

ISSN 1411-3457

ULUMU'Z Jurnal Studi Keislaman

Volume XIV • Nomor 1 • Juni 2010

TERAKREDITASI Berdasarkan SK Dirjen Dikti Depdiknas
Nomor: 65a/DIKTI/Kep/2008

FILSAFAT ISLAM: ANTARA DUPLIKASI DAN KREASI
Abdullah Satar

AL-HIKMAH AL-MUTA'ÂLIYAH:
PEMIKIRAN METAFISIKA EKSISTENSIALISTIK MULLA SHADRA
Sholihan

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN:
ANTARA PEMAKNAAN TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL
Slamet Mulyono R

MENIMBANG KEMBALI PARADIGMA FILSAFAT ISLAM
DALAM BANGUNAN KEILMUAN ISLAM KONTEMPORER
Aksin Wijaya

KONTRIBUSI FILSAFAT ILMU DALAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM:
TELAAH PENDEKATAN FENOMENOLOGI
Mulyadi

SIGNIFIKANSI TEORI POPPER, KUHN, DAN LAKATOS
TERHADAP PENGEMBANGAN ILMU-ILMU KEISLAMAN
Ahmad Choirul Rofiq

ISI

TRANSLITERASI ARTIKEL

- Abdullah Sattar** Filsafat Islam:
Antara Duplikasi dan Kreasi • 1-20
- Sholihan** Al-Hikmah Al-Muta‘âliyyah:
Pemikiran Metafisika Eksistensialistik
Mulla Shadra • 21-38
- Suhermanto Ja’far** Panenteisme dalam Pemikiran Barat
dan Islam • 39-62
- Abdul Mukti Ro’uf** Metode Pembacaan Turâts Arab-Islam:
Perspektif Muhammad ‘Abid
Al-Jâbirî • 63-100
- Slamet Muliono R.** Hermeneutika Al-Qur’ân:
Antara Pemaknaan Tekstual
dan Kontekstual • 101-120
- Aksin Wijaya** Menimbang Kembali Paradigma Filsafat
Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam
Kontemporer • 121-144
- Mulyadi** Kontribusi Filsafat Ilmu dalam
Studi Ilmu Agama Islam: Telaah
Pendekatan Fenomenologi • 145-176
- Ahmad Choirul Rofiq** Signifikansi Teori Popper, Kuhn, dan
Lakatos terhadap Pengembangan
Ilmu-Ilmu Keislaman • 177-196
- Win Usuluddin** Elusidasji Filosofis Kebhinnekaan
Keagamaan: Refleksi atas Pluralisme
Keberagamaan Era Postmodern • 197-226

INDEKS

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	= a	ف	= f
ب	= b	ق	= q
ت	= t	ك	= k
ث	= ts	ل	= l
ج	= j	م	= m
ح	= h	ن	= n
خ	= kh	و	= w
د	= d	ه	= h
ذ	= dz	ء	= ’
ر	= r	ي	= y
ز	= z		
س	= s		
ش	= sy		Untuk Madd dan Diftong
ص	= sh		
ض	= dl	آ	= â (a panjang)
ط	= th	إِي	= î (î panjang)
ظ	= zh	أُو	= û (u panjang)
ع	= ‘	او	= aw
غ	= gh	أَي	= ay

METODE PEMBACAAN TURÂTS ARAB-ISLAM: PERSPEKTIF MUHAMMAD ‘ABID AL-JÂBIRÎ

Abdul Mukti Ro’uf*

Abstract: *The way how turâts (a term only found in contemporary Arabic-Islam or tradition) is viewed has been a critical problem. This is because queries about it imply rise and or fall of a civilization. This thesis has at least been proved by facts of history that since the midst 19th century the world of Arabic-Islam thoughts have been moving backward compared to that in the Western-modern thoughts. This research will analyze Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî’s thoughts that represented contemporary thinkers. Al-Jâbirî was a muslim intellectual born in Feiji Southeast-Marocco in 1936. His initial acquaintance with philosophical thoughts related to three prominent figures of Karl Marx (1818-1890), Gaston Bachelard (1884-1962), and Louis Althusser (1918-1990). He was grown up in a setting of Maghribi thoughts (Marocco-Andalusia), which was influenced by traditions of French philosophy of Marxian. However, he doubted Marxian approaches in Islamic history context.*

Abstrak: Cara bagaimana turâts—sebuah terma yang hanya ditemukan dalam tradisi Arab-Islam kontemporer—dipahami telah menjadi suatu problem yang amat mendesak. Hal itu karena pengabaian atasnya akan berimplikasi pada kebangkitan atau kejatuhan suatu peradaban. Tesis itu setidaknya telah dibuktikan oleh kenyataan sejarah bahwa semenjak pertengahan abad XIX pemikiran Arab-Islam mengalami kemunduran dibandingkan dengan pemikiran-pemikiran Barat modern. Kajian ini akan menganalisis pemikiran Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî yang merepresentasikan para pemikir kontemporer. Al-Jâbirî adalah seorang intelektual muslim yang terlahir di Feiji, Maroko Tenggara, pada tahun 1936. Perkenalan awalnya dengan pemikiran filosofis berkaitan dengan tiga figur penting, yaitu Karl Marx (1818-1890), Gaston Bachelard (1884-1962), and Louis Althusser (1918-1990). Dia tumbuh besar dalam latar pemikiran-pemikiran Maghribi (Marocco-Andalusia), yang dipengaruhi oleh tradisi filsafat Perancis yang Marxian. Namun demikian, dia meragukan pendekatan-pendekatan Marxian dalam konteks sejarah Islam.

Keywords: Turâts, Tajdid, Era Kodifikasi Baru, Pendekatan Strukturalis, Pendekatan Historis, Pendekatan Ideologis.

*Penulis adalah dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pontianak. email: muktirouf@yahoo.com.

PEMIKIRAN dan peradaban Arab, semenjak pertengahan abad XIX periode yang secara umum disebut *Renaissance (nahdlah)*¹, telah didominasi oleh pengakuan akan inferioritas dunia Arab dan Islam saat ini, terlebih jika dihadapkan pada dunia Barat modern, dan periode keemasan Imperium Arab-Islam Klasik. Para pemikir dan intelektual mengalami keterbelahan kesadaran (*tanâqûd al-nijdâن*), antara keunggulan pemikiran Barat dengan superioritasnya dalam bidang ekonomi, keilmuan, teknologi, dan militer dengan ketertarikan terhadap kejayaan masa lalu Arab. Buktiunya, bahwa Arab dan muslim juga pernah mencapai posisi tertinggi dalam kebudayaan dan bidang keilmuan di dunia.²

Dalam konteks ini, pemikir besar muslim, Muhammed Iqbal, mengatakan bahwa sejarah modern yang identik dengan kebangkitan Barat pada sisi intelektualnya hanyalah suatu perkembangan lebih lanjut dari beberapa fase terpenting dalam kebudayaan Islam.³ Bahkan pengandaian tersebut juga memberikan penegasan kembali, bahwa Arab masih memegang dasar dalam wacana agama, sastra, dan etika sosial yang tinggi.

Tahun 1967 dianggap sebagai “penggalan” (*qâthî'ah*) dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang mengubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya yang dihadapinya.⁴ Pukulan telak Israel membuat mereka bertanya-tanya ada apa dengan sekumpulan

¹ *Nahdbah* adalah sebuah gerakan politik dan kebudayaan yang luas mendominasi periode 1850-1914. Bermula dari Suriah dan kemudian berkembang di Mesir. *Nahdlah* mencoba, melalui penerjemahan dan vulgarisasi, mengasimilasi keberhasilan-keberhasilan peradaban Eropa yang besar, sambil menghidupkan kembali kebudayaan Arab klasik yang mendahului abad-abad dekadensi dan dominasi asing. Pendapat ini berasal dari A. Laroui yang dikutip dari Ibrahim M. Abu Rabi', “The Arab World”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London and Ney York: Routledge, 1996), 1085.

² Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Kashmir-Bazar, Lahore, 1965), 7.

³*Ibid.*, 8.

⁴ Pasca periode ini selanjutnya disebut dengan masa kontemporer (*mu'âshirah*) hingga sekarang. Yang dimaksud dengan era kontemporer di sini adalah kelanjutan modernitas dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri. Lihat, Kemal K. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York: Routledge, 1982), 13.

negara besar yang mempunyai jumlah tentara dan peralatan yang cukup memadai dipaksa kalah oleh Israel, sebuah negara kecil dengan tidak lebih dari tiga juta penduduknya? Inilah awal mula yang dinamakan dengan kritik-diri yang kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana keilmiahannya, baik dalam fora akademis maupun literatur-literatur ilmiah lainnya.⁵

Salah satu problem pemikiran yang dibangun pasca tahun 1967-an itu adalah bagaimana memahami ulang tentang tradisi. Problem ini sekaligus menjadi tantangan bagi pembangunan kembali peradaban Islam secara umum. Beberapa kritik-diri itu dapat dirumuskan misalnya dengan beberapa pertanyaan filosofis: “bagaimana bisa hidup sesuai dengan tuntutan teks agama di satu pihak, tetapi di pihak lain juga bisa menempatkan diri secara seimbang dengan perkembangan-perkembangan kemanusiaan? Bagaimana, di satu pihak, bisa terus menyesuaikan diri dengan perubahan, tetapi, di pihak lain, tetap menjadi muslim yang baik? Bagaimana menjadi autentik, sekaligus menjadi modern? Bagaimana berubah, tetapi tetap berpegang pada asas-asas pokok yang ditetapkan oleh agama? Bagaimana menjaga keseimbangan antara *al-ashâlah* (autentisitas) dan *al-hadâtsah* (modernitas)?”

Problematika peradaban Arab dan umat Islam ini kemudian dianalisis secara beragam oleh banyak pemikir muslim dan pembaharu dengan kapasitas, konteks sosial-politik, dan kebutuhannya masing-masing. Meskipun secara umum mereka sepakat bahwa salah satu penyelesaiannya adalah dengan cara mendefinisikan ulang tradisi Islam. Namun konteks dan metode yang diajukan para pemikir itu memiliki mode intelektualnya masing-masing.

Sekedar menyebut salah satu pemikir muslim, Muhammad Iqbal pernah menyatakan bahwa ada tiga faktor utama yang membuat pemikiran Islam mengalami dekadensi, yaitu konservatisme, mistisisme, dan materialisme. Konservatisme agama, sebagaimana konservatisme dalam hal lain adalah sama buruknya. Konservatisme yang menekankan ketaatan mutlak pada tradisi akan merusak kebebasan kreatif diri dan menutup

⁵ Luthfi Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, *Paramadina*, vol. 1 Edisi Juli-Desember (1998), 61.

pintu bagi pendewasaan spiritual. Di sisi lain, mistisisme abad pertengahan yang mengajarkan manusia untuk menolak ego dan dunia konkret demi penyatuan dengan realitas sejati sebagaimana halnya materialisme yang mengagungkan kebendaan telah gagal secara pragmatis. Mistisisme telah mengajarkan suatu penolakan palsu, memuaskan kebodohan, dan penghambaan spiritual. Sedangkan materialisme telah memutuskan dirinya dari spiritualitas sehingga melumpuhkan energi intuitif manusia.⁶

Analisis Iqbal, dengan semangat intelektualisme pada zamannya yang khas, merupakan pemikiran dari sekian banyak pemikir dan pembaharu yang mencoba untuk membuat diagnosa terhadap problem peradaban umat Islam. Dan setiap pemikir tentu saja tidak dapat melepaskan dirinya dari pengalaman intelektualnya, sejarah hidupnya, dan tujuan yang akan dicapainya.

Secara umum, dari segi tipologi, sejauh menyangkut penyikapan terhadap problem peradaban Arab khusunya dan Islam pada umumnya yang secara spesifik membicarakan tentang tradisi dan modernitas dari sudut pandang kontemporer—mengikuti pemetaan A. Luthfi Assyaukanie—ada tiga tipologi:⁷ *pertama*, tipologi transformatik. Jenis tipologi ini mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional-ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan pada nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang; *kedua*, tipologi reformistik. Jika pada tipologi transformatik metode yang ditawarkan adalah transformasi sosial yang lebih dekat kepada marxisme, maka tipologi reformistik yang diajukan adalah metode reformistik dan dekonstruktif. Dua metode ini pada hakikatnya sama, namun

⁶Iqbal, *The Reconstruction ...*, 19.

