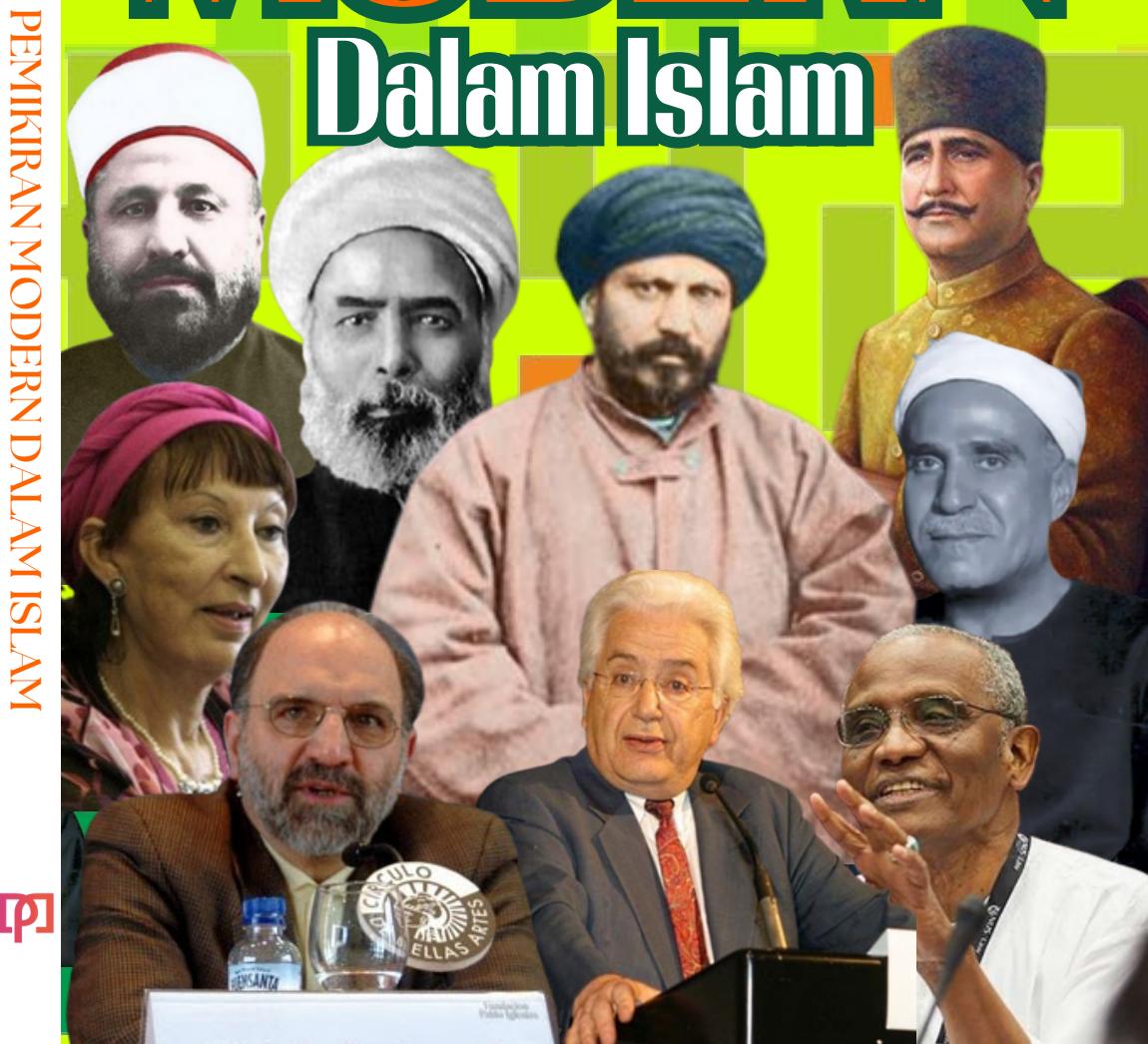


Dr. Taufik Hidayatulloh, MA

# Pemikiran MODERN Dalam Islam



Taufik Hidayatulloh

PEMIKIRAN MODERN DALAM ISLAM

Buku pemikiran modern dalam Islam ini mengajak para pembaca memahami bagaimana pemikiran Islam modern berkembang. Sesungguhnya secara historis pemikiran modern dalam Islam berlangsung sejak para ulama dan pemikir mulai memikirkan bagaimana Islam bisa melepaskan diri dari penjajah di berbagai negara Muslim. Mereka berjibaku melalui gerakan dan intelektual memberikan fondasi bagi perlawanan mengusir penjajah.

Gerakan pemikiran modern ini lahir sebagai tanggapan terhadap tantangan modernisasi, kolonialisme, serta perubahan sosial dan ekonomi. Selain itu, para pembaca akan mengenal pemikiran tokoh-tokoh besar yang berusaha memperbarui cara pandang umat Islam tanpa meninggalkan ajaran dasarnya. Mereka memperkenalkan gagasan seperti ijihad (pemikiran kreatif dalam memahami agama), reformasi pendidikan, serta pentingnya ilmu pengetahuan dalam kehidupan umat Islam. Meski demikian, pemikiran modern dalam Islam terbelah antara kaum progresif dan revivalis. Bagaimana corak pemikiran modern dalam Islam hingga saat ini? Apa Pelajaran yang bisa dipetik dalam membaca perkembangan pemikiran Islam di Indonesia? Secara umum buku ini menjawab pertanyaan tersebut.

Selamat membaca!



# **PEMIKIRAN MODERN DALAM ISLAM**

**Penulis:**

Dr. Taufik Hidayatulloh, MA



**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA  
NOMOR 28 TAHUN 2014 TENTANG HAK CIPTA**

**LINGKUP HAK CIPTA**

Pasal 1

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

**KETENTUAN PIDANA**

Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

# **PEMIKIRAN MODERN DALAM ISLAM**

**Penulis:**

Dr. Taufik Hidayatulloh, MA

All rights reserved

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang  
Hak Penerbitan pada Duta Media Press

ISBN: 978-623-10-8015-8

Layout/Editor:

Rizal Fathurrahman

Desain Cover:

Lukman Surya

iii + 296 hlm: 14 x 21 cm

Cetakan Pertama, Maret 2025

Nama penerbit;

**PT. Duta Media Press**

Alamat : Jl. Abiyasa, Ngentak, Bangunjiwo, Kasihan, Bantul Yogyakarta

Web : [dutamediapress.com](http://dutamediapress.com)

Email : [dutamediapres@gmail.com](mailto:dutamediapres@gmail.com)

No. wa : 0889-5849-917



## KATA PENGANTAR

Munculnya pemikiran modern dalam Islam merupakan suatu upaya dalam menyesuaikan paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru, diantaranya ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan berkembangnya teknologi. Upaya penyesuaian terutama pada sikap, gagasan, wawasan keislaman, termasuk praktik keagamaan yang menekankan manfaat bagi manusia maupun lingkungan sekitar.

Buku ini mengajak para pembaca memahami tentang pemikiran Islam modern berkembang. Sesungguhnya secara historis pemikiran modern dalam Islam berlangsung sejak para ulama dan pemikir mulai memikirkan bagaimana Islam bisa melepaskan diri dari penjajah di berbagai negara Muslim. Mereka berjibaku melalui gerakan dan intelektual memberikan fondasi bagi perlawanan mengusir penjajah. Muncul pemikiran rasional dalam Islam. Meski demikian, pemikiran modern dalam Islam terbelah antara kaum progresif dan revivalis.

Kami menyadari bahwa buku ini masih memiliki keterbatasan, baik dari segi cakupan pembahasan maupun kedalaman analisisnya. Karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat kami harapkan demi penyempurnaan di masa mendatang. Ucapan terima kasih kami sampaikan kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan dan kontribusi dalam proses penyusunan buku ini. Akhir kata, semoga buku ini dapat memberikan manfaat bagi para pembaca dan

semakin memperkaya wawasan mengenai tasawuf serta peranannya dalam kehidupan. Semoga Allah Swt. senantiasa meridai setiap upaya kita dalam mencari ilmu dan mengamalkannya.

Jakarta, Maret 2025  
**Penulis,**

**Dr. Taufik Hidayatulloh, MA**

# Daftar Isi

<b>Kata Pengantar .....</b>	<b>v</b>
<b>Daftar Isi.....</b>	<b>vii</b>

## BAB I

<b>GERAKAN PEMIKIRAN MODERN ISLAM .....</b>	<b>1</b>
A. Terminologi Pemikiran Modern dalam Islam .....	3
B. Awal Kemunculan Pemikiran Modern dalam Islam ....	9
1. Periode Klasik: Era Ekspansi dan Integrasi (Tahun 650 M - 1000 M) .....	10
2. Periode Pertengahan: Era Disintegrasi (Tahun 1250 M - 1700 M).....	12
3. Periode Modern: Era Modernisasi (Tahun 1800 M - Sekarang).....	13
C. Arah dan Sasaran Modernisasi dalam Konteks Islam..	18

## BAB II

<b>PEMIKIRAN JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI .....</b>	<b>27</b>
A. Biografi Jamal al-Din al-Afghani .....	29
B. Gagasan Reformis Jamaluddin Al-Afghani .....	31
C. Pelestarian Kegiatan Ijtihad.....	35
D. Gagasan Politik Al-Afghani .....	37
E. Wacana Pan Islamisme.....	42
F. Naturalisme dan Materialisme .....	48
G. Modernisme dalam Pandangan Al-Afghani .....	51

## **BAB III**

<b>PEMIKIRAN MUHAMMAD ABDUH .....</b>	<b>55</b>
A. Biografi Muhammad Abduh .....	57
B. Gagasan Modernisme Muhammad Abduh .....	62
C. Konsep Ijtihad.....	65
D. Teologi Abduh .....	71
E. Pemikiran tentang Politik .....	76
F. Pemikiran tentang Pendidikan.....	79

## **BAB IV**

<b>PEMIKIRAN MUHAMMAD RASYID RIDHA .....</b>	<b>85</b>
A. Biorografi Muhammad Rasyid Ridha.....	87
B. Pemikiran Pembaharuan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha.....	91
C. Pembaharuan Bidang Keagamaan.....	93
D. Pembaharuan Bidang Pendidikan dan Ilmu Pengetahuan .....	98
E. Pembaharuan Bidang Politik dan Sosial Kemasyarakatan .....	102

## **BAB V**

<b>PEMIKIRAN MUHAMMAD IQBAL.....</b>	<b>109</b>
A. Biografi Muhammad Iqbal .....	112
B. Gagasan Pemikiran Iqbal.....	115
C. Evaluasi Kritis Iqbal terhadap Pemikiran Islam Tradisional.....	118
D. Peran Ijtihad dalam Reformasi Pemikiran Iqbal.....	122

E. Integrasi Akal dan Wahyu dalam Pemikiran Iqbal .....	126
F. Khudi dan Realisasi Potensi Manusia .....	128

## **BAB VI**

<b>PEMIKIRAN ALI 'ABD AL-RAZIQ</b> .....	135
A. Biografi Ali 'Abd Al-Raziq .....	138
B. Gagasan Pemikiran Ali 'Abd Al-Raziq .....	141
C. Pandangan Ali Abdul Raziq tentang Khilafah .....	144
D. Agama dan Negara .....	153
E. Membangun Kesadaran Politik dalam Islam .....	155

## **BAB VII**

<b>PEMIKIRAN FATIMA MERNISSI</b> .....	161
A. Biografi Fatima Mernissi .....	165
B. Gagasan Pemikiran Fatima Mernissi .....	171
C. Reinterpretasi Kesetaraan Gender menurut Fatima Mernissi.....	177
D. Persepsi Fatima Mernissi tentang Peran Perempuan dalam Politik .....	183

## **BAB VIII**

<b>PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN</b> .....	173
A. Biografi Mohammed Arkoun .....	192
B. Gagasan Pemikiran Mohammed Arkoun .....	195
C. Postmodernisme dalam Pemikiran Arkoun .....	198
D. Pemikiran Dekonstruksi Arkoun .....	201
E. Analisis Kritis terhadap Nalar Islam sebagai motode Ijtihad .....	207

## **BAB IX**

<b>PEMIKIRAN ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM .....</b>	213
A. Biografi Abdullahi Ahmed An-Na'im.....	217
B. Gagasan Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im .....	221
C. Perspektif Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang Konstitusionalisme Modern.....	226
D. Sumber dan Sifat Kekuasaan .....	229
E. Kedaulatan dan Kewarganegaraan.....	233

## **BAB X**

<b>PEMIKIRAN ABDUL-KARIM SOROUSH .....</b>	241
A. Biografi Abdul-Karim Soroush .....	244
B. Gagasan Pemikiran Abdul-Karim Soroush .....	249
C. Historisitas dan Humanitas.....	252
D. Epistemologi Modern dalam Pemikiran Soroush.....	256
E. Distingsi Agama dan Ilmu Agama .....	261

<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	267
<b>PENULIS.....</b>	295



# **BAB I**

## **GERAKAN PEMIKIRAN MODERN ISLAM**

### **Pendahuluan**

Gerakan pemikiran modern Islam merupakan salah satu fenomena intelektual yang berkembang pesat sejak abad ke-19 hingga saat ini. Gerakan ini muncul sebagai respons terhadap tantangan-tantangan yang dihadapi oleh umat Islam dalam menghadapi modernitas, kolonialisme, dan perubahan sosial-ekonomi global. Dalam konteks ini, para pemikir Islam modern mencoba merekonstruksi pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam dengan tujuan untuk menyelaraskannya dengan perkembangan zaman tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar agama. Gerakan ini tidak hanya berfokus pada aspek-aspek teologis, tetapi juga mencakup berbagai bidang seperti hukum, politik, pendidikan, dan ekonomi. Tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh, Jamaluddin al-Afghani, dan Rasyid Ridha, misalnya, memainkan peran penting dalam memperkenalkan konsep-konsep baru yang berusaha menjembatani antara tradisi

dan modernitas. Mereka mendorong pentingnya ijtihad, yaitu upaya penafsiran kreatif dan rasional terhadap teks-teks agama, sebagai cara menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang tidak ditemukan solusinya dalam literatur klasik.

Lebih dari sekadar gerakan intelektual, pemikiran modern Islam juga membawa implikasi sosial dan politik yang signifikan. Di banyak negara, gagasan-gagasan yang muncul dari gerakan ini menjadi dasar bagi reformasi hukum dan sistem pemerintahan, serta turut membentuk identitas dan dinamika sosial umat Islam di era modern. Pemikiran modern dalam Islam pertama kali muncul di Mesir, dimulai oleh R. Rafi' al-Tahtawi dan dikembangkan oleh Jamaluddin al-Afghani (Karim, 2017). Pemikiran ini kemudian diikuti oleh tokoh-tokoh seperti Muhammad Abdurrahman dan menyebar ke Indonesia, melahirkan organisasi-organisasi modernis seperti Muhammadiyah dan Persis. Menurut Harun Nasution, modernisme dalam Islam diartikan sebagai gerakan pembaharuan yang bertujuan menyesuaikan ajaran agama dengan perkembangan teknologi dan kondisi masyarakat. Pemikiran modern Islam juga meneckankan pentingnya sains dan teknologi, serta menolak teologi fatalistik seperti yang diwakili oleh Asy'ariyah, sebagai respons terhadap kemunduran Islam di masa lalu (Malli, 2017).

Islam, sebagai agama dan peradaban, telah membenang selama empat belas abad melintasi Asia, Afrika, dan sebagian Eropa, meninggalkan jejak yang signifikan bahkan dalam sejarah Barat Kristen. Pemikiran Islam telah menyebar luas hingga ke Barat dan Amerika Serikat, didukung oleh gerakan modernisasi yang memperkuat posisi minoritas Muslim di sana. Tidak hanya sebagai sistem religi, Islam juga berfungsi sebagai spirit penggerak peradaban besar dunia. Modernisasi dalam Islam bersifat universal dan dinamis, memungkinkan adaptasi syariat sesuai konteks waktu dan tempat, seperti terlihat dalam penyebarannya dari Arab ke Indonesia yang memiliki beragam adat istiadat. Berbeda dengan modernisasi di Barat yang cenderung memisahkan agama dari politik, modernisasi Islam mengintegrasikan ajaran agama ke dalam tatanan kehidupan masyarakat Muslim, menjadikannya relevan dan diterima oleh berbagai lapisan masyarakat.

#### **A. Terminologi Pemikiran Modern dalam Islam**

Pemikiran modern dalam Islam pertama kali dapat dikenali melalui istilah modernisme, yang muncul di Mesir dan dipelopori oleh R. Rafi' al-Tahtawi, kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Jamaluddin al-Afghani. Selanjutnya, gerakan pembaruan Islam ini diilhami tokoh seperti Muhammad Abduh, dan menyebar hingga ke Indonesia, di mana dikenal sebagai kaum modernis yang berorganisasi

dalam bidang keagamaan, dengan organisasi terkenal seperti Muhammadiyah dan Persis. Menurut (Nasution, 2006b), modernisme dapat diartikan sebagai pembaruan, atau dalam konsep Islam disebut *at-tajdid*, yang berarti upaya menyesuaikan ajaran agama Islam dengan perkembangan teknologi dan kondisi masyarakat. Pemikiran modern dalam Islam sering kali dikaitkan dengan pengaruh sains dan teknologi, yang menegaskan bahwa alam semesta tidak muncul secara kebetulan, melainkan manusia memiliki ketergantungan pada teknologi dan lingkungan. Kesadaran ini telah mendorong banyak umat Muslim untuk memahami bahwa kemunduran Islam disebabkan oleh sikap mental, budaya, dan teologi yang dianut pada masa-masa kemunduran. Bahkan, ada gerakan yang berani menentang pemikiran teologi *Asy'ariyah*, yang sering dilabeli sebagai “Teologi Fatalistik,” sebagai respons terhadap kebutuhan untuk menyesuaikan diri dengan perubahan zaman.

Gerakan modernisme dalam Islam tidak hanya mencakup aspek teologis, tetapi juga memiliki dampak yang luas pada berbagai bidang kehidupan, termasuk pendidikan, hukum, dan politik. Di Indonesia, pengaruh pemikiran ini terlihat jelas dalam pembentukan organisasi-organisasi modernis yang berperan penting dalam reformasi sosial dan keagamaan. Organisasi seperti Muhammadiyah, misalnya, tidak hanya fokus pada pendidikan dan pelayanan

sosial, tetapi juga mendorong penerapan ajaran Islam yang relevan dengan dinamika zaman. Melalui pendekatan ini, modernisme Islam berupaya untuk mempertahankan relevansi agama dalam konteks global yang terus berubah, sekaligus memperkuat identitas Muslim dalam menghadapi tantangan modernitas (Daud, 2020).

