

Pemikiran Islam Kontemporer, Antara Mode Pemikiran dan Model Pembacaan

Mohammad Muslih

Program Pascasarjana ISID Gontor

Email: muslih@isid.gontor.ac.id

Abstract

This paper examines mode of Islamic thought is developing today, which was then known as Contemporary Islamic Thought, by searching the role of logic and reasoning behind the idea. Three main issues are addressed: *first*, the project of contemporary Islamic thought, which is a radical reading of the construction of epistemology of sciences and building of logical basic of traditions, culture and civilization, by taking the authentic (*al-ashâlah*) and inner structure (*bunyah*), so that it can be transformed to the present. *Second*, the mode of contemporary Islamic thought, related to attitudes toward tradition (*turâts*) on the one hand and attitudes towards modernity (*hadâtsah*) on the other. In contrast to the traditional thought that addressing modernity with a priori for conservation, are also different from modern thought that response to the tradition as something that must be eliminated for the sake of progress; Contemporary Islamic thought involved a critical reading of tradition and modernity, before bringing them within the framework of contemporary challenges. And *third*, the model of contemporary readings, by indicate methodological tools of scientific work. Hermeneutics, criticism, and deconstruction are three species of readings that be able to break through the scarcity of methodological for reading complexity of culture and problems of humanity in general, which has not been available instrument for that.

Tulisan ini mengkaji mode pemikiran Islam (*mode of thought*) yang berkembang dewasa ini, yang kemudian dikenal dengan Pemikiran Islam Kontemporer, dengan melakukan penelusuran terhadap logika dan nalar yang berperan di balik pemikiran itu. Tiga isu utama yang dibahas, yaitu pertama, proyek pemi-

* Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor, telp. (0352) 488220

kiran Islam kontemporer, yaitu pembacaan secara radikal terhadap bangunan epistemologi keilmuan dan bangunan nalar tradisi, budaya dan peradaban, dengan mengambil yang otentik (*al-aṣālah*) dan struktur terdalam (*bunyab*), sehingga bisa ditransformasikan ke masa kini. Kedua, mode pemikiran Islam kontemporer, terkait sikap terhadap tradisi (*turāts*) di satu sisi dan sikap terhadap modernitas (*hadātsah*) di sisi yang lain. Berbeda dengan pemikiran tradisional yang menyikapi modernitas dengan apriori demi konservasi, juga berbeda dengan pemikiran modern yang menyikapi tradisi sebagai sesuatu yang mesti dihilangkan demi kemajuan; pemikiran Islam Kontemporer terlibat pembacaan kritis terhadap tradisi dan modernitas sebelum akhirnya mempertemukan keduanya, dalam kerangka menjawab tantangan kontemporer. Dan ketiga, model pembacaan kontemporer dengan menunjukkan perangkat-perangkat metodologis kerja ilmiah. Hermeneutika, kritik, dan dekonstruksi adalah tiga spicies pembacaan yang dianggap mampu menerobos kelangkaan metodologis dalam membaca kompleksitas budaya dan problem kemanusiaan pada umumnya, yang selama ini belum tersedia instrumen untuk itu.

Kata Kunci: *al-turāts*, *al-ḥadātsah*, parole, langue, signifier, signified, hermeneutik, discourse, dekonstruksi.

Pendahuluan

Tiga sampai empat dasawarsa terakhir ini dinamika pemikiran Islam menunjukkan trend yang sama sekali baru. Perkembangan ini ditandai dengan lahirnya karya-karya akademis dan intelektual sebagai pembacaan ulang terhadap warisan budaya dan intelektual Islam. Bila dilihat dari awal kemunculannya, fenomena pemikiran baru ini sesungguhnya merupakan respon atas kekalahan bangsa Arab di tangan Israel pada perang enam hari Juni 1967. Peristiwa itulah yang menjadi garis pemisah antara apa yang disebut dengan pemikiran modern dan pemikiran kontemporer,

Problem utama pemikiran Islam Kontemporer umumnya terkait sikap terhadap tradisi (*turāts*) di satu sisi dan sikap terhadap modernitas (*ḥadātsah*) di sisi yang lain. Berbeda dengan pemikiran tradisional yang menyikapi modernitas dengan apriori demi konservasi, juga berbeda dengan pemikiran modern yang menyikapi tradisi sebagai sesuatu yang mesti dihilangkan demi kemajuan; pemikiran Islam Kontemporer terlibat pembacaan kritis terhadap

tradisi dan modernitas sebelum akhirnya mempertemukan keduanya, dalam kerangka menjawab tantangan kontemporer. Bagaimana struktur pemikiran Islam Kontemporer, trend apa yang menjadi gagasan besarnya. Inilah beberapa persoalan yang akan diuraikan dalam makalah ini.

Mode Pemikiran Islam Kontemporer

Pemikiran Islam kontemporer umumnya ditandai dengan lahirnya suatu kesadaran baru atas keberadaan tradisi di satu sisi dan keberadaan modernitas di sisi yang lain, serta bagaimana sebaiknya membaca keduanya. Maka “tradisi dan modernitas” (*al-turâts wa al-hadâtsah*)¹ merupakan isu pokok dalam pemikiran Islam kontemporer. Apakah tradisi harus dilihat dengan kaca mata modernitas atautkah modernitas harus dilihat dengan kaca mata tradisi atau bisakah keduanya dipadukan?

Berbeda dengan pemikiran Islam tradisional yang melihat modernitas sebagai semacam dunia lain, dan berbeda pula dengan pemikiran Islam modernis yang menggilas tradisi demi pembaharuan, pemikiran Islam kontemporer melihat bahwa *turâts* adalah prestasi sejarah, sementara *hadâtsah* adalah realitas sejarah. Maka tidak bisa menekan *turâts* apalagi menafikannya hanya demi pembaharuan; rasionalisasi atau modernisasi sebagaimana perspektif modernis selama ini.² Juga tidak bisa menolak begitu saja apa-apa yang datang dari ‘perut’ *hadâtsah*, terutama perkembangan sains dan teknologi. Karena sekalipun banyak mengandung kelemahan, karenanya juga dikritik, tetap banyak memberikan penjelasan atas problem kehidupan, keilmuan, mungkin juga keberagamaan.

Maka keduanya, *turâts* dan *hadâtsah* harus bisa dibaca secara kreatif, dengan sadar, dengan “model pembacaan kontemporer” (*qirâ’ah mu’âshirah*).³ Di sini, *turâts* tidak hanya dibaca secara harfiah

¹Lihat misalnya Hasan Hanafi dengan proyek *al-Turath wa al-Tajdid* (Al-Qahirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987), demikian pula Abied Jabiri dengan proyek *al-Turats wa al-Hadatsah*. (Beirut, Al-Markas al-Tsaqafi al-Arabi, 1991)

²M. Arkoun dan Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, (Bandung: Pustaka, 1997), h. 120. M. Arkoun membedakan antara modernism material dan modenisme pemikiran. Yang pertama terkait kerangka eksternal eksistensi manusia seperti industrialisasi. Sedangkan modernism pemikiran adalah mencakup metode atau kerangka berfikir dan sikap rasional yang mempercayai rasionalitas lebih sesuai dengan realitas.