⁷Sebagai perbandingan, sejauh menyangkut pembacaan kontemporer terhadap tradisi—dengan sebutan yang berbeda tetapi sama secara substantif—al-Jâbirî membaginya menjadi tiga kelompok, model pembacaan kaum fundamentalis, kaum liberal dan kaum marxis. Lebih detail lihat, al-Jâbirî, *Arab Islamic-philosophy: A Contemporary Critique the Centre for Middle Eastern Studies*, ter. Moch Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), 14-9.

memiliki cara penyampaian yang berbeda; *ketiga*, tipologi ideal-totalistik yang sering dipadankan dengan kelompok “fundamentalis”. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradabannya adalah bagaimana menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban secara totalistik. Mereka pada umumnya menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat.⁸

Tiga tipologi pemikiran yang memandang tradisi Islam—dalam beberapa literatur diungkapkan dengan sebutan yang berbeda, misalnya, “tradisionalis”, “modernis”, “neo-modernis”, “fundamentalis”, “revivalis” dan lain-lain—adalah bukti bahwa dinamika pemikiran Islam terus berlangsung secara dialektis dari masa ke masa. Berbagai proyek pemikiran pencerahan terus digarap dengan berbagai tantangannya sendiri.

Pada titik inilah, al-Jâbirî seorang filosof kontemporer kelahiran Maroko yang akrab dengan khazanah tradisi Islam klasik dan tradisi pos-strukturalisme Perancis memberikan alternatif pemikiran atas cara pandang terhadap tradisi dengan perangkat paradigmatik yang relatif baru pula, minimal pada wacana keagamaan dalam pemikiran Arab kontemporer.

Al-Jâbirî—mengikuti pemetaan Luthfi—adalah pemikir yang mewakili aliran reformistik yang mengusung metode dekonstruktif dalam memandang tradisi. Dalam iklim intelektual Arab-Islam yang cenderung berorientasi kepada teks, karya-karya al-Jâbirî memberikan alternatif baru dengan menekankan pada pembacaan secara tri-dimensional terhadap masa lalu Arab, sebagai sebuah alternatif. Dengan pembacaan seperti itu—seperti dikutip Walid Harmaneh yang memberikan pengantar terhadap karya al-Jâbirî dalam edisi Inggris yang diterjemahkan, Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam (*Arab Islamic-philosophy: A Contemporary Critique*)—al-Jâbirî bermaksud

⁸ Assyaukanie, *Tipologi...*, 63-5. Bandingkan dengan Charles Cruzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* yang membagi tipologi pemikiran (tradisi) Islam menjadi tiga, “Islam adat” (*Customary Islam*), “Islam revivalis” (*Revivalist Islam*), dan “Islam liberal” (*liberal Islam*); lihat dalam Charles Cruzman (ed.), *Wacana Islam Liberal*, Bahrul Ulum (et.al) (Jakarta: Paramadina, 2001), xi-xxxviii; Mansur Fakih, *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 248-55.

membaca teks secara strukturalis, historis, dan ideologis sekaligus.⁹

Mengenal Sosok al-Jâbirî

Dalam peta pemikiran Islam kontemporer, nama al-Jâbirî terdengar cukup akrab tidak saja di negerinya sendiri melainkan di dunia Arab dan di dunia Islam pada umumnya. Nama lengkapnya Mu^{hammad} 'Âbid al-Jâbirî. Ia seorang pemikir Arab kontemporer (asal Maroko) yang banyak menekuni bidang filsafat terutama epistemologi.¹⁰ Ia memproyeksikan diri dalam proyek pemikiran yang spesifik selain Hassan Hanafî (asal Mesir) dan Mu^{hammad} Arkoun (asal Aljazair). Ketiganya adalah pemikir Arab garda depan yang mendalamai pemikiran Islam kontemporer terutama pada masalah *turâts*. Dengan kesungguhan, kuantitas, dan kualitas atas beberapa karyanya tentang masalah *turâts*, al-Jâbirî dipandang sebagai pemikir yang representatif dalam membangun kembali *turâts* Arab-Islam.¹¹

Al-Jâbirî lahir di Figuig, sebelah selatan Maroko, tanggal 27 Desember 1935. Pendidikannya dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi lebih banyak ditempuh di tanah kelahirannya di Maroko. Dia pernah setahun menempuh pendidikan filsafat di Universitas Damaskus, Siria (tahun 1958). Setelah itu dia melanjutkan pendidikan diploma Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Mu^{hammad} V di Rabat, (1967) dan meraih gelar master dengan tesis tentang “Filsafat Sejarah Ibn Khaldun” (*Falsafah al-Târikh 'inda Ibn Khaldûn*).

Doktor bidang Filsafat, dia raih di Fakultas Sastra Universitas Mu^{hammad} V, Rabat (1970), dengan disertasi yang masih

⁹Walid Harmaneh, “Pengantar untuk buku al-Jâbirî”, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam* (Yogyakarta: Islamika, 2003), xxiv.

¹⁰Dalam konteks pemikiran Islam, al-Jâbirî dikenal dengan wacana epistemologi *bayâni*, *'îrfânî*, dan *burbâni*. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia 1996), 212.

¹¹Dalam pemetaan Luthfi Assyaukanie, al-Jâbirî dipersamakan dengan Mu^{hammad} Arkoun yaitu reformis yang mengedepankan pendekatan dekonstruktif dalam memandang tradisi yang dipengeruhi oleh gerakan (post) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh postmodernisme lainnya seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthers, Foucalt, Derrida, dan Gadamer. Lihat, Assyaukanie, *Tipologi* ..., 60.

membahas seputar pemikiran Ibn Khaldûn, khususnya tentang Fanatisme Arab. Disertasinya berbicara tentang “Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoritik Khaldunian dalam Sejarah Islam” (*Al-'Ashabiyah wa al-Dawlah: Ma'alim Nazhariyyah Khalduniyyah fi al-Târikh al- Islâmi*). Disertasi tersebut kemudian dibukukan tahun 1971. Konon, al-Jâbirî hanya menguasai tiga bahasa: Arab, Perancis, dan Inggris.¹²

Semasa muda al-Jâbirî adalah pegiat politik berideologi sosialis dan sempat bergabung dalam partai *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP) yang kemudian berubah nama menjadi *Union Sosialiste des Forces Populaires* (USFP). Pada tahun 1975, dia sempat menjadi anggota biro politik USFP. Selain pernah aktif di dunia politik, al-Jâbirî lebih dikenal sebagai seorang akademisi yang sempat menjabat Pengawas dan Pengarah Pendidikan bagi guru-guru Filsafat di tingkat menengah atas, sejak tahun 1965-1967. Sampai sekarang dia masih menjadi Guru Besar Filsafat dan Pemikiran Islam di Fakultas Sastra di Universitas Muhammad V, Raba, sejak 1967. Kegiatan intelektualnya di bidang filsafat tidak diragukan lagi. Walid Harmaneh¹³ mencatat bahwa sejak tahun 1964 ia terus mengajar filsafat hingga sekarang. Pada tahun 1966 bersama Musthâfâ al-Omârî dan al-Sattâ'î, ia menerbitkan dua buku teks filsafat dan pemikiran Islam. Buku terakhir mempunyai dampak yang besar bagi para mahasiswa selama akhir dekade 1960-an dan awal 1970-an. Hampir seluruh pengabdian intelektualnya dicurahkan untuk kepentingan proyek pencerahan pemikiran Arab-Islam terutama dalam masalah epistemologi Arab.

KONSEPSI TENTANG *Turâts*

Turâts adalah segala sesuatu yang dengan sengaja dilahirkan dari masa lalu dalam peradaban yang dominan, sehingga merupakan masalah yang diwarisi sekaligus masalah penerima yang hadir dalam berbagai tingkatan.¹⁴ Secara etimologi, *turâts* mempunyai arti sesuatu yang diwariskan. Ibn Manzhur mengutip

¹²Harmaneh, *Pengantar Jabiri* ..., xvii.

¹³*Ibid.*, xviii.

¹⁴Hassan Hanafi, *al-Turâts wa al- Tajdîd: Mauqifinâ min al-Turâts* (Beirût: al-Muâssasah al-Jâmiyyah li al-Dirâsâh wa al-Nasyr wa al-Tauzi), 18.

dari Ibn al-'Arabi yang menyatakan bahwa *al-turâts*, *al-wirts*, *al-warts*, *al-irts*, *al-wirâts* dan *al-irâts* adalah sama dan mempunyai arti sama.¹⁵ Dalam al-Munjid, *turâts* diartikan dengan perpindahan harta seseorang setelah ia meninggal; sesuatu yang ditinggalkan orang yang telah meninggal dunia untuk diwariskan.¹⁶ Al-Râghib al-Ashfahânî memberi definisi dengan perpindahan suatu barang dari seseorang kepada orang lain tanpa melalui akad dan berkaitan dengan akad.¹⁷ Hans Wehr menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan *inheritance* dan *legacy*.¹⁸ Sementara itu, Tayyib Tazyînî menerjemahkan istilah *turâtsiyyah* dengan tradisionalisme.¹⁹

Dalam al-Qur'an, kata *turâts* muncul hanya sekali yaitu pada surah al-Fajr (89:19): "Dan kamu memakan harta pusaka dengan cara menghimpun (yang halal dan haram)". Ayat ini dapat dimengerti bahwa yang dimaksud dengan *turâts* adalah harta kekayaan yang ditinggalkan oleh seseorang yang meninggal bagi yang masih hidup. Sedangkan term *mîrâts* disebutkan sebanyak dua kali yaitu dalam surah al-Imrân (3:180) dan surah al-Hadîd (57:10) di mana bunyi kalimatnya adalah: "Dan kepunyaan Allah-lah segala warisan (yang ada) di langit dan di bumi. dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan".

Dalam tradisi yurisprudensi juga dikenal istilah *warîts*. Para fuqahâ' banyak memberikan ketentuan dalam persoalan pembagian harta warisan kepada ahli waris sesuai dengan ketetapan dalam al-Qur'an. Pembahasan ini secara khusus dibahas dalam bab *farâidl*. Sedangkan dalam pengetahuan dan disiplin pemikiran keislaman lainnya, seperti sastra, teologi

¹⁵Ia juga mengutip dari al-Jâwhârî yang menyatakan bahwa term *turâts* adalah *ta'*-nya berasal *wawu*. Jamâl al-Dîn Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Shâdir, 1990), 200.

¹⁶Luis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-Âlâm* (Beirût: Dâr al-Masyriq, 2000), 895.

¹⁷Dalam hal ini, Ashfahânî juga menyatakan bahwa *turâts* berasal dari *wurâts*. Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mu'jam al-Mufradât al-Alfâzâb al-Qur'an* (Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.), 555.

¹⁸Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca: Spoken Language Service, 1976), 1060.

¹⁹Tayyib Tazyînî dalam Ma'n Ziyâdah (et.al.), *al-Mawsu'ah al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Kairo: Ma'had al-Anmâ' al-'Arabi, 1986), 308.

spekulatif, filsafat tidak ditemukan satupun kata yang menjelaskan mengenai *turâts* yang mengungkapkan secara khusus satu pengertian tertentu, apalagi memperoleh perhatian memadai.²⁰

Sedangkan yang dimaksud dengan *turâts* dalam tulisan ini adalah dalam pengertian kontemporer yang menurut al-Jâbirî diartikan sebagai: “suatu warisan budaya, pemikiran, agama, sastra, seni, filsafat, tasawuf, kalam yang hadir dan menyertai kekinian kita yang datang dari masa lalu (dari kita maupun orang lain, jauh maupun dekat)”.²¹ Dalam pengertian ini, wacana *turâts* mengandung arti yang berbeda dengan yang disinggung oleh al-Qur'an sebagaimana ayat-ayat yang disebut di atas dan berbeda pula dengan bahasa Arab klasik sebagaimana yang dirumuskan oleh beberapa kamus. Dalam bahasa Arab klasik, istilah *turâts* penekanannya adalah pada persoalan meninggalnya seorang ayah sehingga segala yang dimilikinya diambil alih oleh anak dan keturunannya, maka yang ditunjuk oleh *turâts* dalam kesadaran kolektif bangsa Arab adalah mengenai keberadaan ayah dan anak sekaligus dalam waktu yang bersamaan.²² Secara lebih spesifik, soal kehadiran generasi pendahulu ke zaman generasi penggantinya, soal kemunculan masa lalu ke masa kini. Inilah konsepsi *turâts* yang senantiasa hidup dan bersemayam dalam kesadaran dan konteks pemikiran dan kebudayaan Arab Islam hingga kini. Yaitu kebudayaan yang dilihat sebagai bagian esensial dari eksistensi dan kesatuan umat Islam maupun bangsa Arab.

