

KITAB KUNING DAN KITAB SUCI: PENGARUH AL-JABIRI TERHADAP PEMIKIRAN KEAGAMAAN DI NU DAN MUHAMMADIYAH

Ahmad Najib Burhani

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

E-mail: najib27@yahoo.com

Diterima: 19-12-2014

Direvisi: 30-1-2015

Disetujui: 25-6-2015

ABSTRACT

This article aims to answer the following questions: First, why did the study of al-Jabiri's ideas so fertile in Nahdlatul Ulama (NU), especially among the post-traditionalist group, while in Muhammadiyah, including the progressive group, this did not receive a similar response? Second, how did the post-traditionalist group of NU read and interpret al-Jabiri's ideas and implement them in the context of the organization (NU), in particular, and Indonesia, in general. This article shows that: 1) the difference between NU and Muhammadiyah in their treatment and appreciation to al-Jabiri mostly stems from the religious tradition in these two organizations. NU's tradition is strongly influenced by kitab kuning, while Muhammadiyah's tradition is strongly influenced by kitab suci (holy book). 2) The study of al-Jabiri's ideas encourages critical thought and discourse within NU, particularly when these ideas were used as a tool to read established doctrines, e.g. the sunni doctrine, and to read the involvement of NU in the 1965 massacre.

Keywords: *Post-traditionalism, modernism, 'aşāla (authenticity), 'aşr al-tadwīn (era of codification), turāth (heritage), tradition, nahḍa (renaissance).*

ABSTRAK

Tulisan ini ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut ini: Pertama, mengapa kajian tentang pemikiran al-Jabiri begitu subur di lingkungan NU (Nahdlatul Ulama), terutama kelompok *post-traditionalist*, sementara di lingkungan Muhammadiyah, termasuk kelompok progresifnya, kajian al-Jabiri tidak mendapat respons serupa? Kedua, bagaimana kelompok *post-traditionalist* NU membaca pemikiran al-Jabiri dan menerjemahkannya dalam konteks ke-NU-an dan ke-Indonesia-an? Tulisan ini ingin menunjukkan bahwa 1) Perbedaan sikap antara NU dan Muhammadiyah dalam mengapresiasi pemikiran al-Jabiri terutama disebabkan karena tradisi keberagamaan yang berkembang di NU banyak dibentuk oleh Kitab Kuning, sementara di Muhammadiyah, Kitab Suci lebih dominan dalam membentuk tradisinya. 2) Kajian tentang al-Jabiri telah melahirkan nalar kritis di NU terutama ketika mereka membaca doktrin dan wacana yang selama ini telah mapan seperti Aswaja dan keterlibatan NU dalam peristiwa 1965.

Kata Kunci: *Post-traditionalism, modernism, 'aşāla (otentisitas), 'aşr al-tadwīn (era kodifikasi), turāth (heritage), tradisi, nahḍa (renaisans).*

PENDAHULUAN

Pertanyaan bagaimana mengembalikan kejayaan Islam telah lama berlangsung di Indonesia. Dirunut dari sejarahnya, gerakan Islam yang mulai menyadari tentang pertanyaan ini bisa dilihat sejak awal abad ke-19 ketika kelompok Kaum Padri di Sumatra Barat melancarkan gerakan purifikasi atau pemurnian keagamaan dari unsur-unsur yang dianggap sinkretis atau berasal dari luar Islam yang banyak dipraktikkan oleh Kaum Adat. Gerakan Padri yang dipimpin oleh Tuanku Imam Bonjol ini sering disebut memiliki keterkaitan

dengan gerakan Wahhabi yang dipimpin oleh Muḥammad ibn `Abd al-Wahhab (1703–1792 M) pada abad ke-18 di Arabia yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai “*the 'first throb of life' in Islam after its rapid decline in the preceding several centuries*” [‘denyut kehidupan pertama’ dalam Islam setelah mengalami kemunduran pesat dalam beberapa abad sebelumnya] (Rahman, 1979, 316).¹

¹ Ulasan mengenai ada atau tiadanya pengaruh Wahhabi terhadap gerakan Padri di Sumatra dapat dibaca dalam

Setelah gerakan Padri, gairah untuk membangkitkan Islam di Nusantara kembali bergolak pada awal abad ke-20 ketika pengaruh dari Jamaluddin al-Afghani (1838–1897 M), Muhammad `Abduh (1849–1905 M), dan Rashid Ridha (1865–1935 M) masuk ke Indonesia. Gerakan reformasi Islam kala itu melahirkan organisasi semisal Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), dan Al-Irsyad. Semangat untuk meraih kejayaan Islam itu terus berlanjut hingga akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 ini dengan beragam gagasan dan gerakan. Untuk periode belakangan ini, di antara pemikir yang paling berpengaruh di dunia Islam, termasuk Indonesia, adalah Muhammad `Abid al-Jabiri (Maroko), Hassan Hanafi (Mesir), Muhammad Arkoun (Al-Jazair-Prancis), dan Fazlur Rahman (Pakistan-Amerika Serikat).

Pertanyaan yang melandasi berbagai gerakan Islam dan pemikir muslim di atas hampir seragam: Apa penyebab kemunduran Islam? Bagaimana caranya meraih kembali kejayaan Islam? Bagaimana kita harus bersikap terhadap Al-Qur'an dan sunah? Bagaimana umat Islam saat ini mesti memperlakukan kekayaan tradisi yang telah dibangun oleh generasi terdahulu? Dan bagaimana kita harus bersikap terhadap modernisasi? Tulisan ini secara khusus mengkaji tentang pengaruh pemikiran al-Jabiri terhadap pemikiran Islam di Indonesia dengan menganalisis dua pertanyaan: *Pertama*, mengapa kajian tentang al-Jabiri begitu subur di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU), terutama kelompok *post-traditionalist*, sementara di lingkungan Muhammadiyah, termasuk kelompok progresifnya, kajian al-Jabiri tidak mendapat respons serupa? *Kedua*, bagaimana kelompok *post-traditionalist* NU membaca pemikiran al-Jabiri dan menerjemahkannya dalam konteks ke-NU-an dan ke-Indonesiaan? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, pertama-tama tulisan ini ingin melihat peta dan genealogi gerakan *nahda* (renaisans) yang dimulai dari `Abduh. Secara sekilas, tulisan ini akan melihat cara pandang `Abid Al-Jabiri (1936–2010 M) dan Hasan Hanafi (1. 1935 M) dan membandingkannya dengan perspektif dari Fazlur Rahman (1919–1988 M) dan Muhammad Arkoun (1928–2010 M) dalam melihat proyek

Jeffrey Haddler (2008), Azyumardi Azra (2005), dan Michael Laffan (2003).

nahda dari `Abduh. Bagian kedua dari tulisan ini menguraikan tentang pemikiran al-Jabiri dan hubungannya dengan *post-traditionalist* Islam. Bagian ketiga adalah respons dari kelompok Muhammadiyah terhadap al-Jabiri. Adapun tentang Jaringan Islam Liberal (JIL) akan disinggung sekilas di bagian catatan akhir.

OUTLINE PEMIKIRAN: MASA LALU, MASA KINI, DAN MASA DEPAN

Pada paruh kedua abad ke-19, Muhammad `Abduh mengindikasikan bahwa kelemahan dan kemunduran umat Islam itu terutama ditentukan oleh faktor eksternal seperti kolonialisme dan faktor internal seperti ajaran-ajaran sinkretis dan penyimpangan dari ajaran Islam yang otentik. Oleh karena itu, upaya untuk merehabilitasi kondisi umat Islam hanya bisa dicapai dengan cara kembali kepada ajaran Islam yang otentik, yakni ajaran yang pernah membawa umat Islam pada kejayaan, dan membuang semua warisan dari zaman kemunduran. Dalam proyek reformasinya, `Abduh mendengungkan slogan “kembali ke Al-Qur'an” dan menekankan perlunya sikap kritis terhadap ajaran Islam ortodoks (Haddad, 2005).² Sikap kritis `Abduh terhadap khazanah Islam ini banyak dipengaruhi oleh gurunya, Jamaluddin al-Afghani, yang terkenal dengan sikap penolakannya yang sangat keras terhadap kebiasaan umat Islam dalam membela tradisi Islam klasik secara buta. Sikap `Abduh dalam mereformasi Islam ortodoks dengan cara menghidupkan kembali ajaran Islam otentik dan interpretasi langsung terhadap Al-Qur'an ini membuatnya terkenal sebagai modernis atau revivalis muslim (Kurzman 2002a, 50). Secara ringkas, pembaruan versi `Abduh ini terpusat pada dua aktivitas: sikap kritis terhadap tradisi dan penggunaan akal untuk memahami Al-Qur'an secara langsung.