Istilah “modern” berasal dari bahasa Inggris dan dalam bahasa Arab diterjemahkan sebagai *al-tajdid*, *al-hadharah*, atau *al-nahdhah*. Kata “modernisme” atau “modernisasi” telah menjadi istilah yang sangat umum dan dikenal luas. Penggunaan kata modernisme sering kali membawa makna tertentu yang bisa berbeda atau sama tergantung pada konteks, tujuan, dan asumsi yang melandasinya. Secara khusus, dalam bahasa Arab, istilah modern dikenal dengan kata *al-tajdid*, *al-hadharah*, dan *al-nahdhah*, yang dalam bahasa Indonesia berarti “pembaruan”. Islam sebagai ajaran memiliki beragam pandangan mengenai modernisme. Salah satu perspektif dalam Islam yang membahas modernisme adalah aspek pembaruan atau modernisasi. Aspek-aspek lain, seperti teologi, filsafat, mistisisme, hukum, sejarah, kebudayaan, dan ibadah, sering kali belum sepenuhnya dipahami umat Islam. Akibatnya, sebagian orang mungkin memahami Islam hanya dalam satu atau dua aspek, yang menjadikan pemahaman mereka tentang Islam terbatas (Hidayatulloh, 2024). Pemahaman menyeluruh tentang

modernisme dalam Islam sangat penting agar umat tidak hanya memahami agama ini dalam lingkup yang terbatas. Dengan memandang Islam sebagai *way of life* yang mencakup seluruh aspek kehidupan, umat dapat lebih baik dalam mengaplikasikan ajaran Islam dalam berbagai konteks modern. Selain itu, penting untuk menyadari bahwa modernisasi dalam Islam bukan berarti meninggalkan tradisi, melainkan mengadaptasinya agar tetap relevan dengan perkembangan zaman. Al-Qur'an sebagai sumber utama Islam menyediakan panduan untuk menjawab tantangan-tantangan kontemporer, sekaligus menjaga esensi dan nilai-nilai inti agama. Dengan demikian, modernisme dalam Islam dapat dilihat sebagai upaya untuk menyelaraskan antara ajaran tradisional dengan tuntutan zaman tanpa kehilangan identitas keagamaan (Azra, 2002).

Menurut (Samarennna, 2017), istilah "modern" berasal dari bahasa Latin *modo*, yang berarti "baru saja" atau "kini," dan sering dikaitkan dengan keadaan masyarakat Barat yang telah mengalami industrialisasi dan memiliki teknologi yang sangat maju. Dalam Kamus Indonesia, "modern" diartikan sebagai sesuatu yang terbaru atau mutakhir, serta merujuk pada sikap dan cara berpikir yang sesuai dengan tuntutan zaman. Oleh karena itu, "modern" dapat diartikan sebagai sesuatu yang baru atau terkini, baik yang berkaitan dengan sikap dan cara berpikir seseorang, ekspresi estetik-

kanya, kondisi kehidupannya, maupun karya cipta dan rasa. Istilah ini kemudian melahirkan konsep seperti cara berpikir modern yang berlawanan dengan cara berpikir tradisional atau kuno, seni modern, abad modern, ilmu pengetahuan modern, teknologi modern, dan sebagainya. Modernisasi diartikan sebagai “proses perubahan sikap dan mentalitas sebagian masyarakat untuk hidup sesuai dengan tuntutan masa kini.”

Modernisasi lebih dikenal dan populer sebagai istilah untuk pembaruan. Dalam konteks masyarakat Barat, modernisasi berarti pemikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat-istiadat, dan institusi-institusi lama agar sesuai dengan pandangan dan kondisi baru yang dihasilkan oleh ilmu pengetahuan modern. Nurcholish Madjid menyatakan bahwa modernisasi hampir identik dengan rasionalisasi, yaitu proses mengganti pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak rasional dengan yang rasional. Sesuatu disebut modern jika bersifat rasional, ilmiah, dan sesuai dengan hukum-hukum alam. Quraish Shihab menekankan bahwa esensi dari kemodernan adalah kemampuan untuk terus berkembang dan beradaptasi, yang merupakan kunci untuk mempertahankan relevansi di dunia yang terus berubah (Susanto, 2016). Pemahaman tentang modern dan modernisasi menggarisbawahi pentingnya kemampuan untuk beradaptasi dengan perubahan

zaman. Modernisasi bukan hanya tentang adopsi teknologi dan ilmu pengetahuan terbaru, tetapi juga tentang mengubah cara berpikir dan bertindak agar lebih rasional dan ilmiah. Ini berarti bahwa modernisasi menuntut perubahan tidak hanya pada tingkat material tetapi juga pada aspek mental dan budaya masyarakat. Dalam konteks Islam, modernisasi harus dilakukan dengan tetap mempertahankan nilai-nilai agama sambil mengadopsi pola pikir yang rasional dan sesuai dengan perkembangan zaman.

Modernisasi adalah upaya menyesuaikan diri dengan situasi baru yang muncul dari perkembangan ilmu pengetahuan, yang lebih rasional, ilmiah, dan selaras dengan hukum alam. Modernisasi ini bersifat dinamis dan selalu disertai perubahan. Berbeda dengan modernisasi di Barat yang cenderung menuju sekularisme dengan memisahkan agama dari aspek kehidupan, modernisasi dalam Islam tidak berarti meninggalkan ajaran agama. (Hamdani, 2017).

Sebaliknya, modernisasi dalam Islam tetap berlandaskan pada ajaran dasar agama, dan hanya berlaku dalam urusan dunia, sementara ibadah dan muamalah tetap mengikuti al-Qur'an dan Hadits. Harun Nasution menjelaskan modernisasi dalam agama di Barat bertujuan menyesuaikan ajaran agama dengan ilmu pengetahuan modern, yang akhirnya membawa pada sekularisme. Sementara itu, modernisasi dalam Islam bertujuan untuk memadukan Islam

dengan berbagai aspek kehidupan tanpa mengubah ajaran dasar yang bersifat mutlak, sehingga modernisasi dalam Islam bukanlah westernisasi (Nasution, 1998).

## **B. Awal Kemunculan Pemikiran Modern dalam Islam**

Menurut (Yusuf, Yunan, 2018), munculnya pemikiran pembaruan dalam Islam dipengaruhi dua periode utama. Pertama, masa pra-modern yang ditandai dengan gerakan-gerakan pembaruan yang dilakukan secara indivi-dual. Kedua, masa modern yang ditandai dengan pemberian organisasi-organisasi serta kolaborasi dengan para penguasa atau pemangku kebijakan. Para pembaharu menyadari pentingnya dukungan dari pemangku kebijakan untuk mendorong dan menentukan keberhasilan gerakan perubahan. Gagasan pembaruan dalam Islam didasarkan pada tiga faktor utama. Pertama, kesadaran internal untuk melakukan pembaruan yang sebagian besar dipengaruhi oleh gagasan Ibn Taimiyah. Kedua, munculnya peradaban baru pada masa renaissance di Barat, yang membawa gaga-san modernisasi dan pemikiran rasional, serta memunculkan sains dan teknologi di Eropa pada abad ke-16. Ketiga, kondisi negara-negara Arab seperti Mesir dan Turki yang mengalami keterpurukan di bawah penjajahan negara-negara Eropa, terutama Prancis. Pentingnya memahami konteks sejarah ini adalah untuk mengakui bahwa gerakan pembaruan dalam Islam tidak hanya muncul dari kebutuhan

internal umat Islam, tetapi juga dipengaruhi oleh interaksi dengan peradaban Barat dan situasi politik global. Kolaborasi dengan pemangku kebijakan menjadi kunci dalam menggerakkan perubahan yang lebih luas dan terstruktur. Kesadaran akan pentingnya modernisasi dan rasio-nalitas, yang diulami oleh perkembangan di Barat, men Dorong para pemikir Islam untuk mengintegrasikan ide-ide baru ini dengan ajaran-ajaran Islam. Kondisi politis negara-negara Islam yang terjajah juga memicu upaya pembaruan sebagai respons terhadap dominasi asing dan sebagai sarana untuk merevitalisasi masyarakat Muslim. Dengan demikian, pembaruan dalam Islam tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga sosial dan politis.

Menurut (Nasution, 2005b) perkembangan pemikiran Islam dapat dibagi menjadi tiga periode utama, masing-masing mencerminkan tahap-tahap signifikan dalam sejarah intelektual dan sosial umat Islam:

### **1. Periode Klasik: Era Ekspansi dan Integrasi (Tahun 650 M - 1000 M)**

Pada periode ini, Islam mengalami masa kejayaan awal yang ditandai dengan ekspansi geografis yang luas serta integrasi budaya dan pengetahuan dari berbagai peradaban yang ditaklukkan, seperti Persia, Bizantium, dan bagian dari dunia Romawi. Era ini juga dikenal sebagai masa kelahiran dan berkembangnya beberapa generasi ilmuwan Muslim

terkemuka, terutama para Imam Mazhab seperti Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad ibn Hanbal. Mereka berkontribusi besar dalam pembentukan dan kodifikasi hukum Islam (fiqh), menjadi landasan penting dalam kehidupan umat Muslim hingga saat ini.

Selain itu, pada periode ini, ilmu kalam (teologi Islam) mulai berkembang, didorong oleh pengaruh tradisi pemikiran filsafat Yunani kuno yang mulai memasuki dunia Islam dan berinteraksi dengan pemikiran lokal. Penyerapan dan penyesuaian terhadap filsafat Yunani, seperti yang ditemukan dalam karya-karya Aristoteles dan Plato, melahirkan tradisi ilmiah dan teologis baru dalam Islam. Para ilmuwan dan filosof Muslim, seperti Al-Kindi, Al-Farabi, dan Ibn Sina (Avicenna), memainkan peran kunci dalam mengembangkan pemikiran rasional dan sistematika, kemudian membentuk dasar perkembangan ilmu dan filsafat Islam.

Pada periode ini, sistem pendidikan Islam juga mengalami kemajuan signifikan, dengan pendirian madrasah dan lembaga pendidikan yang menyebarluaskan pengetahuan ilmiah dan agama. Madrasah menjadi pusat penting untuk studi hukum, teologi, dan ilmu lainnya. Dengan adanya integrasasi antara ilmu pengetahuan dan ajaran agama, umat Islam mampu menciptakan kemajuan dalam berbagai bidang, termasuk matematika, astronomi, dan kedokteran.

## **2. Periode Pertengahan: Era Disintegrasi (Tahun 1250 M - 1700 M)**

Pada periode ini, umat Islam mengalami kemunduran dan disintegrasi sosial dan politik. Terjadi ketegangan dan perpecahan antara berbagai aliran dalam Islam, seperti Sunni dan Syi'ah, serta antara kelompok Arab dan Persia. Perbedaan ini semakin tajam seiring berjalannya waktu. Pada sekitar tahun 1250 M, kemunduran mulai terasa, dan situasi semakin memburuk pada tahun 1700-1800 M. Periode ini ditandai dengan runtuhnya beberapa kerajaan besar yang pernah menjadi simbol kejayaan Islam, seperti Kesultanan Ottoman di Turki, Kerajaan Safawi di Persia, dan Kerajaan Mughal di India. Runtuhnya kerajaan-kerajaan ini mencerminkan ketidakstabilan dan kesenjangan yang semakin lebar di kalangan umat Islam, serta menandai penurunan kekuatan politik dan sosial.

Pada periode ini, umat Islam mengalami kemunduran signifikan dan disintegrasi sosial dan politik yang mendalam. Ketegangan antara aliran-aliran dalam Islam, seperti Sunni dan Syi'ah, serta antara kelompok Arab dan Persia, semakin intensif dan memperburuk perpecahan internal. Ketidakstabilan politik dan sosial ini diperparah oleh konflik-konflik internal serta persaingan antara berbagai kekuatan politik. Sekitar tahun 1250 M, proses kemunduran ini menjadi lebih jelas dengan terjadinya pergeseran keku-

tan dan ketidakmampuan umat Islam untuk mempertahankan dominasi yang sebelumnya dicapai. Kemunduran ini semakin memuncak pada tahun 1700-1800 M, ditandai oleh runtuhnya beberapa kerajaan besar yang pernah menjadi simbol kejayaan dan kekuatan Islam. Runtuhnya Kesultanan Ottoman di Turki, Kerajaan Safawi di Persia, dan Kerajaan Mughal di India mencerminkan krisis struktural yang mendalam dan disintegrasi kekuasaan politik yang sebelumnya sangat berpengaruh.

Kehilangan kekuasaan politik oleh kerajaan-kerajaan ini menyebabkan ketidakstabilan yang meluas di seluruh wilayah yang pernah berada di bawah kekuasaan mereka. Ketidakmampuan untuk mempertahankan struktur politik dan sosial yang solid mengakibatkan kesenjangan sosial yang besar dan kemunduran dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Disintegrasi ini juga mencerminkan perubahan besar dalam tatanan dunia Islam yang dipengaruhi faktor eksternal seperti penjajahan Eropa dan perubahan internal seperti konflik sektarian dan kesulitan dalam mempertahankan kekuasaan.

### **3. Periode Modern: Era Modernisasi (Tahun 1800 M - Sekarang)**

Memasuki periode modern, mulai dari tahun 1800 M hingga saat ini, umat Islam mengalami kebangkitan dalam pemikiran dan filsafat. Era ini merupakan masa pemulihan

dan reformasi, di mana pemikiran filsafat dan ilmu kalam kembali berkembang dengan semangat baru. Modernisasi dalam Islam mencakup upaya untuk mengintegrasikan ajaran agama dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmiah. Proses ini melibatkan penyesuaian dan adaptasi ajaran Islam dengan tantangan dan perubahan dunia modern, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar agama. Modernisasi ini bertujuan untuk memperbarui pemikiran Islam dengan mempertahankan relevansi ajarannya dalam konteks kontemporer, serta mengatasi tantangan yang dihadapi umat Muslim di era globalisasi.

Pada periode ini, pemikir Islam berusaha untuk menyerlaraskan ajaran agama dengan pengetahuan ilmiah dan teknologi baru, serta dengan dinamika sosial dan politik global. Ini mencakup berbagai inisiatif untuk memperbarui interpretasi hukum Islam (fiqh) dan teologi (kalam) agar lebih relevan dengan kebutuhan dan kondisi kontemporer. Reformasi ini juga bertujuan untuk menjawab tantangan yang dihadapi umat Muslim di era globalisasi, seperti isu-isu sosial, politik, dan ekonomi yang kompleks. Modernisasi dalam Islam tidak hanya terbatas pada aspek intelektual, tetapi juga mencakup perubahan dalam praktik sosial dan institusi. Misalnya, terdapat upaya untuk mendirikan lembaga pendidikan modern, memperbarui sistem hukum, dan meningkatkan partisipasi sosial dan politik umat Muslim.

Gerakan ini berusaha untuk mengatasi kekurangan yang muncul dari periode kemunduran dan disintegrasi sebelumnya, dengan menekankan pentingnya relevansi ajaran Islam dalam konteks dunia yang terus berubah.

Munculnya pemikiran modern dapat dijelaskan melalui tiga faktor utama. Pertama, adanya dorongan pembaruan internal yang dipengaruhi oleh pemikiran Ibnu Taimiyah. Kedua, kemunculan peradaban Barat baru, yaitu masa *Renaissance*, sekitar abad ke-16, yang memperkenalkan ide-ide modernisasi dan pemikiran rasional-ilmiah, serta mendorong perkembangan sains dan teknologi. Ketiga, kondisi negara-negara Arab seperti Mesir dan Turki yang sangat buruk di bawah imperialisme Eropa, terutama Prancis. Kesadaran akan perlunya pembaruan, bersama dengan kemajuan pesat yang dicapai oleh Barat dalam industri, teknologi, politik, dan militer, menjadi faktor utama munculnya gerakan pembaharuan dalam Islam. Keunggulan Barat dalam bidang-bidang ini tidak hanya meruntuhkan pemerintahan negara-negara Muslim tetapi juga menjajah mereka. Pada akhir abad ke-19, hampir tidak ada negara Muslim terhindar dari kolonialisasi Barat (Nasution, 1994).

Sebagai contoh, pada 1798 M, Napoleon Bonaparte berhasil menaklukkan Mesir. Meskipun pendudukan Prancis hanya berlangsung tiga tahun dan diakhiri oleh Angkatan Laut Inggris, hal ini menunjukkan ketidakmampuan Mesir

untuk menghadapi kekuatan Barat. Kemenangan Barat ini mempercepat kesadaran umat Islam tentang kelemahan dan kemundurannya, serta mengingatkan mereka akan kemajuan yang dicapai oleh Barat. Gelombang ekspansi Barat yang tak tertahan mendorong para pemimpin Islam untuk berpikir tentang bagaimana merebut kembali kemerdekaan mereka. Salah satu tokoh utama dalam gerakan pembaharuan ini adalah Sayyed Jamaluddin Al-Afghani, yang lahir pada tahun 1839 di Afghanistan dan meninggal pada tahun 1897 di Istanbul, yang banyak menginspirasi upaya kemerdekaan umat Islam (R. Bistara, 2021).

Pemikiran dan gerakan yang dipelopori oleh Afghani dikenal sebagai Pan-Islamisme, yang mengacu pada solidaritas global di antara umat Muslim. Afghani secara konsisten mengangkat tema perjuangan melawan kolonialisme dengan mengacu pada ajaran Islam sebagai landasan semangatnya. Murtadha Muthahhari menjelaskan bahwa tema-tema utama dalam perjuangan Afghani meliputi: perlawanan terhadap absolutisme penguasa, pengembangan sains dan teknologi modern, kembali kepada ajaran Islam yang murni, iman dan aqidah, perlawanan terhadap kolonialisme asing, persatuan umat Islam, revitalisasi semangat perjuangan dalam masyarakat Islam yang mengalami kemunduran, dan perlawanan terhadap ketakutan terhadap Barat (Madjid, 2011).

Selain Afghani, dua pemikir Arab lainnya, Muhammad Abduh (1849-1905) dan Rasyid Ridha (1865-1935), juga memiliki pengaruh besar terhadap pemikiran politik Islam pada masa berikutnya. Mereka terinspirasi oleh ide-ide Afghani dan melanjutkan pengaruhnya dalam perkembangan nasionalisme Mesir. Seperti Afghani dan Abduh, Ridha berkeyakinan bahwa Islam memiliki dimensi politik, sosial, dan spiritual. Untuk memulihkan aspek-aspek tersebut, umat Islam perlu kembali pada ajaran Islam yang asli sebagaimana diajarkan oleh Nabi dan para sahabatnya, atau para salaf. Ridha menyebarluaskan gagasan-gagasananya melalui tulisan-tulisan dalam majalah “Al-Manar” yang dipimpinnya (Zulhijjah et al., 2022).