Dalam kerangka ini, *turâts* tidak dilihat sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan peninggalan masa lalu, namun sebagai bagian dari penyempurnaan kesatuan ruang lingkup dan kultur yang terdiri atas doktrin agama dan syariat, bahasa, sastra, akal, mentalitas, kerinduan, dan harapan. Jadi, *turâts* adalah sekaligus

²⁰Dari pengertian ini dapat dimengerti bahwa term *turâts*, *mirâts* dan semua term yang berasal dari derivasi dari kata *waratsa*, dalam wacana klasik, tidak merujuk pada pengertian warisan kebudayaan dan pemikiran, sebagaimana yang difahami saat ini.

²¹ al-Jâbirî, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munaqasyât* (Beirût: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1995), 23.

²²*Ibid.*, 24.

sebagai kesatuan dalam dimensi kognitif dan dimensi ideologis, berdiri sebagai satu kesatuan dalam fondasi akal dan letupan-letupan emosionalnya dalam keseluruhan kebudayaan Islam.²³ Dengan demikian, yang dimaksud dengan *turâts* dapat mencakup: *pertama*, tradisi maknawi berupa pemikiran dan budaya, *kedua*, berupa material seperti monumen atau benda-benda masa lalu, dan *ketiga*, tradisi kebudayaan nasional, yakni kebudayaan yang kita miliki dari masa lalu kita; *keempat*, kemanusiaan yang universal, yakni yang hadir di tengah kita namun berasal dari masa lalu orang lain.²⁴

Pada praktiknya, *turâts* mempunyai peran ganda dalam wacana pemikiran Islam Arab modern dan kontemporer. Pada satu sisi, seruan untuk kembali dan berpegang teguh kepada tradisi dan orisinalitas yang merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju, yang dikenal dalam proyek revivalisme bangsa Arab dan juga dikenal di kalangan bangsa-bangsa lain dalam sejarah. Mekanisme semacam ini pada intinya bertitik tolak dalam prosesnya menuju sebuah kebangkitan dari atas kebersamaan berpijak dalam tradisi dan kembali kepada dasar-dasar ajaran yang melakukan kritik terhadap masa kini dan masa lalu yang agak dekat. Kemudian dari sana dilakukan lompatan menuju masa depan yang lebih cerah.

Namun, di sisi lain seruan tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan yang berasal dari luar yang ditampilkan oleh Barat dengan segenap kekuatan militer, ekonomi maupun sains dan teknologi, yang dianggap mengancam keberadaan dan eksistensi kehidupan bangsa Arab dan umat Islam secara umum, sehingga keadaan ini pada gilirannya menjadikan kebersamaan berpijak pada tradisi dan kembali kepada dasar-dasar ajaran untuk melakukan kritik terhadap masa kini dan masa lalu, melorot jadi bentuk mekanisme pembelaan diri dan apologis. Demikianlah, kondisi-kondisi objektif yang di satu sisi bisa mendorong laju perkembangan wacana kebangkitan, namun di sisi lain, justru

²³ al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâts: Qirâat Muâshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî* (Beirût: Markaz Dirasât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1995), 2.

²⁴ al-Jâbirî, *Al-Turâts* ..., 24.

telah membuat mekanisme dan proses kebangkitan tersebut beralih menjadi mekanisme apologi dan pembelaan diri.

Hal ini berimplikasi pada tumbuhnya gairah untuk berpegang teguh kepada otentisitas dan orisinalitas serta menghidupkan kembali tradisi masa lalu. Semestinya, dalam situasi normal sebuah proyek kebangkitan fenomena yang terakhir ini diupayakan untuk dilampui dan dikritisi secara cermat dan dewasa. Apalagi, proses ini kemudian dalam konteks kebangkitan bangsa Arab berpapasan dengan kehendak berlindung di bawah keagungan masa lampau, berpegang teguh pada identitas diri, seiring dengan menguatnya tekanan yang berasal dari luar, maka tidak heran bila kemudian tradisi bukan hanya dijadikan sebagai titik tumpu menuju masa depan. Tapi juga ada yang lebih penting dari itu, yaitu sebagai proses mempertegas kekinian, yakni untuk tetap hidup sambil meneguhkan identitas diri.

Berdasarkan hal tersebut, seseorang bisa melihat munculnya fenomena pembengkakan kandungan emosional dan ideologis, di samping kandungan berbau serba hebat dan magis, yang menyelimuti pengertian tradisi tersebut. Selain itu, tradisi masa lalu juga menjadikan dirinya lebih dekat dalam kesadaran kolektif Arab-Muslim daripada keberadaan kekinianya. Akhirnya, tradisi tidak lagi disediakan sebagai sebuah objek yang patut dianalisis dan dikaji secara objektif tetapi ia sudah berwujud menjadi sebuah makhluk yang mengekang diri dan memaksanya untuk menyerah terhadapnya baik ditingkat kesadaran maupun ketidaksadaran.

Secara lebih maju, 'Âisyah 'Abd al-Rahmân (yang terkenal dengan nama samaran Bintu Syâthi—putri pesisir), dalam bukunya *Turâtsunâ Bainâ al-Mâdli wa al-Hâdlir* mengatakan:

"Bâhwa kita tidak dapat membatasi lingkup turâts Islam pada zaman dan wilayah tertentu. Karena turâts Islam mencakup seluruh warisan peradaban kuno kita, di sepanjang zaman dan tempat. Maka, tentu saja warisan kebudayaan Mesir kuno yang tertulis di atas kertas-kertas papirus adalah termasuk turâts Islam pula. Demikian pula halnya peninggalan kerajaan Babylonia, Asyur, Syam, Yaman, Mesir, Magrib, dan wilayah-wilayah lainnya. Hal itu, menurut 'Âisyah 'Abd al-Rahmân karena seluruh penduduk

wilayah tersebut telah memeluk Islam, maka secara otomatis masa lampau mereka menjadi milik Islam pula".²⁵

Untuk zaman sekarang ini, seperti diakui oleh 'Âisyah 'Abd al-Rahmân, pemahaman *turâts* seperti itu memang tampak aneh bagi kita. Namun, menurutnya, tidak aneh bagi kaum muslimin pada era kejayaan Islam. Pada saat itu, pemahaman tentang khazanah intelektual Islam telah demikian luas, sehingga tidak terbatas pada warisan klasik yang ditinggalkan oleh era jahiliyah dan bangsa Arab. Namun, mencakup semua wilayah yang telah terislamkan, sehingga, tercatat dalam sejarah bahwa dalam rangka memelihara dan mengembangkan khazanah intelektual Islam, tidak saja dilakukan oleh kaum muslimin berdarah Arab, namun juga oleh kaum muslimin dari belahan bumi lain. Termasuk oleh umat Islam Nusantara (Indonesia), seperti Syekh Nawâwî al-Jâwî, al-Palembâni, al-Makassârî, al-Ampenâni, al-Sumatrâni, dan seterusnya.

Dalam sejarah, tercatat bahwa banyak ulama-ulama Islam terkemuka tidak berasal dari belahan dunia Arab, seperti Imâm Bukhârî, Imâm Hanâfi, Imâm Ghazâlî, Imâm al-Nasâ'i, Ibn Rusyd, Ibn Sinâ, Ibn Ginnî, dan ulama-ulama lainnya. Dan revitalisasi *turâts* tidak hanya terbatas pada *turâts* yang ditemukan pada masyarakat Jahiliyyah dan bangsa Arab saja, namun juga mencakup semua *turâts* bangsa-bangsa besar yang telah masuk Islam. Di kemudian hari, usaha ini juga mencakup warisan klasik bangsa Yunani. Bahkan, peradaban Yunani pun tidak serta-merta timbul dari titik kosong, namun peradaban ini bersumber dari peradaban Timur yang kemudian mewariskan peradabannya. Seperti peradaban Wâdî Nil, Wâdî al-Wâfidîn, India, dan lainnya.²⁶

Pemahaman *turâts* seperti ini, menurut 'Âisyah 'Abd al-Rahmân adalah salah satu tanda kesadaran umat Islam akan kedudukannya dalam percaturan peradaban saat ini. Dengan itu pula, akan mempersiapkan umat Islam untuk menjadi pemimpin peradaban dunia ini. Pertanyaan yang timbul kemudian tentunya

²⁵ 'Âisyah 'Abd al-Rahmân, *Turâtsunâ Bainâ al-Mâdli Wa al-Hâdâlîr* (Kairo: t.p., 1991), 43-4.

²⁶ *Ibid.*, 10.

alah: bagaimana merevitalisasi seluruh warisan klasik yang demikian besar itu?

Usaha revitalisasi *turâts* memang menjadi amat erat kaitannya dengan usaha rekayasa masa depan Islam. Karena revitalisasi *turâts* —dengan pengertian seperti di atas— berarti rekonstruksi seluruh peradaban Islam. Berusaha merevitalisasi *turâts* berarti berusaha untuk mencari jati diri asli umat Islam. Karena dalam *turâts* itulah tersimpan kemegahan, kecemerlangan dan kejayaan umat Islam. Di sana pula tersimpan pengalaman-pengalaman historis umat ini. Pengalaman historis, selain pengalaman batin dan fenomena alam adalah sumber pengetahuan lain yang diakui dalam Islam.²⁷ Manis, getirnya, cerah, dan kelabu umat, serta keberhasilan akses terhadap *turâts* tersebut dilihat oleh sejauh mana pengaruh akses tersebut terhadap kejiwaan dan intelektualitas umat ini. Terhadap sisi kejiwaan, dalam pengertian bahwa dengan telaah ulang atas kejayaan umat Islam yang terdapat dalam *turâts* tersebut akan mengembalikan kebanggaan dan harga diri umat ini, dan membebaskan umat dari inferioritas dan penyakit rendah diri. Terhadap sisi intelektualitas, dalam arti bahwa dengan menelaah ulang *turâts* umat tersebut akan merangsang dan mengembalikan kecemerlangan intelektualitas umat dan membebaskan umat ini dari ketergantungan budaya.

Dalam benturan peradaban sekarang ini, telaah ulang terhadap *turâts* menjadi terkait dengan *to be or not to be*-nya umat ini, baik hidup, mati, jaya, atau binasa. Karena, dalam budaya global hanya bangsa dan umat berperadaban kuatlah yang mampu mempertahankan identitas dirinya. Bangsa dan umat yang kuat tidak akan mampu bertahan di tengah arus budaya jika ia tidak menyadari dan terikat kuat dengan warisan budayanya. Dengan ikatan tersebut ia menyambung masa lalu, masa kini dan masa depannya, dengan satu cita-cita dan semangat perjuangannya. Sementara bangsa dan umat yang lemah akan hilang ditelan oleh arus budaya global. Arah seperti ini amat jelas terungkap dalam kajian Francis Fukuyama, dalam bukunya *The End of History*.²⁸

²⁷Iqbal, *The Reconstruction ...*, 26.

²⁸Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man* (New York: Avon Books, 1992).

Dengan pemikiran seperti itu, ajakan untuk meninggalkan sama sekali *turâts* yang kita miliki dan mengambil secara utuh peradaban Barat seperti ditawarkan oleh Thâha Husein dan kaum sekuleris lainnya, atau ajakan untuk mencampakkan *turâts* kemudian menggunakan segenap kemampuan intelek kita untuk membangun peradaban baru dari titik nol, akan tampak amat naif. Lebih bersifat bunuh diri peradaban dibandingkan dengan mengembangkannya. Muhammad Imârah mengatakan bahwa justru kematangan sebuah peradaban terlihat pada seberapa jauh kesadarannya akan akar-akar warisan klasik yang ia miliki. Makin dalam kesadaran itu, akan makin dalam pula ketangguhan dan kematangan peradabannya. Peradaban Barat sekarang ini, misalnya, dibangun di atas warisan peradaban dan karya intelektual yang diolah oleh umat Islam. Umat Islam mengambil sebagian peradaban itu dari bangsa Yunani. Sementara bangsa Yunani mewariskannya dari bangsa Mesir kuno dan bangsa India.