³Istilah “pembacaan kontemporer” dipinjam dari beberapa intelektual Muslim kontemporer seperti Muhammad Syahrur dan Abied al-Jabiri yang telah memperkenalkan

tetapi sampai pada basis pembentuknya untuk menemukan makna potensial sehingga bisa ditransformasikan di zaman kita. Tidak sebagaimana perspektif modernisme, apa saja yang datang dari Barat diterima tanpa kritik, bahkan dianggap pasti baik dan benar. Dalam pembacaan kontemporer, *hadâtsah* juga harus dibaca secara kritis, dengan kritik, dengan mengambil jarak, juga untuk membongkar basis filosofis dan ideologisnya. Di sinilah peran filsafat ilmu, juga sosiologi dan sejarah ilmu sebagai perspektif sangat diperlukan. Setelah keduanya dibaca secara kritis-kreatif, lalu terbangun konstruksi pemaknaan yang baru.

Sebagaimana disebutkan di atas, trend dan mode pemikiran demikian tidak bisa dilepaskan dari dinamika pemikiran yang berkembang empat sampai lima dasawarsa terakhir ini. Perkembangan ini ditandai dengan lahirnya karya-karya akademis dan intelektual sebagai pembacaan ulang terhadap warisan budaya dan intelektualisme Islam. Bila dilihat dari awal kemunculannya, fenomena pemikiran baru ini sesungguhnya merupakan respon atas kekalahan bangsa Arab di tangan Israel pada perang enam hari Juni 1967.

Peristiwa itulah yang menjadi garis pemisah antara apa yang disebut dengan pemikiran modern dan pemikiran kontemporer, sekaligus merubah peta pemikiran di dunia Arab. Menurut Sadik Al-Azm, "I found myself suddenly preoccupied with writing about and debating direct political questions which I never dreamed would be a concern of mine."⁴ Peristiwa itu telah menimbulkan lahirnya "gelombang *self-criticism* dan instropeksi"⁵ di kalangan pemikir Arab Muslim. Ratusan publikasi yang bersifat "*deep social insight, self analysis and a great measure of self-criticism*,"⁶ segera memenuhi literatur Arab Islam.⁷ Setiap orang kelihatannya sedang berbicara

qirâ'ah mu'âshirah terkait metode interpretatif yang mereka tawarkan. Syahrur menulis di antaranya: *Al-Kitâb wa al-Qur'an: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992). Sedang Abied al-Jabiri tampak dalam karyanya: *Nahnu wa Turats: Qirâ'ah Mu'âshirah fi Turâtsina al-Falsafi*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993)

⁴Ghada Talhami, "An interview with Sadik Al-Azm - University of Damascus professor - Interview," *Arab Studies Quarterly* (ASQ), Summer, 1997. FindArticles.com. 11 Jun. 2007. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_n3_v19/ai_20755838.

⁵R. Hrair Dekmejian, *Islam and Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1985), 84.

⁶Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. SUNY, 1990, 2.

⁷Misalnya Adib Nasur, *al-Naksah wa al-Khawâb* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1968); Yusuf al-Qaradawi, *Dars al-Nakbah al-Thaniyah: Limadha Inhazamna wa Kayfa Nantahir* (Al-Qahirah, 1987).

tentang pembaharuan, kritik, dan alternatif, lalu berpendapat bahwa sesuatu mesti dilakukan untuk mendobrak situasi yang ada sekarang. Masing-masing mencoba untuk memberikan penafsiran (*tafsir al-azmah*) atas krisis yang terjadi. Mereka mencoba mencari jawaban atas penyebab terjadinya peristiwa tersebut.⁸

Di antara sekian banyak interpretasi yang mengemuka, kritik epistemologi merupakan satu corak yang sangat populer di kalangan pemikir kontemporer ini. Abdullah al-'Arwi dengan karyanya: *L'idologie arabe contemporaine* (yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *Aydiyulujiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'âsirah*)⁹. Dalam karyanya ini, 'Arwi melakukan kritik terhadap Akal Arab dan membongkar basis ideologinya. Dia mengkritisi pola pikir yang dikembangkan tokoh pembaharu Muslim, Muhammad 'Abduh. Meski tokoh ini telah berusaha untuk merestorasi dan merekonstruksi akal dalam usaha pembaharuannya, namun akal tersebut masih berpijak pada akal teologis abad pertengahan (*dhihniyyah al-kalam*). Sadiq Jalal al-'Azm mengikuti jejak 'Arwi, tidak lama setelah peristiwa 1967, dia menulis buku berjudul *al-Naqd al-Dhâti ba'd al-Hazimah*.¹⁰

Selain kedua nama tersebut di atas, masih ada lagi beberapa nama lain yang tak kalah pentingnya dalam belantika pemikiran Arab Islam hari ini. Di antaranya adalah Yasin al-Hafidh dengan karyanya *al-Hazimah wa al-Aydiyulujiyyah al-Mahzumah*.¹¹ Ali Ahmad Said atau yang lebih dikenal dengan Adonis yang pada tahun 1970an dia menyelesaikan disertasi doktornya yang kemudian diangkat menjadi buku dan diberi judul *al-Tsâbit wa al-Mutahawil*. Seperti judulnya, buku ini mencoba mengidentifikasi yang permanen dan yang berubah dalam nalar Arab dan selanjutnya berusaha untuk mendekonstruksinya. Adonis seperti yang lainnya juga menuduh kemenangan tradisionalisme atas nalar sebagai penyebab

⁸Nakhlah Wahbah mencoba menganalisa seluruh bentuk respond an reaksi serta interpretasi intelektual Arab terhadap peristiwa ini dalam artikelnya yang berjudul, "Ittijahat al-Mufakkirin al-'Arab hawl al-Hazimah 1967," *al-Mustaqbal al-'Arabi*, Vol. 9, no, 88, June 1986, 18-39.

⁹Abdullah al-'Arwi, *Ayduyulujiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah*, 2nd ed (Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1999). 1st ed 1967.

¹⁰Beirut: Dar al-Tala'ah, 1969, "A summary discussion of this book can be read" in Nissim Rejwan, *Arabs Face Modern World* (Gainesville: University Press of Florida, 1998), 107-113.

¹¹Syria: Dar al-Hisad li al-Nashr wa al-Tawzi', 1997. 2nd ed.

atas keterpurukan bangsa Arab hari ini.¹²

Tema kritik nalar (*critique of reason/naqd al-'aql*), meski sudah muncul sejak 1970an, namun baru berkembang pada era 1980an keatas. Perkembangan ini tidak terlepas dari karya Mohammed Arkoun yang terbit pada tahun 1980an, yaitu *Pour une Critique de la Raison Islamique*.¹³ Begitu pula Mohammed Abied al-Jabiri¹⁴ dengan karyanya *Nahnu wa al-Turâts*.¹⁵ Mengikuti jejak intelektual di atas, Nasr Hamid Abu Zayd tahun 1990 juga menerbitkan karya dengan nuansa kritis yang sama *Naqd al-Khitab al-Dini*¹⁶ di samping karyanya yang lain *Mafhum al-Nass* dan *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aydiyulujiyyah al-Wasatiyyah*. Di buku ini, Abu Zayd mencoba menelusuri apa yang disebutnya *aliyat al-fikr* pemikiran Islam kontemporer.

