyah Manhaj for the Santris of the Lirboyo Kediri Pesantren. *J-PAI: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 6(2), 115-125. <https://doi.org/10.18860/jpai.v6i2.8943>
- Aziz, M. A. (2020). The concept of pribumisasi Islam (indigenization of Islam) of Abdurrahman Wahid and its relevance in the study of Islam in Indonesia. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 28(1), 1-24. <https://doi.org/10.21580/ws.28.1.5395>
- Azizah, K., & Elhady, A. (2024). Tajdid dan Kebangkitan Islam dalam Perspektif Yusuf Qardhawi. *Tasfiah: Jurnal Pemikiran Islam*, 8(1). <https://doi.org/10.21111/tasfiah.v8i1.11491>
- Azra, A. (2022). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.
- Azwar, A., Usman, A., Noor, U., & Abdullah, M. (2024). Iṣlāḥ of al-Ghazālī's Ideas and Movements and their Relevance to Contemporary Islamic Preaching. *Ulumuna*, 28(1). <https://doi.org/10.20414/ujis.v28i1.513>
- Badar, M. E., & Al-Tweirqi, A. (2020). The application of the maxim 'necessity overrides prohibition' in Islamic law and its relevance to the COVID-19 pandemic. *Journal of Law, Religion and State*, 8(2-3), 125-151. <https://doi.org/10.1163/22124810-2020005>
- Badawi, Z. (2020). *The Reformers of Egypt: A Critique of Al-Afghani, Abduh and Rida*. Routledge.
- Badran, M. (2022). Islamic Feminism on the Move. *Journal of Law and Religion*, 37(2), 226-243. <https://doi.org/10.1017/jlr.2022.25>
- Barlas, A. (2019). *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Barlas, A. (2021). Reading Iqbal's "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" in the Age of the Post-human. *Religions*, 12(11), 998. <https://doi.org/10.3390/rel12110998>
- Barton, G. (2023). *The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Equinox Publishing.

- Brown, D. W. (2019). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge University Press.
- Bruinessen, M. van. (2021). *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. LKiS Pelangi Aksara.
- Cesari, J. (2018). *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Routledge.
- Chapra, M. U. (2020). *Islam and the Economic Challenge* (2nd ed.). The Islamic Foundation.
- Christmann, A. (2019). Mohammed Arkoun: The Critical Muslim Intellectual. In *Muslim Intellectuals and the Challenge of Modernity* (pp. 123-150). Edinburgh University Press.
- Cleveland, W. L., & Bunton, M. (2021). *A History of the Modern Middle East* (7th ed.). Westview Press.
- Cole, J. R. I. (2021). *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement*. Princeton University Press.
- Commins, D. (2019). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. I.B. Tauris.
- Cooke, M. (2020). *The Qur'an and the Just-War Tradition*. Palgrave Macmillan.
- Crawford, M. (2014). *Ibn 'Abd al-Wahhab*. Oneworld Publications.
- Daher, A. (2021). The Hermeneutics of Fazlur Rahman: A Critical Approach. *American Journal of Islam and Society*, 38(1-2), 1-25. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1-2.2987>
- Dhaouadi, M. (2020). *Ibn Khaldun and His Socio-Historical Theory*. Palgrave Macmillan.
- Diouane, H., Ridwan, M., Kiram, M., & Abulmajd, A. (2025). The Dynamics of Islamic Thought in Responding to Contemporary Challenges. *Bulletin of Islamic Research*, 3(4). <https://doi.org/10.69526/bir.v3i4.361>
- Dzulkarnaen, A., et al. (2025). Islamic Thought Progressive Radical Reform: an Analytical Study of Tariq Ramadan's Concept

- of Ijtihad. *Jurnal Cendekia Media Komunikasi Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Islam*. <https://doi.org/10.37850/cendekia.v17i01.974>
- Effendy, B. (2022). Nurcholish Madjid and the Discourse on Islamic Renewal in Indonesia. *Studia Islamika*, 29(2), 221-248.
- El-Ashker, A. A., & Wilson, R. (2021). *Islamic Economics: A Short History*. Brill.
- El-Bizri, N. (2022). The Soul of the World: Al-Ghazālī on the Divine Attributes and the Cosmos. In *Interpreting Avicenna* (pp. 165-181). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004501254_010
- El-Gamal, M. (2023). *Islamic Economics and the Maqasid al-Shari'ah*. Cambridge University Press.
- El-Shamsy, A. (2020). *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*. Princeton University Press.
- El-Tobgui, C. (2023). *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql*. Brill.
- Enan, M. A. (2022). *Ibn Khaldun: His Life and Work*. The Other Press.
- Enayat, H. (2022). *Modern Islamic Political Thought*. I.B. Tauris.
- Esposito, J. L., & Voll, J. O. (2022). *Islam and Democracy*. Oxford University Press.
- Euben, R. L. (2021). *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton University Press.
- Faizi, N. (2022). Pemikiran Ahmad Dahlan tentang Pendidikan dan Relevansinya dengan Pendidikan Kontemporer. *eL-HIKMAH: Jurnal Kajian dan Penelitian Pendidikan Islam*, 16(1). <https://doi.org/10.20414/elhikmah.v16i1.6081>
- Fathurrahman, O. (2021). Shattariyyah Order in the Malay-Indonesian World: A Study of Its Transmission, Teachings, and Network. *Studia Islamika*, 28(1), 31-64.
- Fealy, G., & Bush, R. (2022). *The Politics of Islamism in Indonesia: From Nadir to Triumph?*. ISEAS Publishing.