Dengan demikian, peradaban tersebut adalah hasil karya dan milik bersama umat manusia. Umat Islam yang telah menghidupkan peradaban tersebut dari lubang kegelapannya, karenanya ia lebih berhak atas peradaban modern sekarang ini dibandingkan dengan bangsa lainnya.²⁹ Tentu saja, jika sekarang umat Islam ingin merekonstruksi peradabannya dengan banyak menyerap dari peradaban Barat yang sedang mapan saat ini, maka hal itu sebenarnya adalah suatu usaha untuk mengambil kembali miliknya. Dalam buku *Nazhrât Jadîdah Ilâ al-Turâts*, 'Imârah mengatakan: “*bahwa untuk berinteraksi dengan turâts diperlukan konsensus dan kesadaran yang tinggi. Suatu kejelian untuk memilih dan memilih mana yang bermanfaat dan mana yang justru membawa kemudharatan dari turâts tersebut. Masalah yang timbul kemudian adalah mana di antara turâts tersebut yang bermanfaat dan mana yang justru dapat merusak. Kemudian, siapa yang berhak untuk menilai ini bermanfaat dan itu merusak, karena setiap pemikir akan berbeda-beda sudut pandangnya*”.

Di sini, menurut 'Imârah, memang dibutuhkan sebuah sikap tanggung jawab yang tinggi dalam diri orang yang melakukan

²⁹ Muhammad 'Imârah, *Nazhrât Jadîdah Ilâ al-Turâts* (Kairo: Dâr al-Qutaybah, 1988), 15.

revitalisasi *turâts*. Karena mengungkap sesuatu yang berbahaya, berarti ia turut menanggung akan akibatnya. Hal itu seperti *turâts* yang berisi kekafiran, sihir dan sebagainya.³⁰ Yang mesti dilakukan adalah bagaimana mentransformasi nilai-nilai ketinggian dari *turâts* tersebut yang dapat membangun umat ini, bukan sebaliknya: mentransformasi masalah dan problema yang telah menggrogoti umat pada masa lampau kemudian menghidupkannya kembali pada zaman sekarang.

Dalam revitalisasi *turâts* yang dilakukan, memang dibutuhkan sebuah agenda besar dan dilakukan oleh sebuah kekuatan kolektif. Pemilahan antara *turâts* yang bermanfaat dan tidak seperti disebut di atas, misalnya, dapat diukur dan ditimbang dari tujuan yang dicanangkan oleh agenda besar itu. Sisi yang bermanfaat akan disebarluaskan kepada masyarakat umum dan sisi yang berbahaya hanya akan menjadi bahan kajian para ahli dibidangnya, tidak untuk khayal ramai.³¹ Usaha kolektif untuk menghidupkan kembali *turâts* tersebut, dalam skala yang lebih luas, barangkali bisa menjadi perwujudan suatu bentuk konsep “*mujaddid*” kolektif. Karena, menurut Yûsuf al-Qaradlâwî, jika saat ini kita menanti-nanti kemunculan sosok *mujaddid* yang akan datang pada setiap masa seratus tahun, seperti disinyalir dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abû Dawd dan al-Hâkim, maka pemahaman yang lebih membumi terhadap konsep *mujaddid* itu adalah dengan mentransformasikannya menjadi sebuah kekuatan kolektif kaum pembaru. Artinya, peran yang akan dijalankan oleh sosok *mujaddid* tersebut, dalam konsep ini akan dijalankan oleh sebuah kekuatan organisasi yang mempunyai ciri-ciri dan semangat *tajdid* itu, sehingga, jika sekarang ini umat Islam sibuk menunggu dan mencari sosok *mujaddid* tersebut, maka dalam konsep ini, yang akan menjadi kesibukan semua orang adalah pertanyaan: Apa yang telah saya sumbangkan terhadap usaha reformasi tersebut ? atau apa yang saya bisa lakukan untuk turut serta dalam perwujudan cita-cita tersebut ?

Dari beberapa telaah terhadap *turâts*, yang menjadi perhatian al-Jâbirî bukanlah *turâts* itu sendiri, tetapi demi modernitas yang lahir dari inti kehidupan yang mengungkapkan unsur-unsur

³⁰Imârah, *Nazharât* ..., 16.

³¹Ibid., 23-4.

kepribadian.³² Berkaitan dengan modernitas, menurut al-Jâbirî ada dua cara untuk mendapatkannya: *pertama*, mengkaji dimanapun adanya tanpa disibukkan oleh keharusan menanamkannya di tanah, dan pada gilirannya sibuk mempersiapkan tanah ini. *Kedua*, memandang modernitas sebagai produk historis dan modernitas kontemporer sebagai sepenggal fase historis Eropa.³³

Dalam alur pemikiran al-Jâbirî, ia seringkali menyebutkan istilah dengan *al-'Aql al-'Arabi*, yang kemudian dikritik oleh Hassan Hanafi sebagai istilah yang sangat jauh dari maksud asli dengan konteks *turâts*.³⁴ Menurut Hanafi, istilah '*aql*' tidak merepresentasikan pada sifat kekelompokan (*qawm*), namun '*aql*' tersebut adalah nalar murni yang ada pada setiap manusia, beraktifitas atau sendiri, dengan potensi atau fakta, dengan pembawaan atau perolehan, di mana semua itu adalah salah satu kekuatan manusia yang memestikan adanya peradaban atau turats. Jadi, *turâts* yang digagas oleh al-Jâbirî dengan proyek ke arabannya, dalam beberapa hal tidak sepenuhnya disepakati oleh para pemikir. Oleh karena itu ada beberapa tokoh yang tidak membuat kajian yang sifatnya parsial seperti Arab, Persia, dan Eropa. Namun, mereka membuat yang sifatnya universal seperti Islam. Misalnya, Arkoun menggunakan istilah 'Nalar Islam'.³⁵ Tentu, penggunaan istilah yang berbeda-beda itu mempunyai argumentasi dan tujuannya sendiri.³⁶

³²al-Jâbirî, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebayaan Arab, Islam, dan Timur* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 260.

³³*Ibid.*

³⁴Hasan Hanafi, *Dirâsat Falsafiyah: fî Fikr al-Islâmi al-Mâ'âshir* (Beirût: Dâr al-Tanwîr, 1995), 48.

³⁵Istilah 'nalar Islam' yang digunakan Arkoun, misalnya dijumpai dalam karyanya, *Pour une Critique de la Raison Islamique* (Paris: Maisonneuve-Larose, 1984), dikutip dari keterangan Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai kritik Islam: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abid al-Jâbirî", al-Jâbirî, *Post-tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), xviii.

³⁶Adapun penggunaan istilah "nalar Arab" (*naqd al-'Arabi*) oleh al-Jâbirî seperti dijelaskannya, lebih karena pilihan strategis yaitu bahwa literatur yang diteliti al-Jâbirî adalah literatur Arab yang ditulis oleh orang Arab dan dilingkupi oleh tradisi Arab. Kenapa tidak menulis "nalar Islam"? Karena menurutnya, jika ditulis "nalar Islam", ia tidak menguasai semua bahasa yang

Metode Pembacaan terhadap *Turâts*

Arus utama pemikiran al-Jâbirî adalah pada masalah-masalah epistemologi³⁷ dan metodologi, sehingga sepanjang karir intelektualnya banyak dicurahkan untuk kepentingan pembangunan kembali *turâts* Arab-Islam. Karena itu, akal Arab (*al-'Aql al-Arabi*)—tepatnya kritik terhadap akal Arab (*Naqd al-'Aql al-Arabi*)—mendapat perhatian yang cukup besar.³⁸ Akal Arab adalah dokumentasi prinsip dan kaidah yang diberikan oleh kultur Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan sebagai aturan epistemologi, yaitu sebagai kumpulan dan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu. Akal Arab dalam kapasitasnya sebagai instrumen pemikiran dan pemahaman berupa produk teoritis yang karakteristik-karakteristiknya dibentuk oleh peradaban tertentu, dalam hal ini adalah peradaban Arab.³⁹

Dalam pandangan al-Jâbirî, struktur akal Arab telah dibakukan dan disistimatisasikan pada era kodifikasi (*'ashr al-tadwîn*) pada pertengahan abad kedua Hijriyah.⁴⁰ Sebagai

ditulis kalangan Muslim tentang *turâts*. Misalnya ia tidak menguasai bahasa Persia. Lihat keterangan al-Jâbirî dalam, *Al-Turâts* ..., 320-1.

³⁷Epistemologi berasal dari kata Yunani *episteme* dan *logos*. *Episteme* berarti pengetahuan dan *logos* berarti ilmu atau teori. Epistemologi dapat diartikan menjadi teori tentang pengetahuan. Dalam bahasa Inggris sering disebut sebagai *theory of knowledge*. Lihat, Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), 1.

³⁸Untuk menguatkan pendapat ini, al-Jâbirî misalnya menulis secara khusus dan serius tentang diskursus epistemologi Arab dalam salah satu triloginya, *Bunyah al-'Aql al-Ârabî: Dirâsah Tahâlîyyah Naqdîyyah li al-nuz'hum al-mâ'rîfah fî al-Tsaqâfah al-Arabâiyah*. Buku ini mengupas secara panjang lebar tentang nalar *bayâni*, *irfâni*, dan *burbâni*. Dalam mengulas pemikiran Arab kontemporer, Ibrahim M. Abu Rabi', ketika membahas pemikiran al-Jâbirî membuat sub judul, *epistemology and philosophy*. Lihat, Ibrahim M. Abû Rabi', "The Arab world", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge), 1094.

³⁹al-Jabirî, *Takwîn al-'Aql al-Arabi* (Beirût: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-Arabâiyah, 1991), 15.

⁴⁰Pemahaman keagamaan yang umumnya digunakan masyarakat kontemporer sebenarnya tidak jauh beranjak dari paradigma yang digunakan pada era kodifikasi. Setidaknya masih jarang—untuk tidak mengatakan

konsekuensinya, dunia pemikiran yang dominan pada masa itu mempunyai kontribusi besar dalam menentukan orientasi pemikiran yang berkembang kemudian. Pada perkembangan berikutnya, atau apa yang sering disebut sebagai era kodifikasi baru (*'ashr al-tadwîn al-jadîd*), akal Arab dihadapkan pada dua tantangan besar, *pertama*, kesadaran akan tantangan peradaban Barat yang membangunkan dari tidur panjang dan memposisikannya pada ‘lingkaran pinggiran’ dan menjadikan Barat sebagai pusat, *kedua*, reaksi balik yang berusaha menggapai legitimasinya pada masa lampau dengan menjadikan masa lalu sebagai pusat rotasi. Pengaruh kedua inilah yang menguasai secara dominan diskursus pemikiran Arab kontemporer.⁴¹

Bagi al-Jâbirî, tidak ada jalan untuk membangkitkan pemikiran Arab baik dalam konteks merespons peradaban Barat secara eksternal maupun untuk menghadapi jalan pikiran yang mengandalkan masa lalu kecuali dengan mengoreksi secara metodologis struktur pemikiran Arab. Untuk kebutuhan itu, al-Jâbirî mengajukan beberapa pendekatan yang dianggap relevan. Metodologi dalam kajian keilmuan merupakan dasar utama untuk mengetahui validitas dan akurasi dalam kajian. Karena itu, untuk mengangkat pemikiran *turâts*, bagi al-Jâbirî, pelacakan terhadap metodologi yang digunakan menjadi keniscayaan yang tidak dapat dihindari.

Meskipun demikian, menurut al-Jâbirî, tidak semua jenis metodologi bisa dikatakan tepat untuk diterapkan dalam suatu

belum ada—upaya untuk untuk melakukan diskoneksitas paradigmatis. Kecenderungan yang mengemuka hanya sekedar “memelihara”, “mengagumi” atau paling jauh “melanjutkan”, sehingga sikap terhadap tradisi klasik selalu dalam posisi “dipandang” dan bukan “memandang”. Muhammad Arkoun mempertegas kenyataan tersebut bahwa upaya mencari outentisitas oleh antara lain, Imâm al-Syâfi'î (204 H) dalam bukunya, *al-Risâlah* (buku yang memuat dasar-dasar fiqh), Imâm Asy'ârî dalam bukunya, *Maqâlât al-Islâmiyyân* (buku yang menjelaskan teori kasab, Ibn Taymiyah (728 H) dalam bukunya, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah* (fiqh politik). Begitu juga yang terjadi di kalangan Syi'ah khususnya Syi'ah Ismailiyah, seperti al-Kailânî (329 H) dalam bukunya, *al-Kâfî*, Ibn Babawaih (381 H) dalam bukunya, *Man lâ Yadlurruhu al-Faqîh*, dan al-Nu'mân (364 H) *Da'âim al-Islâm*. Lihat, Muhammad Arkoun, *al-Fîkr al-Ushûl wa Isthîbâlât al-Ta'shîl: Nahw Târikh Âkhar li al-Fîkr al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Sâqî, 1999), 7.