Selain keempat tokoh di atas, masih banyak lagi pemikir, tokoh intelektual, dan filsuf Arab Muslim kontemporer yang tampil dengan ide-ide kritik pemikiran keagamaan. Halim Barakat dengan salah satu karya monumentalnya *al-Mujtama' al-'Arabi al-Mu'âsir*¹⁷, Hisham Sharabi dengan teori Neopatriarchy¹⁸ dan *al-Naqd al-Ḥadâri*-nya, Hasan Hanafi dengan proyek *al-Turâts wa al-Tajdid*-nya,¹⁹ yang keduanya merupakan sebuah kritik atas struktur masyarakat Arab dan pola pikirnya, Tayib Tizini dengan *Min al-Turâts ila al-Thawrah*, Mahmud Amin, Abdullah Laroui, dan lain sebagainya. Intinya para pemikir ini merasa perlu untuk menilai kembali tradisi keilmuan Islam yang telah kita warisi dari generasi Muslim abad pertengahan sebagai usaha untuk merespon tantangan zaman

¹²Adonis, "Khawatir hawl Mazahir al-Takhalluf al-Fikri fi al-Mujtama' al-'Arabi," *al-Adab*, no. 5, May 1974, 27.

¹³Buku ini diterjemahkan Hashim Salih, murid dan juga teman baik Arkoun, kedalam bahasa Arab dan diberi judul *Tarikhiiyyat al-Fikr al-'Arabi al-Islami*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1986). Diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Rahayu S. Hidayat dan diberi judul *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).

¹⁴Mohammad 'Abied al-Jabiri, pemikir muslim kontemporer adalah seorang antropolog kelahiran Maroko, 1936. Gelar doktornya diperoleh pada Universitas al-Khamis Rabat Maroko. Di tempat yang sama, sejak tahun 1976 menjadi dosen dalam bidang filsafat dan pemikiran Islam pada Fakultas Sastra.

¹⁵Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turats* (Al-Dar al-Bayda': Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1983).

¹⁶Qahirah: Maktabah Madbuli, 1990.

¹⁷Bayrut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyyah, 1991.

¹⁸Hisham Sharabi, *Al-Nizam al-Abawi wa Isykaliyah Takhalluf al-Mujtama' al-'Arabi*, (Bayrut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyyah, 1993)

dan menjawab persoalan yang sedang terjadi.

Gelegar dan trend pemikiran Islam kontemporer ini yang pada kenyataannya memberikan support dan warna baru terhadap dinamika studi Islam di era kontemporer ini. Dalam konteks ini, tampaknya menarik untuk melihat berbagai tawaran para pemikir Islam untuk pengembangan studi Islam. Ada yang mengembangkan aspek metodologi, sementara yang lain mengembangkan aspek epistemologi. Umumnya, pada aspek metodologi berkembang dua trend pemikiran, yaitu ada yang menjadikan *usul fiqh* sebagai lahan pembaharuan, sementara yang lain memfokuskan diri pada pembaharuan metodologi tafsir. Meskipun berangkat dari sudut pandang yang berbeda, pada prinsipnya mereka mempunyai pandangan yang sama yaitu metodologi *usul fiqh* dan tafsir al-Qur'an klasik sudah tidak sanggup menjawab tantangan zaman. Metode *qiyas*, dan tafsir yang dikatakan berputar-putar sekitar teks tanpa melihat setting sosial, kultur dan politik yang sedang berkembang hanya akan menjadikan ajaran Islam tersebut kaku dan sebagai akibatnya akan gagal merespon kebutuhan umat.²⁰

Kritik Epistemologi, *Proyek Besar Pemikiran Islam Kontemporer*

Menurut Bollouta, Setidaknya terdapat tiga kelompok yang mencoba memberikan wacana pemikiran mengenai tradisi dan budaya *vis a vis* modernitas,²¹ yaitu: *Pertama*, kelompok yang menawarkan wacana transformatif, yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh dari kelompok ini umumnya berhaluan Marxis seperti Adonis, Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, dll. *Kedua*, kelompok yang menawarkan wacana reformatif, yang menginginkan sikap akomodatif, dengan

¹⁹Hasan Hanafi, *al-Turats wa al-Tajdid*, (Al-Qahirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987). Cet.3

²⁰Lihat misalnya Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982); Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Qahirah: Maktabah Madbuli, 1990); Abdullah Ahmad an-Na'im, *Towards an Islamic Reformation* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990); 'Abdul Hamid Abu Sulayman, *The Crisis of Muslim Mind*, terj. Yusuf Talal Larenzo (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1991); dan Taha Jabir al-'Ulwani, *Islah al-Fikr al-Islami* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami).

²¹Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), 114-115.

mereformasi tradisi yang selama ini dihidupinya. Wakil dari kelompok ini adalah Arkoun, Hassan Hanafi, al-Jabiri, dll. *Ketiga*, kelompok yang disebut idealis-totalistik, yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada al-Quran dan hadis. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad Ghazali, Sayyid Quthb, Muhammad Quthb, dll.

Sementara itu, beberapa peneliti juga menemukan bahwa ada tiga kelompok pemikir Islam kontemporer, terutama pada sayap postra. *Pertama*, sayap eklektis (*al-qirâ'ah al-intiqiyah*). Kelompok ini mencoba menghubungkan antara orisinalitas (*al-aşâlah*) dan modernitas (*al-mu'âsirah*) dalam membangun teori tradisi. Prinsip yang dipakai adalah membuang unsur-unsur yang negatif dalam tradisi dan mengambil sisi positif tradisi untuk memecahkan persoalan kekinian. Di antara tokohnya adalah Fahmi Jad'an dan Zaky Naqueb Mahmud. *Kedua*, sayap revolusioner (*al-qirâ'ah al-tsauryah*). Proyeknya adalah melakukan revolusi dan liberasi pemikiran keagamaan yang telah berlangsung berabad-abad lamanya. Dan juga merekonstruksi pemikiran klasik dengan memasukkan nilai-nilai humanistik dalam kajian keagamaan. Hassan Hanafi bisa dikatakan tokoh kunci model ini. Dan *Ketiga*, sayap dekonstruktif (*al-qirâ'ah al-tafkikiyah*). Upaya yang dilakukan adalah bongkar pasang tradisi secara komprehensif, sehingga menimbulkan kontroversial. Bahkan untuk mendekonstruksi wacana agama, mereka menggunakan pemikiran-pemikiran modern dan metodologinya dari kalangan post-modernis, post-strukturalis, hermeneutika, dan analisis semantik atau semiotika. Tokohnya adalah M. Abed Al-Jabiri, M. Arkoun, Abu Zayd, Aliya Harb, M. Shahrur, dan sebagainya.²²

Sekalipun berbeda orientasi, ketiga *style* pemikiran di atas, menempatkan problem pembacaan sebagai *core* gagasan besar mereka. Seperti disinggung di awal, pembacaan terhadap nalar atau kritik epistemologi dimaksudkan untuk melihat struktur pengetahuan dan kaitannya dengan sistem pemikiran kolektif yang menjadi basis tumbuh-kembangnya pengetahuan dan tradisi, sekaligus proses pembentukannya.