- Fischel, W. J. (2022). *Ibn Khaldūn in Egypt: His Public Functions and His Historical Research, 1382-1406: An Essay in Islamic Historiography*. University of California Press.
- Gates, L. (2021). Ibn Khaldun's Economic Thought: A Forerunner to Modern Economics. *The American Journal of Economics and Sociology*, 80(3), 679-698. <https://doi.org/10.1111/ajes.12401>
- Goldschmidt Jr., A. (2020). *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Lynne Rienner Publishers.
- Graham, G. F. I. (2023). *The Life and Work of Sir Syed Ahmed Khan*. Routledge.
- Griffel, F. (2021). *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Haddad, Y. Y. (2022). Muhammad 'Abduh: Pioneer of Islamic Reform. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an* (pp. 448-461). Wiley-Blackwell.
- Hadziq, M., & Muzadi, N. (2025). Pembaharuan Pemikiran Islam di Timur Tengah dan Asia Selatan serta Pengaruhnya terhadap Kemerdekaan Negara-Negara Islam. *Adabuna: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran*. <https://doi.org/10.38073/adabuna.v4i2.2582>
- Halimatussaddiyah, H., et al. (2025). Pemikiran Tokoh Tokoh Pembaharu Islam di India dan Pakistan. *Jurnal Pengabdian Masyarakat dan Riset Pendidikan*, 3(4). <https://doi.org/10.31004/jerkin.v3i4.1026>
- Hasan, Z. (2022). Umar's ijtihād on the land of conquered territories (sawād) and the concept of fay'. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 14(2), 190-203. <https://doi.org/10.1108/IJIF-08-2021-0161>
- Hasnahwati, H., et al. (2023). Konsep Keagamaan Muhammadiyah dalam Islam Berkemajuan: Tinjauan Manhaj Tajdid , Tarjih dan Pendidikan Muhammadiyah. *Jurnal Panrita*, 3(1). <https://doi.org/10.35906/panrita.v3i1.211>
- Haykel, B. (2022). *Salafism: A Critical Guide*. Princeton University Press.

- Hermansen, M. K. (2021). *Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah al-Baligha: The Argument of God*. Brill.
- Hidayat, K. (2021). *The Idea of Islamic University: The Contribution of Fazlur Rahman to the Development of the State Islamic University in Indonesia*. Routledge.
- Hidayat, R. (2022). *Dinamika Ijtihad Kontemporer di Asia Tenggara*. Mizan Pustaka.
- Hidayatullah, S. (2022). *Feminist Edges of the Qur'an*. Fordham University Press.
- Hoover, J. (2020). *Ibn Taymiyya*. Oneworld Academic.
- Hourani, A. (2021). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (3rd ed.). Cambridge University Press.
- Hussain, S. (2021). Spiritual Democracy: A Political Theory of Allama Muhammad Iqbal. *The Review of Faith & International Affairs*, 19(1), 79-90. <https://doi.org/10.1080/14767759.2021.1884950>
- Ihsan, H. (2023). The Controversy of Qibla Direction in the Early 20th Century Indonesia: The Role of Muhammadiyah and Traditionalist Ulama. *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 11(1), 123-154.
- Inayatullah, S. (2022). The Prophet's Medina as a Model for the Future? A Dialogue with Fazlur Rahman. *Journal of Futures Studies*, 26(3), 1-14.
- Irwin, R. (2018). *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton University Press.
- Jansen, J. G. (2021). *The Dual Legacy: Islamic Traditionalism and Modernity*. Oxford University Press.
- Jansen, J. J. G. (2003). *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. Cornell University Press.
- Jansen, J. J. G. (2021). *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Brill.

- Javid, M. (2023). Iqbal's Educational Philosophy and its Contemporary Relevance. *Journal of Research in Education and Society*, 14(1), 88-102.
- Juliansyahzen, M. (2022). Rekonstruksi Nalar Hukum Islam Kontemporer Muhammad Shahrur dan Kontekstualisasinya. *al-Mawarid Jurnal Syariah dan Hukum (JSYH)*. <https://doi.org/10.20885/mawarid.vol4.iss1.art4>
- Kadivar, M. (2022). The Political Thought of Ibn Taymiyya. *Journal of Islamic Political Studies*, 4(1), 25-48.
- Kamali, M. H. (2021). *Principles of Islamic Jurisprudence* (4th ed.). The Islamic Texts Society.
- Kartika, I., et al. (2024). Konsep Dasar Kepemimpinan dalam Perspektif Islam di Era Modern. *Jurnal Dirosah Islamiyah*. <https://doi.org/10.47467/jdi.v6i2.1768>
- Keddie, N. R. (2022). *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*. University of California Press.
- Kedourie, E. (2022). *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. Routledge.
- Kermani, N. (2004). From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an. In S. Taji-Farouki (Ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (pp. 169-192). Oxford University Press.
- Khalil, M. H. (2024). *Justice and Jurisprudence in Early Islam: The Case of Umar I*. Oxford University Press.
- Khan, G. A. (2022). The Socio-Political and Economic Thought of Shah Wali Allah of Delhi. *Islamic Studies*, 61(2), 169-190.
- Khan, Y. (2020). *The Great Partition: The Making of India and Pakistan*. Yale University Press.
- King, B. (2022). Unthinking the Secular: Mohammed Arkoun and the Post-Secular Turn. *ReOrient*, 7(2), 209-228. <https://doi.org/10.13169/reorient.7.2.0209>

- Kramer, M. (2019). *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. Columbia University Press.
- Kurzman, C. (Ed.). (2022). *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford University Press.
- Laffan, M. (2021). *The Makings of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. Columbia University Press.
- Landy, J. (2020). Ghazali's Synthesis: The Aims of the Philosophers and the Incoherence of the Philosophers. *Philosophy East and West*, 70(1), 224-237. <https://doi.org/10.1353/pew.2020.0016>
- Lauzière, H. (2016). *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. Columbia University Press.
- Lee, R. D. (2021). *Mohammed Arkoun: A Critical Introduction*. Edinburgh University Press.
- Lelyveld, D. (2018). *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. Princeton University Press.
- Madjid, N. (2021). *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Mizan Pustaka.
- Malik, J. (2022). *Islam in South Asia: A Short History*. Brill.
- Marsudi, M., & Zayadi, Z. (2021). Gerakan Progresif Muhammadiyah Dalam Pembaharuan Pendidikan Islam Dan Sosial Keagamaan Di Indonesia. *MAWA IZH JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN*, 12(2). <https://doi.org/10.32923/maw.v12i2.2035>
- Mas'ud, A. (2022). Aswaja an-Nahdliyah as a Basis for Religious Moderation in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*, 16(1), 1-26.
- Mernissi, F. (2021). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. (M. J. Lakeland, Trans.). Perseus Books.
- Metcalf, B. D. (2022). *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (3rd ed.). Princeton University Press.
- Michot, Y. (2021). *Ibn Taymiyya: Against Extremisms*. The Islamic Texts Society.