Pada abad ke-20, revivalisme yang diperkenalkan oleh `Abduh itu berkembang dalam beragam bentuk. Dua di antaranya adalah fundamentalisme dan neomodernisme.³ Funda-

² Maksud dari ortodoks Islam di sini adalah Islam yang dipahamikan oleh mayoritas umat Islam, terutama Sunni.

³ Istilah fundamentalisme dalam bidang agama ini muncul pada awal abad ke-20. Istilah ini merujuk kepada kepercayaan bahwa *Bible* tidak mengandung kesalahan

mentalis Muslim percaya terhadap kebenaran mutlak (*inerrancy*) Al-Qur'an persis seperti apa yang tertulis secara harfiah dalam kitab suci itu. Mereka percaya bahwa makna harfiah dari kitab suci itu cocok untuk setiap zaman dan tempat. Oleh karena itu, ia dapat dipakai sebagai landasan untuk menentukan nasib dan kondisi umat Islam saat ini dan masa yang akan datang.⁴ Bagi kelompok ini, agenda untuk menemukan Islam otentik sering diterjemahkan dalam program seperti penciptaan masyarakat eksklusif dan membentuk *enclave* dengan menjadikan periode awal Islam sebagai prototipe atau paradigmanya. Cara ini dianggap bisa menjadi satu-satunya '*remedy for all ills*' [obat dari semua penyakit] yang saat ini menjangkiti umat Islam (Sayeed, 1995, 270).

Di tangan Sayyid Qutb, misalnya, agenda menemukan Islam otentik yang didengungkan 'Abduh itu diterapkan dalam bentuk menirukan perilaku dan pengalaman, baik yang bersifat sosial maupun personal, umat Islam periode awal di Mekah dan Madinah pada abad ke-7, termasuk dengan menghidupkan kembali dan mentransformasikan konsep 'jahiliyah' untuk masyarakat saat ini.⁵ Penafsiran langsung terhadap Al-Qur'an yang dilakukan Qutb, seperti terefleksikan dalam tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*, juga menyimpang dari pola yang biasanya berlaku dalam tafsir klasik yang "selalu melakukan referensi silang (*cross referencing*) terhadap tafsir-tafsir terdahulu yang telah diakui oleh umat Islam dan juga terhadap sumber-sumber Islam yang mapan" (Tripp, 2005, 161). Pendeknya, bagi fundamentalis muslim, Islam otentik itu berarti kembali kepada Al-Qur'an secara harfiah. Metode ini diyakini bisa menjadi '*messianic solution*' [solusi dari juru selamat

akhir zaman] dengan kekuatan sakral yang bisa menyembuhkan segala macam penyakit dan kesulitan yang dialami oleh umat Islam saat ini dan mentransformasikan mereka menjadi masyarakat sempurna.

Selain fundamentalisme, cabang lain dari pembaruan 'Abduh berkembang menjadi gerakan neomodernisme Islam sebagaimana yang dikembangkan oleh Muhammad Arkoun dan Fazlur Rahman. Neomodernisme adalah istilah yang dipakai oleh Rahman untuk menyebut modernisasi yang telah mengalami transformasi dalam sikapnya terhadap tradisi Islam klasik dan modernisasi dari Barat.⁶ Alih-alih memutus dirinya dari tradisi Islam klasik, neomodernisme menekankan perlunya memiliki akar kuat dalam khazanah Islam klasik dan sangat kritis terhadap model pembaruan yang diusung oleh modernis muslim seperti 'Abduh. Meski berakar kuat dalam tradisi Islam klasik, Arkoun, dan Rahman juga sangat kritis terhadap muatan intelektual Islam yang dihasilkan oleh para pemikir muslim sebelumnya, termasuk Imam al-Shafi'i (767–820 M) dan Imam al-Ash'ari (874–936 M).

Arkoun, misalnya, menolak apa yang ia sebut sebagai '*classic Islamic reason*' [nalar Islam klasik] seperti yang ditampilkan oleh Imam Shafi'i dalam kita *Risalah*-nya. Bagi Arkoun, 'nalar Islam klasik' adalah sebuah wacana yang diproduksi oleh ulama pada zaman pertengahan Islam untuk mengukuhkan hegemoni politik dan kultural yang mereka pegang (Arkoun, 1998, 209). Kelahiran wacana itu juga dilatari oleh rasa ketakutan ulama akan terjadinya *chaos* di masyarakat dan sebagai upaya untuk menciptakan ketertiban (*order*) dengan cara membuat transenden, universal, dan sakral "konsep-konsep atau kutipan tertentu dari Al-Qur'an, hadis, dan/atau kejadian tertentu dalam sejarah Islam" (Armajani, 2004, 121). Konsep yang mengalami

sama sekali; penciptaan dunia dari *ex nihilo* (ketiadaan); mu'jizat adalah fakta sejarah; Jesus dilahirkan oleh Maryam yang masih perawan dan Jesus dibangkitkan secara jasmani (*bodily resurrection*); dan pengampunan dosa umat manusia melalui kematian Jesus (Ruthven, 2005, 13). Meski tidak selalu pas, istilah ini kemudian dipakai untuk sikap serupa dalam agama-agama selain Kristen.

⁴ Karena kepercayaan mereka terhadap apa yang tertulis secara harfiah dalam kitab suci itulah maka kelompok fundamentalis ini sering disebut sebagai skripturalis muslim.

⁵ Penjelasan dan penggunaan konsep 'jahiliyah' bisa ditemukan di banyak halaman dalam buku Sayyid Qutb yang berjudul *Milestones* (2008).

⁶ Ketika melakukan survei terhadap pembaruan Islam abad ke-19 dan ke-20, Fazlur Rahman mengklasifikasi gerakan pembaruan itu dalam empat kelompok: 1) *revivalisme* abad ke-18 dan ke-19 yang ia sebut '*revivalisme pra-modernis*' dengan Wahhabism sebagai contoh utamanya; 2) *modernisme* atau '*modernism klasik*'; 3) *neo-revivalisme* atau '*post-modernis revivalisme*'; dan 4) *neo-modernisme* dengan dirinya sebagai contoh dari gerakan ini. Keempat kategori ini sebetulnya saling berhubungan satu sama lain (Rahman, 1979, 316).

transendentalisasi, universalisasi, dan sakralisasi itu di antaranya adalah *umma*, shari`a, dan khilafah. Menurut Arkoun, ‘nalar Islam klasik,’ yang sangat identik dengan Sunni ortodoksi, bisa menjadi dominan di dunia Islam karena ia berhasil menekan berbagai pemahaman Islam yang lain. Oleh karena itu, untuk membebaskan umat Islam dari kungkungan ‘nalar Islam klasik,’ Arkoun mengajak umat Islam untuk memulihkan kembali ‘*a domain of meaning that has broken up*’ [domain makna yang telah terputus] dari Islam dengan cara kembali ke ‘*Qur’anic fact*’ [fakta Qur’ani] sebagai landasan terhadap ‘*Islamic fact*’ [fakta Islami] (Lee, 1997, 156–7).

Barangkali dari Fazlur Rahman-lah gagasan tentang otentisitas Islam dengan kembali ke Al-Qur’an mendapatkan dukungan intelektual paling kokoh. Seperti Arkoun, Rahman dengan gigih menunjukkan sikap kritisnya terhadap sistem pendidikan Islam tradisional dan juga sistem teologi dan hukum. Fazlur Rahman memandang Imam Shafi’i dan para intelektual sezaman dengannya telah memberikan kontribusi yang luar biasa terhadap sejarah Islam, namun Rahman mengkritik Shafi’i atas perannya, meski tidak langsung, dalam memutus kreativitas umat Islam dengan upayanya meng-kanon-kan hadis. Menurut Rahman, kanonisasi hadis itu telah menghancurkan hubungan antara sunah dan Ijma` dan mengaburkan perbedaan antara hadis dan ‘*living Sunna*’ [sunah Nabi yang hidup atau dipraktikkan umat Islam].⁷ Dalam hal ini, Rahman mengutip salah satu pernyataan Imam Shafi’i yang ia anggap memiliki dampak buruk bagi pemikiran Islam, yaitu, “sebuah hadis, meskipun itu adalah hadis *āhād (isolated)* dan diriwayatkan hanya oleh satu periwayat, ia tetap harus diterima sebagai dalil hukum” (Rahman, 1984, 26).

⁷ Penjelasan tentang ‘*living Sunna*’ itu adalah seperti ini: Karena Umar bin Khattab pernah hidup bersama Nabi maka ia sangat paham dengan tabiat Nabi. Kalau ada persoalan dengan pola A maka kemungkinan besar Nabi akan menjawab dengan cara X. Nah, ketika Umar memutuskan masalah zakat untuk mualaf, dasar yang dipakai adalah ‘*living Sunna*,’ bukan hadis. Bagi pikiran Umar, Nabi kemungkinan besar akan mengambil langkah seperti yang diambilnya bila beliau masih hidup dan menghadapi masalah itu. Penjelasan tentang ‘*living Sunna*’ seperti ini bisa dibaca di tulisan Fazlur Rahman (1984, 23).