Ada beberapa istilah yang dapat diidentifikasi sebagai *technical concept* dari epistemologi, seperti *reason* (Immanuel Kant),²³

²²Lihat Zuhairi Misrawi, "Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam, Geliat Pemikiran Islam Arab", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, 58-59.

²³Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)

episteme (Michel Foucault),²⁴ dan *scientific paradigm* (Thomas S. Kuhn).²⁵ Sementara pemikir Muslim kontemporer, ada yang menggunakan istilah *al-khithab* [*al-khitab al-diniy*, Nasr Hamid Abu Zayd],²⁶ ada juga yang menggunakan istilah *al-'aql* seperti *al-'aql al-islami* (Mohammad Arkoun),²⁷ *'aql al-'arabiy* (Mohammed Abed al-Jabiri).²⁸ Beberapa istilah ini sudah tentu memiliki kekhasan masing-masing, namun demikian semuanya menunjukkan bahwa pengetahuan itu memiliki sistem epistemologi sebagai basisnya.

Dengan mengikuti al-Jabiri, kritik epistemologis mengajak untuk menganalisis struktur pemikiran (*bunyah al-'Aql*) di satu sisi, dan melakukan penelusuran terhadap proses pembentukan pemikiran (*takwîn al-'Aql*) di sisi yang lain. Formulasi inilah yang ditawarkan al-Jabiri dalam dua karyanya: *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* dan *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*. Buku pertama menganalisis secara mendalam seluk beluk mekanisme kinerja struktur nalar-nalar Arab yang tak jarang saling berbenturan dalam memperebutkan hegemoni ditengah-tengah budaya Arab-Islam. Sedangkan buku kedua menganalisis *background* sosio-politik proses perumusan (*formulation*) dan keterbentukan nalar Arab-Islam.

Untuk mendefinisikan *'aql* [-Arab], al-Jabiri meminjam teori Lalande tentang diferensiasi antara *la raison constituante* (*al-'aql al-mukawwin*) dengan *la raison constituée* (*al-'aql al-mukawwan*). *La raison constituante* adalah bakat intelektual (*al-malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, sedangkan *la raison constituée* adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip —bentukan *la raison constituante*— yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu. *La raison constituée* memiliki

²⁴Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences*, (New York: Vintage Books, 1994)

²⁵Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989)

²⁶Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, (Mesir: Sina li.al-Nashr, 1994)

²⁷Mohammad Arkoun, *Qaḍāyā fi Naqd al-'Aql al-Dini: Kayfa Nafhamu al-Islam al-Yawm?*, (Dar al-Thali'ah). Lihat juga Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-'Aql al-Islami 'inda Muhammad Arkoun*, (Dar al-Thali'ah).

²⁸Mohammed Abied Al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2002); *Binyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2004)

relativitas dan, oleh karenanya, ia dicirikan dengan sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. Nalar Arab tak lain adalah *la raison constituée*, yakni kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam ditengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan.²⁹ Nalar ini, dalam teori Michel Foucault, disebut dengan sistem kognitif (*nidâm ma'rifi*) atau sistem pemikiran (*episteme*).

Dengan demikian proyek epistemologi melakukan pembacaan terhadap mekanisme kinerja *la raison constituante* di satu sisi, dan terhadap *la raison constituée* di sisi lain. Secara operasional, kerangka kerja epistemologi mesti melakukan analisis terhadap proses-proses kinerja *la raison constituante* dalam membentuk *la raison constituée* pada babakan sejarah tertentu dan mencari kemungkinan-kemungkinan *la raison constituante* membentuk teori-teori baru.³⁰

Dengan perangkat kritik epistemologi seperti itu, pemikiran Islam kontemporer terlibat penelusuran terhadap sistem, struktur, dan bangunan episteme sebagai basis tumbuh kembangnya tradisi (*turats*). Apa yang disebut dengan tradisi dan bagaimana semestinya memperlakukan tradisi agar bisa menjawab modernitas? Demikian kurang lebih persoalan utamanya. Dalam pandangan Al-Jabiri, tradisi adalah “sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu kita atau masa lalu orang lain, baik masa yang jauh maupun masa yang dekat.” Tradisi adalah titik temu antara masa lalu dan masa kini.³¹ Tradisi bukan masa lalu yang jauh dari keadaan kita saat ini, tapi masa lalu yang dekat dengan kekinian kita. Jadi, dalam pandangan Al-Jabiri, semuanya adalah tradisi, bila berkaitan dengan segala sesuatu yang ada di tengah kita dan menyertai kekinian kita, asal itu berasal dari masa lalu.³² Persoalannya, adalah bagaimana kemudian membaca tradisi itu agar bisa relevan dengan masa kini.

Metodologi yang dipakai Al-Jabiri dalam mengkaji persoalan tradisi adalah dengan pendekatan “objektivisme” (*mauḍu'iyah*) dan “rasionalitas” (*ma'quliyah*).³³ Objektivisme artinya menjadikan tradisi

²⁹M. Abied Al-Jabiri, *Post Tradisonalisme Islam*, (peny. Ahmad Baso), (Yogyakarta: LKIS, 2000), xxxii.

³⁰Mohammed Abied Al-Jabiri, *Takwîn...*, 5-6 & 13-16.

³¹M. Abied Al-Jabiri, *Post Tradisonalisme...*, 24.

³²*Ibid*, 25.

³³*Ibid*, 28.

lebih kontekstual dengan dirinya, dan berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian kita. Tahap ini adalah *dekonstruksi*, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini, dengan jalan memisahkan antara subyek pengkaji dan obyek yang dikaji. Sebaliknya, yang dimaksud dengan rasionalitas adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita. Tahap kedua adalah *merekonstruksi* pemikiran baru dengan menghubungkan antara obyek dan subyek kajian. Maksud Al-Jabiri, hal ini dilakukan agar didapatkan pembacaan yang holistik terhadap tradisi.