⁴¹al-Jâbirî, *Takwîn* ..., 16.

objek kajian tertentu. Karena itu, menentukan tujuan dari suatu metodologi adalah bagian yang penting. Adapun tujuan dari metodologi atas *turâts* Arab-Islam adalah bagaimana mewujudkan secara maksimal sikap yang rasional dan objektif. Yang dimaksud dengan ‘objektivisme’ (*madlu'iyyah*) di sini adalah menjadikan *turâts* (tradisi) lebih kontekstual dengan dirinya. Dan itu berarti harus ada upaya pemisahan dari dirinya dan konteks kekinian. Sedangkan yang dimaksud dengan ‘rasionalitas’ (*ma'qiliyah*) adalah menjadikan *turâts* lebih kontekstual dengan kondisi kekinian.⁴² Jika dirumuskan lebih lanjut, maka tujuan metodologi atas *turâts* yang dimaksud al-Jâbirî adalah bagaimana memperlakukan *turâts* sebagai sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan keberadaannya sendiri terutama pada tataran problematika teoritisnya, kandungan kognitif, dan juga substansi ideologisnya.

Misi metodologis yang diajukan al-Jâbirî adalah untuk menjawab pertanyaan dasar: “bagaimana kita bisa terbebas dari kekangan otoritas tradisi yang membengku kita dan bagaimana pula kita bisa memperlakukan otoritas kita sendiri terhadapnya?

Dalam kerangka itu, al-Jâbirî menggunakan tiga metode berfikir yaitu, pendekatan strukturalis, analisa sejarah, dan kritik ideologi. Ketiganya ada dalam konteks pendekatan ‘kritik’.⁴³ Tiga metode itu digunakan al-Jâbirî untuk dua tujuan yaitu mengungkapkan objektivisme dan kesinambungan (*continuity*). Yang dimaksud oleh al-Jâbirî dengan objektivisme adalah dalam

⁴²al-Jâbirî, *al-Turâts* ..., 47.

⁴³Dalam konteks pemikiran al-Jâbirî, kata ‘kritik’ atau ‘nalar’ yang dalam beberapa bukunya disitilahkan dengan *naqd*, ada dalam pengertian: ‘suatu aktivitas yang bersifat historis’ Kata ‘kritik’ di sini mengandung pengertian bagian dari kritik ‘epistemik’ yang melihat pikiran sebagai satu sistem. Artinya, bagaimana memahami pendapat seseorang bukan dengan melihat ‘siapa yang melontarkannya’ namun apa sistem yang mempersatukan pemikirannya sehingga melahirkan pemikiran yang beragam. Pengertian ‘kritik’ versi al-Jâbirî yang demikian itu dapat dilacak dari pemikiran Foucault, Claude Levi-Strauss, dan Altuhsser. Pendapat seperti ini misalnya ditemukan dalam tulisan Baso, *Posmodernisme* ..., ix-liv. Sebagai perbandingan lihat juga penjelasan John Sotorey ketika membahas tentang “strukturalisme dan posstrukturalisme”, John Sotorey, *Teori Budaya dan Budaya Pop*, ter. Elli El Fajri (Yogyakarta: Qalam, 1993), 105-37.

dua tataran, *pertama*, hubungan yang berawal dari sang subjek menuju objek. Maksudnya, objektivisme dalam konteks ini adalah pemisahan sebuah objek kajian dari sang subjek, atau dengan bahasa lain, antara teks (yang dibaca) dan si pembaca teks. *kedua*, relasi yang berangkat dari objek menuju subjek, dan ini digerakkan oleh faktor objektif di atas.⁴⁴

Objektivisme dan kesalinghubungan itu mutlak dilakukan dengan dua tujuan, *pertama*, untuk merekonstruksi dalam bentuk yang baru dengan pola-pola hubungan yang baru pula, *kedua*, untuk menjadikannya kontekstual dan membumi dengan keberadaan kekinian terutama pada tingkat pemahaman rasional dan fungsi ideologis-epistemologis yang diembannya. Ringkasnya, objektivisme itu hendak mengungkapkan konteks epistemologis, sosiologis, dan historis. Di antara tiga metode itu antara lain:

Pertama, pendekatan strukturalis (*al-bunyariyah*).⁴⁵ Yang dimaksud pendekatan strukturalis di sini adalah bagaimana mengkaji sistem pemikiran yang diproduksi penulis teks sebagai sebuah totalitas, yang diarahkan oleh berbagai kesatuan konstan, dan dapat diperkaya dengan beberapa bentuk transformasi, yang didukung oleh pemikiran penulis yang berkutat pada poros yang sama. Pemikiran penulis harus difokuskan pada problematika utama yang mampu menerima berbagai bentuk transformasi sebagai tempat bagi beroperasinya pemikiran penulis, sehingga suatu gagasan akan mendapatkan tempat alami dalam totalitasnya. Salah satu doktrin umum strukturalisme adalah

⁴⁴al-Jâbirî, *al-Turâts* ..., 26-7.

⁴⁵Strukturalisme sebagai suatu pendekatan filosofis muncul pertama kali di Perancis sebagai hasil dari tulisan-tulisan Claude Levi-Staruss. Diantara tokoh lain yang bisa disebut di sini sebagai penggerak aliran ini adalah, Ferdinand De Saussure sebagai pendiri linguistik struktural, Jacues Lacan sebagai pendiri mazhab Freudian Paris, Louis Althusser yang memperluas analisis strukturalis ke arah pemikiran Karl Marx, Roland Berthes yang menerapkan analisis strukturalis pada kritik sastra, Michel Foucault yang menerapkan strukturalisme pada filsafat, Guenther Schiwy yang mengaitkan strukturalisme dengan kekristenan. Dan akhirnya, orang seperti al-Jâbirî yang menggunakan strukturalis untuk kepentingan pembahasan *turâts* Arab-Islam. Meskipun ia sendiri lebih berat menggunakan analisa sejarah. Maka, tidak diragukan lagi bahwa al-Jâbirî jelas dipengaruhi oleh filsafat Perancis.

menegaskan perlunya untuk menghindari pembacaan makna sebelum membaca ungkapannya agar gagasan yang dibaca menemukan ruang dan posisinya secara alami. Dan ungkapan yang dipahami sebagai bagian dari relasi dan bukan kata-kata yang maknanya berdiri sendiri.⁴⁶

Analisa struktural atas *turâts* menurut al-Jâbirî adalah upaya untuk merombak dari struktur (teks) yang sudah dianggap baku dan tetap menjadi struktur (teks) yang bisa berubah-rubah. Hal itu berarti melakukan pembebasan dari segenap otoritas yang melekat pada dirinya dan pada gilirannya membuka kesempatan bagi otoritas lain. Ia menyamakan analisa struktural dengan metode dekonstruksi, yaitu merombak sistem relasi yang baku (dan beku) dalam satu struktur tertentu dan menjadikannya ‘bukan struktur’ melainkan menjadikannya sebagai sesuatu yang berubah-rubah dan cair.⁴⁷ Dalam analisa struktural seperti itu, persoalan yang muncul kemudian adalah ‘siapa yang berkuasa’, teks atau pembaca teks?

Al-Jâbirî memberikan contoh pendekatan ini dengan menganalisa suatu (teks) hadist Nabi yang sudah dikenal luas oleh umat Islam tentang masalah bid’ah: “*Kullu mauhdatsah bid’ah, wa kullu bid’ah dlalâlah, wa kullu dlalâlah fî al-Nâr*” (setiap yang bersifat baru adalah *bid’ah*, dan setiap *bid’ah* adalah sesat, dan setiap kesesatan masuk neraka). Jika dilihat dari struktur bahasanya, teks hadist ini memiliki unit-unit wacana: (1) “*Kullu mauhdatsah bid’ah*”, (2) “*kullu bid’ah dlalâlah*”, (3) “*kullu dlalâlah fî al-Nâr*”. Pada unit yang ketiga terdapat masalah logis yang merupakan keindahan dari segi bahasa. Yang dimaksud dengan

⁴⁶Di bagian lain al-Jâbirî menambah penjelasan dan pembedaan antara pendekatan struktural dan komposisional. Pendekatan komposisional seperti yang dilakukan oleh para ahli kimia misalnya ketika mereka meneliti air terdapat dua partikel yaitu oksigen dan hidrogen yang keduanya berdiri sendiri. Hal ini berbeda dengan pendekatan struktural ketika memisahkan bagian-bagian dalam satu objek kajian, bagian-bagain itu disalinghubungkan hingga membentuk kesatuan pemikiran. Al-Jâbirî, *al-Turâts* ..., 49.

⁴⁷Jika diteliti contoh-contoh yang diberikan oleh al-Jâbirî terhadap tiga model pendekatan itu, ia selalu menyebutnya sebagai upaya dekonstruksi atas tradisi.

“kesesatan masuk neraka” adalah orang-orang yang mengerjakan kesesatan itu.⁴⁸

Menurut al-Jâbirî teks hadist di atas dapat diformulasikan dalam bentuk rumusan logika yang urut-urutannya dapat disusun sebagai berikut: *setiap (a) adalah (b); setiap (b) adalah (c); dan setiap (c) adalah (d)*. Dengan demikian, secara logika bisa dikatakan bahwa: *setiap (a) adalah (d)*. Demikianlah kesimpulan yang logis dan pasti dari model penelaran seperti itu. Bila model logika seperti itu diterapkan langsung terhadap buniyî teks hadist di atas, akan didapatkan logika, “*Kullu mauhdatsah fî al-Nâr*” (“setiap hal yang baru masuk nereka”). Model penelaran seperti itu tentu saja bertentangan dengan akal sehat dan agama karena tidak semua yang baru dianggap haram.

Menurut al-Jâbirî, untuk menemukan keabsahan dari teks hadist di atas, harus ditemukan unit wacana yang memiliki arti khusus yang menghungkan dengan unit wacana yang lain. Dalam hal ini adalah unit wacana tengah, “*kullu bid'ah dlalâlah*”. Yaitu, bahwa yang dimaksud dengan hadist di atas bukanlah “semua hal yang baru”, tetapi hanya jenis *mauhdatsah* yang dibatasi oleh ungkapan “*kullu bid'ah dlalâlah*”. Pertanyaannya, sistem nilai apa yang membuat “sesuatu yang baru” itu menjadi “sesat”?

Al-Jâbirî menjelaskan bahwa konteks relasi yang terjalin di antara unit-unit wacana dari teks hadist itu hanya yang berkaitan dengan masalah bid'ah dalam agama. Yaitu yang berpretensi menambah sesuatu hal yang baru dalam urusan sistem ibadah dalam agama. Salah satu contohnya adalah kewajiban berpuasa dalam bulan Ramadhan. Bila ada seseorang yang ingin menambah satu atau dua hari (dari waktu yang telah ditetapkan oleh agama) maka ia telah melakukan suatu bid'ah dalam urusan agama sehingga dikhawatirkan akan merusak keutuhan sistem agama.⁴⁹ Karena itu, kalangan fuqaha mendefinisikan makna *bid'ah* sebagai berikut: “segala hal yang dibuat-buat oleh manusia dalam urusan agama dengan niat bid'ah”

Dengan memaknai teks hadist secara spesifik pada persoalan-persoalan bid'ah dalam urusan ibadah dalam agama, menurut al-Jâbirî telah menempatkan teks hadist itu menjadi

⁴⁸al-Jâbirî, *al-Turâts* ..., 50.

⁴⁹*Ibid.*, 51.

kontekstual dan relevan pada dirinya. Adapun untuk menjadikannya relevan dengan kekinian berkaitan dengan persoalan *ibtida'* (inovasi) dan *hadatsah* (modernitas). Bagi al-Jâbirî, masalah yang ditentang dalam hadist itu adalah masalah-masalah baru dan inovatif dalam masalah agama yang diniatkan dengan tujuan ibadah. Adapun kreasi dan inovasi manusia sendiri yang ditujukan untuk kepentingan dan kemajuan kemaslahatannya, termasuk mendayagunakan alam sehingga bermanfaat bagi kehidupan manusia dan kemanusiaan semuanya tidak termasuk dalam katagori bid'ah sesuai dengan yang dipahami dalam hadist itu.