Selain terhadap Imam Shafi’i, Rahman juga mengecam Imam al-Ghazali karena sikapnya yang tidak suportif terhadap ilmu-ilmu sekular (Rahman, 1984, 26). Seperti `Abduh, dalam melakukan reformasi terhadap masyarakat muslim, Rahman menyarankan agar segalanya berangkat dari Al-Qur’an karena kitab suci ini memiliki tempat yang sangat sentral bagi umat Islam. Rahman percaya terhadap makna dan relevansi norma-norma Qur’ani untuk setiap zaman dan tiadanya kontradiksi di dalam Al-Qur’an (‘*no inner contradiction*’) (1984, 6). Ia juga percaya tentang perlunya mengkaji Al-Qur’an dengan berdasarkan kitab suci itu sendiri dan tanpa bantuan dari kitab-kitab tafsir klasik (Moosa, 2000, 5). Untuk memahami Al-Qur’an, Rahman sangat terkenal dengan metode hermeneutikanya yang ia sebut ‘*double movement theory*’ [teori bolak-balik]. Ia menyatakan, “Dalam membangun tatanan hukum dan institusi Islam yang *genuine* dan layak, sebuah gerak bolak-balik harus diambil: *Pertama*, harus bergerak dari cara Al-Qur’an memperlakukan berbagai kasus nyata—dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang melingkupi kasus itu—ke prinsip-prinsip umum yang menjadi titik temu seluruh ajaran Al-Qur’an. *Kedua*, dari prinsip umum itu harus kembali bergerak ke peraturan-peraturan khusus, dengan mempertimbangkan berbagai kondisi sosial yang melingkupi” (Rahman, 1984, 20).

Proyek otentisitas yang dipelopori oleh `Abduh dan dilanjutkan serta dikembangkan dengan beragam bentuk oleh Qutb, Arkoun, dan Rahman ditanggapi secara berbeda oleh Muhammad `Abid al-Jabiri dan Hasan Hanafi. Dilatarbelakangi oleh kekalahan Arab pada perang melawan Israel tahun 1967, dua tokoh ini sangat ragu dengan proyek otentisitas yang ditempuh dengan jalan melompati khazanah Islam klasik yang sangat kaya dan langsung menuju ke sumber awal dengan anggapan ‘Islam murni’ [*the pristine Islam*] bisa ditemukan di sana. Bagi al-Jabiri, salah satu alasan mengapa masyarakat muslim, terutama di dunia Arab, tidak mengalami kemajuan yang berarti sejak al-Afghani dan `Abduh memperkenalkan *nahḍa* atau proyek renaisans Islam adalah karena mereka telah terjebak ke dalam imajinasi masa lampau.

Menurut al-Jabiri, sebagaimana diparafrasekan oleh Issa Boullata, “Ada persoalan mendasar dalam struktur berpikir orang Arab. Dan persoalan ini menjangkiti seluruh upaya intelektual mereka. Persoalan itu adalah begitu gampangnya untuk selalu menjadikan model dari masa lalu (*namūdhaj-salaf*) sebagai referensi paling otoritatif” (Boullata, 1990, 47). Alih-alih kembali ke masa awal Islam, al-Jabiri menganjurkan umat Islam untuk kembali ke *‘Aṣr al-Tadwīn* [Zaman Penulisan Peradaban Islam]. Bagi al-Jabiri, zaman keemasan Arab-Islam yang perlu dicontoh dan dihidupkan kembali bukanlah pada masa Nabi Muhammad dan Khulafa al-Rashidin, tetapi pada *‘Aṣr al-Tadwīn* pada abad kedua Islam, ketika para sarjana Arab secara sistematis menuliskan dan mengklasifikasikan ilmu pengetahuan keislaman dan karya-karya lain (al-Jabiri, 1999, 1 dan 7; Abu-Rabi’, 2004, 264–266). Menurutnya, ada jeda yang panjang antara awal Islam dan *‘Aṣr al-Tadwīn*. Informasi yang kita peroleh tentang awal Islam lebih banyak berdasarkan pada informasi yang ditulis atau direkonstruksi pada *‘Aṣr al-Tadwīn* itu.⁸

Jika al-Jabiri tidak mau menjadikan masa-masa awal Islam dan Al-Qur’an-sunah sebagai referensi utama dalam membangun Islam otentik, Hasan Hanafi bahkan menganggap Al-Qur’an itu bukan isu yang perlu diperbincangkan sama sekali dalam masalah ini. Hanafi pernah mengatakan bahwa Al-Qur’an itu seperti “supermarket”. Orang bisa datang dan kemudian mengambil apa yang ia butuhkan dan mengacuhkan apa yang tak diperlukan” (Kersten, 2011, xiii). Dalam kaitannya dengan Al-Qur’an, Hanafi menyebutkan bahwa kitab suci ini akan mengikut saja kepada orang yang menafsirkan dan menampilkannya (Boullata, 1990, 41).

Pemikiran Hanafi itu akan terasa sangat ideologis, atau lebih tepatnya ke arah ‘kiri Islam’ atau Marxisme. Serupa dengan pandangannya tentang Al-Qur’an, ia juga tak terlalu mempermasalahkan khazanah Islam klasik senyampang

itu bisa dimanfaatkan sebagai perangkat untuk perubahan dan kemajuan, senyampang mereka bisa dipakai untuk menyukseskan ideologi ‘kiri’-nya. Jadi, baginya, masa lalu itu tak perlu dipuja atau dicela, tetapi dipakai untuk ideologi sekarang.⁹ Pandangan ideologis inilah yang membuatnya berseberangan dengan kelompok tradisional yang terlalu memuja khazanah klasik, seakan-akan mereka itu mampu memberikan jawaban terhadap semua persoalan masa kini. Ia juga berseberangan dengan kelompok modernis yang membuang khazanah lama dan membangun Islam otentik dengan cara kembali ke masa awal Islam dan Al-Qur’an. Pendeknya, bagi Hanafi, Al-Qur’an dan khazanah klasik itu semata-mata sebagai objek yang tak bisa dipersalahkan karena mereka hanya berfungsi sebagai alat untuk kepentingan ideologi tertentu.

AL-JABIRI DAN POST-TRADITIONALIST MUSLIM

Setelah memaparkan peta sejarah tentang revivisme atau renaissans Islam, kini saatnya kita masuk ke persoalan utama tentang pemikiran ‘Abid al-Jabiri. Di Indonesia, pemikiran al-Jabiri begitu digandrungi di kalangan tradisional dan post-tradisional muslim, dua kelompok umat Islam yang memiliki hubungan kultural dan keagamaan cukup dekat dengan Nahdlatul Ulama (NU).¹⁰ Kumpulan tulisan ‘Abid al-Jabiri yang diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Ahmad Baso pun diberi judul *Post tradisionalisme Islam* (2000).¹¹ Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam) NU bahkan

⁹ Tentang sikap terhadap *turāth* dan melakukan perubahan dengan perantaraan *turāth* ini bisa dibaca di *Al-turāth wa al-tajdīd: Mawqifunā min al-turāth al-qadīm* [*Turāth dan pembaruan: Posisi kita terhadap turāth masa lalu*] (1980, 26–8 dan 37–44).

¹⁰ Kelahiran istilah *post-traditionalism* ini dapat dibaca dalam buku tulisan Ahmad Baso (2001, 24) dan Rumadi (2008, 117–8). Pendeknya, istilah ini muncul pertama kali dalam diskusi yang diadakan oleh *Institute for Social and Institutional Studies* (ISIS), sebuah LSM yang dikelola oleh anak-anak NU, di Jakarta pada Maret 2000. Istilah ini merujuk kepada ‘lompatan tradisi’ yang terjadi di NU, yaitu kesadaran untuk selalu mempertanyakan doktrin dan tradisi yang mapan.

¹¹ Tulisan lain tentang hubungan antara NU, *post-traditionalism*, dan al-Jabiri di antaranya adalah Rumadi (2008) dan Muh. Hanif Dzakiri dan Zaini Rahman (2000). ISIS bahkan menerbitkan jurnal yang diberi nama *PosTra:*

⁸ Sebetulnya yang paling dipersoalkan oleh al-Jabiri bukanlah kembali pada Al-Qur’an atau masa awal Islam itu, tetapi pola pikir yang dipakai ketika melihat masa lalu, yaitu terlalu menuhankan yang berakibat justru pada penurunan pemikiran. Penjelasan lebih lanjut tentang hal ini akan diuraikan menyusul.

menerbitkan edisi khusus No. 10 tahun 2001 yang berjudul *Post-tradisionalisme Islam: Ideologi dan Metodologi* dengan banyak bahasan tentang al-Jabiri. Tulisan yang berkaitan dengan tema ini di antaranya ditulis oleh Khamami Zada, Marzuki Wahid, Ahmad Baso, dan Zuhairi Misrawi. Pendeknya, gagasan-gagasan yang dikembangkan oleh kelompok post-tradisionalis ini menjadikan karya-karya `Abid al-Jabiri sebagai bagian dari referensi utama, selain karya sarjana Timur Tengah lain seperti Hasan Hanafi.