Di Eropa, Syakib Arsalan memimpin berbagai gerakan untuk kemerdekaan Arab. Misi Arsalan adalah mengangkat isu-isu penting yang dihadapi negara-negara Arab Muslim akibat kekuasaan negara-negara Barat ke tingkat internasional, serta menyatukan pandangan umat Islam Arab untuk memperoleh kemerdekaan dan memperbaiki kehidupan sosial mereka. Sementara itu, para pemimpin Druze dan tokoh-tokoh Usmaniyah yang mengungsi ke Eropa setelah Istanbul diduduki Inggris menyebarluaskan propaganda melalui berbagai publikasi, termasuk jurnal “La Nation Arabe” yang diterbitkan di Annemasse, Prancis. Walaupun Arsalan awalnya mengadopsi konsep-konsep PanIslamisme

dari Afghani karena kebutuhan akan pembaruan, ia kemudian lebih fokus pada Pan-Arabisme dalam praktiknya. Meski perjuangan para tokoh ini belum mencapai kemerdekaan, pemikiran mereka sangat memengaruhi generasi berikutnya dalam usaha membebaskan negara-negara mereka dari penjajahan Barat (Shofwan, 2022).

### **C. Arah dan Sasaran Modernisasi dalam Konteks Islam**

Salah satu alasan penolakan terhadap modernisasi di kalangan sebagian umat Islam adalah terkait dengan tujuan modernisasi dalam konteks Islam. Selain itu, penolakan ini sering kali disebabkan oleh pandangan sempit terhadap ajaran Islam. Mereka yang menolak modernisasi berargumen bahwa Islam adalah agama terakhir yang diturunkan dan merupakan penutup dari semua agama sebelumnya. Dengan kata lain, jika Islam membutuhkan pembaruan, itu berarti ada aspek-aspek dalam ajaran Islam yang dianggap usang atau ketinggalan zaman, yang bertentangan dengan sifat abadi dan universal Islam sebagai agama yang berlaku untuk semua zaman dan tempat (Ananda & Fata, 2019).

Di sisi lain, para pendukung modernisasi berpendapat bahwa meskipun Islam adalah agama yang abadi dan universal, untuk menjaga relevansinya dalam menghadapi kondisi terkini, perlu dilakukan perbaikan dan pembaruan. Mereka meyakini bahwa pembaruan diperlukan untuk

menunjukkan esensi Islam yang sesungguhnya. Dengan demikian, perbedaan pandangan mengenai pembaruan dalam Islam umumnya bergantung pada pemahaman mengenai Islam dan interpretasinya. Kelompok yang menolak modernisasi tidak membedakan antara ajaran inti Islam dengan interpretasinya, sementara kelompok yang mendukung modernisasi membedakan antara ajaran dasar Islam dan interpretasi yang berkembang dari ajaran tersebut.

Untuk memahami Islam secara menyeluruh, penting untuk mengenal berbagai kelompok ajaran di dalamnya. Menurut, Islam dapat dibagi menjadi dua kategori utama: kelompok ajaran dan kelompok non-ajaran. Kelompok ajaran sendiri dapat dibagi lagi menjadi ajaran dasar dan ajaran non-dasar. Ajaran dasar meliputi apa yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadits, sedangkan ajaran non-dasar mencakup penafsiran dan interpretasi terhadap ajaran dasar. Di luar itu, kelompok non-ajaran meliputi aspek-aspek seperti sejarah, kebudayaan, dan lembaga-lembaga kemasyarakatan yang berkembang seiring dengan sejarah Islam (Muzani, 1995).

Berdasarkan pembagian ini, jelas bahwa Islam memiliki dimensi yang luas. Ada bagian dari ajaran Islam yang bersifat tetap dan tidak memerlukan pembaruan, sementara ada bagian yang memang memerlukan penyesuaian dengan perubahan situasi dan kondisi. Menurut Jalaluddin Rahman,

pembaruan dalam Islam melibatkan gerakan atau paham yang mengadaptasi ajaran Islam dengan ilmu pengetahuan modern. Rakhman membedakan antara Islam sebagaimana yang tercantum dalam al-Qur'an dan Hadits dengan Islam sebagai hasil interpretasi terhadap sumber-sumber tersebut, disebutnya sebagai paham keagamaan. Rakhman juga menjelaskan bahwa pembaruan dalam Islam mencakup hal-hal di luar teks-teks al-Qur'an dan Hadits, termasuk rumusan-rumusan ulama terkait aqidah, ibadah, dan muamalah. Selama pembaruan tersebut tidak mengubah teks-teks al-Qur'an dan Hadits, maka pembaruan tersebut diperbolehkan dan bahkan dapat menjadi suatu kebutuhan. Demikian, paham keagamaan harus disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang berkembang (Rakhman, 2007).

Telah dijelaskan bahwa interaksi antara Islam dan Barat, baik sebelum maupun selama periode modern terutama setelah pendudukan Mesir oleh Napoleon sebagai pusat dunia Islam menyebabkan dorongan bagi pemimpin-pemimpin Islam untuk melaksanakan modernisasi. Dapat diketahui bahwa tujuan awal dari pembaruan yang diupayakan oleh para modernis Islam adalah untuk mengejar kemajuan yang telah dicapai oleh Barat, dengan harapan agar umat Islam dapat meraih kemajuan serupa. Oleh karena itu, proses modernisasi mulai diterapkan dalam konteks Islam (Fauzi, 2017). Perkembangan lebih lanjut

dari upaya modernisasi yang dilakukan oleh para pemimpin Islam membawa berbagai tantangan dan masalah. Salah satu tantangan utama adalah adanya ajaran Islam yang kadang tidak lagi sejalan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Selain itu, tuntutan zaman juga mendorong perlunya pemahaman keagamaan yang lebih sesuai dengan perkembangan tersebut. Oleh karena itu, modernisasi dalam Islam berupaya untuk menyesuaikan ajaran Islam non-dasar dengan kondisi baru yang dihasilkan dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Penyesuaian ini bertujuan untuk memastikan ajaran Islam tetap relevan dengan kemajuan masyarakat tanpa meninggalkan pegangan spiritualnya.

Sementara di Barat, modernisasi sering kali berujung pada sekularisme atau penolakan terhadap agama, pembauran dalam Islam justru bertujuan untuk mengaktualkan dan mengontekstualkan ajaran Islam. Hal ini dilakukan agar Islam tetap relevan dan diterima sepanjang masa. Sejak awal penurunannya, Islam memang mengajarkan perubahan. Tujuan utamanya adalah mengubah sikap, pola pikir, dan perilaku dari era jahiliyah ke arah yang sesuai dengan ajaran Islam, yang dikenal sebagai “membawa manusia dari kegelapan menuju cahaya.” Islam tidak datang untuk mempertahankan keadaan lama atau menghancurkannya sepenuhnya, melainkan untuk menerima dan

mengembangkan aspek-aspek yang baik serta menolak dan memperbaiki yang buruk (Rachman, 2010). Demikian, Islam tidak dapat diasosiasikan dengan kemunduran atau ketidakmampuan untuk beradaptasi dengan kehidupan modern, seperti pandangan yang sering muncul di kalangan masyarakat Barat. Sebaliknya, Islam membuka ruang untuk perubahan sepanjang perubahan tersebut tidak merugikan dan tetap mematuhi ketentuan wahyu.

Dalam al-Qur'an dapat ditemukan ayat yang berkaitan dengan masalah pembaruan, misalnya pada surat al-Ra'du pada ayat 11. Allah swt. Berfirman:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ

Artinya:

*Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka.*

Dalam ayat ini, Allah SWT mengungkapkan bahwa perubahan dalam suatu masyarakat hanya akan terjadi jika mereka terlebih dahulu mengubah diri mereka sendiri. Ayat tersebut menekankan bahwa manusia memiliki potensi untuk mengubah keadaan mereka, sehingga mereka harus berusaha memperbaiki nasib mereka, meningkatkan kualitas diri dan amal, serta mencapai kehidupan yang lebih baik dan lebih maju. Islam sangat mengecam sikap yang cende-

rung mempertahankan tradisi lama atau buruk, menolak pembaruan, dan enggan mengikuti petunjuk yang lebih baik. Pembaruan yang lebih baik harus didasarkan pada nilai-nilai yang luhur. Semakin tinggi dan mulia nilai-nilai tersebut, semakin tinggi pula hasil yang dapat dicapai. Bagi umat Islam, nilai tauhid harus menjadi panduan utama dalam seluruh aktivitas, baik lahiriah maupun batiniah, yang menjadi arah gerak dan motivasi mereka (Ananda & Fata, 2019). Dengan demikian, penting untuk melihat bagaimana modernisasi dalam Islam dikaitkan dengan ajaran agama. Masalahnya bukan pada kemungkinan pelaksanaan modernisasi itu sendiri, melainkan pada dasar dan tujuan dari modernisasi tersebut, serta bagaimana modernisasi dapat memperkuat keyakinan akan kebenaran Islam. Tujuannya adalah agar modernisasi membawa umat Islam lebih dekat kepada agama, bukan menjauh darinya.

Nurcholish Madjid menjelaskan bahwa modernitas, meskipun sering dianggap memiliki kegunaan praktis yang langsung, sebenarnya memiliki makna yang lebih dalam, yaitu sebagai pendekatan terhadap kebenaran mutlak Allah SWT. Menurutnya, modernitas sebenarnya mendekatkan kita kepada Tuhan dan meningkatkan ketakwaan. Dasar kehidupan adalah perubahan, dan sebuah adagium yang sering diungkapkan adalah bahwa satu-satunya hal yang abadi dalam dunia ini adalah perubahan itu sendiri. Oleh

karena itu, masyarakat mengalami perkembangan dalam kehidupan mereka. Dengan akal yang dimiliki, manusia mampu menciptakan berbagai kebudayaan dan peradaban, dari yang sangat kuno hingga yang sangat modern saat ini (Nurcholish Madjid, 1997).

Potensi manusia dilengkapi dengan petunjuk agama Islam, yang bertujuan untuk mengarahkan manusia kepada nilai-nilai universal yang dibutuhkan di dunia. Akal manusia harus dipandu oleh wahyu untuk mencapai pemahaman dan tindakan yang benar. Agama Islam harus dipahami secara komprehensif, meliputi ajaran dasar, ajaran non-dasar, serta aspek non-ajaran. Pemahaman yang luas seperti ini mendukung pandangan bahwa modernisasi tidak hanya diterima tetapi juga penting dilakukan. Jika ada ajaran Islam yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, ajaran tersebut dapat disesuaikan, asalkan penyesuaian tersebut tidak mengubah ajaran dasar Islam. Mempertahankan interpretasi atau paham yang sudah usang dapat menimbulkan keraguan terhadap kebenaran Islam dan berpotensi menjauhkan orang dari agama tersebut (Muniroh, 2018).

## **Kesimpulan**

Pemikiran modern dalam Islam muncul atas respons terhadap tantangan internal dan eksternal yang dihadapi dunia Islam abad ke-19 dan awal abad ke-20. Perjumpaan

dengan kolonialisme Barat dan modernitas mendorong para pemikir Muslim untuk mereformasi dan memperbarui pemahaman Islam agar dapat menjawab tan-tangan zaman. Tokoh-tokoh seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rida adalah pelopor gerakan ini, yang mengusulkan reinterpretasi ajaran Islam dengan mempertahankan nilai-nilai inti agama sambil mengadopsi aspek-aspek positif dari modernitas. Arah modernisasi dalam konteks Islam berfokus pada reformasi sosial, politik, dan pendidikan. Tujuannya adalah untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip Islam dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta dengan konsep-konsep seperti demokrasi, hak asasi manusia, dan keadilan sosial. Modernisasi ini juga bertujuan untuk membebaskan umat Islam dari ketertinggalan dan keterbelakangan, serta menciptakan masyarakat yang adil, sejahtera, dan bermartabat, sesuai dengan ajaran Islam yang otentik.





## **BAB II**

### **PEMIKIRAN JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI**

#### **Pendahuluan**

Saat membahas pembaruan dalam Islam atau interpretasi terhadap ajaran Islam, pertanyaan yang muncul adalah bagian mana dari Islam yang perlu diperbarui, mengingat Islam adalah ajaran yang diturunkan oleh Allah SWT melalui Rasul-Nya sebagai pedoman hidup bagi umat manusia. Salah satu pemikir Muslim yang mencoba menjawab pertanyaan ini adalah Jamaluddin Al-Afghani, yang membawa ide-ide segar bagi dunia Islam di tengah kemundurannya dalam berbagai aspek kehidupan seperti ekonomi, sosial, politik, militer, dan ilmu pengetahuan.

Kemunduran ini disebabkan oleh stagnasi dalam pemikiran rasional dan kelemahan dalam ekonomi serta militer, sementara Barat berkembang pesat dalam filsafat, sains, dan teknologi, memungkinkan mereka untuk menguasai dunia, termasuk dunia Islam. Pada awal abad ke-19, setelah periode penjajahan dan kemunduran, dunia Islam mulai

menyadari kelemahan mereka. Kesadaran ini timbul dari kontak dengan dunia Barat modern, yang memicu kebangkitan baru dalam pemikiran Islam, menghidupkan kembali penggunaan metode berpikir rasional dalam memahami ajaran Islam, sehingga ajaran tersebut dapat menjadi sumber kemajuan bagi dunia Islam di masa depan. Latar belakang pembaruan yang dilakukan para pemikir modern Islam di Mesir melibatkan beberapa faktor penting. Pembaruan ini dipicu oleh keterbelakangan dan ketertinggalan masyarakat Mesir dibandingkan dengan kemajuan dunia Barat, serta tercemarnya ajaran Islam oleh unsur-unsur seperti tayahul, khurafat, dan bid'ah yang berkembang saat itu. Selain itu, ada juga dorongan dari motivasi ekonomi, politik, dan agama oleh bangsa-bangsa Barat dalam menjajah negara-negara Islam, yang dikenal dengan istilah *“Gold, Glory, dan Gospel.”* *“Gold”* merujuk pada upaya mencari keuntungan besar, *“Glory”* mencerminkan ambisi untuk mencapai kejayaan dalam kekuasaan, dan *“Gospel”* berkaitan dengan upaya menyebarkan ajaran Kristen di wilayah-wilayah yang dijajah (Asmuni, 2009).

Akibat penjajahan dan ketertinggalan ini, muncul beberapa tokoh Islam yang berusaha mengubah nasib masyarakat dan negara mereka. Salah satu tokoh pembaruan terkemuka adalah Jamaluddin Al-Afghani, melalui pemikiran-pemikirannya dalam bidang politik dan agama, berupaya

mempersatukan umat Islam. Tujuan utama dakwahnya adalah agar umat Islam di berbagai penjuru dunia bersatu di bawah satu kekhalifahan besar, dengan harapan bahwa umat yang terpuruk akibat kejumudan dapat bangkit bersama melalui persatuan. Salah satu tokoh pembaharu yang mengedepankan metode berpikir rasional Jamaluddin Al-Afghani. Ia diberi gelar "*al-Sayyid*" sejak lahir karena keluarga merupakan keturunan Nabi Muhammad SAW. Dalam pembahasan ini, akan di bahas lebih lanjut mengenai ide-ide pembaruan yang diusung Al-Afghani, serta bagaimana aktivitas politiknya dalam mengembangkan ajaran Islam di tengah-tengah berbagai tantangan yang dihadapi dunia Islam pada masanya (Muhammadong, 2019).

#### **A. Biografi Jamal al-Din al-Afghani**

Jamaluddin Al-Afghani lahir di Asadabad pada tahun 1254 H/1838 M dan wafat di Istanbul pada tahun 1897 M. Nama lengkapnya adalah Sayyid Jamaluddin Al-Afghani. Gelar "Sayyid" menunjukkan bahwa ia adalah keturunan Husein bin Ali bin Abi Thalib, sementara "Afghani" menandakan asalnya dari Afghanistan. Jamaluddin adalah putra dari Sayyid Safdar al-Husainiyyah, yang memiliki hubungan darah dengan perawi hadist terkenal, Sayyid Ali At-Turmudzi, merupakan keturunan Sayyidina Husain bin Ali bin Abi Thalib. Ia mendapatkan pendidikan sejak kecil hingga remaja dalam lingkungan keluarga yang mengikuti

mazhab Hanafi. Jamaluddin bersekolah di Kabul dengan sistem pengajaran yang konservatif, dan juga belajar filsafat serta ilmu pasti sebagai kegiatan tambahan. Selanjutnya, ia melanjutkan pendidikan ke India, mengikuti program dengan sistem kontemporer selama lebih dari satu tahun, di mana ia pertama kali mengenal sains dan teknologi modern (Lewis, 2013).

Harun Nasution dalam bukunya menjelaskan bahwa masa kecil Jamaluddin dihabiskan di Kabul, di mana ia mempelajari ilmu *Aqli* dan *Naqli* serta mahir dalam matematika. Ayahnya sendiri mengajarkan Al-Quran kepadanya, dan seiring bertambahnya usia, ia belajar Bahasa Arab dan Sejarah. Ayahnya juga mendatangkan guru-guru yang mengajarkan Tafsir, Hadist, Fiqih, Tasawuf, dan Ilmu Ketuhanan. Pada usia 18 tahun, Al-Afghani tidak hanya menguasai ilmu-ilmu keagamaan, tetapi juga mendalami Filsafat, Hukum, Sejarah, Fisika, Kedokteran, Sains, Astronomi, dan Astrologi. Beberapa gurunya termasuk Aqashid Sadiq dan Murtadha Al Anshori. Setelah menyelesaikan pendidikan formal, Al-Afghani memulai aktivitas politiknya dengan mengunjungi Hijaz dan menunaikan ibadah haji di Mekah pada tahun 1857 M. Sepulang dari haji, ia terjun dalam kegiatan politik di Afghanistan, namun karena perjuangannya tidak berhasil, ia akhirnya meninggalkan tanah kelahirannya dan berkelana ke berbagai negara Islam dan

Eropa, termasuk India, Mesir, Inggris, Perancis, Rusia, dan Turki Usmani. Pada 9 Maret 1897, di usia 59 tahun, ia meninggal di Istanbul, meninggalkan warisan besar dalam bentuk ide-ide pembaruannya bagi dunia Islam (Nasution, 1998).

Jamaluddin Al-Afghani telah wafat, namun ia meninggalkan warisan intelektual yang dihormati dan dikagumi baik di Timur maupun di Barat. Ia menulis buku berjudul "*Al-Raddu 'ala al-Dahriyin*," menerbitkan majalah "*Al-Urwat al-Wusqa*," dan mendirikan partai Hizbul Wathan di Mesir pada tahun 1879 M. Maka dari itu, pengaruhnya dalam dunia pemikiran dan politik Islam meluas, mendorong kebangkitan ide-ide reformis yang berusaha memadukan tradisi Islam dengan modernitas. Karya-karyanya tidak hanya menjadi rujukan penting bagi para pemikir Islam, tetapi juga memicu diskusi global tentang hubungan antara agama dan kemajuan. Semangatnya untuk melawan kolonialisme dan memperjuangkan persatuan umat Islam menjadikan Al-Afghani sebagai tokoh sentral dalam sejarah pembaruan Islam (Saefuddin, 2014).