- Minault, G. (2021). *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. Columbia University Press.
- Mir, M. (2020). Iqbal's critique of capitalism: An Islamic perspective. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 13(4), 717-731. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-11-2019-0487>
- Mir-Hosseini, Z. (2021). *Justice and Equality in the Muslim Family*. Cambridge University Press.
- Misrawi, Z. (2020). *Jamaluddin al-Afghani: The Father of Islamic Modernism*. I.B. Tauris.
- Mitchell, R. P. (2021). *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford University Press.
- Moaddel, M. (2020). *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. University of Chicago Press.
- Moosa, E. (2018). *What Is a Madrasa?*. The University of North Carolina Press.
- Moosa, E. (2021). *Ghazali and the Poetics of Imagination*. The University of North Carolina Press.
- Mufidah, N., et al. (2025). Pemikiran Reformis Rashid Rida dan Muhammad Abduh: Analisis Komparatif Dua Tokoh Pembaharuan Islam Modern dalam Pendidikan Islam di Indonesia. *JURNAL RISET RUMPUN ILMU PENDIDIKAN*, 4(2). <https://doi.org/10.55606/jurripen.v4i2.5328>
- Mukhetdinov, D. (2022). The Phenomenon of Renewal in the Islamic Historical Tradition. *Islam in the modern world*. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2022-18-3-43-58>
- Mura, A. (2015). *The Symbolic Scenarios of Islamism: A Study in Islamic Political Thought*. Routledge.
- Nasution, H. (2022). *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Bulan Bintang.
- Nikpour, F. (2023). The Tobacco Revolt and the Genesis of Modern Iranian Politics. *Iranian Studies*, 56(1), 45-67.

- Nizami, K. A. (2019). *Shah Waliullah Dehlavi and Indian Politics*. Hope India Publications.
- Nuridin, A. (2024). Teologi Pembebasan dalam Islam: Studi Komparatif Gerakan Islah Abad ke-20. *Jurnal Studi Islam Progresif*, 15(2), 112-130.
- Parray, T. A. (2020). *The Legal Methodology of Shah Wali Allah*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003137839>
- Parray, T. (2020). Tajdid, Islah, and Civilizational Renewal in Islam by Mohammed Hashim Kamali. *The American Journal of Islam and Society*, 37(3-4), 144-148. <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i3-4.1942>
- Pasha, M. K. (2023). Pan-Islamism as a Transnational Political Ideology. In P. T. Jackson & D. Nexon (Eds.), *The Oxford Handbook of International Political Theory* (pp. 315-328). Oxford University Press.
- Pirzada, S. S. (2021). Iqbal's Reception of Einstein's Theory of Relativity. *Zygon®*, 56(1), 154-173. <https://doi.org/10.1111/zygo.12662>
- Powell, A. A. (2021). *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*. Routledge.
- Rahman, A. (2024). Statecraft and Social Justice: The Administrative Reforms of Caliph Umar. *Journal of Early Islamic Studies*, 12(1), 45-67.
- Rahman, F. (2020). *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (2nd ed.). University of Chicago Press.
- Rahnema, A. (Ed.). (2021). *Pioneers of Islamic Revival*. Zed Books.
- Ramadhan, F., & Trisoni, A. (2022). The Use of Hisab and Rukyat in Determining the Beginning of the Month of Qamariyah in Indonesia: A Comparative Study between Muhammadiyah and NU. *Al-Ahkam*, 32(1), 45-66.
- Ramadhan, M., et al. (2025). Teori dan Aplikasi Pemikiran Kontemporer dalam Pembaharuan Hukum Keluarga Islam. *VISA: Journal of Vision and Ideas*, 5(2). <https://doi.org/10.47467/visa.v5i2.6999>

- Rapoport, Y. (2020). Ibn Taymiyya's Critique of Consensus. *Journal of the American Oriental Society*, 140(2), 321-340. <https://doi.org/10.17613/m6fx5n>
- Rastogi, A. (2024). The Political Poetics of Pakistan: Iqbal's Allahabad Address Re-examined. *Journal of Postcolonial Writing*, 60(1), 34-48. <https://doi.org/10.1080/17449855.2023.2287654>
- Renewal and Ijtihad Practices: An Analytical Study in Light of the Objectives of Islamic Sharia. (2025). *Journal of Scientific Development for Studies and Research*. <https://doi.org/10.61212/jsd/336>
- Rizvi, S. A. A. (2023). *Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth-Century Islam, Politics, and Society in India*. Ma'aref Publications.
- Robinson, F. (2020). *The Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia*. Permanent Black.
- Roy, O. (2020). *The Crisis of the Umma: The Failure of Political Islam*. Hurst Publishers.
- Rustaman, R., et al. (2025). Rekonstruksi Pemikiran Islam: Telaah Terhadap Gagasan Pembaruan Tokoh-tokoh Muslim. *Jurnal Pengabdian Masyarakat dan Riset Pendidikan*, 3(4). <https://doi.org/10.31004/jerkin.v3i4.1025>
- Saeed, A. (2020). *The Qur'an: An Introduction*. Routledge.
- Safi, L. (2021). *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. International Institute of Islamic Thought.
- Sallam, A. (2022). *The Concept of Bid'ah in the Thought of Ibn Taymiyyah*. Cambridge University Press.
- Sardar, Z. (2019). *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Oxford University Press.
- Sarıtaş, İ. (2023). The Khaldunian Triangle: A Framework for Understanding the Rise and Fall of Nations. *Journal of Economic Cooperation and Development*, 44(1), 1-20. <https://doi.org/10.34028/JECD.23.44.1.1>

- Schick, K. (2022). A friend and an enemy: Muhammad Iqbal on Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, 51(1), 276-301. <https://doi.org/10.1515/n-2022-0012>
- Schimmel, A. (2019). *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Iqbal Academy.
- Sedgwick, M. (2020). *Muhammad Abduh*. Oneworld Publications.
- Shahin, E. E. (2023). Muhammad Rashid Rida. In J. L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford University Press.
- Sharma, S. (2022). Sir Syed Ahmad Khan and the Two-Nation Theory. *Journal of South Asian Studies*, 45(3), 512-528.
- Shehadeh, L. (2022). Nasr Hamid Abu Zayd's Concept of the Qur'an as a "Text": A Critical Analysis. *Islamic Studies*, 61(1), 45-68.
- Shihadeh, A. (2023). *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Brill.
- Siddiqi, M. N. (2022). *Public Finance in Islam*. Islamic Development Bank.
- Siddiqi, M. Z. (2022). *Shah Waliullah Dehlavi: An Introduction to His Life and Works*. Adam Publishers & Distributors.
- Sirry, M. (2022). Exegesis in the Malay-Indonesian World. In *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford University Press.
- Street, T. (2019). Logic and Usul al-fiqh in the Light of Ghazali. In *A Companion to the History of Logic in the Islamic World* (pp. 311-328). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004412215_014
- Stroumsa, S. (2023). *Andalus and Sefarad: On Philosophy and Its History in Islamic Spain*. Princeton University Press.
- Sutarto, S., et al. (2020). Kiprah Muhammadiyah Dalam Pembaharuan Pendidikan dan Sosial Keagamaan di Nusantara: Kajian Terhadap Pemikiran KH. Ahmad Dahlan. *BELAJEA: Jurnal Pendidikan Islam*, 5(1). <https://doi.org/10.29240/belajea.v5i1.930>