Pertanyaannya, mengapa kajian tentang `Abid al-Jabiri ini begitu subur dan diminati di kalangan NU? Jawabannya tentu saja berkaitan dengan tema dan isu yang diangkat oleh al-Jabiri yang banyak berkaitan dengan tradisi di NU. Sejumlah tulisan al-Jabiri merupakan kritik dan pengkajian kembali (*reassessment*) terhadap *turāth* atau ‘warisan’ budaya Islam, terutama Arab-Islam. Di antara karya al-Jabiri yang terpenting adalah tetralogi bukunya yang berjudul *Naqd al-`aql al-`arabī (1): Takwīn al-`aql al-`arabī* (Kritik Nalar Arab: Pembentukan Nalar Arab) yang terbit pertama kali tahun 1984, *Naqd al-`aql al-`arabī (2): Bunyat al-`aql al-`arabī* (Kritik Nalar Arab: Struktur Nalar Arab) dengan cetakan pertama tahun 1986, *Naqd al-`aql al-`arabī (3): Al-`aql al-siyāsī al-`arabī* (Kritik Nalar Arab: Nalar Politik Arab) yang muncul pertama kali tahun 1991, dan *Naqd al-`aql al-`arabī (4): Al-`aql al-akhlāqī al-`arabī* (Kritik Nalar Arab: Nalar Etis Arab) yang terbit tahun 2001.¹² Buku lain yang cukup berpengaruh di lingkungan NU adalah *Nahnu wa al-turāth: Qirā`a Mu`āshira fī turāthinā al-falsafī* (Kita dan *turāth*: Pembacaan Kontemporer terhadap *turāth* Filsafat Kita) dan *Al-turāth wa al-ḥadātha*:

Post-tradisionalisme Islam dengan edisi perkenalannya terbit pada November 2001.

¹² Edisi yang dipakai dalam tulisan ini untuk judul pertama adalah edisi ke-10 tahun 2009, untuk judul kedua memakai edisi ke-9 tahun 2009, untuk judul ketiga memakai edisi ke-4 tahun 2000, dan untuk judul keempat memakai edisi pertama tahun 2001. Terjemahan *Takwīn al-`aql al-`arabī* dalam bahasa Inggris kini telah tersedia dengan judul *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition, and the Construction of Modernity in the Arab World* (2011).

Dirāsāt wa munāqashāt (Turāth dan modernitas: Kajian dan Perdebatan).¹³

Kebanyakan kritik al-Jabiri itu terutama sebetulnya ditujukan kepada intelektual Arab yang menurutnya terjebak dalam ‘*irrationality*’ (*allā `aqlāniyya*) dalam memandang Islam masa lampau (al-Jabiri, 1991: 18). Sementara di NU, kelompok *post-traditionalist* memandang para kiai dan intelektual di lingkungan jam’iyah ini juga banyak yang terperangkap dalam ‘*irrationality*’ dalam memperlakukan kitab kuning dan doktrin ‘Aswaja’ (*ahlus sunnah wal jama`ah* versi NU) (Baso, 2000, x; Rumadi, 2008, 123).¹⁴ Untuk mengatasi persoalan itu, al-Jabiri menganjurkan kelompok “tradisionalis” untuk melakukan pembacaan ulang terhadap *turāth* dengan metode yang mampu mendekonstruksi terhadap isi dari *turāth* itu. Dengan cara ini, maka *turāth* yang sering dianggap kuno dan ketinggalan zaman itu bisa dibaca kembali dengan cara modern.

Cara pandang baru dalam melihat *turāth* yang ditawarkan oleh al-Jabiri itu dimulai dari penggunaan dan analisis semantik terhadap kata *turāth* sebagai ganti dari kata “tradisi” yang selama ini banyak dipakai untuk menjelaskan khazanah masa lalu seperti kitab kuning.¹⁵ Kata *turāth* ini sulit dicarikan padanannya dalam bahasa lain, termasuk bahasa Inggris. Sebagai kategori untuk melihat khazanah Islam lama, seperti dikatakan oleh Armando Salvatore (1995), istilah *turāth* itu memiliki konotasi dengan cara pandang ke depan (*forward-looking*) dan berbalikan dengan istilah “tradisi” (*taqlīd*) yang sering memiliki makna negatif seperti mengikut secara buta apa yang dikatakan oleh ulama atau meniru pada sesuatu dari masa lampau secara pasif. Baik *turāth* mau-

¹³ Apa yang dilakukan oleh artikel ini hanyalah penyederhanaan dari pemikiran al-Jabiri yang sangat kompleks tentang problem ilmu pengetahuan, terutama yang ada di dunia Arab.

¹⁴ Kritik terhadap Aswaja dengan pendekatan yang ditawarkan al-Jabiri ini pernah dilontarkan oleh Said Aqil Siradj pada tahun 1990-an. Ia menyatakan bahwa Aswaja versi Hasyim Asy`ari itu kaku dan statis. Perdebatan itu telah dibukukan dalam *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Interpretasi* (1999). Di antara yang terlibat di dalam perdebatan itu, selain Aqiel Siradj yang merupakan tokoh utama, adalah Abdurrahman Wahid, Husein Muhammad, Ma`ruf Amin, dan Abdul Muchith Muzadi.

¹⁵ Kajian tentang *turāth* dalam Bahasa Inggris bisa dibaca di buku Nelly Lahoud (2005).

pun *taqlīd* sebetulnya memiliki objek yang sama, namun cara pendekatan yang dipakai berbeda; yang pertama menekankan pendekatan kritis dan rasional, sedangkan yang kedua mendekatinya dengan fanatik, tertutup, dan irasional. Makna dari kata *turāth* ini juga berbeda dari kata yang sama yang dulu biasanya dipakai. Dalam makna lama, kata *turāth* itu berasal dari *wirāth* yang berarti “warisan”. Dalam makna baru, *turāth* sering diterjemahkan sebagai ‘*heritage*’ yang memiliki bobot ideologis dan kultural.¹⁶

Dalam wacana tentang modernitas, seperti judul buku al-Jabiri *Al-turāth wa al-ḥadātha*, kata *turāth* sering dihadapkan dengan kata *ḥadātha* yang sering berarti westernisasi atau modernisasi. Dalam hal ini, *turāth* dipakai sebagai benteng pertahanan budaya dan identitas dari gempuran westernisasi dan modernitas. Al-Jabiri menjadikan *turāth* sebagai mekanisme untuk menciptakan sebuah perubahan yang *genuine*, tidak sekadar “membebek” Barat atau memindahkan masa lalu Islam ke masa kini. Pendeknya, dengan konsepnya tentang *turāth* al-Jabiri ingin menjembatani tiga hal: khazanah intelektual muslim klasik, khazanah intelektual Barat modern, dan dunia Arab pascakolonial. Mengikuti al-Jabiri, di NU ajakan kembali mengkaji *turāth* diharapkan bisa menjadikan warga NU mampu melakukan kritik terhadap masa lampau dan masa kini, kemudian bergerak dengan semangat progresif ke masa depan.

Mengapa pembahasan tentang *turāth* mendapat tempat yang penting dalam karya intelektual al-Jabiri? Ini tidak lain karena titik pijak pertama dari proyek al-Jabiri yang terkenal dengan sebutan *Naqd al-`Aql al-`Arabī* atau “Kritik Nalar Arab” adalah pada *turāth*. “Kritik Nalar Arab” tidak akan bisa dilakukan tanpa terlebih dahulu membawa seluruh “warisan” intelektual Islam ke ruang bedah untuk dikritik dan dianalisis. Demikian pula yang terjadi di NU.¹⁷ Bagi

¹⁶ Makna lama dari *turāth* adalah “hilangnya atau meninggalnya bapak dan naiknya anak laki-laki di posisi atau peran bapak tersebut”. Sementara makna baru dari *turāth* adalah “kehadiran bapak pada diri anak, kehadiran leluhur pada anak cucunya, dan kehadiran masa lampau di masa kini” (Lahoud, 2004, 323).