## **B. Gagasan Reformis Jamaluddin Al-Afghani**

Pada abad ke-19 hingga abad ke-20, umat Islam menghadapi era baru yang disebut sebagai gerbang pembaharuan atau abad modernisme. Ini adalah masa di mana umat Islam dihadapkan pada kenyataan bahwa Barat telah jauh

melampaui mereka dalam berbagai bidang. Respon terhadap situasi ini bervariasi di antara umat Islam, tergantung pada pandangan keagamaan mereka. Beberapa kelompok mengambil sikap akomodatif, mengakui keterpurukan umat Islam dan berusaha mengikuti kemajuan Barat untuk bangkit. Di sisi lain, ada kelompok yang menolak segala hal yang datang dari Barat, meyakini bahwa hanya ajaran Islam yang benar dan bahwa umat harus kembali kepada dasardasar wahyu. Kelompok terakhir ini dikenal sebagai kaum revivalis (Al-Rasyid, 2022).

Tokoh-tokoh pemikir keagamaan seperti Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abduh muncul dengan tujuan menghidupkan kembali ilmu kalam dan menghadapi tantangan peradaban modern yang menimbulkan berbagai masalah di kalangan umat Islam. Era modernisme Islam ini ditandai oleh dominasi Eropa, terutama di bidang politik dan pemikiran, yang kemudian memunculkan dua kelompok besar: modernis dan fundamentalis. Kaum modernis cenderung menerima ide-ide Barat dan mengembangkan pemikiran mereka sendiri, sementara kaum fundamentalis menolak segala sesuatu yang datang dari Barat karena dianggap tidak sesuai dengan Islam. Jamaluddin Al-Afghani adalah salah satu tokoh penting dalam era pembaharuan Islam, yang menempati posisi unik dalam menanggapi dominasi Barat. Di satu sisi, ia bersikap moderat dengan

mengadopsi beberapa ide dari Barat demi memperbaiki kondisi umat, namun di sisi lain, ia tegas dalam mempertahankan identitas Islam dan kebangsaan. Afghani bisa disebut sebagai seorang modernis sekaligus fundamentalis, seperti yang dikatakan oleh Black bahwa Afghani adalah puncak dari kalangan modernis dan fondasi bagi kalangan fundamentalis. Kolonialisme Barat memanfaatkan ketidaksatuan di antara umat Muslim untuk menjajah dan mengeksploitasi kekayaan negara-negara Islam. Lemahnya pendidikan dan kurangnya pemahaman terhadap ilmu-ilmu Islam serta ilmu pengetahuan lainnya pada masa itu menjadi alasan mengapa semangat intelektual yang pernah diagungkan oleh Islam mulai memudar (Nasution, 2005b).

Penuh kesadaran, semangat intelektual, dan tanggung jawab sebagai seorang Muslim, Jamaluddin Al-Afghani hadir untuk menegakkan nasionalisme, patriotisme, dan yang terpenting, kemuliaan Islam. Ia berusaha membangunkan masyarakat Muslim yang masih terbuai oleh kejayaan Islam di masa lalu, padahal ancaman besar dari imperialisme Barat sudah di depan mata. Menurutnya, sudah saatnya Islam bangkit dan memulai gerakan intelektual yang sejalan dengan perkembangan pengetahuan modern. Ia menekankan perlunya perubahan radikal dalam cara pandang umat Islam, di mana keyakinan tradisional yang kaku harus diubah menjadi keterbukaan pikiran dan rasionalisme yang

lebih dapat dipertanggungjawabkan. Al-Afghani juga menyoroti pentingnya semangat pengetahuan yang saat itu justru berkembang di dunia Barat, padahal semangat tersebut seharusnya selaras dengan nilai-nilai Islam yang sejati dan tumbuh di kalangan umat Muslim (Watt, 1999). Mewujudkan kemajuan Islam, Al-Afghani menegaskan dua hal yang perlu dilakukan oleh umat Muslim: 1) Mengubah pola pikir tentang ilmu pengetahuan dari yang sebelumnya kaku menjadi lebih terbuka dan rasional; dan 2) Melawan segala bentuk penjajahan yang dilakukan oleh imperialisme Barat. Dalam upaya melawan imperialisme Barat, ia aktif menulis dan berdakwah di berbagai negara yang ia kunjungi. Di setiap tempat ia tinggal, ia selalu menyerukan nasionalisme, tidak peduli agama yang dianut negara tersebut. Di India, misalnya, ia lebih mendukung nasionalisme Urdu daripada Islam, karena ia percaya kebahagiaan terletak dalam kebangsaan, dan kebangsaan ada dalam bahasa. Inti dari seruannya adalah perlawanan terhadap imperialisme Barat.

Namun, di Afghanistan dan Mesir, yang juga berada di bawah cengkeraman Inggris, usahanya untuk menghapus intervensi asing akhirnya gagal. Penguasa di kedua negara tersebut berada di bawah kendali Inggris, yang menyebabkan Al-Afghani tersingkir dan diusir. Meskipun demikian, ia tidak menyerah. Di Mesir, melalui gerakan intelektual di

rumahnya, ia berdakwah dan berdiskusi dengan para cendekiawan, mahasiswa, dan tokoh-tokoh gerakan. Hal serupa ia lakukan di Paris, Prancis, dengan mendirikan organisasi al-Urwatul Wutsqa. Organisasi ini menerbitkan jurnal yang menyerukan persatuan umat Muslim, mengajak mereka meninggalkan fanatisme kelompok, menolak penjajahan, dan menepis propaganda Barat yang mendorong umat Islam untuk meninggalkan agamanya, karena selama seseorang tetap berpegang teguh pada agama, ia tidak akan bangkit dari keterpurukan. Demikianlah beberapa pemikiran Jamaluddin Al-Afghani yang bertujuan untuk memajukan umat Islam. Ia telah menanamkan gagasan pembaharuan yang memberikan pengaruh besar dalam dunia Islam.

### **C. Pelestarian Kegiatan Ijtihad**

Meskipun tidak ada keputusan resmi yang menyatakan bahwa ijtihad telah ditutup, mayoritas ulama Islam berpendapat “ijtihad tidak terlalu diizinkan” (Watt, 1999). Secara historis, tidak ada mazhab baru yang secara resmi membuka kembali pintu ijtihad setelah abad ke-9 M, kecuali beberapa pengikut mazhab Hambali. Namun, pada pertengahan abad ke-19 M, semangat ijtihad kembali muncul setelah umat Islam terbangun dari nostalgia mereka terhadap masa lalu. Mereka mulai menyadari kelemahan yang mereka alami. Salah satu faktor yang mendukung kebangkitan kesadaran ini penyebaran pemikiran Jamaluddin Al-

Afghani di kalangan masyarakat Muslim (Sa'id Nursi, 2011). Jamaluddin Al-Afghani, sebagai seorang reformis, tidak hanya vokal dalam menyerukan pembukaan kembali pintu ijtihad, tetapi juga secara sistematis menyusun rencana untuk merealisasikan program ijtihadnya. Ia mendorong penyesuaian pemahaman syari'at Islam dengan kondisi modern, yang dipicu oleh pertemuan antara masyarakat Muslim dan Barat (Madkur, 1984: 98). Al-Afghani menanggapi dengan serius pernyataan Hakim Iyadl yang menyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup (Sa'id Nursi, 2011). Menurutnya, penutupan pintu ijtihad menyebabkan umat Islam menjadi lemah, mundur, dan tertinggal. Pemikiran semacam ini mendorong Al-Afghani untuk terus memperjuangkan agar setiap Muslim yang memiliki kemampuan untuk berijtihad melakukannya. Bahkan, ia melihat perubahan dan kemajuan zaman sebagai inspirasi dan peluang yang luas untuk melakukan ijtihad (Sa'id Nursi, 2011).

Al-Afghani memandang pelestarian ijtihad sebagai upaya mendalam untuk merefleksikan kembali nilai-nilai Islam. Ini dilakukan dengan melakukan ijtihad terhadap Al-Qur'an, menghilangkan fanatisme mazhab, meninggalkan taqlid buta, menyesuaikan prinsip-prinsip Al-Qur'an dengan kondisi kehidupan umat, melenyapkan takhayul dan bid'ah, serta menjadikan Islam sebagai kekuatan positif yang dapat mengarahkan kehidupan (Nasution, 2005). Jamaluddin Al-

Afghani menganggap ijtihad sebagai sarana penting untuk menjawab tantangan zaman yang terus berubah. Baginya, stagnasi pemikiran dan penutupan pintu ijtihad adalah salah satu penyebab utama kemunduran umat Islam. Al-Afghani percaya bahwa Islam memiliki potensi besar untuk berkembang dan beradaptasi dengan perubahan zaman melalui ijtihad. Dengan membuka kembali pintu ijtihad, ia berharap umat Islam dapat kembali menemukan relevansi dan kekuatan dalam ajaran Islam, sehingga mereka dapat bersaing bahkan mengungguli peradaban Barat. Pandangan Al-Afghani ini menekankan pentingnya pendekatan yang dinamis dan rasional terhadap ajaran Islam, serta perlunya meninggalkan praktik-praktik yang tidak sesuai dengan ajaran asli Islam yang murni.

#### **D. Gagasan Politik Al-Afghani**

Al-Afghani, melalui pengalamannya di berbagai negara Islam, mengidentifikasi bahwa pemerintahan yang otoriter dan absolut adalah salah satu penyebab utama keterpurukan umat Islam. Pemerintah yang tidak menerima kritik atau tidak melibatkan masyarakat dalam pengambilan keputusan memperparah keadaan dengan kebijakan yang tidak mencerminkan kebutuhan rakyat. Dalam pandangannya, penyatuan masyarakat dan reformasi pemikiran adalah kunci untuk mengatasi masalah ini dan melawan ancaman dari imperialisme Barat. Al-Afghani menekankan

perlunya perubahan dalam cara berpikir dan sistem pemerintahan untuk membangkitkan kembali kekuatan dan kemajuan umat Islam, mengurangi ketergantungan pada praktik-praktik yang tidak sesuai dengan ajaran Islam yang murni (Kusumawati, 2023).

Menurut (Halthan, 2017) Dalam menghadapi situasi ini, Al-Afghani mengambil pendekatan yang lebih berorientasi pada reformasi pemikiran masyarakat. Ia berpendapat bahwa kekuatan suatu negara hanya dapat terwujud jika masyarakatnya bersatu. Al-Afghani menilai bahwa imperialisme Barat merupakan ancaman serius bagi umat Islam. Penyakit absolutisme dan despotisme dapat melemahkan masyarakat, membuat mereka sulit untuk bangkit dari penjajahan. Dampak dari kondisi ini adalah umat Islam menjadi terbelakang, lebih percaya pada praktik bid'ah, takhayyul, dan khurafat. Untuk mengatasi masalah ini, Al-Afghani mendorong rakyat untuk melakukan revolusi dan reformasi terhadap pemerintahan kolonial dan imperialisme Barat. Selain itu, ia berupaya memperbaiki keyakinan umat Islam yang telah mengalami kerusakan dengan mengajak mereka kembali kepada ajaran Islam yang asli. Menurutnya, penyimpangan dari ajaran aqidah membuat umat Islam terpinggirkan dan tidak dihargai oleh bangsa-bangsa lain. Agar umat Islam dapat maju, diperlukan ketegasan dalam menerapkan ajaran agama agar terhindar

dari otoritarianisme dan pengaruh kolonialisme. Tujuan imperialisme Barat bukan hanya untuk menguasai pemerintahan secara absolut, tetapi juga untuk mengubah keyakinan masyarakat menjadi materialistik. Al-Afghani mendorong umat Islam untuk kembali pada ajaran Islam yang benar dan meningkatkan kesadaran mereka untuk melawan pemerintahan otoriter dan kolonialisme yang mendukungnya. Ia juga menyerukan persatuan dan kesatuan di kalangan umat Islam melalui paham Pan Islamisme (Keddie, 2017).

Pemikiran Al-Afghani selalu berorientasi pada prinsip salafiah untuk mengembalikan kejayaan umat Islam. Ia percaya bahwa umat Islam harus mencontoh teladan orang-orang pada masa kejayaan al-Khulafa al-Rasyidun, yang menjalankan ajaran agama dengan murni tanpa terpengaruh oleh khurafat yang merusak aqidah. Meski begitu, Al-Afghani juga mengakui keunggulan Barat dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Ia berpendapat bahwa umat Islam perlu belajar dari Barat untuk mengembalikan kejayaan mereka seperti di masa lalu. Gerakan salafiyah yang dicetuskan Al-Afghani bertujuan untuk mengembalikan kejayaan umat Islam dalam beragama, bukan sekadar mengikuti tradisi tanpa pemahaman mendalam. Al-Afghani menekankan pentingnya memahami dan kembali kepada sumber ajaran Islam yang utama, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi

SAW, agar umat Islam tidak tertinggal dan tetap relevan (Çoruh, 2020). Al-Afghani menyadari bahwa untuk memulihkan kejayaan umat Islam, diperlukan perubahan radikal baik dalam pemerintahan maupun dalam pemahaman agama. Ia berfokus pada reformasi yang mencakup pemberantasan pengaruh kolonial dan penegakan ajaran Islam yang murni. Dengan menekankan pentingnya mengikuti teladan masa lalu dan belajar dari keunggulan Barat, Al-Afghani berusaha mengintegrasikan nilai-nilai tradisional Islam dengan perkembangan modern. Ia mengajak umat Islam untuk menghindari dogmatisme yang menghambat kemajuan dan mendorong mereka untuk aktif mempelajari dan menerapkan ilmu pengetahuan serta teknologi dalam kerangka ajaran Islam.

Al-Afghani mengajukan gagasan penerapan demokrasi kerakyatan di Mesir untuk memastikan bahwa pemerintahan berjalan sesuai dengan konstitusi. Demokrasi kerakyatan, menurutnya, adalah sistem di mana perwakilan rakyat menyuarakan aspirasi masyarakat dan dipilih langsung oleh rakyat itu sendiri. Al-Afghani sangat skeptis terhadap pemerintahan yang berada di bawah kekuasaan asing, karena ia percaya bahwa kepentingan pemerintah tersebut cenderung memihak penguasa dan bukan rakyat. Ia berpendapat bahwa kekuasaan sering kali digunakan sebagai alat politik untuk mencapai tujuan tertentu. Oleh karena itu,

gagasan pemerintahan yang berbasis pada kerakyatan dianggap sebagai solusi yang tepat untuk memperbaiki situasi dan melawan absolutisme. Pemerintahan yang berbasis kerakyatan akan memberikan keadilan kepada warga dan memungkinkan mereka untuk mengatur kehidupan mereka secara damai (Ainiah, 2022).

Al-Afghani juga menyadari bahwa kelemahan umat Islam disebabkan oleh mudahnya mereka terpecah-belah, yang dimanfaatkan oleh Barat untuk meraih kejayaan mereka. Untuk mengatasi masalah ini, ia mendorong umat Islam untuk melakukan reformasi internal, mengumpulkan kekuatan, dan mengadopsi peradaban Barat. Ia merasa penting untuk memperbaiki kondisi yang tidak adil dalam pemerintahan saat ini, yang dapat mengarah pada pemerintahan despotik. Al-Afghani percaya bahwa negara-negara Timur seharusnya bersatu untuk memberikan kebaikan dan pencerahan kepada warganya, tetapi kenyataannya, sistem pemerintahan di negara-negara Timur masih dipengaruhi oleh kekuasaan Barat yang mengikat mereka.

Al-Afghani menganggap demokrasi kerakyatan sebagai cara yang efektif untuk memastikan bahwa pemerintah bekerja untuk kepentingan rakyat, bukan untuk kepentingan asing atau penguasa yang otoriter. Ia melihat penerapan sistem ini sebagai langkah penting untuk menghindari pemerintahan despotik yang dapat merugikan masyarakat.

Dengan mendorong reformasi internal dan adopsi peradaban Barat, Al-Afghani berusaha mempersiapkan umat Islam untuk menghadapi tantangan modern tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar mereka. Hal ini mencerminkan keyakinan Al-Afghani bahwa persatuan dan reformasi internal adalah kunci untuk mengatasi pengaruh negatif dari kekuasaan asing dan untuk memajukan umat Islam secara menyeluruh.

### **E. Wacana Pan Islamisme**

Gagasan Pan-Islamisme atau solidaritas umat Islam yang dikemukakan oleh Al-Afghani merupakan sebuah konsep penting yang lahir dari keprihatinannya terhadap perpecahan di kalangan umat Islam akibat perbedaan pandangan dalam masalah khilafiyah. Al-Afghani melihat bahwa umat Islam perlu bersatu dan bangkit melawan penjajahan, dan untuk itu diperlukan persatuan di antara mereka. Menurutnya, umat Islam di seluruh dunia, khususnya di Timur, harus bersatu untuk mengembangkan rasa tanggung jawab dalam menciptakan kehidupan yang lebih baik. Perbedaan pendapat seharusnya tidak menjadi alasan untuk memecah belah umat Islam. Al-Afghani mencontohkan ketegangan antara Sunni dan Syiah, yang hingga kini sulit dipersatukan hanya karena perbedaan pemahaman (Nasbi, 2019). Bagi Al-Afghani, Pan-Islamisme bukanlah konsep baru, karena para tokoh Sunni dan Syiah telah

membicarakannya sebelumnya, namun mereka gagal dalam menyatukan umat karena idealisme yang telah mengakar dan sulit diubah. Oleh karena itu, Al-Afghani menekankan perlunya perbaikan internal di kalangan umat Islam serta kemandirian di tengah arus globalisasi dan persaingan yang ketat. Pan-Islamisme yang digagasnya tidak hanya bertujuan untuk menyatukan umat Islam dalam praktik keagamaan, tetapi juga untuk membangun kekuatan dalam mewujudkan kemandirian bernegara guna melawan kolonialisme Barat. Al-Afghani menentang keras penjajahan karena bertentangan dengan ajaran Islam yang sejati. Ia menginginkan agar hubungan antarnegara terjalin secara harmonis sehingga dapat terjalin kerjasama di berbagai bidang. Untuk melawan penjajah, Al-Afghani menekankan pentingnya ikatan persatuan tanpa memandang perbedaan (Ahmed, 2016).

Al-Afghani melihat Pan-Islamisme sebagai jalan keluar dari kelemahan dan keterpecahan yang dialami oleh dunia Islam saat itu. Ide ini tidak hanya berfungsi sebagai upaya spiritual untuk menyatukan umat Islam secara religius, tetapi juga sebagai strategi politik untuk mengatasi dominasi Barat. Al-Afghani menyadari bahwa perpecahan internal membuat umat Islam lemah dan mudah dikuasai oleh kekuatan asing. Oleh karena itu, ia mendorong umat Islam untuk mengesampingkan perbedaan teologis dan

bersatu dalam menghadapi ancaman eksternal. Persatuan ini, menurut Al-Afghani, adalah kunci untuk membangun kemandirian politik, ekonomi, dan sosial, serta untuk menjaga identitas dan kedaulatan umat Islam di tengah pengaruh globalisasi dan kolonialisme. Dalam pandangannya, Pan-Islamisme adalah bentuk modern dari solidaritas yang menggabungkan kekuatan spiritual dan politik, yang memungkinkan umat Islam tidak hanya bertahan, tetapi juga berkembang dalam dunia yang semakin terintegrasi (Zahra & Fatimah, 2023).