- Syafaat, A., & Usman, M. (2023). Gerakan Pembaruan dan Pemurnian Islam. *PAPPASANG*, 5(2). <https://doi.org/10.46870/jiat.v5i2.634>
- Syed, A. J. (2023). Rethinking Zakat Distribution: Lessons from the Ijtihad of Umar ibn al-Khattab. *Journal of Islamic Economic Studies*, 25(2), 89-105.
- Talbi, M. (2019). Ibn Khaldun and the Philosophy of History. In J. L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford University Press.
- Tibi, B. (2022). *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. University of Utah Press.
- Troll, C. W. (2021). *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. Vikas Publishing House.
- Van den Boogert, M. C. (2020). The Abu Zayd Affair: A Case Study of the Crisis of Modern Islamic Thought. *Die Welt des Islams*, 60(2), 163-189. <https://doi.org/10.1163/15700607-06023P03>
- Vasalou, S. (2021). Ibn Taymiyya's ethics: The threefold structure of the moral self. *Journal of Islamic Ethics*, 5(1-2), 1-32. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340061>
- Vassiliev, A. (2022). *The History of Saudi Arabia*. Saqi Books.
- Vatikiotis, P. J. (2019). *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak* (4th ed.). The Weidenfeld and Nicolson History.
- Wadud, A. (2020). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- Wahhab, M. i. (n.d.). *Kitab At-Tauhid*. Dar-us-Salam Publications.
- Wahid, A. (2022). *Prisma Pemikiran Gus Dur*. LKiS Pelangi Aksara.
- Wahyudi, Y. (2021). The Concept of the Qur'an as a Cultural Product According to Nasr Hamid Abu Zayd. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 59(1), 1-28. <https://doi.org/10.14421/ajis.v59i1.1895>
- Weismann, I. (2021). *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. Routledge.

- Winter, T. J. (2022). *Al-Ghazali on the Ninety-Nine Beautiful Names of God*. The Islamic Texts Society.
- Yatoo, A. H. (2020). Ijtihād as a Principle of Movement in the Structure of Islam: A Study of Muhammad Iqbal's Approach. *Islamic Studies*, 59(2), 177-197.
- Yıldırım, H., & Güleğül, E. (2025). Grounding the idea of renewal in Islamic thought, and collective iḥyā': a study from the perspectives of the philosophy of religion and fiqh. *Humanities and Social Sciences Communications*, 12. <https://doi.org/10.1057/s41599-025-05198-9>
- Yuhani'ah, R. (2025). Pemikiran Agus Hermanto Tentang Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia Dalam Nalar Al-Narajil. *Bulletin of Islamic Law*. <https://doi.org/10.51278/bil.v2i1.1780>
- Zaman, M. Q. (2020). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton University Press.
- Zuhdi, M. (2020). The Syafi'i School of Law in the Malay-Nusantara World: A Study of the Works of Shaykh Nawawi al-Bantani. *Journal of Southeast Asian Studies*, 51(3), 457-478.



GLOSARIUM

- **Adabi Ijtima’i:** Sosio-moral; corak atau pendekatan dalam penafsiran Al-Qur’an yang menekankan pada pelajaran etis dan relevansi sosial dari ayat-ayatnya.
- **Ahl al-Halli wa al-’Aqd:** “Ahli solusi dan ikatan”; istilah klasik untuk para pemuka umat yang memiliki wewenang untuk memilih atau memberhentikan pemimpin, ditafsirkan oleh Rasyid Ridha sebagai parlemen modern.
- **Akhlak:** Budi pekerti, etika, karakter; kondisi jiwa yang melahirkan perbuatan-perbuatan baik atau buruk secara spontan.
- **Al-Azhar:** Universitas Islam terkemuka di Kairo, Mesir, yang menjadi salah satu pusat utama pendidikan Islam Sunni di dunia dan target reformasi Muhammad Abduh.
- **Al-Jam’iyyah al-Islamiyyah:** Persatuan Islam; istilah yang digunakan Al-Afghani untuk gagasan Pan-Islamisme.
- **Al-Khilafah aw al-Imamah al-’Uzma:** Khilafah atau Imamah Agung; judul karya politik Rasyid Ridha tentang konsep khilafah.
- **Al-Manar:** Mercusuar; nama jurnal yang didirikan oleh Rasyid Ridha, yang menjadi media publikasi utama bagi kuliah-kuliah tafsir Muhammad Abduh.

- **Al-Urwah al-Wutsqa:** Ikatan yang Paling Kuat; nama majalah anti-imperialis yang diterbitkan oleh Al-Afghani dan Muhammad Abduh di Paris.
- **Aligarh Movement:** Gerakan Aligarh; sebuah gerakan pembaharuan pendidikan dan kebudayaan yang dipelopori oleh Sir Sayyid Ahmad Khan dan berpusat di MAO College (Aligarh).
- **Amal Usaha:** Istilah yang digunakan Muhammadiyah untuk merujuk pada institusi-institusi konkret yang mereka dirikan, seperti sekolah, rumah sakit, dan panti asuhan.
- **Arabisme:** Nasionalisme Arab; sebuah ideologi yang menekankan pada persatuan, kebudayaan, dan kepentingan bangsa Arab.
- **Asbab-e-Baghawat-e-Hind:** Judul risalah Sir Sayyid yang berarti “Sebab-sebab Pemberontakan India”.
- **Ashabiyah:** Solidaritas sosial, kohesi kelompok, atau semangat korps; kekuatan kolektif yang menjadi mesin penggerak sejarah menurut Ibnu Khaldun.
- **Asrar ad-Din:** Rahasia-rahasia atau hikmah-hikmah yang tersembunyi di balik ajaran-ajaran agama.
- **Asrar-i-Khudi:** Rahasia-rahasia Diri; judul salah satu karya puisi filosofis Iqbal yang paling penting, yang menyerukan penguatan ego individual.
- **Aswaja (Ahlussunnah wal Jama’ah):** Paham teologi Islam yang diikuti oleh mayoritas Muslim Sunni. Dalam konteks NU, merujuk secara spesifik pada pengikut terhadap mazhab fikih, teologi Asy’ari/Maturidi, dan tasawuf Ghazalian.
- **At-Tatbiq:** Sintesis atau rekonsiliasi; istilah yang digunakan Syah Waliyullah untuk proyeknya mendamaikan berbagai aliran pemikiran, khususnya Ahli Hadits dan Ahli Fiqh.
- **Atomistik:** Pendekatan dalam penafsiran yang melihat ayat-ayat secara terpisah-pisah, tanpa memperhatikan konteks dan hubungan holistiknya dengan pesan Al-Qur’an secara keseluruhan.