¹⁷ Meminjam ungkapan Rumadi, “NU dengan berbagai tradisi dan lembaga pendidikannya (pesantren) hanya menjadi semacam “dapur pengawet” ilmu-ilmu keislaman

mereka, meninggalkan khazanah klasik Islam itu seperti bunuh diri intelektual, tetapi pembacaan yang tidak tepat terhadap khazanah itu juga tidak akan bermanfaat.¹⁸ Karena itu, kelompok *post-traditionalist* menganggap perlu membawa seluruh khazanah kitab kuning ke ruang bedah intelektual. Pertanyaan awal yang dipakai kelompok *post-traditionalist* dalam melihat khazanah lama, mengikuti kata-kata al-Jabiri (1991, 9), adalah ‘*kaifa nata `āmalu ma`a al-turāth, ya ustadh?*’ Bagaimana kita harus bersikap terhadap *turāth* yang kita miliki? Sebagai generasi NU, mereka tak mungkin membuang begitu saja khazanah pesantren yang telah mendarah daging di lingkungan NU atau membakar tumpukan kitab kuning yang ada di perpustakaan pesantren dan kemudian menggantinya dengan buku-buku dari Barat yang berbahasa Inggris, Jerman, dan Prancis. Mereka tidak bisa serta-merta menjadi kelompok modernis atau neomodernis yang pengaruh Baratnya lebih dominan daripada pengaruh Arab karena kekuatan mereka memang pada tradisi Arab itu. Tugas yang perlu dilakukan oleh generasi NU dalam kaitannya dengan modernitas, mengikuti penjelasan al-Jabiri (1991, 15–16), adalah bagaimana membuat khazanah kitab kuning itu dinamis dan menjadi unsur yang tak terpisahkan dari modernitas. Bukan sebaliknya, mereka menjadi beban dalam upaya mengembangkan masyarakat di dunia modern.

Setelah melakukan pendefinisian ulang terhadap *turāth* dan melihat posisinya dalam pemikiran Islam, lantas bagaimana *turāth* itu harus dipahami? Dalam kaitan ini, generasi *post-traditionalist* itu banyak memakai tiga pendekatan epistemologi yang dikembangkan oleh al-Jabiri (2009a: 299) yaitu *al-bayān* (eksplikasi), *al-`irfān* (iluminasi), dan *al-burhān* (demonstrasi) untuk

an. Tidak ada upaya serius untuk merevitalisasi, apalagi melakukan transformasi terhadap khazanah tersebut (2003, 9). Referensi untuk kutipan berasal dari http://ern.pendis.kemenag.go.id/DokPdf/rumadi_edit.pdf sehingga besar kemungkinan berbeda dari yang di edisi cetak.

¹⁸ Mengikuti penjelasan al-Jabiri yang menyebutkan bahwa khazanah Islam klasik itu bisa menciptakan irasionalisme, takhayul, dan hambatan berpikir bila tidak diperlakukan dengan benar, Rumadi mengatakan, “Tradisionalisme NU di satu pihak merupakan hambatan perkembangan NU, namun di pihak lain hal itu sekaligus merupakan modal sosial-intelektual dan kekuatan bagi NU” (Rumadi, 2003, 8).

membaca pemikiran Arab-Islam untuk diterapkan dalam pembacaan khazanah NU. Dunia pesantren dan tradisi keilmuan para kiai itu NU sering kali berada dalam lingkup dua horizon epistemologi, yaitu *al-bayān* dan *al-`irfān*. Pendekatan *al-bayān* cenderung melihat sesuatu sekadar pada taraf *lafdh* dan makna. Ini berlaku, misalnya, dalam pembacaan kitab-kitab fikih di pesantren. Epistemologi *al-`irfān* juga berkembang di pesantren dalam bentuk tasawuf yang menekankan pada perbedaan antara makna lahir dan makna batin. Sementara itu, epistemologi *al-burhān* yang menekankan pada pendekatan rasional masih lebih banyak terpinggirkan dan di ruang epistemologi inilah diperlukan pengembangan.

Dalam kritiknya terhadap pemikiran Arab, al-Jabiri menyebutkan bahwa pemikiran yang berkembang di dunia Arab saat ini, dan juga kitab-kitab yang dipakai, hampir selalu berbicara tentang masa lalu. Kritik yang sama sering dipakai ketika berbicara tentang kitab-kitab yang dipakai di pesantren tradisional. Tema-tema fikih yang dibahas banyak yang sudah tidak sesuai dengan realitas kekinian, misalnya tema tentang perbudakan dan zakat pertanian. Debat dalam *bahtsul masail* di pesantren NU, menurut kritik dari kelompok *post-traditionalist*, selama ini masih banyak yang tidak didasarkan pada analisis objektif dan realitas yang terjadi di masyarakat, tetapi lebih merupakan adu data dan penjelasan yang diambil dari kitab-kitab lama yang sebetulnya tidak pernah ditemui oleh para penulis kitab itu pada zamannya. Persoalan tentang hukum yang berkaitan dengan kedokteran seperti bayi tabung, operasi plastik, dan operasi ganti kelamin adalah beberapa contohnya. Masalah yang terakhir ini pernah dibahas dalam Mukhtamar XXVI di Semarang tahun 1979. Para penulis kitab kuning yang dipakai di pesantren tidak pernah ada yang menemui kasus ini pada zaman ketika menulis kitab. Namun, dalam *bahtsul masail*, para kiai berusaha menemukan jawaban untuk persoalan ini dari kitab-kitab itu (Zahro, 2004, 178–9; Hooker, 2003, 157–93). Kebiasaan untuk selalu mencari rujukan ke masa lalu ini, dalam bahasa al-Jabiri, menunjukkan tiadanya *al-istiqlāl al-tārikhī* (kemandirian sejarah) atau, dalam bahasa Antonio Gramsci, ‘*incapable of complete historical independence*’ (tidak mampu

melepaskan diri dari ketergantungan sejarah) (al-Jabiri, 1994, 193; Gramsci, 1967, 59).

Untuk membebaskan dari ketergantungan sejarah, al-Jabiri lantas melontarkan kritik terhadap tokoh-tokoh Islam klasik. Tokoh sentral dalam tradisi NU, yaitu al-Shafi’i dan al-Ghazali, meskipun diakui al-Jabiri memiliki pemikiran yang genius, kedua tokoh itu ia kritik dengan tajam. Al-Shafi’i, bagi al-Jabiri, telah membatasi pemikiran manusia dengan upayanya yang menekankan kewajiban mengambil referensi ke contoh-contoh di awal Islam dan otoritas *qiyās* (analogi) ke masa lalu dan ke kitab suci (al-Jabiri, 2009a, 102–20).¹⁹ Secara khusus al-Jabiri menyebutkan bahwa *qiyās* yang sering dipakai umat Islam untuk memecahkan masalah hukum, dan juga masalah lain, justru akan membatasi gerak dan hasil. Ini karena metode *qiyās* itu membuat orang terobsesi dengan masa lalu dan selalu mencari padanan hukum yang ditemukan saat ini ke masa yang telah lewat (al-Jabiri, 1994, 193–207). Al-Ghazali juga menjadi sasaran kritik dari al-Jabiri karena pemikirannya banyak ditentukan oleh pertimbangan politik dan tercemar oleh pemikiran mistik yang tunduk pada *al`aql al-mustaqīl* (pikiran yang mengambang). Al-Jabiri bahkan menyebut apa yang dilakukan oleh al-Ghazali kala itu telah membuat luka yang mendalam (*jarḥan `amīqan*) terhadap nalar Arab yang hingga kini darah luka itu masih mengalir (al-Jabiri, 2009a, 290). Bagi al-Jabiri, hanya di tangan Ibn Rushd, Ibn Bajja, Ibn Hazm, dan Ibn Tūmart-lah (semuanya adalah pemikir dari Maghrib) pemikiran Islam yang berdasarkan rasio itu berkembang.²⁰

Setelah melakukan pemetaan terhadap pemikiran Arab-Islam, apa metode yang ditawarkan al-Jabiri dalam membaca *turāth*? Buku-buku al-Jabiri memang dipenuhi oleh kritik dan itu memang tema besar dari proyeknya. Ketika berbicara tentang metode pembacaan *turāth*, apa yang ia tawarkan sangat mirip dengan apa yang disampaikan Fazlur Rahman dalam “teori bolak-balik”-nya (*double movement*). Metode yang ditawarkan al-Jabiri juga berupa

¹⁹ Kritik ini hampir sama dengan kritik yang disampaikan Fazlur Rahman terhadap al-Shafi’i (Rahman, 1984, 26).