Dengan analisa demikian dapat disimpulkan bahwa hadis di atas akan ‘relevan dengan dirinya’ karena kandungan maknanya terbatas pada ruang lingkup yang berkaitan dengannya, yaitu terbatas pada sistem nilai yang dikandungnya. Ia juga menjadi ‘relevan dengan kekinian kita’ karena relevansi itu berlangsung pada tingkat pemahaman dan rasionalitas.

Kedua, pendekatan historis (al-târikhî). Pendekatan ini berupaya mengaitkan pemikiran pengarang dengan historisitas kebudayaan, ideologi, politik, dan sosial. Pendekatan ini merupakan bentuk keniscayaan. Sebab selain akan mendapatkan pemahaman historis terhadap yang dikaji, juga berguna untuk menguji validitas model strukturalis yang ditawarkan sebelumnya. Kesalinghubungan antara si penulis dengan konteks sejarahnya perlu diupayakan karena dua alasan, *pertama*, keharusan memahami historisitas dan genealogi sebuah pemikiran yang sedang dikaji, *kedua*, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis. Yang dimaksud dengan ‘validitas’ bukanlah ‘kebenaran logis’ seperti tujuan utama strukturalis melainkan ‘kemungkinan historis’⁵⁰

Pendekatan historis yang diajukan al-Jâbirî sesungguhnya telah menjadi kecenderungan bagi kalangan para pemikir posmodernisme.⁵¹ Pendekatan seperti itu misalnya bisa

⁵⁰*Ibid.*, 32.

⁵¹Menurut Lyotard, posmodernisme adalah era krisis status pengetahuan yang terjadi di Barat. Maksudnya adalah era ini menolak klaim-klaim modernisme tentang metanarasasi yang mengatur dan menjustifikasi praktik pluralitas sehari-hari. Dengan kata lain, posmodernisme adalah pengakuan

ditemukan dalam pemikiran Michel Foucault hingga teori kritisnya Jurgen Habermas (lahir 1929 M) yang tergabung dalam mazhab Frankfurt.⁵² Strategi dasar dari teori yang dikembangkan Habermas adalah bagaimana menguji dan menilai secara kritis pola-pola institusional, ideologi, atau bentuk-bentuk kesadaran menurut perspektif kebutuhan dasar manusia, seperti otonomi, perkembangan diri dan sebagainya. Melalui tindakan itu, manusia berpijak pada nilai-nilai yang dibuatnya sendiri dan membebaskan dirinya dari dominasi yang bersifat transendental sehingga manusia menjadi pemilik dari kehidupan.⁵³

Sejalan dengan pendekatan Habermas, Fazlur Rahman juga melakukan hal yang sama untuk meneliti tentang bangunan epistemologi teologi klasik yaitu dengan menggunakan model pendekatan sejarah. Bedanya, menurut Ozdemir, Habermas menerapkan kritisisme rasio atas rasio sedangkan Fazlur Rahman menggunakan rasio yang sudah dicerahkan wahyu.⁵⁴ Dengan

pada adanya multirasionalitas. Artinya, klaim rasionalitas bagi posmodernisme tidak bersifat universal maliankan partikular: rasionalitas siapa? Atau rasionalitas yang mana? Lihat keterangan Alois A. Nugroho, *Esai-esai Bentara* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004), 4.

⁵²Beberapa tokoh yang ikut mendirikan mazhab Frankfurt adalah, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcus, dan Jurgen Habermas. Mazhab ini mengembangkan teori kritis, yaitu suatu pendekatan emansipatoris yang dicirikan oleh tiga hal, (1) bersifat kritis dan ‘curiga’ atas spasio-temporal, (2) berpikir secara histories, berpijak pada masyarakat dalam prosesnya yang historis, dan (3) tidak memisahkan antara teori dan praktik. Lihat, K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX (Inggris-Jerman)* (Jakarta: Gramedia, 1981), 179.

⁵³ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, 2 (Jakarta: Gramedia, 1986), 172.

⁵⁴Ibrahim Ozdemir, “Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman”, dalam *Islamika*, no. 2 (Oktober-Desember, 1993), 22. Metodologi Rahman bersandar sepenuhnya pada pendekatan historis untuk memperoleh makna teks dari analisis latar sosiologis untuk memahami sasaran al-Qur'an. Seperti dikatakan Subhani, karena jarak kita yang jauh dari masa wahyu, sangat sukar kita memperoleh gambaran utuh mengenai situasi sosial waktu itu. Dalam kalimat Shadr, “terdapat jarak yang sangat jauh antara situasi sosial ketika nash-nash itu dilahirkan dengan situasi sosial dewasa ini, ketika nash-nash itu dijadikan rujukan.” Lihat, Jalaluddin Rakhmat, *Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafâ' Al-Râsyidîn Hingga Mazhab Liberalisme*, diakses dari www. The Jalalcenter.com, diakses tanggal 10 Maret 2008.

demikian, pendekatan analisa sejarah pada gilirannya sejalan dengan beberapa prinsip historisme⁵⁵ yaitu suatu pandangan yang menyatakan kebenaran-kebenaran dasar pada suatu masyarakat harus diformulasikan kembali untuk menghadapi lingkungan yang baru.⁵⁶

Dalam studi Fazlur Rahman, ketika ia menggunakan analisis sejarah (sebagaimana juga yang dilakukan Hassan Hanafi) terhadap model teologi klasik, ia mendapatkan kelemahan beberapa aliran kalam pada waktu itu.⁵⁷ Sebagai contoh dalam menyikapi pandangan Mu'tazilah tentang kekuasaan mutlak Tuhan dan kebebasan berfikir manusia. Kekeliruan Mu'tazilah—karena kurangnya alat-alat intelektual yang memadai pada waktu itu—menurut Rahman adalah ketika kekuasaan mutlak Tuhan dihadap-hadapkan secara ekstrim dengan kebebasan berfikir manusia atau otoritas wahyu dengan kemampuan akal pikiran manusia. Sehingga doktrin yang muncul kemudian adalah ketidakmungkinan Tuhan untuk berbuat yang tidak masuk akal dan tidak adil. Pada gilirannya, Tuhan dipaksa untuk berbuat yang terbaik bagi manusia. Rahman mencatat, Mu'tazilah tidak

⁵⁵Dari segi istilah, kata ini berasal dari Jerman, *historismus*, suatu istilah yang menunjukkan penekanan (yang berlebihan) pada sejarah. Istilah ini diperkenalkan oleh Mannheim dan Troeltsch. Pendekatan ini digunakan oleh Vico dan Dilthey (yang utama) dan terkadang pada Hegel, Marx, Croce, Collingwood, dan Heidegger.

⁵⁶Lihat Birt, *The Message of Fazlur Rahman*, 1 Cf. Tamara Sonn, "Fazlur Rahman's Islamic Metodology", dalam *The Muslim World*, vol. 81, (no. 3-4, 1991), 227, dikutip dari Abd A'la, *Dari Modernism ke Islam Liberal, Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 71.

⁵⁷Salah satu kritik Hassan Hanafi terhadap bangunan keilmuan teologi klasik adalah kecenderungannya yang teosentrisk sehingga manafikan aspek historisitas manusia. Menururnya: "dalam teologi teoseentrisk, yang menjadi premis adalah pemujaan terhadap Tuhan dan shalawat kepada baginda rasul, Muhammad SAW. Ini merupakan premis yang murni memuat nilai-nilai transenden sebagai sebuah keniscayaan yang tidak boleh diotak-atik. Yang menjadi pertanyaan adalah ketika premis itu dijadikan tujuan dan kesimpulan. Dimensi kemanusiaan hanya dianggap "permainan", dan "kesenang-senangan". Karena itu, premis semacam itu akan kehilangan esensi, hampa, dan tidak demonstratif. Lihat, Hassan Hanafi, *Min al-Aqîdah ilâ al-Tsanwrah* (Kairo: Maktabah Madbouli, 2001), 17.

menjadikan pandangan dunia al-Qur'an secara baik melainkan ia telah dengan sengaja mengembangkan Hellenisme.

Untuk mengaplikasikan pendekatan sejarah, al-Jâbirî misalnya memberikan contohnya dalam masalah hukum Islam, yaitu tentang ketentuan waris seperti ditegaskan dalam al-Qur'an dalam surat al-Nisâ: "*Li al-dz̄kari mitsl hažbl al-untyain*"⁵⁸ (bagian anak laki-laki adalah seperti bagian dua anak perempuan). Agar teks al-Qur'an itu relevan dengan dirinya, menurut al-Jâbirî pertama-tama harus diletakkan dalam konteks sosialnya yang lebih spesifik, yaitu konteks masyarakat tempat ayat tersebut turun.⁵⁹ Dalam kaitannya dengan ayat tersebut, struktur masyarakat yang dominan pada waktu itu adalah masyarakat tribal atau kesukuan. Pada masyarakat demikian, yang mengandalkan teknik pengembalaan, sehingga berlaku adalah sistem pemilikan yang bersifat kolektif atau kekeluargaan. Artinya, yang punya hak milik adalah kabilah (suku), bukan individu-individu dalam kabilah itu.

Dalam sistem masyarakat tribal, pola perkawinan antara individu (baik laki-laki maupun perempuan) dari satu kabilah dengan individu dari kabilah yang lain diutamakan mencari yang jauh dengan tujuan mewujudkan semaksimal mungkin bentuk-bentuk kerjasama. Meskipun demikian, pola perkawinan semacam itu, pada gilirannya akan menimbulkan masalah warisan, terutama ketika sang ayah perempuan tersebut meninggal, maka harta warisannya akan menjadi hak suaminya

⁵⁸Qs. al-Nisâ (4): 176.

⁵⁹Dalam studi *Ulûm al-Qurân* biasanya disebut sebagai *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya al-Qur'an). Untuk kepentingan pengayaan—and bukan tidak mungkin menguatkan—atas prinsip seperti ini, dalam studi al-Qur'an modern dan kontemporer, pemikir Islam Fazlur Rahman banyak mengulas tentang metode menafsirkan al-Qur'an. Dalam kaitannya dengan pernyataan al-Jâbirî, pendapat Fazlur Rahman layak disimak. Rahman menawarkan dua gerakan ganda dalam menafsirkan al-Qur'an. Pertama, dari situasi sekarang meunju ke masa turunnya al-Qur'an dan kedua, dari masa turunnya al-Qur'an kembali ke masa kini. Diantara prinsip yang penting itu adalah, bagaimana teks al-Qur'an dipahami arti dan maknanya melalui cara mengkaji situasi atau problem historis diamanan pernyataan al-Qur'an turun sebagai jawabannya. Lihat, Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 329-31.

yang berarti sekaligus menjadi hak milik kabilah laki-laki. Masalah demikian sering menjadi benih konflik di antara suku-suku.⁶⁰

Dalam prakteknya, ada sebagian kabilah yang memberikan porsi warisan perempuan lebih kecil dari laki-laki dan sebagian yang lain tidak memberikannya. Menurut al-Jâbirî, pemberian hak waris terhadap anak perempuan—dalam konteks masyarakat tribal—akan mengundang dan mengancam keseimbangan ekonomi terutama bagi orang yang beristeri lebih dari satu. Dalam kerangka itu, poligami dapat menjadi sarana yang memancing timpangnya proses keseimbangan ekonomi dalam masyarakat tribal karena alasan menumpuknya kekayaan harta pada kabilah tertentu. Apalagi, masyarakat tribal tidak memiliki negara dan perundang-undangan dimana yang berkuasa adalah yang memiliki kekuatan. Artinya, pembatasan bahkan penghapusan hak perempuan dalam memperoleh jatah warisan ayahnya merupakan bagian dari kebijakan yang didesakkan oleh lingkungan sosialnya.

Ketika Islam datang, khususnya pada periode *tasyrî'* di Madinah, membawa transformasi dari masyarakat tanpa negara ke masyarakat bernegara. Islam membawa aturan dengan menegaskan jatah warisan perempuan yaitu seperdua dari jatah laki-laki dan membuat aturan baru yaitu bahwa suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya. Artinya, jatah seperdua bagi anak perempuan, pada saat itu merupakan jawaban yang moderat dan adil. Bagaimana menemukan keadilan dan persamaan ketika aturan baru Islam itu diterapkan pada masyarakat tribal waktu itu?