Al-Jabiri sangat menekankan epistemologi pemikiran Arab kontemporer sebagai jalan untuk menghadapi modernitas. Al-Jabiri telah melampaui ideologi dalam proyek peradabannya, dengan menyusun tetralogi bukunya yang serius digarap. Tetralogi yang tergabung dalam proyek peradabannya adalah: (i) *Takwin al-'Aql al-Araby* (Formasi Nalar Arab). Seri Kritik Nalar Arab I (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1991), cet.V, (ii) *Bunyah al-'Aql al-'Araby* (Struktur Nalar Arab). Seri Kritik Nalar Arab II (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 1996), cet. V, (iii) *al-'Aql as-Siyâsi al-Araby* (Nalar Politik Arab). Seri Kritik Nalar Arab III (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 1995, cet. III, dan (iv) *'Aql al-Akhlaq al-Araby* (Nalar Etika Arab). Seri Kritik Nalar Arab IV (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 2001).

Dalam tetralogi itu, proyek metodologis pemikiran Al-Jabiri yang terkenal dengan istilah "Kritik Nalar Arab", terbagi atas dua model. *Pertama*, kritik nalar epistemologis. Nalar ini sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam. *Kedua*, nalar politik, yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran dalam bagaimana cara umat Islam berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan perilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Seri Kritik Nalar Arab I dan II adalah model nalar epistemologis, sedangkan dua yang terakhir adalah model nalar praktis.³⁴

Dalam bukunya *Naḥnu wa at-Turâts: Qirā'ah Mu'âṣirah fi Turâtsina al-Falsafi* (Kita dan Warisan: Pembacaan Kontemporer

³⁴Lihat Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, 33.

terhadap Warisan Filsafat Kita)³⁵, Al-Jabiri memetakan perbedaan prosedural antara pemikiran yang bermuatan ideologis dengan epistemologis filsafat Arab. Menurut Al-Jabiri, muatan epistemologis filsafat Arab-Islam, yakni ilmu dan metafisika memiliki dunia intelektual berbeda dengan muatan ideologisnya, karena pada muatan yang kedua terkait dengan konflik sosio-politik ketika ia dibangun.³⁶ Kedua istilah itu (epistemologis-ideologis) sering dipakai Al-Jabiri dalam studinya tentang Akal Arab. Istilah epistemologi merupakan kumpulan kaidah berfikir yang siap digunakan dalam berbagai kondisi kemasyarakatan. Sedangkan, istilah ideologi adalah kondisi sosial dan politik yang mempengaruhi arah pemikiran setiap tokoh pada masa dan tempat dia berada. Seorang tokoh bisa saja menggunakan pisau pemikiran yang sesuai untuk memecahkan problematika yang dihadapinya.³⁷

Al-Jabiri mencatat adanya sebuah problematika struktural mendasar pemikiran dalam struktur Akal Arab, yaitu kecenderungan untuk selalu memberi otoritas referensial pada model masa lampau (*namūdhaj salafi*).³⁸ Kecenderungan inilah yang menyebabkan wacana agama terlalu berbau ideologis dengan dalih otentisisme (*aşâlah*). Padahal menurut Al-Jabiri, dalam membangun model pemikiran tertentu, pemikiran Arab tidak bertolak dari realitas, tetapi berangkat dari suatu model masa lalu yang dibaca ulang. Menurut Al-Jabiri, tradisi (*turâts*) dilihat bukan sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan masa lampau, tetapi sebagai “bagian dari penyempurnaan” akan kesatuan dalam ruang lingkup kultur tersebut, yang terdiri atas doktrin agama dan syariat, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, dan harapan-harapan.³⁹ Tradisi bukan dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik, sehingga istilah otentisitas menjadi sesuatu yang *debatable*.

Untuk menjawab tantangan modernitas, Al-Jabiri menyerukan untuk membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh. Sistem

³⁵Beirut: Dar ath-Thali’a, 1980.

³⁶Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2001), 64.

³⁷Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiasse, “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri”, dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), 304.

³⁸Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi...*, 65.

³⁹M. Abied Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme...*, 6.

yang menurut skema al-Jabiri hingga saat ini masih beroperasi, yaitu: *Pertama*, disiplin “eksplikasi” (*‘ulum al-bayân*) yang didasarkan pada metode epistemologis yang menggunakan pemikiran analogis, dan memproduksi pengetahuan secara epistemologis pula dengan menyandarkan apa yang tidak diketahui dengan yang telah diketahui, apa yang belum tampak dengan apa yang sudah tampak. *Kedua*, disiplin gnotisisme (*‘ulum al’irfân*) yang didasarkan pada wahyu dan “pandangan dalam” sebagai metode epistemologinya, dengan memasukkan sufisme, pemikiran Syi’i, penafsiran esoterik terhadap Al-Qur’an, dan orientasi filsafat iluminasi. *Ketiga*, disiplin-disiplin bukti “inferensial” (*‘ulum al-burhân*) yang didasarkan atas pada metode epistemologi melalui observasi empiris dan inferensiasi intelektual.⁴⁰ Jika disingkat, metode *bayani* adalah rasional, metode *‘irfani* adalah intuitif, dan metode *burhâni* adalah empirik, dalam epistemologi umumnya.

Hermeneutika, Kritik, dan Dekonstruksi: *Model Pembacaan Kontemporer*

Hermeneutika, kritik, dan dekonstruksi tampaknya merupakan konsep kunci dari pemikiran kontemporer saat ini, bahkan pemikiran filsafat pada umumnya. Posisinya sebagai model pembacaan meluas sehingga menjadi semacam mode pemikiran (*mode of thought*). Disebut sebagai mode pemikiran karena ketiganya telah menjadi wilayah perenungan tersendiri yang berbeda dengan trend dan mode pemikiran sebelumnya, pemikiran klasik dan modern, sehingga terus bermunculan konsep-konsep baru. Dinamikanya pada wilayah mode pemikiran ini sudah tentu dapat memperkaya ketiganya sebagai model pembacaan.

Sebagai model pembacaan, hermeneutika, kritik, dan dekonstruksi memang tidak sama persis, bahkan perbedaan itu juga tampak pada asumsi atas “bahan” bacaannya. Tetapi ketiganya memiliki maksud yang —kurang-lebih— sama, yaitu untuk mendapatkan makna lebih dari sekedar yang tampak pada bacaan, mengambil yang tersembunyi, yang selama ini tak terbaca, bahkan yang seakan tak mungkin terbaca. Sejalan dengan penekannya pada makna, ketiganya disibukkan pada pencarian, penelusuran atau penemuan

⁴⁰M. Abied Al-Jabiri, *Naqd al-‘Aql al-‘arabi*, Vol 1, 56-71.

makna dari teks atau wacana, serta proses produksinya, bukan pada realitas yang menjadi objek “pembicaraan” teks atau wacana. Yang terakhir ini juga ciri paling mencolok yang membedakannya dengan model pembacaan tradisional pada umumnya.