- **Badawah:** Kehidupan nomaden atau pedesaan; corak peradaban yang sederhana, keras, dan menjadi sumber *Ashabiyah* yang kuat.
- **Bahtsul Masail:** Forum ijtihad kolektif di kalangan Nahdlatul Ulama di mana para kiai membahas dan memutuskan hukum atas masalah-masalah kontemporer dengan merujuk pada kitab-kitab kuning.
- **Bekhudi:** Ketiadaan-Diri; konsep Iqbal tentang bagaimana individu yang kuat (*Khudi*) harus mengintegrasikan dirinya ke dalam disiplin komunitas (*millah*).
- **Bid'ah:** Inovasi atau praktik baru dalam urusan ibadah ritual yang tidak memiliki landasan dari Al-Qur'an dan Sunnah.
- **Critique de la raison islamique:** (Bahasa Prancis) Kritik Nalar Islami; judul dan nama proyek intelektual Mohammed Arkoun.
- **Dar'u Ta'arud:** Judul kitab Ibnu Taimiyah yang berarti "Menolak Pertentangan (antara Akal dan Wahyu)".
- **Dekonstruksi:** Sebuah metode analisis filosofis yang bertujuan untuk membongkar asumsi-asumsi tersembunyi dan hierarki kekuasaan dalam sebuah teks atau sistem pemikiran.
- **Demokrasi Spiritual:** Konsep politik Iqbal tentang sebuah sistem pemerintahan yang demokratis dalam prosedurnya namun berlandaskan pada prinsip-prinsip etis dan spiritual Islam.
- **Deoband:** Sebuah kota di India yang menjadi pusat bagi gerakan ulama tradisional-reformis yang menentang gerakan Aligarh.
- **Diwan:** Departemen atau kantor pemerintahan yang bertugas mengelola urusan negara, seperti keuangan atau militer.
- **Double Movement (Gerakan Ganda):** Metodologi hermeneutika Fazlur Rahman yang terdiri dari dua langkah: dari kini ke masa lalu untuk memahami konteks dan prinsip, dan dari masa lalu ke kini untuk menerapkan prinsip tersebut.

- **Fana:** Peniadaan atau peleburan diri ke dalam Tuhan; sebuah konsep dalam tasawuf tradisional yang dikritik keras oleh Iqbal karena dianggap menghasilkan kepasifan.
- **Fardhu 'Ain:** Kewajiban individual yang harus dilaksanakan oleh setiap Muslim yang telah memenuhi syarat.
- **Fardhu Kifayah:** Kewajiban kolektif; jika telah dilaksanakan oleh sebagian anggota masyarakat Muslim, maka kewajiban itu gugur bagi yang lain.
- **Fay':** Harta yang diperoleh dari musuh tanpa melalui peperangan, yang pengelolaannya diserahkan kepada negara untuk kepentingan umum.
- **Feminisme Islam:** Sebuah gerakan intelektual dan sosial yang memperjuangkan keadilan dan kesetaraan gender dengan menggunakan kerangka, sumber, dan terminologi Islam.
- **Fiqh:** Yurisprudensi Islam; ilmu tentang hukum-hukum syariat yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci.
- **Gelembung Filter (Filter Bubble):** Sebuah kondisi isolasi intelektual yang dapat terjadi akibat algoritma personalisasi di media sosial, yang secara selektif menampilkan informasi yang sesuai dengan keyakinan pengguna.
- **Ghanimah:** Harta rampasan perang yang diperoleh melalui pertempuran.
- **Hadharah:** Kehidupan urban atau kota; corak peradaban yang maju, kompleks, dan mewah, namun cenderung mengikis *Ashabiyah*.
- **Hawasyi:** (plural dari *hasyiyah*) Super-komentar atau catatan pinggir yang ditulis untuk menjelaskan sebuah komentar (*syarh*) dari sebuah teks dasar.
- **Hermeneutika:** Teori dan metodologi tentang interpretasi, terutama interpretasi terhadap teks.
- **Hisab:** Perhitungan astronomis untuk menentukan posisi bulan, yang digunakan oleh Muhammadiyah sebagai metode utama penentuan awal bulan kamariah.

- **Hisbah:** Sebuah doktrin dalam hukum Islam tentang kewajiban individu atau negara untuk “menyuruh kepada yang baik dan mencegah dari yang munkar”.
- **Hubbul Wathan Minal Iman:** “Cinta Tanah Air adalah Sebagian dari Iman”; sebuah slogan populer di kalangan NU yang merangkum sintesis antara nasionalisme dan keislaman.
- **Hujjatullah al-Balighah:** Argumentasi Tuhan yang Sempurna; judul karya magnum opus Syah Waliyullah.
- **‘Ibrah:** Pelajaran moral atau historis yang dapat diambil dari suatu peristiwa.
- **Ihya’ Ulumiddin:** Judul karya monumental Al-Ghazali yang berarti “Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama”.
- **Ijtihad:** Pengerahan usaha dan kemampuan intelektual secara maksimal oleh seorang ahli untuk mendapatkan pengetahuan atau kesimpulan hukum dari sumber-sumber syariat.
- **Ikhwanul Muslimin:** Persaudaraan Muslim; sebuah gerakan sosial-politik Islam yang didirikan oleh Hasan al-Banna di Mesir pada tahun 1928.
- **Ikonoklasme:** Penghancuran gambar, ikon, atau monumen keagamaan.
- **‘Ilm al-‘Umran:** Ilmu tentang peradaban; istilah yang diciptakan Ibnu Khaldun untuk ilmu baru yang ia rintis, yang sekarang dikenal sebagai sosiologi.
- **Ijma’:** Konsensus atau kesepakatan para ulama mujtahid dalam suatu masa atas suatu hukum syariat.
- **Inklusivisme:** Dalam teologi agama, pandangan bahwa meskipun satu agama memiliki kebenaran tertinggi, jalan keselamatan atau kebenaran juga dapat ditemukan dalam agama-agama lain.
- **Insan Kamil:** Manusia Sempurna; ideal manusia dalam filsafat Iqbal, yaitu individu yang telah mengaktualisasikan *Khudi*-nya secara maksimal sebagai khalifah Tuhan.