²⁰ Maghrib dalam pemahaman al-Jabiri meliputi negara seperti Maroko, Aljazair, Spanyol, dan Portugal.

dua langkah: *Pertama*, mengambil jarak dari teks yang dikaji (*iftisāl*) dan, *kedua*, membaca kembali teks itu dengan memberikan makna baru, tetapi tetap terkait dengannya (*ittiṣāl*) dengan mempertimbangkan potensi kritis dan rasional dari teks itu. Langkah pertama diperlukan untuk memperoleh pemahaman yang kritis. Sementara itu, langkah kedua adalah pembacaan kembali terhadap teks dengan pendekatan yang rasional untuk menemukan makna baru. Al-Jabiri begitu mengidolakan Ibn Rusyd karena menurutnya ia adalah representasi dari Islam rasional. Bagi kalangan modernis dan neomodernis, tawaran metodologis dari al-Jabiri ini mungkin terasa mengherankan karena pada ujungnya hampir sama dengan apa yang selama ini mereka emban. Namun, perlu dilihat bahwa perbedaan terbesar antara kelompok neomodernis dan al-Jabiri adalah dalam memperlakukan *turāth*. *Turāth* memiliki posisi sentral dalam pemikirannya. Inilah yang di antaranya membuat al-Jabiri diminati di lingkungan NU.²¹

Terakhir, bagaimana metode pembacaan *turāth* yang ditawarkan oleh al-Jabiri itu diterapkan oleh kelompok post-tradisionalis dalam membaca *turāth* nonkitab kuning? Seperti dipaparkan al-Jabiri, makna *turāth* tidak bisa dibatasi dalam bentuk karya tulis, tetapi juga pemahaman yang hidup di masyarakat. Dalam konteks ini, kelompok *post-traditionalism* membawa kritisisme terhadap *turāth* untuk membaca berbagai kasus faktual di lingkungan NU seperti kasus Tenaga Kerja Perempuan, hubungan antaragama, dan hubungan masa lalu NU dengan Partai Komunis Indonesia (PKI). Untuk kasus yang terakhir ini, anak-anak *post-traditionalist* tidak segan untuk membaca kembali keterlibatan NU dalam pembantaian orang-orang PKI pasca kegagalan pemberontakan G 30 S/PKI tahun 1965. Hasilnya, berbeda dari pandangan yang selama ini umum dipegang, mereka tidak malu untuk mengakui adanya kesalahan langkah yang diambil NU untuk mau diperalat oleh kekuatan negara dalam melakukan pembunuhan massal.

²¹ Upaya memperkenalkan al-Jabiri di Indonesia oleh kelompok *post-traditionalist* di antaranya karena motivasi untuk melakukan perlawanan terhadap wacana yang diusung oleh kelompok modernis, neomodernis, dan Islam Liberal (Baso, 2001, 24).

Kesadaran ini lantas ditindaklanjuti dengan upaya rekonsiliasi dengan para keluarga atau keturunan korban peristiwa 1965 itu.²²

AL-JABIRI DALAM WACANA PEMIKIRAN DI MUHAMMADIYAH

Jika di lingkungan tradisionalis dan *post-traditionalist* pemikiran `Abid al-Jabiri begitu diminati, tidak demikian halnya di lingkungan modernis dan neomodernis. Di lingkungan Muhammadiyah, yang akrab dengan sebutan gerakan modernis Islam, misalnya, meski hal ini sempat menjadi wacana, namun tak seramai di NU. Salah satu karya yang mencoba menerapkan pemikiran al-Jabiri di Muhammadiyah adalah buku *Tafsir tematik Al-Qur'an tentang hubungan sosial antarumat beragama* (2000) yang diterbitkan oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI) yang kala itu dipimpin oleh M. Amin Abdullah. Abdullah-lah yang memperkenalkan pemikiran al-Jabiri di lingkungan Muhammadiyah dan dia juga yang paling sering mewakili organisasi ini dalam diskusi tentang pemikiran baru yang berasal dari Timur Tengah. *Tafsir tematik* bisa dikatakan sebagai penerapan epistemologi *al-burhān* yang ditawarkan al-Jabiri karena buku ini secara setia mempergunakan khazanah Islam klasik dan modern. Khazanah klasik dalam buku itu tidak digunakan sebagai tempat melarikan diri atau menolak persoalan baru atau sekadar romantisisme. Buku itu mengangkat persoalan faktual di masyarakat seperti pernikahan beda agama dan kerja sama dengan nonmuslim dan menjadikan *turāth* sebagai referensi utama, tetapi tetap berpijak pada analisis faktual terhadap persoalan.

Alasan mengapa kajian tentang al-Jabiri tidak begitu semarak di Muhammadiyah bisa diklasifikasikan dalam dua poin. *Pertama*, berbeda dari NU yang masih kuat memelihara dan menggunakan khazanah kitab kuning, tradisi yang

²² Ulasan tentang pembacaan ulang peristiwa 1965 itu dapat dibaca pada Jurnal *Tashwirul Afkar* edisi No. 15 (2003) yang berjudul "Peristiwa '65-66". Tulisan lain yang membahas persoalan ini dibuat oleh E. Katharine McGregor (2009). Contoh-contoh lain penerapan "kritik nalar" yang dikembangkan oleh *post-traditionalist* dapat dibaca pada tulisan Djohan Effendi (2008) dan Rumadi (2008).

berkembang di Muhammadiyah adalah kembali ke kitab suci Al-Qur'an. Tradisi ini lantas sering menelantarkan kitab kuning. Tawaran al-Jabiri mengenai *turāth* banyak berhubungan dengan nalar Arab yang menjadi dasar dari *turāth* itu sehingga ini menjadi tidak terlalu bersentuhan dengan Muhammadiyah. *Kedua*, tiga struktur epistemologi yang dibangun oleh al-Jabiri (*al-bayān*, *al-irfān*, dan *al-burhān*) tidak terlalu tepat ketika dipakai untuk membaca tradisi keilmuan di Muhammadiyah karena sufisme yang masuk dalam kategori *al-irfān* merupakan tradisi pinggir, kalau tidak terabaikan, di organisasi ini. Hanya kategori pertama dan ketiga yang bisa diterapkan di organisasi ini; epistemologi *al-bayān* untuk membaca kelompok konservatif atau "Islam murni," sementara epistemologi *al-burhān* untuk membaca kelompok progresif.²³ Pemikirannya yang sangat berhubungan dengan kelompok modernis adalah kritiknya terhadap *nahḍa* (renaisans) yang dimulai dari zamannya Muhammad 'Abduh. Menurut al-Jabiri, proyek *nahḍa* itu hanya berputar-putar di tempat dan bahkan gagal. Kesalahan kelompok modernis ini, bagi al-Jabiri, terutama terletak pada cara pandang mereka terhadap masa lalu, yaitu anggapan bahwa masa lalu yang dekat ke masa kini adalah penyebab dekadensi Islam, sementara masa awal Islam adalah penyebab kemajuan Islam. Cara pandang seperti itulah yang mendasari pemikiran kelompok modernis bahwa cara membangkitkan Islam adalah dengan kembali ke masa lalu yang jauh dengan melompati masa lalu yang lebih dekat.

Penjelasan tentang kuatnya tradisi kitab suci di Muhammadiyah itu misalnya bisa dilihat dari langkah yang diambil Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Ia disebut Michael Feener (2007) sebagai bagian dari 'new direction' (arah baru) dari Muhammadiyah, namun sejak awal pendiriannya di tahun 2003 juga mengusung tema kembali ke Al-Qur'an. Tema konferensi JIMM yang menandai berdirinya gerakan ini adalah "Tadarus Pemikiran Islam: Kembali ke Al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman." Makalah-makalah yang dipresentasikan pada konferensi yang diselenggarakan di Malang pada 18–20

²³ Bahasan tentang kelompok progresif dan konservatif di Muhammadiyah bisa dibaca dalam tulisan Pradana Boy (2011).

November 2003 ini kemudian diterbitkan dalam buku dengan judul yang sama, yaitu *Kembali ke Al-Qur'an, menafsir makna zaman* (2004). Dari makalah-makalah yang diterbitkan, pemikiran al-Jabiri hanya dibahas sambil lalu. Referensi yang dominan dalam buku itu masih berkisar pada penulis-penulis Barat seperti Antonio Gramsci dan Robert Bellah. Bisa dikatakan bahwa al-Jabiri juga mengadopsi beberapa pemikiran Gramsci, namun minimnya referensi ke khazanah Timur Tengah, dan juga khazanah klasik Islam, dalam makalah-makalah itu menunjukkan bahwa pengaruh Barat lebih dominan di grup ini daripada Timur Tengah. Untuk kajian tentang Al-Qur'an, minimnya referensi dari al-Jabiri barangkali ini bisa dimaklumi mengingat pembahasan tokoh dari Maroko itu tentang Al-Qur'an tidak sebanyak dan sekuat proyek utamanya, "Kritik Nalar Arab". Namun, tema tentang "Islam sebagai imaginasi intelektual" yang menjadi judul salah satu bab di buku itu, yang merupakan tema yang berkaitan dengan pemikiran al-Jabiri, juga tidak menjadikan al-Jabiri sebagai referensi.