Saat berada di Mesir, Al-Afghani sangat prihatin dengan kondisi yang sangat buruk: rakyat hidup dalam kemiskinan meskipun negara memiliki kekayaan alam yang melimpah, dan ekonomi dikuasai oleh kekuatan Barat. Dengan penuh kesadaran, Al-Afghani memulai kampanye untuk mengungkapkan bahwa rakyat Mesir sedang dieksplorasi Barat, yang menyulitkan upaya perbaikan. Ia menekankan bahwa untuk memperbaiki keadaan, rakyat harus berjuang untuk mendapatkan kembali hak-hak mereka. Menurut Al-Afghani, Pan-Islamisme bukan sekadar gerakan keagamaan, melainkan usaha untuk membangun kembali peradaban dan memungkinkan negara-negara Islam untuk bangkit dari keterpurukan. Namun, meskipun gagasan Pan-Islamisme diusung Al-Afghani tidak pernah sepenuhnya terwujud dalam praktik bernegara dan beragama, pengaruhnya

sangat signifikan di kalangan umat Islam. Gagasan tersebut memicu munculnya paham fundamentalisme yang membantu umat Islam untuk melawan taqlid dan mengatasi dogmatisme serta kejumudan yang merusak praktik keagamaan. Al-Afghani berusaha membuka pikiran umat Islam agar tidak terjebak dalam doktrin dan paham tradisional. Ia percaya bahwa pemikiran rasional diperlukan untuk mengatasi kebuntuan dan membuka peluang untuk ijтиhad, yang sangat penting dalam menyelesaikan berbagai masalah keagamaan.

Al-Afghani melihat bahwa kondisi sosial dan ekonomi Mesir yang sangat tidak seimbang disebabkan oleh dominasi Barat, dan ia merasa bahwa Pan-Islamisme dapat menjadi solusi untuk membangun kembali kekuatan dan kemandirian umat Islam. Meskipun ide tersebut tidak berhasil diterapkan secara menyeluruh, dampaknya tetap besar, terutama dalam memotivasi umat Islam untuk mengejar reformasi dan mengadopsi pemikiran rasional. Melalui kampanye dan pemikirannya, Al-Afghani menginspirasi gerakan yang berusaha untuk melepaskan diri dari belenggu dogma tradisional dan mendorong inovasi serta pembaharuan dalam praktik keagamaan. Ini menciptakan ruang bagi ijтиhad yang lebih luas, memungkinkan umat Islam untuk mengatasi tantangan modern dengan pendekatan yang lebih dinamis dan terbuka (Azlan, 2022).

Menurut Al-Afghani, ayat-ayat Al-Qur'an perlu diinterpretasikan secara luas untuk memahami maknanya secara mendalam dan menyeluruh. Ia berpendapat bahwa praktik-praktik dogmatis dan ritual yang selama ini dijalankan harus dibersihkan agar umat kembali pada ajaran Islam yang sebenarnya. Dari pandangan ini, terlihat bahwa Al-Afghani menggabungkan unsur-unsur modernisme dan fundamentalisme dalam pemikirannya. Beberapa ciri dari paham fundamentalisme yang dapat diidentifikasi pertama, penafsiran yang seringkali kaku dan absolut. Kedua, pandangan yang condong pada teokrasi, yaitu menggabungkan agama dan negara. Ketiga, penolakan terhadap sistem kapitalisme Barat dan penekanan pada kedaulatan rakyat. Dan keempat, kesesuaian dengan gagasan Pan-Islamisme, yang menekankan pentingnya persatuan di kalangan umat Islam untuk mencapai keadilan.

Gagasan Pan-Islamisme yang dikemukakan oleh Al-Afghani mendapat tanggapan positif dari banyak kalangan, termasuk pemerintah Usmani di Turki. Meskipun Al-Afghani lebih memilih peran sebagai ulama daripada politisi, ia fokus pada pendidikan dan melahirkan tokoh-tokoh ilmuwan terkenal seperti Muhammad Abduh. Ketertarikan Muhammad Abduh pada Al-Afghani disebabkan oleh ide-ide rasional dan filosofis yang digagasnya. Teori-teori pendidikan Al-Afghani dirancang untuk merespons

situasi zaman tersebut, yang menuntut perubahan menyeluruh dalam berbagai bidang seperti politik, ekonomi, sosial, dan keagamaan. Pan-Islamisme menurut Al-Afghani tidak bertujuan untuk menyatukan semua kerajaan Islam secara fisik, melainkan lebih menekankan pada solidaritas umat Islam sebagai kunci kejayaan (Sani, 2008).

Al-Afghani memandang perlunya penafsiran luas terhadap Al-Qur'an untuk memastikan bahwa umat Islam memahami ajaran agama mereka secara menyeluruh, tanpa terjebak dalam ritual dogmatis yang tidak relevan dengan kondisi modern. Dengan menggabungkan elemen modernisme dan fundamentalisme, ia mendorong reformasi dalam praktik keagamaan serta sistem sosial dan politik. Paham fundamentalisme yang dianut Al-Afghani mengajukan ide-ide untuk membangun tatanan negara yang berdasarkan pada prinsip-prinsip teokrasi dan penolakan terhadap kapitalisme Barat. Pan-Islamisme, dalam pandangannya, berfungsi untuk memperkuat persatuan umat Islam dalam rangka mencapai keadilan dan kemajuan. Walaupun gagasan tersebut tidak sepenuhnya terwujud, pengaruh Al-Afghani dalam dunia Islam sangat signifikan, terutama dalam konteks pendidikan dan reformasi pemikiran (Shofwan, 2022).

## **F. Naturalisme dan Materialisme**

Sebagai seorang tokoh politik, Al-Afghani dikenal luas karena usahanya dalam memperjuangkan aspirasi umat Islam dan pengembangan ajarannya. Ia berkomitmen untuk tidak terjebak lagi dalam sistem penjajahan Barat yang telah menyebabkan kemunduran bagi umat Islam. Al-Afghani mencatat bahwa salah satu strategi Barat untuk mengalihkan perhatian umat Islam dari ajarannya adalah dengan memperkenalkan paham naturalisme dan materialisme. Namun, Al-Afghani menolak paham-paham ini karena ia percaya bahwa paham tersebut merugikan umat Islam dalam menjalankan ajaran mereka yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Ia menekankan pentingnya memurnikan aqidah umat Islam dengan ajaran tauhid dan menghindari khurafat atau tahayyul. Tauhid harus menjadi prioritas utama karena ia merupakan dasar untuk mengesakan Allah SWT.

Dalam pemikiran keagamaannya, Al-Afghani menganut tiga teori utama untuk menyelaraskan kedudukan manusia dengan perilakunya: ketenangan jiwa, menjaga perasaan beragama, dan menjunjung tinggi nilai-nilai moral. Ketiga aspek ini sangat bertentangan dengan atheisme yang dipromosikan Barat, yang menurutnya dapat menghancurkan ajaran Islam. Al-Afghani berpendapat bahwa upaya Barat untuk memecah belah umat Islam dilakukan dengan cara

menjauhkan mereka dari ajaran agama mereka, sehingga umat Islam semakin menjauh dari prinsip-prinsip agama-nya (Chandra, 2021). Al-Afghani menempatkan perhatian besar pada perlunya umat Islam untuk menjaga kemurnian ajaran agama mereka di tengah-tengah pengaruh Barat yang negatif. Ia melihat bahwa naturalisme dan materialisme, yang diperkenalkan oleh Barat, dapat merusak fondasi aqidah Islam dan menjauhkan umat dari prinsip-prinsip dasar mereka. Dengan memfokuskan pada ajaran tauhid dan menekankan nilai-nilai moral serta ketenangan jiwa, Al-Afghani berusaha memperkuat identitas dan praktik keagamaan umat Islam. Melalui pendekatan ini, ia berusaha melawan usaha Barat yang menurutnya bertujuan untuk melemahkan dan memecah belah umat Islam. Pendekatan ini mencerminkan keyakinan Al-Afghani bahwa pemurnian aqidah dan integritas moral adalah kunci untuk mempertahankan kekuatan dan persatuan umat Islam dalam menghadapi tantangan modern.

Menurut Al-Afghani, naturalisme dan materialisme tidak lain adalah upaya untuk membagi umat Islam menjadi dua kelompok: satu yang mengikuti kehendak penjajah dan satu lagi yang menjadi oposisi. Kedua kelompok ini bertentangan dengan semangat perjuangan Al-Afghani yang menghargai prinsip ketaatan dalam pemerintahan berdasarkan konstitusi. Ajaran atheisme, yang telah mengakar

dalam masyarakat, dinilai oleh Al-Afghani sebagai kekurangan karena menjauh dari nilai-nilai kejujuran. Dalam pandangan atheist, kejujuran dianggap tidak mungkin terjadi dalam kehidupan, sehingga hidup harus dijalani apa adanya tanpa pertimbangan agama. Menurut Al-Afghani, paham atheist mengorbankan kesetiaan dan kesatriaan, dan menyebabkan umat Islam mengejar keinginan yang tidak terbatas (Chandra, 2021).

Penolakan Al-Afghani terhadap naturalisme dan materialisme didorong semangat keagamaannya dan kepeduliannya terhadap masyarakat dalam menjalankan ajaran agama. Al-Afghani percaya bahwa kekuatan suatu negara bergantung pada kemampuan masyarakatnya dalam menjalankan agama dengan baik. Ia berpendapat bahwa agama dan negara tidak dapat dipisahkan karena keduanya merupakan kesatuan yang tidak dapat berdiri sendiri. Al-Afghani memperingatkan bahaya paham atheist karena merusak fondasi aqidah. Atheisme dianggapnya sebagai penolakan terhadap pencipta dan pandangan yang keliru, yang menyebabkan kekacauan pikiran dan kegelapan hati umat Islam karena terlalu fokus pada materi dan mengabaikan kebutuhan jiwa. Doktrin atheist juga mengajarkan bahwa tubuh manusia hanya terdiri dari unsur materi tanpa kebutuhan untuk penyegaran jiwa (Matthee, 1989). Al-Afghani melihat naturalisme dan materialisme sebagai

ancaman bagi integritas spiritual dan sosial umat Islam. Ia percaya paham-paham ini berpotensi memecah belah umat dan mengalihkan mereka dari prinsip-prinsip keagamaan yang dianggapnya esensial untuk kestabilan dan kemajuan sebuah negara. Menurutnya, atheisme, dengan penolakannya terhadap nilai-nilai kejujuran dan agama, dapat mengacaukan keseimbangan mental dan spiritual umat Islam, akhirnya mengarah pada ketidakstabilan sosial. Melalui kritiknya terhadap atheisme dan penekanan pada pentingnya integrasi agama dan negara, Al-Afghani berusaha untuk memperkuat kesadaran dan ketahanan umat Islam terhadap pengaruh-pengaruh yang dianggapnya merugikan.

## **G. Modernisme dalam Pandangan Al-Afghani**

Sebagai pelopor modernisme, Al-Afghani menginginkan agar suatu peradaban tidak sembarangan meniru model yang diterapkan oleh Eropa dan Barat, melainkan harus memfilter dan menyesuaikan dengan prinsip-prinsip Islam. Menurutnya, modernisme seharusnya tidak hanya mengadopsi ide-ide dari Barat, tetapi juga harus berkembang dari dalam kalangan umat Islam sendiri. Al-Afghani berpendapat bahwa untuk menjaga keaslian peradaban Islam, perlu ada integrasi antara empirisme dan rasionalisme. Kedua pendekatan ini diharapkan dapat memajukan modernisme dalam konteks ajaran Islam (Agwani, 2013). Al-Afghani berpendapat bahwa peradaban Islam tidak harus

mengikuti secara membabi buta model-model yang diadopsi dari Barat, melainkan harus menyaring dan mengadaptasi ide-ide tersebut sesuai dengan nilai-nilai Islam. Menurutnya, modernisme seharusnya tidak hanya muncul dari Barat, tetapi harus berasal dari inisiatif dan pemikiran umat Islam sendiri. Ia menganggap bahwa untuk mempertahankan keaslian peradaban Islam, perlu ada keseimbangan antara empirisme yang berfokus pada peng-alaman dan pengamatan dan rasionalisme yang menekankan pada penggunaan akal dan logika. Kombinasi keduanya diharapkan dapat membawa kemajuan dalam konteks ajaran Islam tanpa kehilangan identitasnya.

Menurut Al-Afghani, penerapan modernisme menjadi sangat mendesak karena kondisi umat Islam saat ini yang tidak memuaskan. Ia percaya bahwa perubahan fundamental diperlukan untuk mengatasi sikap inferioritas yang mengindikasikan bahwa kolonialisme dan imperialisme Barat masih mendominasi peradaban dunia. Bagi Al-Afghani, gerakan modernisme mirip dengan puritanisme yakni upaya untuk kembali kepada ajaran Islam yang murni berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Paham yang bertentangan dengan kedua sumber tersebut dianggap sesat dan berpotensi membahayakan umat Islam. Al-Afghani merasa urgensi modernisme tidak bisa diabaikan mengingat kemunduran yang dialami umat Islam di bawah

pengaruh kolonialisme dan imperialisme Barat. Ia melihat bahwa sikap inferioritas umat Islam menjadi bukti dominasi Barat yang masih kuat. Menurut Al-Afghani, modernisme harus sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam, sama seperti puritanisme yang menekankan kembali pada ajaran murni Al-Qur'an dan Sunnah. Paham atau ideologi yang bertentangan dengan ajaran tersebut dianggap sebagai ancaman serius yang bisa merusak integritas dan kemajuan umat Islam (Green, 2011).

Bagi Al-Afghani, modernisme bukan sekadar perubahan budaya akibat kemajuan teknologi, melainkan sebuah upaya untuk mencapai kemandirian beragama di tengah tantangan yang dihadapi umat Islam. Ia menekankan pentingnya kematangan berpikir untuk menghindari jebakan postmodernisme. Oleh karena itu, agar modernisme dalam ajaran Islam dapat terwujud, praktiknya harus diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, mengingat sifat universal Islam yang memungkinkan penyesuaian dengan berbagai keadaan. Menurut Al-Afghani, modernisme tidak hanya berhubungan dengan kemajuan teknologi, tetapi juga dengan cara umat Islam merespons tantangan zaman dengan kemandirian beragama. Ia percaya bahwa kematangan dalam berpikir sangat penting untuk menghindari terjebak dalam postmodernisme, yang bisa menjauhkan umat Islam dari nilai-nilai dasar agama. Modernisme dalam ajaran Islam

harus diterapkan secara praktis dalam kehidupan sehari-hari, karena Islam adalah agama yang bersifat universal dan dapat beradaptasi dengan berbagai kondisi sosial dan budaya (Khaldun, 2021).

## **Kesimpulan**

Sebagai seorang reformis, Al-Afghani bercita-cita melakukan perubahan dalam sistem pemerintahan dan pemahaman keagamaan untuk kemaslahatan umat Islam. Ia menolak pemerintahan otoriter yang menindas dan mendorong sistem musyawarah agar rakyat dapat berpartisipasi dalam pemerintahan. Bagi Al-Afghani, kerja sama antara pemerintah dan rakyat penting untuk mewujudkan keadilan dan mencegah absolutisme yang dapat mengarah pada penyalahgunaan kekuasaan. Al-Afghani menolak kapitalisme dan taqlid, serta mendorong umat Islam untuk maju melalui pembaharuan pemikiran yang berasal dari ijтиhad, agar dapat mengembangkan ajaran Islam sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, dengan tujuan mengembalikan kejayaan Islam seperti pada masa al-Khulafa' al-Rasyidun. Al-Afghani juga menekankan pentingnya pendidikan dan pemahaman kritis terhadap ajaran Islam untuk mendorong kemajuan umat. Baginya, hanya melalui pembaruan dan ijтиhad yang mandiri, umat Islam dapat membatasi dominasi Barat dan membangun peradaban yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.



## **BAB III**

### **PEMIKIRAN MUHAMMAD ABDUH**

#### **Pendahuluan**

Sejarah menunjukkan bahwa pada abad ke-18, dunia Islam jatuh di bawah dominasi Barat yang dikenal sebagai penjajah. Kedatangan Barat ke wilayah Islam tidak hanya bertujuan untuk menaklukkan secara fisik, tetapi juga membawa berbagai unsur budaya mereka. Tak dapat disangkal bahwa budaya Barat saat itu jauh lebih maju dibandingkan dengan budaya di dunia Islam, yang membuat mereka dengan mudah menguasai wilayah-wilayah Islam. Keadaan ini secara tidak langsung membuka mata umat Islam dan membangkitkan kesadaran bahwa Barat telah maju sementara mereka tertinggal, yang kemudian memengaruhi berbagai aspek seperti pendidikan, politik, ekonomi, keagamaan, dan sosial budaya (Soleh, 2014). Menurut (Donohue, 2008) Ketertinggalan umat Islam mendorong beberapa tokoh ulama yang menyadari situasi tersebut untuk mengemukakan pandangan dan gagasan pembaharuan mereka.

Para ulama ini menuangkan pemikiran mereka baik dalam bentuk tulisan maupun tindakan nyata sebagai respon terhadap tantangan yang dihadapi. Dalam pembahasan ini akan memfokuskan kajian pada ide-ide pembaharuan dalam pemikiran Muhammad Abduh, yang berhasil membangkitkan semangat umat Islam dari ketertinggalan dengan Barat, serta mengajak umat Islam untuk melakukan introspeksi, kembali menghayati Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber utama, dan mendorong semangat untuk berijtihad.

Modernisme, modernisasi, dan modernitas merupakan istilah yang sering diidentikkan dengan pembaharuan. Modernisasi pertama kali muncul di Dunia Barat, khususnya sejak era Renaisans yang berkaitan dengan isu-isu agama. Dalam pandangan masyarakat Barat, modernisasi mencakup gagasan, ide, aliran, gerakan, dan upaya untuk mengubah keyakinan, adat istiadat, dan aspek-aspek lain agar selaras dengan perkembangan zaman yang dipengaruhi oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Kata "modern" merujuk pada sesuatu yang terbaru atau mutakhir, serta sikap, pola pikir, dan tindakan yang sesuai dengan tuntutan zaman. Sementara itu, modernisasi adalah proses perubahan sikap dan mentalitas masyarakat untuk hidup sesuai dengan kebutuhan masa kini. Modernisasi, yang juga disebut sebagai "reformasi," berarti membentuk

kembali atau melakukan perubahan dan perbaikan ke arah yang lebih baik (Peter Salim dan Yenny Salim, 1991). Dalam bahasa Arab, modernisasi atau pembaharuan sering disebut dengan “tajdid,” dan orang yang melakukannya disebut “mujaddid” (pembaharu).