- **Irtifaqat:** Tahapan-tahapan perkembangan peradaban manusia, dari tingkat primitif hingga negara dan persemakmuran global.
- **Islah:** Perbaikan atau reformasi; upaya untuk memperbaiki kerusakan dalam masyarakat Muslim agar sesuai dengan nilai-nilai Islam.
- **Islamiologi Terapan (Islamologie Appliquée):** Istilah Arkoun untuk sebuah pendekatan studi Islam yang menerapkan metodologi dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern secara kritis.
- **Islamisme:** Sebuah ideologi politik yang meyakini bahwa Islam menyediakan panduan bagi semua aspek kehidupan, termasuk politik dan negara.
- **Israiliyyat:** Riwayat-riwayat yang berasal dari tradisi Yahudi dan Kristen yang masuk ke dalam literatur Islam, khususnya dalam kitab-kitab tafsir dan sejarah.
- **Jawi:** Sebutan yang digunakan di Timur Tengah untuk merujuk pada orang-orang atau hal-hal yang berasal dari wilayah Asia Tenggara Maritim (Nusantara).
- **Jihad bil Qalam:** Jihad dengan pena; perjuangan melalui tulisan dan penyebaran gagasan.
- **Jumud:** Kebekuan atau stagnasi intelektual; sikap menolak pemikiran baru dan merasa cukup dengan tradisi yang ada.
- **Kalam:** Teologi dialektis Islam; ilmu yang membahas tentang dasar-dasar akidah dengan menggunakan argumen-argumen rasional.
- **Kharaj:** Pajak tanah yang dikenakan pada tanah-tanah taklukan yang tetap digarap oleh penduduk non-muslim.
- **Khudi:** Diri, Ego, atau Individualitas; konsep sentral dalam filsafat Iqbal yang merujuk pada esensi manusia yang dinamis, kreatif, dan harus diperkuat.
- **Khurafat:** Takhayul atau kepercayaan yang tidak berdasar pada dalil yang benar.

- **Kitab At-Tauhid:** Judul kitab karya Muhammad bin Abdul Wahhab yang menjadi manifesto dan teks dasar gerakannya.
- **Kitab Kuning:** Sebutan populer di Indonesia untuk kitab-kitab keislaman klasik (berbahasa Arab) yang menjadi rujukan utama di pesantren-pesantren tradisional.
- **Kritik Eksternal:** Metode kritik sejarah yang berfokus pada pemeriksaan otentisitas rantai perawi (sanad) sebuah berita.
- **Kritik Internal:** Metode kritik sejarah yang berfokus pada pemeriksaan rasionalitas dan kemungkinan dari isi (matan) sebuah berita berdasarkan hukum-hukum sosial.
- **L'impensé:** (Bahasa Prancis) Yang tak terpikirkan; konsep Arkoun untuk merujuk pada ranah-ranah pemikiran yang telah disingkirkan oleh tradisi ortodoks.
- **Loyalism:** Politik loyalitas; strategi politik Sir Sayyid yang menganjurkan kerja sama dan kesetiaan kepada pemerintah kolonial Inggris.
- **Mantiq:** Logika, khususnya logika formal Aristotelian yang diadopsi dan dikembangkan dalam tradisi intelektual Islam.
- **Maqashid Syariah:** Tujuan-tujuan universal dan luhur yang menjadi inti dari penetapan hukum-hukum syariat Islam.
- **Ma'qulat:** Ilmu-ilmu yang didasarkan pada akal atau rasio, seperti logika dan filsafat.
- **Manqulat:** Ilmu-ilmu yang didasarkan pada transmisi atau riwayat, seperti Al-Qur'an dan Hadits.
- **Maslahah:** Kemaslahatan atau kepentingan umum; salah satu prinsip dalam ijtihad yang bertujuan untuk mewujudkan kebaikan dan menolak keburukan.
- **Millah:** Komunitas; dalam pemikiran Iqbal, merujuk pada komunitas Islam transnasional yang diikat oleh kesamaan iman dan tujuan.
- **Misoginis:** Sifat atau pandangan yang menunjukkan kebencian, ketidaksukaan, atau prasangka terhadap perempuan.

- **Muallafati Qulubuhum:** Salah satu dari delapan golongan penerima zakat; orang yang hatinya perlu dilunakkan atau dikuatkan untuk Islam.
- **Muhaddits:** Seorang ahli dalam ilmu Hadits.
- **Mujaddid:** Seorang pembaharu; individu atau kelompok yang melakukan *tajdid*.
- **Muntaj Thaqaifi:** Produk Budaya; konsep kontroversial Nasr Hamid Abu Zayd yang menyatakan bahwa Al-Qur'an dalam manifestasinya sebagai teks terikat oleh konteks budaya dan bahasa tempat ia diwahyukan.
- **Muqaddimah:** Pendahuluan; judul karya paling terkenal dari Ibnu Khaldun yang berisi teori-teori sosial, politik, dan ekonominya.
- **Nacheri:** Sebutan peyoratif (dari kata Inggris *Nature*) yang diberikan kepada Sir Sayyid dan para pengikutnya karena teologi naturalistik mereka.
- **Najd:** Dataran tinggi di pusat Jazirah Arab, tempat kelahiran gerakan Wahabiyah.
- **Nass:** Teks; istilah yang digunakan Abu Zayd untuk menekankan status Al-Qur'an sebagai sebuah objek linguistik yang dapat dianalisis.
- **Neo-Modernisme Islam:** Sebuah aliran pemikiran Islam yang mencoba melakukan modernisasi dari dalam tradisi Islam itu sendiri dengan menggunakan metodologi penafsiran yang kritis.
- **Pan-Islamisme:** Sebuah ideologi politik yang menyerukan persatuan seluruh umat Islam di bawah satu kepemimpinan atau dalam sebuah aliansi yang kuat.
- **Pascastrukturalisme:** Sebuah gerakan intelektual yang mengkritik strukturalisme dan menekankan pada ketidakstabilan makna, pluralitas, dan peran kekuasaan dalam pembentukan pengetahuan.