Sebagai model pembacaan kontemporer, kehadiran hermeneutika, kritik, dan dekonstruksi sebenarnya merupakan reaksi dan kritik atas model pembacaan tradisional dan konvensional yang mempercayai kekuatan metodologi dan sistem (*manhaj*) secara rigid. Artinya, hanya dengan metodologi dan sistem yang tepat, pembaca dapat mengambil makna dengan tepat pula. Karena bacaan, teks, wacana, dan pengetahuan pada umumnya, diandaikan terbangun hanya dengan metodologi dan sistem yang rigid juga. Pandangan demikian memang cukup populer dan dominan pada pemikiran modern dengan patok-patok standar ilmiah (*scientific*) dan pemikiran klasik dengan kekuatan otoritasnya. Dengan begitu, sisi-sisi personal dan psikis pembaca, kondisi sosio-kultural dan *interest* pembaca, dan kekuatan hegemonik ideologis-politis pembaca, tidak mendapat dukungan metodologis, sehingga bukan saja perannya diabaikan, tetapi bahkan peran itu dianggap tidak ada sama sekali.

Hermeneutika bukan hanya menerima peran sisi personal dan sosial pembaca, tetapi ia bahkan menyediakan dukungan metodologis untuk aspek personal dan sosial itu sebagai bagian tak terpisahkan dalam proses pembacaan (dan produksi pengetahuan). Jadi terjadi pertemuan antara subyektifitas pembaca dan obyektivitas teks.⁴¹ Sementara “kritik”, lebih jauh lagi, ia memasuki basis ideologis-politis dan berbagai *interest*⁴² di balik produksi teks dan wacana. Sedang dekonstruksi (bukan destruksi) melakukan pembongkaran terhadap pemikiran (apapun), yang selama ini diterima begitu saja, dengan

⁴¹Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Hans-George Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-qur'an Pada Masa Kontemporer*, dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (editor), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta, Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009), 38-39

⁴²Sekedar contoh, seperti tampak pada proyek metodologis “Kritik Nalar” Al-Jabiri, yang terbagi atas dua model, yaitu kritik nalar epistemologis dan kritik nalar politik. Kritik nalar epistemologis, sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan. Sedangkan nalar politik adalah nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran dalam bagaimana cara berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Lihat Ahmad Baso, “Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam”, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, 33.

emosional, secara tradisional, tanpa pertimbangan, bahkan tanpa kesadaran, sehingga semuanya tampak seperti *given*, natural dan baku.⁴³ Dengan begitu, dekonstruksi terlibat dalam upaya membangun kesadaran, dengan melakukan penelusuran terhadap geneologi pembentukan wacana, dan menemukan basis-basis kesadaran baru.

Ketiganya berangkat dari asumsi bahwa setiap ide, pemikiran, nalar, atau akal adalah produk budaya yang historis, karenanya tampil dalam bahasa budaya. Begitu pula budaya, ia ada hanya karena pertemuan antara pemikiran, ide, atau nalar dengan bahasa budaya. Dengan demikian, maka bahasa budaya pasti terlahir dari dialektika antara pemikiran dengan budaya tertentu. Artinya setiap bahasa mengandung pemikiran dan budaya sekaligus. Maka membaca bahasa berarti menemukan ide, pemikiran, atau nalar dan sekaligus menemukan budaya yang memproduksi ide atau nalar itu. Ketiga hal inilah medan garapan hermeneutika, kritik dan dekonstruksi. Hanya saja hermeneutika lebih tertarik dengan teks, karena sifatnya yang *interpretable*, sementara kritik lebih memusatkan perhatiannya pada nalar atau pemikiran sebagai wilayah yang tidak pernah bisa lepas dari bahasa dan budaya, sedangkan dekonstruksi mengambil wacana sebagai wilayah pembahasannya, seiring dengan kerangka kerjanya yang terlibat upaya menelusuri proses pembentukan (*geneologi*) nalar itu. Maka kata kunci ketiganya adalah: bahasa, nalar, dan budaya. Itulah sebabnya, pembahasan hermeneutika, kritik, dan dekonstruksi, menjadi pembahasan menarik pada ilmu bahasa (linguistik), filsafat, dan ilmu budaya sekaligus, bahkan linguistik dan filsafat menjadi bagian dari ilmu budaya.

Munculnya model pembacaan ini sudah tentu menarik banyak kalangan untuk mengungkap kompleksitas budaya dan problem-problem kemanusiaan pada umumnya, yang selama belum tersedia instrumen untuk itu. Berbagai eksperimen dilakukan, tidak hanya dengan menjajaki kemungkinan lahirnya perspektif baru, tetapi juga memperluas wilayah kajiannya. Beberapa pemikir Islam kontem-

⁴³Deconstruction (*al-tafkik*) adalah istilah metodologis untuk menunjuk suatu upaya penelusuran dari dalam dengan mengungkap aneka ragam aturan yang sebelumnya tidak tampak dan tidak dikatakan dalam teks, *l'impense* (yang tidak pernah terpikirkan), *l'impensable* (yang tidak mungkin terpikirkan), dan *le pense* (yang dapat dipikirkan), lihat Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islami; Qira'ah 'Ilmiyyah*, Hasyim Shalih (pent.), (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1987), h. 23.

porer, umumnya menerapkannya untuk pembacaan turâts atau kha-sanah intelektual Islam klasik, bahkan ada pula yang coba menerapkannya ke pembacaan terhadap kitab suci. Yang terakhir ini berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'an itu berbahasa Arab. Sebagai bahasa, tentu mengandung makna (ide, gagasan). Tak ada bahasa yang mengandung makna, jika tidak dilahirkan dari budaya. Dari sinilah lahir kajian seputar konsep teks (*nass*), konsep tanzil, konsep qira'ah, "*asbab al-nuzul*", dll., yang semuanya dikembangkan untuk membuktikan bahwa al-Qur'an juga teks budaya. Berbagai upaya itu sudah tentu mengalami banyak kesulitan, tidak hanya karena berangkat dari asumsi yang lain (yang mana, untuk ini hanya menjadi kajian elit, karena sifatnya yang filosofis dan *ushûly*), tetapi juga kesulitan pada wilayah metodis, yang terkait soal logika dan metodologi dalam beristinbat.

Sama dengan pembacaan tradisional, pembacaan kontemporer mengakui bahwa suatu teks atau wacana dapat saja kaya makna atau dapat pula miskin makna, namun berbeda dengan pembacaan tradisional yang mengandaikan intensitas (kaya-miskinnya) makna itu berada dalam teks, sedang dalam pembacaan kontemporer, kaya atau miskinnya makna itu sangat ditentukan oleh kaya-miskinnya perspektif si pembaca. Artinya, pembaca hanya akan dapat mengambil makna sesuai dengan kapasitas dan kualitas pembacaannya. Suatu teks atau tulisan hanya berupa kumpulan bunyi-bunyian atau kumpulan kata-kata, jika pembaca tidak memiliki sensitivitas dan *taste* apapun. Sensitivitas dan *taste* pembaca menjadi sedemikian penting untuk membuat teks menjadi lebih hidup. Singkatnya, teks hanya terbaca bagi orang-orang yang bisa baca. Sebesar apa sensitivitas dan *taste* pembaca, sebesar itu pula makna yang didapat.