Modernisasi sering diartikan sebagai rasionalisasi, yakni proses mengubah pola pikir dan cara kerja lama yang tidak rasional dengan yang baru dan lebih rasional, bertujuan untuk mencapai efisiensi dan daya guna yang maksimal. Modernisasi dilakukan melalui penemuan-penemuan terbaru dalam bidang ilmu pengetahuan. Pengetahuan ini sendiri merupakan hasil pemahaman manusia terhadap hukum-hukum objektif yang mengatur alam, baik ideal maupun material, sehingga alam berjalan sesuai dengan kepastian dan harmoni tertentu. Manusia yang bertindak berdasarkan ilmu pengetahuan bertindak sesuai dengan hukum alam yang berlaku. Oleh karena itu, modernisasi adalah rasionalisasi yang didukung oleh dimensi-dimensi moral, dengan landasan prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa.

### **A. Biografi Muhammad Abduh**

Muhammad Abduh dikenal sebagai seorang ulama, pemikir, dan pembaharu dari Mesir. Menurut (Esposito, 2007), ia dianggap sebagai tokoh utama di balik modernisme Islam. Muhammad Abduh lahir pada 1 Januari 1849 di

desa Mahallat Nasr, wilayah Delta Nil, Mesir. Abduh berasal dari keluarga sederhana; ayahnya, Abduh Hasan Khairullah, adalah seorang petani, sementara ibunya berasal dari keturunan Turki. Pendidikan agama Abduh dimulai sejak dini, dimulai dengan belajar Al-Qur'an di madrasah lokal. Pada usia 13 tahun, ia dikirim ke Tanta untuk belajar di sekolah agama yang lebih tinggi. Namun, pendidikan awalnya di Tanta tidak berjalan mulus. Abduh merasa frustasi dengan metode pengajaran yang kaku dan tidak kreatif, sehingga ia kembali ke rumahnya. Tetapi, pada usia 16 tahun, ia bertemu dengan Sheikh Darwish al-Khadari, seorang ulama sufi yang menginspirasi Abduh untuk melanjutkan pendidikan agamanya. Di bawah bimbingan Sheikh Darwish, Abduh belajar bahasa Arab, fiqh, tafsir, dan tasawuf. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikannya ke Universitas Al-Azhar di Kairo, di mana ia mendapatkan pemahaman yang lebih dalam tentang berbagai disiplin ilmu agama.

Pada tahun 1872, Abduh bertemu dengan Jamaluddin Al-Afghani, seorang tokoh revolusioner dan pemikir pan-Islamis yang memiliki pengaruh besar terhadap pemikiran Abduh. Al-Afghani mendorong Abduh untuk memadukan ajaran Islam dengan ide-ide modernitas dan rasionalitas. Pertemuan ini menjadi titik balik dalam kehidupan intelektual Abduh, yang kemudian menjadi pengikut setia Al-

Afghani dan mulai terlibat dalam gerakan reformasi Islam. Setelah menyelesaikan pendidikannya di Al-Azhar, Abduh menjadi dosen di universitas tersebut. Di sana, ia mengajarkan filsafat, logika, dan teologi. Ia juga mulai menulis untuk beberapa surat kabar dan majalah, mempromosikan ide-ide pembaharuan dan modernisasi dalam Islam. Abduh percaya bahwa umat Islam harus kembali kepada sumber asli Islam, yaitu Al-Qur'an dan Hadis, namun dengan pendekatan yang lebih rasional dan kontekstual.

Pada tahun 1879, akibat keterlibatannya dalam gerakan politik yang menentang kekuasaan Khedive Ismail, Abduh diasingkan ke Lebanon. Selama masa pengasingannya, Abduh terus menulis dan berkolaborasi dengan Al-Afghani. Setelah Ismail turun tahta, Abduh diizinkan kembali ke Mesir dan mulai berkarier di bidang pemerintahan. Ia menjabat sebagai hakim, penasihat, dan akhirnya sebagai Mufti Mesir pada tahun 1899. Sebagai Mufti, Abduh menggunakan posisinya untuk mempromosikan reformasi hukum Islam agar lebih relevan dengan kebutuhan zaman. Muhammad Abduh dikenal sebagai salah satu pelopor gerakan modernisme Islam. Pemikirannya berfokus pada rekonsiliasi antara tradisi Islam dan modernitas. Ia menekankan pentingnya ijtihad (penafsiran independen) dan menolak taqlid (penerimaan buta terhadap otoritas tradisional). Abduh percaya bahwa Islam harus dipahami

dan diamalkan dengan cara yang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan tuntutan zaman modern (Ningsih, 2021).

Dalam bidang pendidikan, Abduh mendorong reformasi kurikulum di Al-Azhar, dengan memasukkan ilmu-ilmu modern seperti matematika, ilmu alam, dan filsafat ke dalam kurikulum tradisional agama. Ia juga mendirikan berbagai lembaga pendidikan yang berusaha memadukan ajaran Islam dengan pendidikan sekuler. Abduh juga aktif dalam reformasi sosial. Ia berusaha memperbaiki kondisi sosial dan ekonomi umat Islam dengan mempromosikan keadilan sosial, pemberdayaan perempuan, dan pendidikan untuk semua. Dalam bidang hukum, Abduh mengusulkan pembaruan dalam sistem hukum Islam, termasuk reformasi dalam hukum keluarga dan hukum pidana, agar lebih adil dan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Pemikiran dan kontribusi Muhammad Abduh tidak hanya berdampak di Mesir, tetapi juga di seluruh dunia Islam. Ia dianggap sebagai salah satu tokoh kunci dalam kebangkitan intelektual Islam di abad ke-19 dan 20. Pemikirannya tentang modernisme Islam menginspirasi banyak tokoh dan gerakan pembaharuan di berbagai negara Muslim. Setelah kematiannya pada 11 Juli 1905, warisan intelektual Abduh terus hidup melalui murid-muridnya, seperti Rashid Rida, melanjutkan perjuangan

Abduh dalam memperjuangkan reformasi Islam. Pemikiran Abduh juga menjadi landasan penting bagi perkembangan pemikiran Islam kontemporer yang terus berusaha menjembatani antara tradisi Islam dan tuntutan modernitas. Muhammad Abduh dikenang sebagai seorang intelektual dan reformis yang berusaha menghidupkan kembali semangat Islam dalam konteks modern, serta sebagai salah satu tokoh terpenting dalam sejarah pemikiran Islam.

Muhammad Abduh pernah diusir dari Mesir karena keterlibatannya dalam gerakan menentang Khedive Taufik, penguasa Mesir pada tahun 1879, yang dipimpin oleh Jamaluddin al-Afghani. Akibat keterlibatan ini, Abduh dijatuhi hukuman tahanan kota di luar Kairo. Namun, berkat upaya Perdana Menteri Riyad Pasha setahun kemudian, ia diizinkan kembali ke Kairo dan diangkat sebagai pemimpin redaksi al-Waqa'i al-Misriyya, sebuah koran resmi yang mempublikasikan berita-berita pemerintahan serta artikel tentang kepentingan nasional Mesir.

Pada tahun 1884, bersama dengan Al-Afghani, ia mendirikan majalah al-Urwatul Wuthqa, meskipun majalah ini hanya bertahan sebentar. Melalui majalah tersebut, Abduh menyebarkan pesan kebangkitan kepada seluruh dunia Islam, mendorong umat untuk bangkit dari keterpurukan. Pesan ini cepat tersebar luas di dunia Islam, memberikan pengaruh besar di kalangan umat Muslim, sehingga menim-

bulkan kekhawatiran di kalangan kaum imperialis. Pada tahun 1899, Abduh diangkat menjadi Mufti Mesir, sebuah jabatan yang diembannya hingga wafatnya. Selain itu, ia juga menjadi anggota Majelis Perwakilan (*Legislative Council*) dan pernah menjabat sebagai Hakim Mahkamah, di mana ia dikenal sebagai hakim yang adil. Muhammad Abduh meninggal pada 11 Juli 1905 di Alexandria, setelah memberikan banyak kontribusi dalam modernisasi Islam dan meninggalkan warisan berharga bagi generasi berikutnya (Nasution, 2006).

## **B. Gagasan Modernisme Muhammad Abduh**

Muhammad Abduh, dalam upayanya untuk memodernisasi atau melakukan pembaharuan, berpendapat bahwa perbaikan tidak harus dicapai melalui revolusi atau perubahan yang cepat dan drastis. Sebaliknya, ia menekankan pentingnya memperbaiki cara berpikir umat Islam. Pembenahan pemikiran ini dapat dicapai melalui pendidikan, pembelajaran, dan peningkatan akhlak. Selain itu, pembentukan masyarakat yang berbudaya dan berpikir maju juga diperlukan agar mereka mampu melakukan pembaharuan dalam agama mereka (Zulhijjah et al., 2022). Dengan pendekatan ini, Abduh yakin akan tercipta rasa aman dan keteguhan dalam menjalankan ajaran Islam. Namun, Abduh juga menyadari bahwa metode seperti ini membutuhkan waktu yang lebih panjang dan proses yang lebih rumit.

Meskipun demikian, ia percaya bahwa dampak dari pendekatan ini akan jauh lebih besar dibandingkan dengan perubahan politik atau revolusi besar-besaran dalam upaya mencapai kebangkitan dan kemajuan. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, pembaharuan (tajdid) menurut Abduh adalah kebangkitan dan penghidupan kembali ilmu-ilmu Islam dan aplikasinya, sebagaimana yang diterapkan pada masa Rasulullah dan para sahabat, yang selama ini sempat hilang, terlupakan, atau bahkan terhapus dari kehidupan umat Islam.

Apa yang telah dilakukan oleh Abduh dalam melakukan pembaharuan menekankan pentingnya evolusi dalam pemikiran dan perilaku, daripada revolusi yang cenderung merusak. Baginya, perubahan yang bertahap dan sistematis dalam pendidikan dan moralitas lebih efektif dalam jangka panjang. Abduh melihat bahwa transformasi sosial dan intelektual yang mendalam di kalangan umat Islam akan menghasilkan fondasi yang lebih kokoh untuk kebangkitan Islam. Ini juga mencerminkan keyakinannya bahwa pemikiran kritis, pendidikan, dan kesadaran spiritual adalah elemen kunci yang harus diperkuat untuk menghadapi tantangan zaman modern. Melalui pendekatan ini, Abduh berharap dapat mengembalikan semangat keilmuan dan keberagamaan yang hilang, sambil tetap menjaga keaslian ajaran Islam.

Menurut Muhammad Abduh, kemunduran yang dialami oleh umat Islam disebabkan oleh paham “jumud”. “Jumud” diartikan sebagai kondisi yang membeku, statis, dan tanpa perubahan. Karena dipengaruhi oleh paham “jumud”, umat Islam enggan menerima dan menginginkan perubahan, dan hanya berpegang teguh pada tradisi yang ada. Sikap ini diperkenalkan oleh orang-orang non-Arab yang kemudian merebut kekuasaan politik di dunia Islam. Ketika mereka terlibat dalam pemerintahan Islam, adat istiadat dan paham animisme mereka turut mempengaruhi umat Islam yang mereka pimpin. Selain itu, mereka berasal dari bangsa yang tidak mengutamakan penggunaan akal seperti yang dianjurkan oleh Islam, melainkan dari kelompok yang kurang memahami ilmu pengetahuan (Baharun, 2016).

Abduh berpendapat bahwa pemikiran “Jumud” ini membekukan akal dan mengakibatkan stagnasi pemikiran dalam Islam. Seiring waktu, “Jumud” menyebar luas di masyarakat dunia Islam. Fenomena “jumud” ini tampak dalam bentuk penghormatan yang berlebihan terhadap syekh dan wali, ketaatan buta terhadap ulama tanpa dasar yang kuat (taqlid), serta penyerahan diri sepenuhnya kepada takdir (qada dan qadar). John L. Esposito menjelaskan bahwa fondasi utama pemikiran “iberal-loyal” Muhammad Abduh adalah keyakinannya bahwa wahyu dan akal pada dasarnya selaras. Tuhan telah menciptakan sifat

dasar manusia yang selaras dengan agama. Dalam “Risalah Tauhid”, Abduh menyatakan bahwa setiap spekulasi logis akhirnya akan mengarahkan seseorang kepada keimanan kepada Tuhan, seperti yang tercantum dalam Al-Qur'an. Keyakinan terhadap kekuatan akal menjadi dasar peradaban suatu bangsa. Abduh percaya bahwa akal yang bebas dari belenggu tradisi mampu menemukan jalan menuju kemajuan. Pemikiran yang berbasis akal ini akan memunculkan ilmu pengetahuan, merupakan fondasi penting kemajuan dan kebangkitan umat Islam (Hamdani, 2017)

### **C. Konsep Ijtihad**

Diketahui di antara banyak pemikir Muslim, pemikiran Muhammad Abduh adalah yang paling banyak menarik perhatian dan menjadi bahan diskusi di kalangan orientalis Barat, baik yang mendukung maupun yang menentang. Hal ini disebabkan oleh karya-karya dan pemikirannya yang bersifat apologetik, mencakup berbagai aspek seperti politik, pendidikan, tafsir, tauhid, sastra, dan lainnya. Ide dan gagasan Abduh kemudian dilanjutkan dan dikembangkan oleh murid terbaiknya, Rasyid Ridha. Selain itu, Muhammad Abduh dikenal sebagai seorang pemikir yang independen dan liberal, karena ia banyak terpengaruh oleh peradaban Barat. Muhammad Abduh dianggap sebagai salah satu pemikir Muslim yang paling berpengaruh dalam sejarah modern Islam, dan karenanya, karyanya menjadi

pusat perhatian bagi banyak orientalis Barat. Kecenderungan Abduh untuk memadukan pemikiran Islam dengan gagasan-gagasan modern, termasuk unsur-unsur dari peradaban Barat, membuatnya unik di antara para pemikir sezamannya. Sikapnya yang terbuka terhadap perubahan dan modernisasi membuatnya menjadi subjek perdebatan baik di kalangan pendukung yang melihatnya sebagai pembaharu penting, maupun di kalangan penentang yang menganggapnya terlalu liberal atau menyimpang dari tradisi Islam yang ketat (Nasution, 2005).

Selain itu, Abduh juga dikenal karena pendekatannya rasionalisnya dalam memahami Islam, yang berusaha menjembatani antara tradisi Islam dan tuntutan modernitas. Pemikirannya tidak hanya berdampak di dunia Muslim, tetapi juga memengaruhi cara pandang orientalis Barat terhadap Islam. Karya-karyanya memberikan perspektif baru yang membantu membangun jembatan pemahaman antara dunia Islam dan Barat, sekaligus mengundang kritik yang mempertanyakan sejauh mana pemikiran liberal ini dapat diterima dalam konteks Islam tradisional. Karyakarya Abduh, bersama dengan pengembangan pemikiran oleh muridnya, Rasyid Ridha, terus memengaruhi diskusi tentang Islam dan modernitas hingga hari ini. Menurut (Abbas, 2014) Muhammad Abduh sangat menentang taklid, menurutnya merupakan faktor utama yang melemahkan

jiwa umat Islam. Pandangannya tentang perlunya membongkar kebekuan yang sudah lama terjadi ini menghasilkan gagasan tentang pentingnya melaksanakan ijtihad. Menurut Abduh, *\*taklid\** membatasi akal manusia, karena bertentangan dengan akal sehat, bertentangan dengan sifat dasar kehidupan, dan juga bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Abduh berusaha menghapuskan taklid sebagai sebuah prinsip, terutama dalam bentuk yang ada pada zamannya, seperti mengikuti mazhab secara literal dan pengkultusan yang berlebihan. Fanatisme semacam ini, menurutnya, disebabkan oleh kelemahan dalam pemikiran, politik, dan ekonomi masyarakat Islam.

Menurut Abduh, ijtihad bukan hanya diperbolehkan, tetapi juga sangat diperlukan. Namun, ia menekankan bahwa tidak setiap orang bisa melakukan ijtihad. Hanya orang-orang tertentu yang memenuhi syarat yang berhak untuk melakukan ijtihad. Ijtihad dilakukan langsung terhadap Al-Qur'an dan Hadis, yang merupakan sumber ajaran Islam. Bidang ijtihad menurut Abduh adalah persoalan muamalah hubungan antar manusia di mana ayat-ayat dan hadis-hadisnya bersifat umum dan jumlahnya terbatas. Sedangkan ibadah tidak termasuk dalam wilayah ijtihad, karena ibadah merupakan hubungan antara manusia dan Tuhan, yang tidak memerlukan perubahan seiring dengan perkembangan zaman (Abdullah, 2014). Muhammad Abduh

melihat taklid sebagai penghalang utama bagi perkembangan dan kemajuan umat Islam. Ia percaya bahwa taklid membatasi kebebasan berpikir dan merusak esensi dari Islam yang dinamis. Menurutnya, taklid bukan saja merugikan umat dalam hal intelektual, tetapi juga melemahkan daya saing politik dan ekonomi mereka. Abduh menekankan bahwa Islam pada dasarnya adalah agama yang rasional dan terbuka terhadap penafsiran baru, asalkan sesuai dengan prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an dan Hadis. Oleh karena itu, ia mendorong ijtihad sebagai cara untuk memperbaharui dan menghidupkan kembali ajaran Islam yang relevan dengan zaman modern. Namun, Abduh juga menyadari bahaya dari kebebasan ijtihad yang tidak terkontrol.

Oleh karena itu, ia menetapkan bahwa hanya mereka yang memiliki pengetahuan mendalam dan memenuhi syarat yang dapat melakukan ijtihad. Dengan demikian, Abduh berusaha menjaga keseimbangan antara pembaruan dan penghormatan terhadap tradisi Islam. Ia ingin memastikan bahwa umat Islam tetap terhubung dengan sumber-sumber asli ajaran mereka, sambil tetap mampu menyesuaikan diri dengan tuntutan zaman. Pandangan ini menjadi salah satu pilar penting dalam upaya Abduh untuk mengangkat umat Islam dari keterpurukan dan mendorong mereka menuju kemajuan (Lubis, 2005). Keterbelakangan

dan kemunduran yang dialami umat Islam, menurut Muhammad Abduh, disebabkan oleh pandangan dan sikap jumud. Untuk mengatasi hal ini dan mengembalikan umat Islam kepada ajaran yang sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis, Abduh menekankan perlunya membebaskan umat dari taklid dan mengecam mereka yang melakukannya. Menurut Abduh, seseorang melakukan taqlid (*muqallid*) berada pada tingkat yang lebih rendah disbandingkan dengan orang yang diikutinya. Sebab, *muqallid* hanya mengikuti tindakan orang lain tanpa memeriksa dasar dan alasan di balik tindakan tersebut, sehingga menjadikannya tidak memiliki dasar yang kuat dan tidak terarah.