Kelompok modernis, dan juga pada tataran tertentu kelompok neomodernis, lebih tertarik mengkaji Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun yang banyak memberikan pemikiran tentang pembacaan Al-Qur'an daripada al-Jabiri.²⁴ Di antara yang menekuni Rahman ini adalah Ahmad Syafii Maarif (l. 1935) dan Nurcholish Madjid (1939–2005 M), dua murid Fazlur Rahman dari Indonesia di Universitas Chicago, Amerika Serikat. Syafii Maarif yang merupakan Ketua Umum Muhammadiyah pada periode 2000–2005 mengambil metode pembacaan Al-Qur'an dari Rahman dan selama ini telah berusaha mengimplementasikannya di Muhammadiyah dan Indonesia secara umum. Bagi Rahman, misi utama dari Al-Qur'an adalah perbaikan perilaku manusia. Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia dalam berhubungan dengan sesama (Rahman, 1984, 14). Dengan mengikuti Rahman ini, Maarif menjadi begitu peduli dengan persoalan moralitas yang dihadapi bangsa ini, seperti korupsi, nepotisme,

²⁴ Al-Jabiri sebetulnya juga menulis buku tentang Al-Qur'an yang berjudul *Madkhal ilā al-Qur'ān: Fī al-ta'rif bi al-Qur'ān* (Pengantar terhadap Al-Qur'an: Tentang Definisi Al-Qur'an) (2006), namun buku ini kalah pengaruhnya dibandingkan "Kritik Nalar Arab"-nya.

dan kultus individu. Akan tetapi, Maarif dan juga anak-anak Muhammadiyah, kecuali sedikit dari mereka seperti Amin Abdullah, kurang peduli dengan epistemologi ilmu pengetahuan sebagaimana terjadi di NU.²⁵

Jika kurang semaraknya kajian tentang al-Jabiri di kelompok modernis, seperti Muhammadiyah, disebabkan karena tradisi yang melatarbelakangi kelompok ini, lantas bagaimana dengan kelompok neomodernis yang, seperti kelompok tradisionalis, memiliki akar kuat pada khazanah Islam klasik? Perbedaan antara neomodernis dan *post-traditionalist* bisa dilihat pada pengaruh mana yang dominan; pemikiran Barat atau Timur Tengah/Islam. Pada orang seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur), yang sering dianggap sebagai tokoh neomodernis di Indonesia, pengaruh pemikiran dan cara pandang dari Barat, terutama dari gurunya Fazlur Rahman, begitu kuat ketika ia melihat persoalan keagamaan tertentu. Referensi yang dipakai kadang lebih condong ke pemikiran Barat. Ini berbeda dari kelompok *post-traditionalist*, yang menurut Ahmad Baso (2001) dimulai dari Abdurrahman Wahid (1940–2009 M), lebih banyak mengambil referensi dari Timur Tengah dan khazanah Islam klasik. Meski tidak dipungkiri bahwa mereka juga tidak buta dan terbuka untuk menerima inspirasi dari pemikiran Barat. Kesimpulan ini tentu berbeda dari Greg Barton (1995; 1997) yang menganggap neomodernis sebagai sintesis dari modernis dan tradisionalis. Perbedaan antara Gus Dur dan Cak Nur lebih ditentukan pada besarnya pengaruh luar dan memperlakukan *turāth* pada pemikirannya. Neomodernisme Islam itu identik dengan Fazlur Rahman dan murid-muridnya, sementara Gus Dur sulit dimasukkan dalam

²⁵ Kekurangtertarikan Syafii Maarif pada perdebatan teoretis tentang teologi itu misalnya bisa dilihat ketika ia berbicara tentang Tuhan, “Dalam pada itu Tuhan tidaklah perlu dibuktikan melalui debat teologis panjang dan rumit seperti asyiknya para *mutakallimun* (teolog) muslim pada abad-abad klasik. Yang perlu dilakukan adalah bagaimana menggoncangkan manusia agar beriman dengan menarik perhatiannya terhadap fakta-fakta yang nyata dan kemudian melalui fakta ini orang boleh jadi akan ingat kepada Tuhan” (Maarif, 1995, 6). Sebetulnya pandangan ini juga mengikuti Fazlur Rahman juga yang mencoba memberikan penekanan pada aspek pesan moral Al-Qur’an daripada menjadikannya sebagai kajian filosofis atau teologis (Rahman, 1989).

kategori ini.²⁶ Pendeknya, seperti dikemukakan Khamami Zada (2001, 5), perbedaan antara *post-traditionalism* dan neomodernisme itu terletak pada perbedaan pintu masuk: Pintu masuk dari *post-traditionalism* adalah tradisi, sementara pintu masuk dari neomodernisme adalah modernitas. Tekanan pada modernitas inilah yang menyebabkan neomodernisme juga tak sebergairah tradisionalis muslim dalam merespons pemikiran al-Jabiri.

SIMPULAN

NU dan Muhammadiyah memiliki komunitas dengan sejarah dan tradisi panjang yang berbeda. Perbedaan itulah yang menjadi dasar mengapa mereka memiliki respons yang berbeda terhadap pemikiran-pemikiran al-Jabiri. Kuatnya tradisi kitab kuning di tubuh NU membuat kelompok *post-traditionalist*, yang memiliki akar kultural kuat dari organisasi ini, memiliki sikap yang sangat reseptif terhadap ide-ide yang ditawarkan oleh al-Jabiri. Ini tidak lain karena gagasan-gagasan yang diperkenalkannya bisa dipakai sebagai sarana yang ampuh dan efektif untuk melakukan kritik terhadap doktrin dan tradisi yang mapan di lembaga itu.

Sementara itu, kelompok progresif di Muhammadiyah merasa lebih bisa mengambil manfaat dari gagasan yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman daripada al-Jabiri karena tradisi keagamaan di organisasi ini banyak dibangun di atas tradisi kitab suci. Pendekatan epistemologi al-Jabiri pernah dipromosikan oleh Amin Abdullah, yang ketika itu menjadi ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam di

²⁶ Ulasan tentang perbedaan neomodernisme dan *post-traditionalism* bisa dilihat di tulisan Ahmad Baso (2001). Baso, misalnya, menyebutkan bahwa ketertarikan generasi muda NU pada karya-karya al-Jabiri merupakan kelanjutan dari ketertarikan mereka pada pemikiran Gus Dur (2001, 32). Kelemahan tulisan Baso ini adalah ketika ia mengaburkan antara modernis dan liberal Islam. Ini misalnya terlihat ketika dalam tulisannya itu (h. 28) ia mengutip Kurzman (1998, 9–10) yang menyebutkan bahwa di antara yang menyebarkan ide liberalisme ke Indonesia adalah Ahmad Dahlan. Meski Kurzman kemudian memasukkan Dahlan dalam kategori modernis Islam dalam bukunya yang lebih baru, *Modernist Islam: A sourcebook* (2002b), Baso tidak merevisi pandangannya dalam tulisan yang diterbitkan di jurnal *Tashwirul Afkar* (2001) itu ketika ia diterbitkan ulang dalam bukunya *NU Studies* (2006, 162).

Muhammadiyah, dan secara resmi dipakai sebagai pendekatan dalam tarjih, namun respons dari warga Muhammadiyah, termasuk intelektualnya, masih kalah semarak daripada NU. Aktivistis JIMM yang disebut-sebut mewakili pemikiran progresif di Muhammadiyah juga hanya mengutip al-Jabiri sekadarnya.

Mengenai Jaringan Islam Liberal (JIL), mereka yang tergabung dalam kelompok ini merupakan campuran dari anak-anak yang berasal dari dua organisasi itu, atau organisasi keagamaan lain, ditambah mereka yang tak tergabung atau tak melibatkan diri dalam organisasi masa lama. Bagi aktivis yang berasal dari NU dan Muhammadiyah, lembaga JIL itu seakan seperti rumah kedua. Rumah pertamanya adalah tetap organisasi keagamaan itu. Kajian tentang al-Jabiri di JIL lebih terfokus pada wacana dan kritik secara umum dengan implementasi yang terbatas karena organisasi ini tidak memiliki basis masa yang riil, berumur lama, dan dengan tradisi dan kultur tertentu seperti yang dimiliki oleh Muhammadiyah dan NU. Walhasil, ketika mengkaji kritik nalar yang dibawa al-Jabiri maka subjek yang dituju tidak lain adalah tradisi dan kultur yang ada di organisasi-organisasi Islam di Indonesia, terutama NU dan Muhammadiyah.