Persoalannya, bagaimana menumbuhkan sensitivitas dan *taste* pembaca yang dengan itu, pembaca akan memiliki kekayaan perspektif? Di sinilah ilmu-ilmu modern menjadi sedemikian penting perannya sebagai alat bantu baca, seperti ilmu fonologi, semiotika, simantik, logika dan filsafat, psikologi, sosiologi, sejarah, antropologi, ilmu politik, dll.⁴⁴ Sebagaimana diketahui, fonologi merupakan ilmu yang membahas bunyi (pada kata) dan perubahannya, yang dengan perubahan itu, pada akhirnya diketahui, berakibat pada perubahan makna. Ilmu semiotika adalah ilmu yang berbicara

⁴⁴Bandingkan misalnya dengan Mudjia Rahardjo, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*, (Malang: UIN-Malang Press, 2006), 65-66.

tentang sistem tanda, sehingga ada *signified* (petanda) dan *signifier* (penanda). Sehingga makna kata, umpamanya, bukan ada pada untaian huruf-hurufnya, tetapi pada apa yang ditunjuk atau ditandai oleh kata itu. Dan, fakta menunjukkan bahwa problem *signified* (petanda) dan *signifier* (penanda) itu bukan hanya pada wilayah bahasa saja tetapi juga pada kehidupan sosial dan budaya pada umumnya, sehingga semiotika juga menjadi wiayah kajian ilmu antropologi yang sangat menarik. Ilmu simantik bicara sistem struktur, awalnya memang struktur kata dan kalimat, tetapi berkembang ke struktur sosial dan budaya juga. Konsep kuncinya berkisar antara *parole* dan *langue*. *Parole* adalah kata, kalimat atau gaya (hidup) yang bersifat personal, yang dibuat secara sembarangan (*arbitrary*) sehingga terkesan asing, aneh, atau lucu bagi orang lain. Sementara *langue* adalah kata, kalimat atau gaya hidup yang sudah terstruktur dalam kesadaran masyarakat pada umumnya, sehingga sudah dimengerti maksudnya, posisinya, dan eksistensinya.

Logika dan filsafat sudah tentu untuk mengetahui kedalam pemikiran yang dikandung dalam bahasa dan budaya tertentu. Psikologi untuk melihat situasi kejiwaan baik personal maupun sosial. Sedangkan ilmu sosiologi, sejarah, antropologi, dan ilmu politik, kesemuanya untuk melihat fakta dan peristiwa benar-benar sebagai *human and sosial construction*, yang sifatnya historis, sehingga ada dinamika, ada tarik ulur, ada *continuity and change*, ada kepentingan, ada tradisi, dan ada faham dan ideologi, dan lain sebagainya.

Beberapa ilmu tersebut, untuk menyebut beberapa di antaranya, sudah tentu merupakan disiplin ilmu modern yang relatif baru, dan saat ini juga telah berkembang sedemikian rupa dengan temuan teori-teori yang baru. Meski demikian tidak bisa dikatakan, penggunaan ilmu-ilmu ini sebagai perspektif dalam membaca khasanah Islam klasik sebagai satu bentuk infiltrasi. Sehingga penggunaan sosiologi hukum sebagai bagian dari perangkat istinbath hukum bukanlah pemaksaan. Sosiologi hukum memang satu disiplin ilmu baru, namun nalar sosiologis sudah diletakkan dasar-dasarnya oleh para ulama dan para fuqaha. Demikian juga ilmu-ilmu yang lain tadi. Jika para ulama dan para fuqaha tampak seperti tidak menggunakan nalar sosiologi, itu bukan berarti mereka benar-benar tidak ada kepekaan sosiologis dalam melahirkan produk hukumnya, tetapi, dari perspektif pembacaan kontemporer, sekali lagi, karena pembaca, kita, tidak memiliki sensitivitas dan *taste* sosiologis.

Penggunaan ilmu-ilmu modern dengan segala teori temuannya untuk memperkaya perspektif seperti itu, jelas merupakan ciri utama dari model pembacaan kontemporer yang berbeda dengan model pembacaan tradisional yang umumnya steril dari ilmu-ilmu tersebut.

Corak pemikiran semacam ini cepat atau lambat akan berpengaruh terhadap corak studi Islam. Ilmu-ilmu keislaman yang dikenal dengan *al-dirâsah al-Islâmiyah* jelas lahir dari kandungan *turâts*. Dalam perspektif tradisional, *al-dirâsah al-islâmiyah* dibaca secara harfiah, tanpa diskusi. Sementara dalam pembacaan modernis atau reformis, *al-dirâsah al-islâmiyah* harus dibaca secara rasional, makanya harus memasukkan lebih banyak aspek rasionalitas dan sedikit banyak membuang yang tidak rasional. Tidak sebagaimana perspektif modernis, apa saja yang datang dari Barat diterima tanpa kritik, bahkan dianggap pasti baik dan benar. Dalam pembacaan kontemporer (*qirâ'ah mu'âsirah*), *hadâtsah* juga harus dibaca secara kritis, dengan kritik, dengan mengambil jarak, juga untuk membongkar basis filosofis dan ideologisnya. Demikian juga *turâts*, ia tidak hanya dibaca secara harfiah tetapi sampai pada basis pembentuknya untuk menemukan makna potensial sehingga bisa ditransformasikan di zaman kini.

Maka problem Studi Islam era kontemporer adalah bagaimana “bermain seni” melakukan *balancing* bagi pertemuan atau perpaduan antara *dirasah islamiyah* yang lahir dari nalar *turâtsina al-qadim* itu dengan sains-teknologi modern yang lahir dari “perut” *hadâtsah*. Memasuki diskursus ini tentu langkah maju bahkan sebagai ujud dari kesadaran baru dan bisa dikatakan sebagai “mega proyek” ke-ilmuan. Jika di era *dirasah islamiyah* (studi Islam *in the old fashion*), dua tradisi itu tidak pernah saling sapa, kemudian di era *islamic studies* sudah mulai ada kontak, sekalipun tetap berada pada kesalingcurigaan. Sementara Studi Islam Kontemporer mencoba melakukan dialog (belum integrasi) antara dua tradisi besar itu: *turâts* dan *hadâtsah*.

Penutup

Kekalahan politik Arab-Islam oleh Barat pada tahun 1967, telah dilihat pemikir muslim sebagai kekalahan ilmu pengetahuan dan teknologi, bahkan kekalahan peradaban. *Limadha taakhkhara al-muslimun wa taqaddama ghairuhum*, demikian kegelisahan mereka

bisa dibahasakan. Keprihatinan terhadap warisan budaya, tradisi atau *turats* telah menimbulkan kesadaran baru agar bisa ditransformasikan ke massa kini, agar terus aktual dan bisa menyelesaikan masalah kontemporer. Demikian juga rasionalitas, ilmu pengetahuan dan teknologi yang lahir dari modernitas (*ḥadātsah*) dipayakan bisa dimanfaatkan untuk kemajuan dan menyelesaikan masalah kontemporer. Jika selama ini, *turats* dan *hadatsah* diposisikan secara *vis a vis*, sekarang keduanya diperlakukan dan dibaca secara kritis, untuk menemukan otentisitas (*al-aṣālah*) dan struktur terdalam (*bunyah*), dalam rangka membangun basis ilmu pengetahuan dan juga basis dari bangunan peradaban yang kokoh.