Pandangan Abduh tentang perlunya ijtihad dan penghapusan taklid didasarkan pada keyakinannya yang tinggi terhadap akal. Ia berpendapat bahwa Islam memberikan kedudukan yang tinggi kepada akal karena akal mampu membedakan antara yang baik dan buruk, serta yang bermanfaat dan tidak bermanfaat. Islam adalah agama rasional, dan penggunaan akal merupakan salah satu prinsip dasar Islam. Kebenaran yang diperoleh melalui akal tidak akan bertentangan dengan kebenaran yang disampaikan oleh wahyu. Menurut Abduh, jika terdapat kontradiksi antara dalil akal dan dalil naql (wahyu), ada dua cara untuk menanganinya: pertama, menerima dalil naql sebagai valid meskipun kita tidak mampu memahaminya sepenuhnya,

dan menyerahkan pemahaman tersebut kepada Allah SWT; kedua, menafsirkan dalil naql dengan cara yang sesuai dengan tata bahasa agar artinya selaras dengan apa yang ditetapkan oleh akal (Jaelani, 2023).

Meskipun demikian, Muhammad Abduh tetap mengakui keterbatasan akal manusia. Menurutnya, selain akal, wahyu juga diperlukan, karena tanpa wahyu, akal tidak dapat membawa manusia mencapai kebahagiaan. Abduh berpendapat bahwa masalah-masalah terkait hakikat Tuhan dan masalah metafisika tidak sepenuhnya dapat dijangkau oleh akal. Oleh karena itu, eksplorasi akal dalam hal-hal tersebut perlu dibatasi. Selain itu, akal juga memiliki keterbatasan dalam mengetahui kegunaan tindakan-tindakan tertentu, seperti jumlah rakaat dalam shalat atau amalan dalam ibadah haji. Dengan demikian, menurut Abduh, ijtihad sangat penting dalam Islam untuk memastikan umat tidak terbelenggu oleh taklid dan memberikan ruang bagi umat untuk berijtihad selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Muhammad Abduh menekankan pentingnya wahyu sebagai sumber petunjuk yang melengkapi kemampuan akal manusia. Dalam pandangannya, akal manusia memiliki batasan, terutama dalam memahami aspek-aspek metafisika dan hakikat Tuhan yang tidak sepenuhnya dapat dijangkau oleh rasio manusia. Untuk itu, wahyu berfungsi

sebagai panduan yang membimbing manusia dalam hal-hal yang melampaui batas kemampuan akal. Sementara akal berguna untuk menginterpretasikan dan menerapkan ajaran agama dalam konteks praktis, wahyu menyediakan kebenaran yang tidak dapat diakses hanya dengan pemikiran rasional.

Abduh juga mengakui bahwa terdapat aspek-aspek dalam praktik ibadah yang memerlukan ketentuan langsung dari wahyu, seperti jumlah rakaat dalam shalat atau amalan tertentu dalam ibadah haji, yang tidak dapat diubah melalui *\*ijtihad\**. Oleh karena itu, ia menekankan bahwa *ijtihad* harus dilakukan dalam batas-batas yang ditetapkan ajaran Islam dan harus mematuhi prinsip-prinsip wahyu. Dengan pendekatan ini, Abduh ingin memastikan bahwa pembaruan dan reformasi dalam Islam dapat dilakukan tanpa mengabaikan dasar-dasar ajaran agama sudah ada.

#### **D. Teologi Abduh**

Teologi Muhammad Abduh muncul dalam konteks reformasi Islam di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Abduh, sebagai salah satu tokoh penting dalam gerakan modernism Islam, berusaha untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip rasional dan ilmiah dengan ajaran agama Islam, dalam upaya mengatasi kemunduran dan keterbelakangan umat Islam yang ia pandang disebabkan oleh ketidakmampuan untuk beradaptasi dengan perubahan

zaman. Abduh menempatkan akal sebagai salah satu pilar utama dalam teologi Islam. Menurutnya, akal merupakan alat penting untuk memahami dan menerapkan ajaran agama. Ia berpendapat bahwa Islam adalah agama rasional yang selaras dengan prinsip-prinsip akal sehat. Dalam pandangan Abduh, akal tidak akan bertentangan dengan wahyu jika dipahami dengan benar. Oleh karena itu, ia mendorong umat Islam untuk menggunakan akal dalam penafsiran dan aplikasi ajaran agama (Syukur, 2016).

Abbad menjelaskan bahwa Abduh sangat kritis terhadap taklid pendekatan mengikuti secara membabi buta terhadap ajaran atau praktik tanpa pemahaman yang mendalam. Menurutnya, taklid melemahkan intelektualitas umat Islam dan menghambat pembaruan. Ia percaya bahwa umat Islam perlu bebas dari belenggu taklid dan mendorong mereka untuk berijtihad, yaitu menggunakan akal untuk memahami dan menerapkan ajaran agama (Abbas, 2014). Meskipun Abduh menekankan pentingnya akal, ia juga mengakui keterbatasan akal manusia. Menurutnya, wahyu diperlukan untuk memberikan petunjuk dalam hal-hal yang melampaui kemampuan akal, seperti masalah metafisika dan hakikat Tuhan. Abduh percaya bahwa wahyu dan akal harus bekerja bersama; wahyu memberikan kebenaran yang tidak dapat dijangkau oleh akal, sementara akal membantu dalam menafsirkan dan menerap-

kan ajaran wahyu dalam konteks kehidupan sehari-hari. Teologi Abduh mencakup pentingnya ijtihad sebagai alat pembaharuan dalam Islam. Ia berpendapat bahwa ijtihad perlu dilakukan untuk menyesuaikan ajaran Islam dengan perkembangan zaman tanpa melanggar prinsip-prinsip dasar agama. Dengan mengedepankan ijtihad, Abduh ingin mendorong umat Islam untuk berpikir kritis dan inovatif dalam menghadapi tantangan modern. Teologi Abduh memiliki dampak yang signifikan dalam sejarah pemikiran Islam. Karyanya tidak hanya mempengaruhi pemikir Muslim kontemporer, tetapi juga menarik perhatian para orientalis Barat. Pemikiran Abduh tentang rasionalitas, ijtihad, dan penekanan pada wahyu telah memberikan kontribusi besar terhadap reformasi Islam dan pembentukan gerakan modernisme Islam. Bagi Abduh sebagai mentor bagi murid-muridnya, seperti Rasyid Ridha, yang melanjutkan dan mengembangkan pemikiran-pemikiran reformisnya. Teologi Abduh memberikan landasan bagi perdebatan tentang bagaimana Islam dapat beradaptasi dengan tuntutan zaman modern sambil tetap berpegang pada ajaran dasarnya (Ningsih, 2021).

Teologi membahas ajaran dasar suatu agama, yang dalam istilah Arab dikenal sebagai *Usul al-Din* (Hidayatulloh & Saumantri, 2023b). Bagi Muhammad Abduh, teologi atau ilmu tauhid mencakup kajian tentang keberadaan Allah,

sifat-sifat-Nya, serta masalah kenabian. Namun, definisi ini terasa kurang lengkap karena teologi juga harus mencakup hubungan antara Tuhan dan makhluk-Nya, mengingat bahwa alam adalah ciptaan Tuhan. Dalam bidang teologi, Muhammad Abduh mengangkat dua tema utama: 1) Pembebasan umat Islam dari akidah kaum Jabariyah. 2) Penegasan bahwa akal adalah karunia Allah yang harus selaras dengan agama dan wahyu-Nya. Mengabaikan kemampuan akal berarti menolak nikmat Allah (Saefuddin, 2014).

Abduh berpendapat bahwa sikap fanatik terhadap berbagai mazhab dan literatur agama secara mutlak tidak hanya terkait dengan kelemahan pengetahuan dan kepribadian umat Islam pada waktu itu, yang membuat mereka tidak lagi sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga berhubungan dengan akidah Jabariyah. Paham Jabariyah, yang mirip dengan taklid, berpegang pada prinsip kebetulan (fatalisme) dan menganggap bahwa nasib sepenuhnya bergantung pada takdir. Abduh tidak setuju dengan paham ini karena ia percaya bahwa fatalisme melemahkan jiwa, kemauan, dan peran aktif manusia. Oleh karena itu, ia berusaha keras untuk menghapuskan paham Jabariyah agar umat Islam lebih aktif dalam berusaha (ikhtiar) (Asmuni, 2009). Dalam menghadapi paham Jabariyah, Muhammad Abduh tidak hanya mengandalkan pendekatan filosofis

yang terbatas pada satu sudut pandang saja. Sebaliknya, ia menawarkan pandangan yang lebih luas dan kritis, seperti seorang ahli agama yang memiliki wawasan komprehensif. Pendekatan Abduh didasarkan pada ajaran agama, dengan tujuan yang ingin dicapainya juga bersifat religius, dan saran yang ia berikan senantiasa berhubungan dengan prinsip-prinsip agama. Pandangan Abduh mengenai perlunya manusia untuk berusaha (ikhtiar) berlandaskan pada ayat-ayat Al-Qur'an dan teks-teks lainnya yang menunjukkan bahwa balasan di akhirat sangat terkait dengan amal perbuatan di dunia. Kepercayaan Abduh terhadap kekuatan akal membawanya pada keyakinan bahwa manusia memiliki kebebasan dalam kehendak dan tindakan (*free will and free act* atau *qadariyah*). Ia berpendapat bahwa manusia menciptakan tindakannya melalui kehendak dan usaha sendiri, sembari tetap mengakui bahwa ada kekuatan dan kekuasaan yang lebih tinggi yang mengatur segalanya (Nasution, 2003).

Dalam majalah *al-Urwatul Wuthqa*, Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani mengkritik penyimpangan paham *qada* dan *qadar* yang telah berubah menjadi fatalisme. Mereka berargumen bahwa konsep asli *qada* dan *qadar* sebenarnya mengandung unsur dinamis yang dapat mendorong kemajuan, seperti yang tercermin pada zaman klasik Islam. Fatalisme, yang berkembang di kalangan umat

Islam, perlu digantikan dengan pemahaman tentang kebebasan dalam kehendak dan tindakan. Keyakinan pada *qada* dan *qadar* tidak sama dengan fatalisme (Jabariyah). Keyakinan pada *qada* didukung oleh dalil-dalil dan sesuai dengan fitrah manusia. Abduh berpendapat bahwa manusia adalah makhluk yang berpikir dan berusaha dalam tindakan mereka berdasarkan petunjuk pikiran. Manusia memiliki kebebasan dalam menentukan pilihan karena akal mereka memungkinkan mereka untuk membuat keputusan dalam tindakan. Menurut Abduh, tidak ada paksaan yang mengikat manusia dalam amal perbuatan mereka. Pilihan yang diambil manusia akan membawa konsekuensi: perbuatan baik mendapatkan pahala, sementara perbuatan buruk akan mendatangkan siksaan (Alif, 2021).

## **E. Pemikiran tentang Politik**

Pemikiran politik Muhammad Abduh mencerminkan upayanya untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip Islam dengan reformasi sosial dan politik. Abduh, sebagai seorang pemikir modernis, memiliki pandangan yang kompleks mengenai hubungan antara agama dan politik, serta tentang bagaimana masyarakat Islam seharusnya diatur. Menurut Muhammad Abduh, Islam tidak menentukan bentuk pemerintahan yang spesifik. Jika sistem khalifah dipertahankan, sistem tersebut harus beradaptasi dengan perkembangan masyarakat. Dengan kata lain, apapun bentuk pemerint-

han yang dipilih, Abduh menekankan perlunya sistem yang fleksibel dan responsif terhadap perubahan zaman. Abduh berpendapat bahwa kekuasaan pemerintah berasal dari rakyat, yang memiliki hak untuk memilih dan mengawasi pemerintah (Rahman, 2023). Oleh karena itu, rakyat harus menjadi pertimbangan utama dalam pembentukan hukum yang mengutamakan kesejahteraan mereka. Karena kekuasaan tertinggi hanya milik Allah dan Rasul-Nya, Islam tidak mengenal kekuasaan agama yang absolut seperti dalam Gereja Katolik di Barat pada abad pertengahan. Dalam pandangan Abduh, kekuasaan pemerintah harus mencerminkan kehendak dan kepentingan rakyat, bukan merupakan bentuk otoritas religius yang terpisah dari kehidupan sehari-hari masyarakat.

Menurut Abduh, salah satu prinsip fundamental dalam ajaran Islam adalah penghapusan kekuasaan agama setelah Allah dan Rasul-Nya. Ia berpendapat bahwa tidak ada individu lain yang memiliki otoritas atas akidah dan agama orang lain. Nabi Muhammad, dalam pandangannya, hanya berfungsi sebagai penyampai pesan dan pemberi peringatan, tanpa memaksa orang untuk mengikuti ajarannya. Pendapat ini menunjukkan ketidaksepakatannya dengan pemikir politik klasik dan pertengahan yang beranggapan bahwa kekuasaan khalifah atau kepala negara merupakan mandat dari Allah dan karenanya harus dipertanggung

jawabkan kepada-Nya. Bagi Abduh, khalifah atau kepala negara adalah penguasa sipil yang diangkat dan diberhentikan oleh rakyat, bukan hak Tuhan untuk mengangkat dan mencopotnya (Agbaria, 2019).

Dalam hal ketaatan, Abduh berpendapat bahwa rakyat tidak wajib mengikuti pemimpin yang melakukan tindakan maksiat yang bertentangan dengan al-Qur'an dan hadits. Jika seorang pemimpin melakukan tindakan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip tersebut, rakyat berhak untuk menggantinya dengan pemimpin yang lebih sesuai, asalkan proses penggantian tersebut tidak menimbulkan kerugian yang lebih besar daripada manfaatnya. Abduh menekankan bahwa kekuasaan politik harus dijalankan oleh pemimpin yang dapat menerapkan prinsip-prinsip Islam sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat. Abduh juga menekankan pentingnya undang-undang yang adil dan sesuai dengan kondisi lokal, bukan sekadar meniru prinsip-prinsip budaya dan politik negara lain. Ia berpendapat bahwa setiap negara memiliki karakteristik unik terkait lokasi, kondisi perdagangan, dan pertanian, serta perbedaan dalam tradisi, moral, dan keyakinan warganya. Oleh karena itu, peraturan harus disesuaikan dengan perbedaan manusia dan kondisi setempat, guna memastikan undang-undang yang diterapkan bermanfaat dan sesuai dengan kebutuhan spesifik masyarakat tersebut (Kazziha, 2007).

## **F. Pemikiran tentang Pendidikan**

Reformasi sistem pendidikan di al-Azhar dipandang oleh Muhammad Abduh sebagai langkah kunci dalam proses modernisasi Islam. Menurut Abduh, al-Azhar adalah lembaga pendidikan yang menjadi tujuan bagi pelajar dari berbagai belahan dunia, dan para lulusan dari institusi ini akan kembali ke negara mereka masing-masing sebagai agen pembaharuan Islam. Oleh karena itu, reformasi di al-Azhar diharapkan dapat menghasilkan pembaharuan yang akan memengaruhi masyarakat mereka. Selain itu, Abduh mengusulkan bahwa sekolah-sekolah pemerintah yang telah didirikan untuk melatih ahli di berbagai bidang seperti administrasi, militer, kesehatan, dan industri, juga perlu memasukkan komponen pendidikan tentang sejarah Islam dan kebudayaan Islam. Usahanya ini berkontribusi pada pendirian Majelis Pengajaran Tinggi, sebuah lembaga yang bertugas untuk menyempurnakan sistem Pendidikan (Hidayatullah, 2023).

Abduh mengidentifikasi bahaya dari sistem dualisme dalam pendidikan, di mana madrasah lama menghasilkan ulama yang kurang berpengetahuan tentang ilmu modern, sementara sekolah-sekolah pemerintah melahirkan ahli yang minim pengetahuan agama. Untuk mengatasi masalah ini, ia menyarankan agar madrasah-madrasah menambahkan pengetahuan umum dalam kurikulumnya, dan sekolah-

sekolah umum menambah pelajaran agama. Ini diharapkan dapat mengurangi jurang antara kedua sistem Pendidikan (Usman & Umar, 2021). Kemudian, Abduh menekankan pentingnya revitalisasi bahasa Arab. Ia mengusulkan perbaikan metode pengajaran bahasa Arab, menggantikan sistem hafalan dengan pemahaman dan penalaran materi. Selain itu, ia mendukung penerjemahan teks-teks pengertahanan modern ke dalam bahasa Arab, termasuk istilah-istilah baru yang tidak memiliki padanan dalam kosakata Arab, sebagai langkah untuk memperkaya bahasa dan menjadikannya lebih relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Bagi Abduh modernisasi pendidikan di al-Azhar dan institusi lainnya merupakan prasyarat untuk pembaharuan Islam yang efektif. Menurut (Fikri, 2018) dengan mengintegrasikan pengetahuan modern dan ilmu agama, serta memperbaiki metode pengajaran, Abduh berharap dapat menciptakan generasi ulama dan profesional yang tidak hanya terampil dalam bidangnya tetapi juga memiliki pemahaman yang mendalam tentang agama. Langkah ini diharapkan akan memperkuat posisi Islam dalam menghadapi tantangan zaman modern serta memfasilitasi integrasi antara tradisi dan inovasi.

Jaelani menjelaskan bahwa reformasi sistem pendidikan di al-Azhar dipandang oleh Muhammad Abduh sebagai langkah kunci dalam proses modernisasi Islam. Menurut

Abduh, al-Azhar adalah lembaga pendidikan yang menjadi tujuan bagi pelajar dari berbagai belahan dunia, dan para lulusan dari institusi ini akan kembali ke negara mereka masing-masing sebagai agen pembaharuan Islam. Oleh karena itu, reformasi di al-Azhar diharapkan dapat menghasilkan pembaharuan yang akan memengaruhi masyarakat mereka (Jaelani, 2023).

Selain itu, Abduh mengusulkan bahwa sekolah-sekolah pemerintah yang telah didirikan untuk melatih ahli di berbagai bidang seperti administrasi, militer, kesehatan, dan industri, juga perlu memasukkan komponen pendidikan tentang sejarah Islam dan kebudayaan Islam. Usahanya ini berkontribusi pada pendirian Majelis Pengajaran Tinggi, sebuah lembaga yang bertugas untuk menyempurnakan sistem pendidikan. Abduh mengidentifikasi bahaya dari sistem dualisme dalam pendidikan, di mana madrasah lama menghasilkan ulama yang kurang berpengetahuan tentang ilmu modern, sementara sekolah-sekolah pemerintah melahirkan ahli yang minim pengetahuan agama. Untuk mengatasi masalah ini, ia menyarankan agar madrasah-madrasah menambahkan pengetahuan umum dalam kurikulumnya, dan sekolah-sekolah umum menambah pelajaran agama. Ini diharapkan dapat mengurangi jurang antara kedua sistem pendidikan.