Tulisan ini sengaja hanya menampilkan pembahasan tentang hubungan antara al-Jabiri dan JIL secara sekilas pada bagian catatan akhir karena al-Jabiri memang bukan tokoh sentral dalam pemikiran JIL. Karya-karya al-Jabiri hanya menjadi salah satu inspirasi dan tema diskusi di lingkungan Islam Liberal. Al-Jabiri lebih merupakan tema khas dari kelompok *post-traditionalist* daripada kelompok Islam Liberal. Tidak sentralnya pemikiran al-Jabiri dalam JIL ini bisa dilihat dari salah satu buku yang menjadi *framework* pemikiran JIL, yaitu buku *Liberal Islam: A sourcebook* (1998) yang diedit oleh Charles Kurzman, bukan karya-karya dari Timur-Tengah. Semua penulis dalam buku itu adalah pemikir Islam, namun kerangka yang dipakai untuk memilah-milah nama-nama yang bisa dimasukkan dalam kategori liberal dan enam tema liberalisme yang menjadi patokan dari Islam Liberal (yaitu melawan teokrasi, demokrasi, hak-hak perempuan, hak-hak nonmuslim, kebebasan

berpikir, dan ide kemajuan) adalah banyak terinspirasi dari Barat.

PUSTAKA ACUAN

- Abu-Rabi', Ibrahim M. (2004). *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab intellectual history*. London: Pluto Press.
- al-Jabiri, Muhammad `Abid. (1991). *Al-turāth wa al-ḥadātha: Dirāsāt wa munāqashāt* [Turāth dan modernitas: Kajian dan perdebatan]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (1993). *Nahmu wa al-turāth: Qirā'a Mu`āshira fī turāthinā al-falsafī* [Kita dan turāth: Pembacaan Kontemporer terhadap Turāth Filsafat Kita]. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī.
- _____. (1994). *Al-khiṭāb al-`arabī al-mu`āshir: Dirāsa taḥlīliyya Naqdiyya* [Wacana Arab kontemporer: Studi analisis kritis]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (1999). *Arab-Islamic Philosophy: a Contemporary Critique*. Terj. Aziz Abbassi. Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin.
- _____. (2000a). *Post Tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS.
- _____. (2000b). *Naqd al-`aql al-`arabī (3): Al-`aql al-siyāsī al-`arabī* [Kritik Nalar Arab: Nalar Politik Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2001). *Naqd al-`aql al-`arabī (4): Al-`aql al-akhlāqī al-`arabī* [Kritik Nalar Arab: Nalar etis Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2006). *Madkhal ilā al-Qur`ān: Fī al-ta`rīf bi al-Qur`ān* [Pengantar terhadap Al-Qur`ān: Tentang definisi Al-Qur`ān]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2009a). *Naqd al-`aql al-`arabī (1): Takwin al-`aql al-`arabī* [Kritik Nalar Arab: Pembentukan Nalar Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2009b). *Naqd al-`Aql al-`Arabi (2): Bunyat al-`aql al-`arabī* [Kritik Nalar Arab: Struktur Nalar Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2011). *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London: I.B. Tauris & Co.
- Arkoun, Mohammed. (1998). Rethinking Islam today. Dalam *Liberal Islam a Source Book*, ed. Charles Kurzman, 205–221. New York: Oxford University Press.

- Armajani, Jon. (2004). *Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transnational Age*. New York: University Press of America.
- Azra, Azyumardi. (2005). *Islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism*. Melbourne, Vic: Centre for the Study of Contemporary Islam, Faculty of Law, University of Melbourne.
- Baehaqi, Imam (ed.). (2000). *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta.
- Barton, Greg. (1995). Neo-modernism: a Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia. *Studia Islamika*. 2 (3): 1–75.
- _____. (1997). Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-modernist Thought. *Islam and Christian Muslim Relations*. 8 (3): 323–350.
- Baso, Ahmad. (2000). Posmodernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis 'Kritik Nalar' Muhammad Abed al-Jabiri. Pengantar untuk *Post-Tradisionalisme Islam*, oleh Muhammad Abed al-Jabiri. Yogyakarta: LKiS.
- _____. (2001). Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam. *Tashwirul Afkar*. 10: 24–46.
- _____. (2006). *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam & Fundamentalisme Neo-Liberal*. Ciracas, Jakarta: Erlangga.
- Boullata, Issa J. (1990). *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. SUNY Series in Middle Eastern studies. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Boy ZTF, Pradana. (2011). *The Defenders of Puritan Islam: The Conservative-progressive Debate within a Modern Indonesian Islam*. Saarbrücken: LAP Lambert.
- Boy ZTF, Pradana dan M Hilmi Faiq (eds.). (2004). *Kembali ke Al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman*. Malang: UMM Press.
- Dhakiri, Muh. Hanif, and Zaini Rahman. (2000). *Post-tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*. Jakarta: Isisindo Mediatama.
- Effendi, Djohan. (2008). *A Renewal Without Breaking Tradition: the Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During the Abdurrahman Wahid Era*. Yogyakarta: Institute for Interfaith Dialogue in Indonesia.
- Feener, R. Michael. (2007). *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, Antonio. (1967). *The Modern Prince and Other Writings*. New York, NY: International Publishers.
- Haddad, Yvonne. (2005). Muhammad Abduh: Pioneer of Islam Reform. Dalam *Pioneers of Islamic Revival*, ed. Ali Rahnama. London 2ed Books.
- Hadler, Jeffrey. (2008). A Historiography of Violence and the Secular State in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the Uses of History. *The Journal of Asian Studies*. 67 (3): 971–1010.
- Hanafī, Hasan. (1981). *Al-turāth wa al-tajdīd: Mawqifunā min al-turāth al-qadīm* [Turāth dan pembaruan: Posisi kita terhadap turāth masa lalu]. Kairo: al-Markaz al-‘ArabīAlil-Baḥṡh wa-al-Nashr.
- Hooker, M. B. (2003). *Indonesian Islam Social Change Through Contemporary Fatāwā*. Crows Nest, NSW: ASAA in association with Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Kersten, Carool. (2011). *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam*. New York: Columbia University Press.
- Kurzman, Charles (ed.). (1998). *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- _____. (2002a). Introduction to 'Laws Should Change in Accordance with the Conditions of Nations' and 'the Theology of Unity,' by Muhammad 'Abduh. Dalam *Modernist Islam: a Sourcebook, 1840-1940*, ed. Charles Kursman. New York: Oxford University Press.
- _____. (ed.). (2002b). *Modernist Islam, 1840-1940: a Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Laffan, Michael. (2003). The Tangled Roots of Islamist Activism in Southeast Asia. *Cambridge Review of International Affairs*. 16 (3): 397–414.
- Lahoud, Nelly. (2004). Tradition (*turath*) in Contemporary Arabic Political Discourse. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. 13 (3): 313–333.
- _____. (2005). *Political Thought in Islam: a Study In Intellectual Boundaries*. London: Routledge-Curzon.
- Lee, Robert D. (1997). *Overcoming Tradition and Modernity: the Search for Islamic Authenticity*. Boulder, Colo: Westview Press.
- Maarif, Ahmad Syafii. (1995). *Membumikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- McGregor, E. Katharine. (2009). Confronting the Past in Contemporary Indonesia. *Critical Asian Studies*. 41 (2): 195–224.

- Misrawi, Zuhairi. (2001). Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam: Geliat Pemikiran Baru Islam Arab. *Tashwirul Afkar*. 10: 47–61.
- Moosa, Ebrahim. (2000). 'Introduction' untuk *Revival and Reform in Islam: a Study of Islamic Fundamentalism*, oleh Fazlur Rahman, 1-31. Oxford: Oneworld.
- MTPPI (Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam). (2000). *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM.
- Qutb, Sayyid. (2008). *Milestones*. New Delhi: Islamic Book Service.
- Rahman, Fazlur. (1979). Islam: challenges and opportunities. Dalam *Islam, Past Influence and Present Challenge*, eds. Alford T. Welch and Pierre Cachia, 315-30. Albany: State University of New York Press.
- _____. (1984). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Univ. of Chicago.
- _____. (1989). *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica.
- Rumadi. (2003). Post-tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU. *Istiqra`*. 2 (1). Referensi untuk tulisan ini diambil dari http://ern.pendis.kemenag.go.id/DokPdf/rumadi_edit.pdf (Diakses 8/8/2010).
- _____. (2008). *Post-tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. [Cirebon, Jawa Barat]: Fahmina Institute.
- Ruthven, Malise. (2005). *Fundamentalism the search for meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Salvatore, A. (1995). The Rational Authentication of *Turāth* in Contemporary Arab Thought: Muhammad Abid al-Jabiri and Hasan Hanafi. *Muslim World*. 85 (3/4): 191–214.
- Sayeed, S. M. A. (1995). *The Myth of Authenticity: a Study in Islamic Fundamentalism*. Karachi: Royal Book Co.
- Tripp, Charles. (2005). Sayyid Qutb: The Political Vision. Dalam *Pioneers of Islamic Revival*, ed. Ali Rahnama, 154–83. London: 2ed Books.
- Wahid, Marzuki. (2001). Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia. *Tashwirul Afkar* 10: 7–23.
- Zada, Khamami. (2001). Mencari Wajah Post-Tradisionalisme Islam. *Tashwirul Afkar*. 10: 2–5.
- Zahro, Ahmad. (2004). *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il, 1926–1999*. Yogyakarta: LKiS.