Maka gelegar pemikiran Islam kontemporer umumnya menjadikan *episteme*, nalar, '*aqal*, *khitab*, atau paradigma yang dimengerti sebagai basis tumbuh-kembangnya ilmu dan tradisi, dijadikan sebagai objek pemikiran mereka. Sudah tentu upaya ini berangkat dari asumsi bahwa tradisi (*turats*) dan modernitas (*hadatsah*) adalah bersifat historis, bukan *natural* apalagi *given*, dan untuk itu, mereka terus membuktikannya. Perangkat metodologis yang digunakan untuk menelusuri dan memasuki relung-relung sejarah itu adalah keilmuan linguistik, filsafat, dan ilmu budaya.

Kritik (*critique*, *naqd*), hermeneutik, dan dekonstruksi (*deconstruction*, *tafkik*), masing-masing merupakan spicies dari aktivitas membaca (*qirā'ah*), sekaligus merupakan sistem metodologis dari kerja ilmiah. Ketiganya dimaksudkan untuk membaca sesuatu bacaan, yang dalam pembacaan tradisional dan pembacaan modern tak terbaca, untuk mengambil makna lebih dari sekedar yang tampak, yang harfiah. Inilah model pembacaan kontemporer (*qirā'ah mu'âṣirah*) itu secara sederhana bisa disimpulkan. Kritik adalah membaca '*aqal*, *reason*, *episteme*, *khitâb* dan *discourse*, untuk menemukan struktur pikir, atau pola pikir di balik bangunan keilmuan, filsafat, budaya, dan peradaban. Hermeneutik adalah model membaca yang memusatkan perhatiannya pada teks, dan apa saja yang *interpretable* dengan memberikan dukungan metodologis pada adanya *communication area* antara maksud teks, author, dan reader, baik dari aspek sosiologis, antropologis, maupun ideologis-politis. Sementara dekonstruksi itu model membaca yang bergumul pada wacana (*discourse*) dengan menerobos kebakuan dan kebakuan makna oleh kekuasaan. Hiruk pikuk, bahkan pro kontra dinamika Studi Islam di era kontemporer ini pada dasarnya dipengaruhi oleh

masuknya perangkat-perangkat metodologis Pemikiran Islam kontemporer itu, baik sebagai mode pemikiran maupun sebagai model pembacaan.[]

Daftar Pustaka

- Adonis, “*Khawatir Hawl Mazahir al-Takhalluf al-Fikri fi al-Mujtama’ al-‘Arabi*,” *al-ṣṣadab*, no. 5, May 1974.
- Al-‘Arwi, ‘Abdullah, *Ayduyulujiyyah al-‘Arabiyyah al-Mu‘asirah*, (Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 1999).
- Al-‘Azm, Sadiq Jalal, *al-Naqd al-Dhâti ba’d al-Hazimah*, (Beirut: Dar al-Fala’ah, 1969)
- Al-Fajjari, Mukhtar, *Naqd al-‘Aql al-Islami ‘inda Muhammad Arkoun*, (Dar al-Thali’ah).
- Al-Jabiri, Abied, *al-Turâts wa al-Ḥadâtsah*. (Beirut, Al-Markas al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).
- Al-Jabiri, Abied, *Nahnu wa Turats: Qirâ’ah Mu’âshirah fi Turâtsina al-Falsafi*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1993).
- Al-Jabiri, M. Abied, *Post Tradisonalisme Islam*, (peny. Ahmad Baso), (Yogyakarta: LKIS, 2000), p. xxxii.
- Al-Jabiri, Mohammed Abied, *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-‘Arabiyyah, cet. VIII, 2002); *Binyah al-‘Aql al-‘Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-‘Arabiyyah, cet. VIII, 2004)
- Al-Jabiri, Muhammad Abied, *Nahnu wa al-Turats* (Al-Dar al-Bayda’: Al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 1983).
- Al-Qaradawi, Yusuf, *Dars al-Nakbah al-Tsaniyah: Limadha Inhamza wa Kayfa Nantasir* (Al-Qahirah, 1987).
- Al-‘Ulwani, Taha Jabir, *Islah al-Fikr al-Islami* (Virginia: Al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami).
- An-Na’im, Abdullah Ahmad, *Towards an Islamic Reformation* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990)
- Arkoun, M. dan Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, (Bandung: Pustaka, 1997).
- Arkoun, Mohammad, *Qadhaya fi Naqd al-Aql al-Dini: Kayfa Nafhamu al-Islam al-Yawm?*, (Dar al-Thali’ah).

- Arkoun, Mohammed, *al-Fikr al-Islami; Qira'ah 'Ilmiyyah*, Hasyim Shalih (pent.), (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1987).
- Arkoun, Mohammed, *Tarikhyyat al-Fikr al-'Arabi al-Islami*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1986). Diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Rahayu S. Hidayat dan diberi judul *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).
- Baso, Ahmad, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001.
- Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2001).
- Boullata, Issa J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. (SUNY, 1990).
- Dekmejian, R. Hrair, *Islam and Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1985).
- Foucault, Michel, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences*, (New York: Vintage Books, 1994)
- Hanafi, Hasan, *al-Turath wa al-Tadid*, (Al-Qahirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987).
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).
- Misrawi, Zuhairi, "Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam, Geliat Pemikiran Islam Arab", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, pp. 58-59.
- Nasur, Adib, *al-Naksah wa al-Khatif*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1968).
- Rahardjo, Mudjia, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*, (Malang: UIN-Malang Press, 2006).
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).
- Shah, Muhammad Aunul Abied dan Sulaiman Mappiasse, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik

- Al-Jabiri", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001).
- Sharabi, Hisham, *Al-Nizam al-Abawi wa Ishkaliyah Takhalluf al-Mujtama' al-'Arabi*, (Bayrut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyyah, 1993)
- Sulayman, Abdul Hamid Abu, *The Crisis of Muslim Mind*, terj. Yusuf Talal Larenzo (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1991).
- Syahrur, Muhammad, *Al-Kitâb wa al-Qur'an: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992).
- Syamsuddin, Sahiron, "Hermeneutika Hans-George Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-qur'an Pada Masa Kontemporer", dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (editor), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta, Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009).
- Talhami, Ghada, "An interview with Sadik Al-Azm - University of Damascus professor - Interview," *Arab Studies Quarterly (ASQ)*. Summer, 1997. FindArticles.com. 11 Jun. 2007. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_n3_v19/ai_20755838.
- Wahbah, Nakhlah, "Ittijahat al-Mufakkirin al-'Arab @awl al-Hazimah 1967," *al-Mustaqbal al-'Arabi*, Vol. 9, no, 88, June 1986, p. 18-39.
- Wijaya, Aksin, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Naqd al-Khitab al-Dini*, (Qahirah: Maktabah Madbuli, 1990).