Al-Jâbirî memberikan contoh teoritik dengan mengumpamakan dua orang laki-laki yang masing-masing mempunyai satu anak perempuan dan satu anak laki-laki dengan harta warisan masing-masing 150 dinar. Jika mengikuti syari'at Islam, maka dua anak laki-laki akan mendapatkan masing-masing 100 dinar dan dua anak perempuan masing-masing 50 dinar. Jika diantara mereka terjadi perkawinan silang, maka harta masing-masing keluarga akan kembali menjadi 150 dinar. Dengan

⁶⁰al-Jâbirî, *al-Turâts ...*, 54-6.

demikian akan terjadi keadilan dan hartanya kembali semula sebelum ayahnya masing-masing meninggal.⁶¹

Bila logika kasus itu digeneralisir pada masyarakat tribal dapat dikatakan, minimal secara teoritis: bahwa kehilangan yang dihadapi suatu kabilah karena kehilangan salah satu putrinya dengan putera dari kabilah lain akan tertutupi dengan proses perkawinan salah satu putranya dengan kabilah lain. Dengan proses perkawinan silang itulah akan terjadi keseimbangan sosial dan ekonomi.

Dari persepektif sejarah yang demikian, dapat dipahami bahwa teks agama, dalam hal ini ayat al-Qur'an, selalu menjadi jawaban atas problem sosial dari suatu masyarakat. Al-Jâbirî lebih jauh mengatakan bahwa kepentingan kemaslahatan suatu masyarakat seperti keseimbangan sosial dan ekonomi dapat mengalahkan bunyi teks. Ia mencontohkan kasus yang terjadi di wilayah Maghribi (Afrika Utara), tepatnya di pegunungan Maghribi, masalah fuqaha yang mengeluarkan fatwa soal tidak diberikannya hak warisan bagi perempuan dimana keadaanya mirip dengan masyarakat tribal. Fatwa tersebut secara lahiriah jelas bertentangan dengan hukum agama, tetapi yang lebih dipentingkan di sini adalah faktor kemaslahatan, yakni kehendak untuk menghindari timbulnya kekacauan dan ketidakseimbangan.⁶²

Pendapat al-Jâbirî yang lebih memilih asas maslahat daripada bunyi teks ketika keduanya terjadi pertentangan (antara teks dan realitas) seperti dalam kasus yang diceritakannya, dapat dipahami selain karena telah menjadi kecenderungan pemikiran kontemporer, bisa jadi karena pengaruh para pemikir sebelumnya terutama yang sering disinggungnya, yaitu Ibn Rusyd dan al-Syathîbî. Ibn Rusyd misalnya menyatakan bahwa hikmah (kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari syari'at yang telah ditetapkan Allah. ⁶³ Al-Syathîbî juga

⁶¹*Ibid.*, 57.

⁶²*Ibid.*, 54-6.

⁶³Lihat, Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqâl fî Taghrîr fî mâ baina al-Syâri'ah min al-Ittishâl* (Beirut: Dâr al-Mâ'ârif, t.t.), 23. Pendapat yang kurang lebih sama dapat ditemukan dalam, Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ilm al-Muwaqqîn 'an Rabb al-'Âlamîn, Juz III* (Beirût: Dâr al-Jil, t.t.), 3.

menyatakan bahwa seorang mujtahid diharuskan untuk melengkapi diri dengan pengetahuan yang memadai menyangkut tradisi dan kebiasaan masyarakat Arab sebagai masyarakat muslim yang menjadi sasaran wahyu.⁶⁴

Dalam prinsip “*maqâshid al-syari'ah*”, al-Syathîbî menyebut empat unsur pokok yang menentukan. *Pertama*, sesungguhnya syari'at agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. *Kedua*, syari'at agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia. *Ketiga*, adanya unsur *taklîf*, pembebasan hukum-hukum agama kepada manusia. Pertimbangannya, Allah tidak akan membebani seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya. Dan *keempat*, “melepaskan sang *mukallaf* dari belenggu dorongan hawa nafsunya”. Kesemua unsur di atas harus melekat pada tujuan dari diberlakukannya syari'at.⁶⁵

Ketiga, pendekatan *ideologis* (*al-îdâlîjî*). Pendekatan ini adalah pembaharuan fungsi ideologis (sosio-politik) yang berisi suatu pemikiran, dengan jalan mengisi atau diisi, dalam bidang kognitif yang menjadi salah satu bagiannya. Pendekatan ini penting, sebab ia adalah satu-satunya jalan untuk membuat suatu pemikiran klasik menjadi modern dalam dirinya sendiri, sekaligus mengaitkan pemikiran tersebut pada dunianya sendiri.⁶⁶ Sebagaimana hasil evaluasinya Adonis terhadap peradaban Arab bahwa peradaban Arab adalah suatu peradaban yang dibangun oleh kekuasaan dominan. Relevansi kritik ideologi terhadap pembangunan kembali *turâts* yang diajukan oleh al-Jâbirî dapat dipahami salah satunya melalui pendefinisian konsep ideologi tersebut dalam aras budaya dan sosial. Dalam hal ini, John Storey banyak membantu untuk menjelaskan konsep ideologi. Menurutnya, paling tidak ada empat pengertian tentang ideologi yang bisa membantu untuk menjelaskan fenomena budaya masyarakat. Dalam konteks ini tentu saja dapat membantu untuk menjelaskan dan menguatkan metode kritik ideologi terhadap warisan masa lalu.

⁶⁴ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah* (Beirût: Dâr al-Mâ'rifah, t.t.), 12.

⁶⁵*Ibid.*, 53.

⁶⁶A'la, *Dari Modernism ...*, 28.

Pertama, ideologi dapat mengacu pada suatu pelembagaan gagasan-gagasan sistematis yang diartikulasikan oleh sekelompok masyarakat tertentu. Misalnya, dalam konteks nasional Indonesia, disebutkan ‘ideologi Orde Baru’, maka sebenarnya sedang membahas tentang gagasan-gagasan mendasar yang memberi informasi tentang visi dan praktik kelompok Orde Baru itu.

Kedua, definisi ideologi yang menyiratkan adanya penopongan, penyimpangan, atau penyembunyian realitas tertentu. Di sini ideologi digunakan untuk menunjukkan bagaimana teks-teks dan praktik-praktik budaya tertentu menghadirkan pelbagai citra tentang realitas yang sudah didistorsi atau diselewengkan.

Ketiga, seperti yang didefinisikan dan dikembangkan oleh filosof Marxis Perancis Louis Althusser yang berpengaruh pada tahun 1970 dan awal 1980-an. Ia mendefinisikan ideologi sebagai cara-cara di mana kebiasaan-kebiasaan tertentu menghasilkan akibat-akibat yang mengikat dan melekatkannya pada tatanan-tatanan sosial. Dalam arti ini, ideologi berfungsi memproduksi kondisi-kondisi dan ralasi-relasi sosial yang penting bagi pelbagai kondisi ekonomi dan hubungan ekonomi kapitalisme agar bisa terus berlangsung. *Keempat*, definisi yang dikembangkan oleh Barthes yang menyatakan bahwa ideologi berfungsi terutama pada level konotasi, makna sekunder, makna yang sering tidak disadari, yang ditampilkan oleh teks dan praktik.⁶⁷

Pendekatan kritik ideologi yang digunakan al-Jâbirî—jika ia dipersamakan dengan beberapa filosof Perancis terutama pemikiran seperti Michel Foucault—maka, pendekatan ini sedikit banyak memiliki kemiripan dengan metode ‘ärkeologi’ Foucault. Arkeologi dalam pengertian Foucaultian adalah sarana analitis-kritis untuk mebongkar relasi antara kuasa dan pengetahuan dalam wacana. Dalam kerangka itu, ada hipotesa penting yang diajukan Foucault, *pertama*, “kebenaran harus dipahami sebagai suatu sistem prosedur-prosedur untuk mengatur produksi, regulasi, distribusi, sirkulasi, dan operasi pernyataan-pernyataan” *kedua*, “kebenaran selalu terhubung dan

⁶⁷Storey, *Teori ...*, 12-3.

ada dalam relasi dengan sistem-sistem kuasa yang menghasilkan dan mempertahankannya.

Edward W. Said pernah menggambarkan dengan baik bagaimana hubungan kuasa dan wacana dimainkan oleh Barat tentang Timur (orientalisme) yang mengartikulasikan kekuasaan Barat. Said mencontohkan pernyataan, “Timur adalah temuan orang-orang Eropa”. Inilah salah satu contoh cara bagaimana orientalisme menggunakan kalimat dan istilah-istilah untuk menggambarkan hubungan antara Eropa dan Timur. Apa yang bisa diungkapkan dari sisi kritik ideologi dari teks Orientalis itu?

Analisa ideologis yang bisa dikemukakan antara lain, *pertama*, orientalisme lahir akibat Perang Salib atau ketika dimulainya pergesekan politik dan agama antara Islam dan Kristen; *kedua*, orientalisme lahir dari kebutuhan Barat untuk menolak Islam; *ketiga*, orientalisme dijadikan alat untuk kepentingan penjajahan Eropa terhadap negara-negara Arab dan Islam. Sehingga, teks itu lahir salah satunya akibat dorongan keadaan sosial politik tertentu.

Ketika kritik ideologi—yang yang salah satu sumbernya bisa dilacak dari hasil pemikiran Foucault dan tentu saja Althusser dan Barthes—diterapkan dalam konteks *turâts* Arab-Islam, setidaknya oleh al-Jâbirî, maka salah satu manfaatnya adalah terbukanya wacana struktur pemikiran Arab-Islam yang didominasi oleh penguasa pada waktu itu.⁶⁸

Menurut al-Jâbirî, pendekatan kritik ideologi itu penting dilakukan dalam konteks *turâts* Arab-Islam karena pada saat ini (baca: era kontemporer) bangsa Arab tengah melakukan ‘kritik diri’ (*naqd al-dzâti*) terutama setelah kalahnya bangsa Arab yang besar dari negara Israel pada tahun 1967.⁶⁹ Al-Jâbirî memberikan contoh dalam persoalan aqidah dengan mengangkat doktrin *al-Ushûl al-Khamṣah* aliran Mu'tazilah sebagai objek analisa. Kelima doktrin Mu'tazilah itu adalah, *ta'âbid*, ‘*adl* (keadilan), *manzilah baina manzilatîn* (satu tempat diantara dua tempat), *al-Wâ'd wa al-*

⁶⁸ Dengan pendekatan ideologis ini, al-Jâbirî hendak menemukan apa ‘yang tersembunyi’ di balik teks-teks yang dilahirkan dan diwacanakan terutama pada era kodifikasi. Misalnya, ia menemukan motif sosisl-politik dari doktrin-doktrin aliran kalam pada masa Dinasti Umayyah.

⁶⁹al-Jâbirî, *al-Turâts* ..., 56.

Wa'îd (janji dan ancaman), dan *amar am'rûf nahi munkar*.⁷⁰ Jika dipandang selintas, doktrin ini adalah murni sebagai prinsip-prinsip doktrin agama. Padahal, ia menyimpan muatan-muatan sosial politik di dalamnya.

Kelima prinsip Mu'tazilah itu, pada zaman itu, sedang berhadapan dengan pandangan lawan-lawan polemiknya (baca: *ahl al-Sunnah*) dan karenanya mengandung unsur politik terutama pada masalah kekuasaan dan kepemimpinan. Memang, secara teologis, kedua aliran ini berbeda pendapat secara tajam. Mu'tazilah memiliki prinsip dan pandangan tentang kebebasan manusia meskipun harus mengesampingkan kehendak Tuhan. Sementara *ahl al-Sunnah* sebaliknya, menjadikan kehendak Tuhan sebagai sesuatu yang mutlak, meskipun harus mengesampingkan kebebasan dan tanggung jawab manusia.