- **Patriarki:** Sebuah sistem sosial di mana laki-laki memegang kekuasaan utama dan mendominasi dalam berbagai peran.
- **Pemberontakan Sepoy 1857:** Sebuah pemberontakan besar melawan kekuasaan Inggris di India, yang kegagalannya berdampak besar pada komunitas Muslim.
- **PKO (Penolong Kesengsaraan Oemoem):** Nama awal dari unit layanan sosial Muhammadiyah.
- **Pluralisme:** Dalam teologi agama, pandangan bahwa semua agama adalah jalan yang sama-sama valid menuju satu Realitas Absolut yang sama.
- **Pribumisasi Islam:** Gagasan yang dipopulerkan oleh Abdurrahman Wahid tentang pentingnya ajaran Islam diekspresikan melalui medium budaya lokal Nusantara.
- **Qadhi:** Seorang hakim yang bertugas memutuskan perkara hukum.
- **Rahmatan lil 'alamin:** Rahmat bagi seluruh alam; sebuah frasa dari Al-Qur'an yang merangkum misi universal dari risalah Islam.
- **Ratio Legis:** (Bahasa Latin) Alasan atau tujuan di balik sebuah hukum.
- **Re-etisiasi:** Upaya untuk mengembalikan etika ke posisi sentral dalam pemahaman dan praktik hukum Islam.
- **Rekonstruksi:** Judul karya prosa Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.
- **Resolusi Jihad:** Fatwa yang dikeluarkan oleh KH. Hasyim Asy'ari pada 22 Oktober 1945 yang mewajibkan umat Islam untuk berjihad mempertahankan kemerdekaan Indonesia.
- **Revolusi Tembakau:** Protes besar-besaran di Iran pada tahun 1891-1892 yang berhasil membatalkan konsesi monopoli tembakau yang diberikan kepada Inggris.
- **Salafisme Modernis:** Sebuah aliran pemikiran yang mencoba memadukan seruan untuk kembali kepada metode generasi salaf dengan penerimaan terhadap ijhtihad dan institusi modern.

- **Salafus Shalih:** Para pendahulu yang saleh; istilah yang merujuk pada tiga generasi pertama Islam (Sahabat, Tabi'in, Tabi'it Tabi'in).
- **Sanad:** Rantai transmisi keilmuan yang bersambung dari seorang guru ke muridnya hingga kepada penulis kitab atau bahkan hingga ke Nabi Muhammad SAW.
- **Sawad:** Sebutan untuk wilayah subur di sekitar Irak yang ditaklukkan pada masa Umar bin Khattab.
- **Sekularisme ('Ilmaniyyah):** Sebuah ideologi yang mengadvokasi pemisahan antara institusi agama dan institusi negara.
- **Semiotika:** Ilmu yang mempelajari tentang tanda-tanda dan simbol-simbol serta proses pembentukan maknanya.
- **Shaheen:** Elang atau Rajawali; simbol puitis yang digunakan Iqbal untuk menggambarkan ideal pemuda Muslim yang dinamis, berani, dan visioner.
- **Sinkretisme:** Percampuran antara ajaran agama asli dengan kepercayaan atau praktik-praktik dari tradisi budaya atau agama lain.
- **Siyasah Syar'iyah:** Politik yang berlandaskan syariat; konsep Ibnu Taimiyah tentang tata kelola negara yang bertujuan menerapkan hukum Islam.
- **Skizofrenia Intelektual:** Istilah yang digunakan Fazlur Rahman untuk menggambarkan keterbelahan dalam sistem pendidikan Muslim.
- **Sunnatullah:** Hukum atau ketetapan Allah yang berlaku secara ajeq dan tidak berubah.
- **Syirik Akbar:** Syirik besar; dosa menyekutukan Allah dalam ibadah yang dapat mengeluarkan pelakunya dari Islam.
- **Syirik Ashghar:** Syirik kecil; perbuatan yang dapat mengantarkan pada syirik besar, seperti riya', namun tidak mengeluarkan pelakunya dari Islam.

- **Syubhat:** Keraguan atau ketidakjelasan dalam suatu perkara hukum yang dapat menjadi alasan untuk meringankan atau menolak hukuman.
- **Syumuliyatul Islam:** Komprehensivitas Islam; keyakinan bahwa ajaran Islam mencakup seluruh aspek kehidupan.
- **Syura:** Musyawarah; prinsip dalam Al-Qur'an tentang pengambilan keputusan secara kolektif.
- **Tadabbur:** Merenungkan atau memikirkan secara mendalam makna dan hikmah dari ayat-ayat Al-Qur'an.
- **Tafsir Al-Manar:** Nama yang diberikan untuk kompilasi karya tafsir Muhammad Abduh yang diterbitkan dalam jurnal *Al-Manar*.
- **Tafsir bi al-Ra'yi:** Penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan ijtihad atau penalaran akal.
- **Tafsir-ul-Quran:** Judul karya tafsir Sir Sayyid Ahmad Khan yang tidak selesai.
- **Tahafut al-Falasifah:** Judul karya Al-Ghazali yang berarti "Kerancuan Para Filsuf".
- **Tajdid:** Pembaharuan; upaya untuk menghidupkan dan menyajikan kembali ajaran Islam agar relevan dengan zaman tanpa mengubah prinsip-prinsip dasarnya.
- **Takfir:** Praktik menuduh atau memvonis seorang Muslim sebagai kafir (keluar dari Islam).
- **Taklid:** Mengikuti pendapat seorang ulama atau mazhab tanpa mengetahui dalil atau argumentasinya.
- **Tarbiyah:** Pendidikan Islam yang mencakup aspek pengajaran, pembinaan, dan pengembangan seluruh potensi manusia.
- **Tashfiyah:** Pemurnian; istilah yang digunakan untuk proyek purifikasi akidah dan praktik keagamaan.
- **Tasawuf:** Mistisisme atau spiritualitas Islam; ilmu tentang cara-cara menyucikan jiwa, menjernihkan akhlak, dan mendekatkan diri kepada Allah.
- **Tasyabbuh:** Meniru-niru atau menyerupai praktik atau ciri khas suatu kaum.