Menurut al-Jâbirî, akar-akar munculnya perdebatan teologis itu adalah adanya konflik yang berlangsung antara kalangan penguasa dinasti Umayyah beserta pendukungnya dengan para penentangnya dari kalangan generasi awal qadariyah yang mengangkat doktrin kebebasan kehendak manusia.⁷¹ Jadi, dimensi politik yang dapat diungkapkan dari masalah teologis seperti yang tergambar dalam *al-Ushûl al-Khamsah* adalah adanya persoalan kekuasaan dan kepemimpinan dinasti Umayyah yang dianggap korup dan jabari dengan gerakan oposisi Mu'tazilah. Kalangan Umayyah mentransendenkan masalah politik hingga menjadikannya masalah *qadla* dan *qadar* sebagai persoalan takdir, sehingga, respon yang muncul kemudian adalah politisasi ajaran-ajaran agama (*ta'yîs al-muta'allî*) seperti yang tercermin pada Mu'tazilah, Khawarij, Syi'ah dan segenap kaum oposisi Umayyah.⁷² Menurut al-Jâbirî, penggunaan ayat-ayat al-Qur'an tentang predestinasi (ketidakbebasan) manusia oleh kalangan

⁷⁰Dalam pembahasan ini, sengaja tidak dijelaskan secara detail dalam persepektif teologis dan aliran-alirannya. Untuk penelusuran lebih jauh tentang kelima doktrin Mu'tazilah ini, silahkan baca diantaranya, 'Abd al-Jabbâr Ibn Ahmad, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* (Kairo: Maktab Wahbah, 1965), 196; Muhammad Abû Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyyah, Jilid I* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 40; Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1988), 38.

⁷¹al-Jâbirî, *al-Turâts* ..., 58-9.

⁷²*Ibid.*

Umayyah dan sebaliknya, tentang kebebasan oleh kelompok oposisi pada waktu itu lebih bersifat politik.

Ketiga pendekatan yang ditawarkan al-Jâbirî di atas adalah prinsip-prinsip dan kerangka dasar yang merupakan kepentingan era kontemporer dalam membaca *turâts* masa lalu untuk kepentingan masa depan untuk mendapatkan objektivisme dan rasionalitas. Karena itu, mengenal secara baik *turâts* masa lalu, terutama model-model nalar Arab-Islam, adalah bagian penting dalam ‘proyek kritik Nalar Arab’.

Catatan Akhir

Menelaah aspek-aspek pemikiran al-Jâbirî yang berkaitan tentang revitalisasi *turâts* sebagaimana terutang dalam kajian ini dapat ditarik benang merahnya bahwa kritik Jabiri terhadap *turâts* Arab-Islam adalah kritik epistemologis dan metodologis. *Turâts* dalam penegrtian al-Jâbirî adalah suatu warisan budaya, pemikiran, agama, sastra, seni, filsafat, tasawuf, kalam yang hadir dan menyertai kekinian kita yang datang dari masa lalu (dari kita maupun orang lain, jauh maupun dekat).

Bangsa Arab-Islam dan juga bangsa-bangsa lain yang menerima transmisi budaya Arab telah mewarisinya berabad-abad terutama sejak era kodifikasi sekitar abad ke dua hijriyah hingga datangnya era moderen dan kontemporer. Dalam rentang perjalanan itu, al-Jâbirî menemukan fakta bahwa pemikiran Arab telah lama didominasi oleh model pemikiran tertentu tepatnya nalar *bayâni* yaitu suatu metode berfikir Arab yang menjadikan teks (*nash*) baik langsung atau tidak langsung sebagai ukuran untuk menentukan kebenaran.

Salah satu implikasi dari dominasi model nalar *bayâni* adalah bahwa *turâts* Arab-Islam tidak dapat beradaptasi secara baik dengan berbagai tantangan baru seperti modernitas. Dalam kerangka ini, al-Jâbirî memberikan jalan keluar berupa pembongkaran pemikiran terhadap *turâts* melalui alat epistemologi yang condong kepada model nalar *bûrhanî* melalui tiga pendekatan yaitu, pendekatan strukturalis, pendekatan sejarah, dan pendekatan ideologi.

Pendekatan struktural atas *turâts* menurut al-Jâbirî adalah upaya untuk merombak dari struktur (teks) yang sudah dianggap

baku dan tetap menjadi struktur (teks) yang bisa berubah-rubah. Hal itu berarti melakukan pembebasan dari segenap otoritas yang melekat pada dirinya dan pada gilirannya membuka kesempatan bagi otoritas lain. Ia menyamakan analisa struktural dengan metode dekonstruksi, yaitu merombak sistem relasi yang baku (dan beku) dalam satu struktur tertentu dan menjadikannya ‘bukan struktur’ melainkan menjadikannya sebagai sesuatu yang berubah-rubah dan cair.

Pendekatan sejarah berupaya mengaitkan pemikiran pengarang dengan historisitas kebudayaan, ideologi, politik, dan sosial. Pendekatan ini merupakan bentuk keniscayaan. Sebab selain akan mendapatkan pemahaman historis terhadap yang dikaji, juga berguna untuk menguji validitas model strukturalis yang ditawarkan sebelumnya. Kesalinghubungan antara si penulis dengan konteks sejarahnya perlu diupayakan karena dua alasan, *pertama*, keharusan memahami historisitas dan genealogi sebuah pemikiran yang sedang dikaji, *kedua*, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis. Yang dimaksud dengan ‘validitas’ bukanlah ‘kebenaran logis’ seperti tujuan utama strukturalis melainkan ‘kemungkinan historis’.

Sedangkan pendekatan ideologi adalah pembaharuan fungsi ideologis (sosio-politik) yang berisi suatu pemikiran, dengan jalan mengisi atau diisi, dalam bidang kognitif yang menjadi salah satu bagiannya. Pendekatan ini penting, sebab ia adalah satu-satunya jalan untuk membuat suatu pemikiran klasik menjadi modern dalam dirinya sendiri, sekaligus mengaitkan pemikiran tersebut pada dunianya sendiri. Menurut keyakinannya, terobosan metodologis yang ia tawarkan berbeda dengan pendekatan fundamentalis-tradisionalis yang mengandalkan masa lalu sebagai alat untuk mengukur masa kini dan masa depan, juga berbeda dengan pendekatan golongan Marxis dan golongan Liberalis yang mengandalkan metode dan pemikiran Barat sebagai alat ukur dalam membaca *turâts*-Arab-Islam.

Konstruksi pemikiran al-Jâbirî—sebagai orang yang menjadi bagian dari wilayah itu—adalah kelanjutan dari pendahulunya, yaitu pemikiran yang berbasis pada ‘rasionalisme Andalusia’ yang

pernah dikembangkan mulai dari Ibn Hazm, Ibn Rusyd, al-Syâthibî, dan Ibn Khaldûn. Penilaian ini tidak hanya karena alasan geografis, melainkan secara intelektualpun bisa dipahami dengan melihat pemikiran-pemikiran yang dikembangkannya. Jika diteliti, apresiasi al-Jâbirî terhadap metodologi yang berbasis rasionalisme—sebagaimana para pendahulunya—sangat besar terutama ketika mengkaji masalah-masalah *turâts* Arab-Islam.

Apakah yang membedakan al-Jâbirî dengan para pemikir yang mendahuluinya ratusan tahun itu? Secara metodologis, prinsip-prinsip dasarnya tidak berbeda yaitu berpegang pada basis rasionalisme yang, jika dirunut ke belakang akan sampai pada pendirian Aristotelian, yaitu prinsip-prinsip silogisme (*burbân*). Pada Ibn Rusyd misalnya, yang menjadi tantangan pemikirannya antara lain, adanya kesalahpahaman para filosof muslim seperti Ibn Sînâ dan al-Farâbî yang mencampuradukan antara pandangan Aristotels dengan Neo-Platonisme. Demikian pula ketika al-Ghâzalî menyerang filsafat. Pada masa al-Jâbirî, selain karena fakta intelektual atas pengaruh pemikiran lama, dunia pemikiran Arab-Islam menghadapi tantangan baru yaitu hadirnya peradaban Modern yang banyak membawa implikasi baik secara intelektual maupun sosisl-politik yang itu tidak ditemukan pada masa lalu. Al-Jâbirî menyerukan bahwa modal intelektual berupa ‘penalaran rasional’ tidak saja penting untuk ‘kritik diri’ terhadap *turâts*, tetapi juga untuk dapat memahami modernitas yang sesungghnya, basis-basis epistemologinya diimpor dari wilayah Islam Barat.

Sebagai pemikiran yang telah dilempar ke ruang publik, pemikiran al-Jâbirî adalah produk sejarah yang memungkinkannya untuk berubah, bergeser, bahkan berganti. Maka pemikiran al-Jâbirî hendaknya diapresiasi sebagai ijтиhad intelektual dan bukan harga mati. *Wa al-Lâh a'lâm bi al-shawâb.*●

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Jabbâr Ibn Aḥmad, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* (Kairo: Maktab Wahbah, 1965).
- ‘Âisyah ‘Abd al-Rahmân, *Turâtsunâ Bainâ al-Mâdli Wa al-Hâdli* (Kairo, 1991).

- Abd A'la, *Dari Modernism ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003).
- Al-Jâbirî, *Post-tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Alois A. Nugroho, *Esai-esai Bentara* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004).
- Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mu'jam al-Mufradât al-Alfâzâb al-Qur'an* (Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.).
- Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syâri'ah* (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, t.t.).
- Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, 2 (Jakarta: Gramedia, 1986).
- Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: It's Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
- Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man* (New York: Avon Books, 1992).
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca: Spoken Language Service, 1976).
- Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1988).
- Hasan Hanafi, *Dirâsat Falsafiyah: fî Fikr al-Islâmi al-Ma'âshir* (Beirût: Dâr al-Tanwîr, 1995).
- _____, Hassan Hanafi, *al-Turâts wa al- Tajdîd: Maqâfîna min al-Turâts* (Beirût: al-Mu'assasah al-Jam'iyyah li al-Dirâsâh wa al-Nasyr wa al-Tauzi).
- _____, *Min al-Aqîdah ilâ al-Tsawrah* (Kairo: Maktabah Madbouli, 2001).
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ilm al-Muwaqqîn 'an Rabb al-'Âlamîn, Juz III* (Beirût: Dâr al-Jil, t.t.).
- Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fî Taqrîr fî mâ baina al-Syâri'ah min al-Ittishâl* (Beirut: Dâr al-Ma'ârif, t.t.).
- Ibrahim M. Abû Rabi', "The Arab world" dalam, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge).
- Ibrahim Ozdemir, "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman", dalam *Islamika*, no. 2 (Oktober-Desember, 1993).

- Jalaluddin Rakhmat, Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: *Dari Fiqh Al-Khalafâ' Al-Râsyidîn Hingga Mazhab Liberalisme*, diakses dari www. The Jalalcenter.com, diakses tanggal 10 Maret 2008.
- Jamâl al-Dîn Muhammâd Ibn Mukarram Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab* (Beirt: Dâr al-Shâdir, 1990).
- John Sotorey, *Teori Budaya dan Budaya Pop*, ter. Elli El Fajri (Yogyakarta: Qalam, 1993).
- K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Inggris-Jerman) (Jakarta: Gramedia, 1981).
- Kemal K. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York: Routledge, 1982).
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia 1996).
- Luis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm* (Beirût: Dâr al-Masyriq, 2000).
- Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina*, vol. 1 Edisi Juli-Desember (1998).
- Mansur Fakih, *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Press, 1983).
- Muhammad 'Imârah, *Nazhrât Jadîdah Ilâ al-Turâts* (Kairo: Dar al-Qutaybah, 1988).
- Muhammad Abîd al-Jâbirî, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsat wa Munaqasyât* (Beirût: Markaz Dirâsat al-Wâhdah al-'Arabiyyah, 1995).
- _____, *Arab Islamic-philosophy: a Contemporary Critique the Centre for Middle Eastern Studies*, ter. Moch Nur Ichwan (Yogyakarta, Islamika, 2003).
- _____, *Nahnu wa al-Turâts: Qirâat Muâshirah fî Turâtsina al-Falsafî* (Beirût: Markaz Dirâsat al-Wâhdah al-'Arabiyyah, 1995).
- _____, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebinyaan Arab, Islam dan Timur* (Yogyakarta: Belukar, 2004).
- _____, *Takwîn al-'Aql al-Arabi* (Beirût: Markaz Dirâsat al-Wâhdah al-'Arabiyyah, 1991).

- Muhammad Abû Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmîyyah, Jilid I* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.).
- Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Ushûl wa Istibâlât al-Ta'sîl: Nahw Târikh Âkhar li al-Fikr al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Sâqî, 1999).
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Kashmir-Bazar, Lahore 1965).
- Tayyib Tazyînî dalam Ma'n Ziyâdah (et.al.), *al-Mawṣu'ah al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Kairo: Ma'had al-Anmâ' al-'Arabî, 1986).
- Walid Harmaneh, Pengantar untuk buku al-Jâbirî, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam* (Yogyakarta, Islamika, 2003).