- **Tauhid Uluhiyah:** Pengesaan Allah dalam segala bentuk peribadatan; meyakini hanya Allah yang berhak disembah.
- **Tawassul:** Berdoa kepada Allah dengan menggunakan perantara, misalnya melalui kedudukan orang-orang saleh.
- **Tawazun:** Keseimbangan; prinsip fundamental dalam pemikiran Syah Waliyullah.
- **Ta'wil:** Interpretasi metaforis atau alegoris terhadap sebuah teks, khususnya ayat Al-Qur'an.
- **Transnasionalisme:** Proses atau gerakan di mana hubungan, identitas, dan ideologi melintasi batas-batas negara-bangsa.
- **Tsawabit:** Prinsip-prinsip atau ajaran pokok dalam Islam yang bersifat absolut, tetap, dan tidak dapat diubah (plural dari *tsabit*).
- **Turats:** Warisan; istilah yang merujuk pada keseluruhan khazanah intelektual dan keilmuan Islam klasik.
- **Ukhuwwah Islamiyyah:** Persaudaraan Islam; ikatan spiritual yang menyatukan seluruh umat Islam.
- **Ulul Albab:** Orang-orang yang berakal atau memiliki pemahaman yang mendalam; sebuah istilah pujian dalam Al-Qur'an.
- **Ummatan Wasathan:** Umat pertengahan; istilah dalam Al-Qur'an yang mendeskripsikan umat Islam sebagai umat yang adil, pilihan, dan moderat.
- **Umran:** Peradaban, kebudayaan, atau organisasi sosial; objek kajian dari ilmu yang dikembangkan oleh Ibnu Khaldun.
- **Wahabiyah:** Sebutan (seringkali oleh penentangannya) untuk gerakan pemurnian Islam yang dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahhab.
- **Wali:** Gubernur atau kepala pemerintahan di tingkat provinsi.
- **"Word of God" vs "Work of God":** "Firman Tuhan" versus "Karya Tuhan"; prinsip filosofis Sir Sayyid yang menyatakan bahwa Al-Qur'an (Firman) tidak mungkin bertentangan dengan Alam (Karya).



TENTANG PENULIS

Shofiyullah Muzammil lahir dan tumbuh dari keluarga besar pesantren Pondok Pesantren Asshomadiyah, Burneh, Bangkalan, Madura. Pendidikan dasarnya ditempuh di SDN 1 Burneh dan SMPN 1 Bangkalan, sembari menempuh pendidikan keagamaan di Madrasah Ibtidaiyah dan Madrasah Tsanawiyah Pondok Pesantren Asshomadiyah. Pendidikan menengah atas dilanjutkan di Madrasah Aliyah Salafiyah Syafi'iyah (MASS) Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang, hingga kemudian menyelesaikan pendidikan S1 Fakultas Syariah Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA) Tebuireng.

Sebagai salah satu lulusan terbaik, ia mengikuti seleksi dan dinyatakan lulus Pendidikan Kader Ulama (PKU) MUI Pusat Angkatan V di Jakarta. Perjalanan akademiknya kemudian dilanjutkan pada jenjang S2 Akidah dan Filsafat dan S3 Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Selain aktif sebagai akademisi dan pengajar, ia mendirikan dan mengasuh Pesantren Mahasiswa PPM AL-ASHFA Yogyakarta. Ia juga aktif menulis, menjadi narasumber berbagai seminar, serta mengikuti forum-forum akademik dan keulamaan di tingkat nasional maupun internasional.

Dalam pengabdian kelembagaan, ia dipercaya antara lain sebagai Wakil Ketua Komisi Fatwa MUI Pusat, Wakil Ketua Umum Himpunan Bisnis dan Ekonomi Pesantren (HEBITREN), Sekretaris Jenderal Majelis Permusyawaratan Pengasuh Pesantren se-Indonesia (MP3I), Ketua ICMI Orwil DIY, Ketua Presidium Nasional Ikatan Alumni Pesantren Tebuireng (IKAPETE), serta Ketua Presidium Forum Silaturahmi Cendekiawan Keluarga Madura Yogyakarta (FSC-KMY), di samping berbagai amanah lainnya.

Dalam bidang pemikiran hukum Islam, ia kini menekuni dan mengembangkan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*, sebuah pendekatan yang berupaya memadukan dan mengintegrasikan ushul fiqh, maqashid syariah, dan filsafat hukum modern untuk menghadirkan pembacaan hukum Islam yang tetap berakar pada nilai-nilai wahyu, sekaligus responsif terhadap perubahan zaman dan kompleksitas persoalan kehidupan.

Baginya, tradisi bukan untuk membelenggu perubahan, dan perubahan bukan untuk memutus tradisi; keduanya perlu dipertemukan melalui kejernihan ilmu, kedalaman hikmah, dan kemaslahatan manusia.

Saat ini mengampu mata kuliah Pengantar Studi Islam (S1), Pendekatan dalam Pengkajian Islam (S2), Pembaharuan Pemikiran Keagamaan dalam Islam (S2), Fatwa Halal dan Legal Maxim (S2), Islam dan Isu-isu Global (S2), Maqashid Syariah: Teori dan Metodologi (S3) dan Theories in Islamic Theology and Philosophy (S3)

Komunikasi lebih lanjut: shofiyullah.mz@uin-suka.ac.id



Mengapa ajaran Islam yang bersumber dari wahyu yang sama dapat dipahami secara berbeda dari satu zaman ke zaman yang lain?

Buku ini mengajak pembaca menelusuri dinamika tajdid dan islah dalam sejarah pemikiran Islam, sejak ijthihad para sahabat, pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah, hingga Muhammad Abduh, Ahmad Khan, Muhammad Iqbal, dan para pembaharu di Nusantara. Dari teologi, hukum, pendidikan, politik, hingga kehidupan sosial, pembaharuan dipahami sebagai bagian dari tradisi intelektual Islam yang hidup dan terus berdialog dengan perubahan zaman.

Pembaharuan bukan berarti meninggalkan tradisi, sebagaimana tradisi bukan alasan untuk menutup pintu perubahan. Yang diperlukan adalah kemampuan membedakan tsawabit dan mutaghayyirat, menjaga nilai-nilai fundamental Islam sekaligus membuka ruang bagi ijthihad, kreativitas, dan kemaslahatan. Buku ini pada akhirnya mengajak pembaca melihat bahwa Islam memiliki tradisi pembaharuan yang kuat untuk menjawab tantangan masa kini dan masa depan.