Lebih lanjut, Abduh menekankan pentingnya revitalisasi bahasa Arab. Ia mengusulkan perbaikan metode pengajaran bahasa Arab, menggantikan sistem hafalan dengan pemahaman dan penalaran materi. Selain itu, ia mendukung penerjemahan teks-teks pengetahuan modern ke dalam bahasa Arab, termasuk istilah-istilah baru yang tidak memiliki padanan dalam kosakata Arab, sebagai langkah untuk memperkaya bahasa dan menjadikannya lebih relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Abduh percaya bahwa modernisasi pendidikan di al-Azhar dan institusi lainnya merupakan prasyarat untuk pembaharuan Islam yang efektif. Dengan mengintegrasikan pengetahuan modern dan ilmu agama, serta memperbaiki metode pengajaran, Abduh berharap dapat menciptakan generasi ulama dan profesional yang tidak hanya terampil dalam bidangnya tetapi juga memiliki pemahaman yang mendalam tentang agama. Langkah ini diharapkan akan memperkuat posisi Islam dalam menghadapi tantangan zaman modern serta memfasilitasi integrasi antara tradisi dan inovasi (Fikri, 2018).

## **Kesimpulan**

Muhammad Abduh lahir di Mesir pada tahun 1849 M dan wafat pada tahun 1905 M. Ia tumbuh di lingkungan pedesaan yang dihuni oleh masyarakat pekerja keras, yang beriman kepada Allah dan yakin akan balasan di akhirat.

Abduh dikenal sebagai salah satu tokoh utama modernisme Islam, yang melakukan pembaruan di berbagai bidang seperti pendidikan, politik, dan teologi. Abduh menuntut ilmu di al-Azhar pada tahun 1866, di mana ia bertemu dengan Jamaluddin al-Afghani dan menjadi murid setianya. Namun, berbeda dengan gurunya yang lebih fokus pada bidang politik, Abduh lebih menekankan pembaruan di bidang pendidikan dan ilmu pengetahuan. Menurutnya, salah satu penyebab utama keterbelakangan umat Islam adalah hilangnya tradisi intelektual, terutama kebebasan berpikir. Sebagai bagian dari upaya modernisasi, Abduh berusaha membebaskan umat Islam dari sifat jumud dan memberantas taklid, serta mendorong kebebasan berijtihad. Ia juga mereformasi sistem pendidikan dengan mengintegrasikan pengetahuan modern ke dalam kurikulum sekolah, di samping pengetahuan agama, untuk menciptakan generasi Muslim yang mampu bersaing dalam dunia yang semakin maju.





## BAB IV

### PEMIKIRAN MUHAMMAD RASYID RIDHA

#### Pendahuluan

Pemikiran politik Islam modern mengalami interaksi dengan pemikiran politik Barat dan menimbulkan berbagai respon, seperti akomodasi atau penolakan. Banyak negara dunia ketiga menghadapi tantangan dalam menciptakan pemerintahan representatif dan sistem politik modern, dengan mayoritas mengadopsi demokrasi sebagai bentuk pemerintahan yang dianggap mampu menampung aspirasi rakyat (Bowker, 2017). Muhammad Rasyid Ridhâ, seorang pemikir politik Islam, mencoba merekonstruksi sistem pemerintahan dengan mengkaji ulang konstitusi dan lembaga negara melalui bukunya *al-Khilâfah*. Ia berpendapat bahwa mendirikan lembaga kekhilifahan bertujuan untuk menegakkan hukum dan kesejahteraan umat Islam. Ridhâ percaya bahwa kebangkitan umat Islam dan pemulihan identitas asli Islam dapat dicapai dengan kembali pada al-Quran dan Sunnah, serta mengikuti petunjuk para salaf *ash-shâlih*.

Ia juga menekankan perlunya reformasi hukum Islam dan perbaikan dalam sistem kekhilifahan, mendefinisikan khilafah sebagai lembaga yang mengurus kepentingan agama dan dunia. Ridhâ sejalan dengan definisi at-Taftazânî yang melihat khilafah sebagai institusi masa Rasulullah yang mengatur kepentingan umum (Shofwan, 2022).

Muhammad Rasyîd Ridhâ sepandapat dengan al-Mâwardî bahwa khilafah didirikan untuk menjalankan fungsi kenabian dalam melindungi agama dan mengatur dunia. Ridhâ juga mengutip ar-Râzî, yang menambahkan bahwa khilafah berfungsi mengatur kepentingan umum baik agama maupun dunia untuk setiap individu. Meskipun Ridhâ dipandang sebagai seorang yang memiliki paham tradisional, ia juga merupakan pemikir modernis pada zamannya. Alî Muhammad Lâghâ dalam bukunya *asy-Syûrâ wa al-Dîmuqrâthiyyah* menempatkan pemikiran Ridhâ di antara *taqlîd* (tradisionalisme) dan *tajdîd* (modernisasi). Penilaian ini memerlukan data akurat untuk memahami posisi pemikiran Ridhâ secara proporsional (Kasim, 2016).

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menegaskan bahwa agar umat Islam dapat maju, mereka harus kembali pada Alquran dan sunnah. Ia membedakan antara dua aspek: peribadatan, yang terkait dengan hubungan dengan Allah dan harus diikuti sesuai ketentuan al-quran dan hadis, serta muamalah, yang berkaitan dengan interaksi manusia dan

dapat disesuaikan dengan situasi dan perkembangan masyarakat selama tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar Islam seperti keadilan dan persamaan. Dalam bidang pendidikan, Ridha percaya bahwa kemajuan umat Islam bergantung pada penguasaan bidang ini dan mendorong umat untuk menggunakan kekayaan mereka untuk membangun lembaga pendidikan.

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menjelaskan bahwa kemajuan umat Islam bergantung pada kembalinya mereka kepada Alquran dan sunnah. Ia memisahkan dua aspek utama: peribadatan, yang harus diikuti sesuai ketentuan Alqur'an dan hadis tanpa terpengaruh oleh perubahan masyarakat, dan muamalah, yang harus disesuaikan dengan situasi sosial namun tetap berlandaskan prinsip dasar Islam seperti keadilan dan persamaan. Ridha juga menekankan pentingnya pendidikan, percaya bahwa kemajuan umat Islam tergantung pada penguasaan di bidang ini dan mendorong penggunaan kekayaan untuk mendirikan lembaga pendidikan.

#### **A. Biorografi Muhammad Rasyid Ridha**

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha lahir di Qalamun, desa pesisir di dekat Libanon, pada tahun 1282 H/1865 M, saat Libanon masih bagian dari Kerajaan Turki Utsmani. Nama lengkapnya adalah Muhammad Rasyid Ibn Ali Ridha Ibn Muhammad Syamsuddin Ibn Muhammad Bahauddin

Ibn Manla Ali Khalifah, berasal dari keluarga terhormat yang bermigrasi dari Bagdad ke Qalamun. Kelahirannya di daerah dengan tradisi kesalehan Sunni yang kuat mencerminkan latar belakang keagamaannya. Sejak usia tujuh tahun, Ridha belajar di madrasah tradisional dan al-kuttab di desanya, fokus pada pembelajaran Al-Qur'an, menulis, dan berhitung. Berbeda dengan anak-anak lain, ia lebih sering menghabiskan waktu belajar dan membaca buku daripada bermain, menunjukkan kecerdasan dan kecintaan awalnya terhadap ilmu pengetahuan (Athaillah, 2006).

Setelah menyelesaikan pendidikan di al-Kuttab, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha melanjutkan studi di Madrasah Ibtidaiyah di Tripoli, Libanon, yang mengajarkan ilmu nahwu, sharaf, akidah, fiqh, dan ilmu bumi dengan bahasa Turki sebagai bahasa pengantar. Karena kurang tertarik, ia pindah setahun kemudian ke Madrasah Wathaniyah Islamiyyah, sekolah Islam terkemuka dengan bahasa Arab, Turki, dan Prancis sebagai bahasa pengantar. Di sini, ia dibimbing oleh Syaikh Husain al-Jisr, ulama modern yang juga pemimpin tarekat Khalwatiyah. Syaikh Husain berperan penting dalam perkembangan pemikiran Ridha dan membantunya menulis di surat kabar Tripoli serta memimpin majalah *al-Manar*. Selain itu, Ridha juga belajar dari Syaikh Mahmud Nasyabah, ahli hadis, yang membantunya menilai hadis-hadis yang lemah dan palsu. Karena keahliannya,

Ridha dikenal sebagai “Voltaire Muslim” karena kemampuannya menggugat hal-hal yang tidak benar dalam agama. Sayyid Muhammad Rasyid Ridha sangat terpengaruh oleh *Ihya Ulum ad-Din* karya al-Ghazali, yang membentuk pandangannya tentang perlunya penghayatan iman secara mendalam dan melampaui ketaatan lahiriyah. Buku ini mendorongnya untuk fokus pada persiapan spiritual untuk kehidupan akhirat dan menjadi guru pertama dalam pembentukan kepribadiannya. Dalam masa pengaruh al-Ghazali, Ridha mengikuti tarekat Naqsyabandiyah, mengamalkan ajarannya, dan menjalani latihan spiritual yang berat. Namun, setelah beberapa tahun, Ridha menyadari adanya bidah dan khurafat dalam ajaran tasawuf dan tarekat, menyebabkan ia meninggalkan praktik tersebut. Ia kemudian memimpin masyarakat untuk menjauhi praktik-praktik yang bercampur dengan bidah dan khurafat, seperti mengadakan pengajian, menebang pohon keramat, dan melarang pencarian berkah dari kuburan atau bertawasul dengan wali yang telah wafat (Ningsih, 2021).

Fattah menjelaskan bahwa perubahan sikap Sayyid Muhammad Rasyid Ridha terhadap tasawuf dan tarekat terjadi setelah ia mempelajari kitab-kitab hadis dengan tekun. Sikap ini semakin jelas setelah ia terpengaruh oleh ide-ide reformis Syekh Jamal al-Din al-Afghani dan Syekh Muhammad Abduh yang dipublikasikan dalam majalah *al-*

*'Urwah al-Wutsqa* di Paris. Ridha mulai membaca majalah tersebut saat belajar di Tripoli, dan melalui publikasi ini, ia mengenal gagasan kedua tokoh pembaharu tersebut. Ide-ide mereka sangat mempengaruhi Ridha dan menumbuhkan keinginan kuat untuk bergabung dan belajar langsung dari mereka (Fattah et al., 2023).

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha tidak sempat bertemu dengan Jamaluddin al-Afghani karena tokoh tersebut meninggal lebih dahulu. Namun, ia berkesempatan berdialog dengan Muhammad Abduh setelah Abduh dibuang ke Beirut pada akhir 1882. Pertemuan ini semakin memperkuat semangat Ridha untuk mengatasi keterbelakangan dan kebodohan umat Islam. Ridha mencoba menerapkan ide-ide pembaruan di Libanon, namun menghadapi tekanan dari Kerajaan Turki Usmani. Akibatnya, pada 1898, Ridha pindah ke Mesir berguru langsung kepada Muhammad Abduh, menjadi murid dan mitra dekat Abduh, serta menerjemahkan dan mengulas pemikiran-pemikirannya. Selama masa pendidikannya, Ridha membagi waktu antara ilmu dan ibadah di masjid keluarga. Ibunya menyebutkan bahwa Ridha tidak pernah tidur sebelum orang lain bangun, dan adiknya menganggap Ridha sebagai wali setelah menyadari bahwa Nabi Muhammad SAW adalah penutup para nabi. Ridha memanfaatkan ilmu pengetahuannya untuk membimbing sahabat-sahabatnya, memantau masalah agama

dan sosial melalui media, dan sangat terkesan dengan majalah *al-'Urwah al-Wutsqa* yang dipimpin Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, meskipun ia menyesal tidak bertemu dengan al-Afghani (Gajali & Fauzi, 2024).

## **B. Pemikiran Pembaharuan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha**

Dalam literatur kontemporer, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha sering digambarkan sebagai pejuang muslim yang mirip dengan Muhammad Abduh. Abduh berpendapat bahwa pembaharuan di dunia Islam bisa lebih cepat dicapai melalui politik, sementara melalui pendidikan dan pengajaran, meskipun memerlukan waktu lebih lama, hasilnya lebih stabil dan bertahan lama. Keduanya sebenarnya saling terkait. Ridha percaya bahwa pembaharuan mutlak diperlukan agar umat Islam tidak terjebak dalam kemunduran dan keterbelakangan, serta untuk memastikan bahwa mereka tetap mengikuti ajaran Islam yang sebenarnya.

Ridha menampilkan pemikiran modernis dan kontekstual dalam memahami berbagai persoalan keagamaan, terutama dalam pembaharuan hukum Islam. Dalam karya utamanya, *Tafsîr al-Manâr*, Ridha menekankan pentingnya kembali pada esensi hukum Islam dan memahami prinsip-prinsip syariat secara mendalam. Ia percaya bahwa pemahaman kontekstual dan logis terhadap teks hukum diperlukan sebelum penerapannya di masyarakat, agar makna dan

hikmah hukum tersebut jelas. Ridha juga menolak fanaticisme mazhab, menganjurkan toleransi antarmazhab, dan membuka pintu ijтиhad seluas-luasnya. Menurut Ridha, ijтиhad yang benar harus berpegang pada supremasi Al-Qur'an dan Sunnah. Muhammad Asad menambahkan bahwa ijтиhad para sahabat Nabi tidak bisa dianggap mutlak sebagai sumber hukum, karena terbatas pada konteks dan kondisi sosial budaya zaman mereka, sementara masalah kontemporer jauh lebih kompleks (Al Hasani & Masnawati, 2024).

Rasyid Ridha memfokuskan upayanya pada modernisasi hukum Islam dengan menekankan supremasi Al-Qur'an dan Sunnah. Ia berpendapat bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh ketidakmampuan mereka dalam menganut ajaran Islam yang sebenarnya. Maryam Jameelah mencatat empat poin utama perjuangan Ridha dalam modernisme Islam: 1) Memurnikan ajaran Islam dari pengaruh yang menyimpang, terutama sufisme dan tarekat yang dianggap sesat; 2) Reformasi pendidikan tinggi Islam untuk menghadapi tantangan zaman modern; 3) Reinterpretasi doktrin Islam sesuai dengan pemahaman modern; dan 4) Melindungi integritas dunia Islam dari ancaman Barat (Septiyadi, 2023). Ridha menilai bahwa bid'ah dan kepercayaan yang menyesatkan, seperti ajaran kekuatan batin dan fatalisme, merugikan kemajuan umat Islam. Ia percaya

bahwa faham fatalisme (*jabariyyah*) merupakan salah satu penyebab kemunduran, sementara pemikiran dinamis (rasional) adalah kunci kemajuan masyarakat. Faham fatalisme yang berkembang di kalangan umat Islam, terutama sebagai dampak ajaran tasawuf dan tarekat sesat, telah melemahkan semangat berusaha dan menciptakan kesan bahwa Islam adalah agama yang pasif. Rasyid Ridha menilai hal ini bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an, yang menempatkan manusia sebagai khalifah di bumi dengan hak dan kebebasan untuk mengelola dan memanfaatkan alam, sambil bersyukur kepada Tuhan. Ridha menganjurkan umat Islam untuk meninggalkan faham fatalisme, menghidupkan kembali semangat jihad dan dinamisme, serta menggunakan akal untuk memahami teks Al-Qur'an dan Hadits, khususnya dalam konteks sosial (*mu'amalah*) (Taufiq, 2022). Ia membatasi penggunaan ijtihad untuk ayat dan Hadits yang tidak jelas maknanya serta masalah yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an dan Hadits. Ridha menekankan pentingnya wahyu di atas akal dan tetap menghormati pendapat ulama terdahulu.

### **C. Pembaharuan Bidang Keagamaan**

Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan umat Islam tertinggal dibandingkan bangsa Barat, salah satunya adalah masuknya ajaran tampak Islami namun sebenarnya menyimpang. Akibatnya, umat Islam melaksanakan ajaran

yang tidak sesuai dengan ajaran Islam yang sebenarnya. Sayyid Muhammad Rasyid Ridha berpendapat bahwa umat Islam dapat mengejar ketertinggalan dari bangsa Eropa jika mereka kembali pada ajaran Islam asli yang diajarkan Nabi Muhammad SAW dan dipraktikkan oleh para sahabat. Oleh karena itu, Ridha menganjurkan untuk menelaah kembali teks Al-Qur'an.

Menurut (Saepulah, 2021) Ijtihad merupakan langkah awal penting dalam mempertahankan syariat Islam yang memenuhi kebutuhan pembaruan, karena syariat Islam adalah wahyu terakhir dari Tuhan. Allah SWT telah menyempurnakan agama ini, menjadikannya universal dalam aspek ruhani dan jasmani, serta memberikan ruang untuk ijtihad yang benar sesuai dengan kemaslahatan manusia di setiap tempat dan waktu. Pada masa hidupnya, aqidah yang diajarkan oleh Sayyid Muhammad Rasyid Ridha belum tercemar oleh unsur tradisi atau pemikiran filosofis.

Dalam bidang teologi, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha banyak terpengaruh oleh pemikiran gerakan salafiyah, dan hal ini terlihat dalam beberapa konsep pembaharuan. Rasyid Ridha berpendapat bahwa dalam urusan ketuhanan, keyakinan harus mengikuti wahyu, meskipun akal tetap berperan penting dalam memberikan penjelasan dan argumen, terutama bagi mereka yang meragukan ajaran tersebut. Dalam hal sifat Tuhan, ia mengikuti pandangan salafi

yang menerima sifat-sifat Tuhan sebagaimana dinyatakan oleh nash tanpa menafsirkannya atau memberikan takwil (Kharlie, 2018). Ketika membahas perbuatan manusia, Rasyid Ridha berpendapat bahwa tindakan manusia diatur hukum Tuhan yang tidak berubah, yang dikenal dengan nama Sunatullah. Ini menunjukkan bahwa meskipun manusia memiliki peran dalam tindakannya, semua perbuatan mereka tetap berada dalam kerangka hukum ilahi yang telah ditetapkan. Sedangkan dalam konsep iman, Rasyid Ridha percaya bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh penyimpangan dari ajaran Islam yang sebenarnya. Ia menekankan bahwa upaya pembaharuan bertujuan untuk mengembalikan umat kepada ajaran Islam asli, dengan keyakinan bahwa iman didasarkan pada pemberanar hati (tasdiq) daripada hanya pemberanar rasional.

Pemikiran pembaharuan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha dalam bidang keagamaan sejalan dengan pemikiran Muhammad Abduh. Menurut Rasyid Ridha, kemunduran umat Islam disebabkan oleh penyimpangan dari ajaran Islam yang murni, yang terkontaminasi oleh khurafat, takhayul, bidah, jumud, dan taklid. Ia menekankan bahwa untuk memajukan umat Islam, semua unsur penyimpangan ini harus dihilangkan (Fauziah, 2024). Rasyid Ridha fokus pada masalah akidah Islam dan praktik keagamaan yang berlaku pada zamannya. Ia mengamati bahwa umat Islam

sering kali terjebak dalam taklid, yaitu mengikuti hukum atau fatwa yang dianggap mutlak benar tanpa mempertimbangkan perbedaan pandangan. Sikap taklid ini, menurutnya, tidak hanya mengekang pemikiran, tetapi juga menyebabkan perpecahan dan konflik di kalangan umat Islam. Oleh karena itu, Rasyid Ridha mendorong umat Islam untuk mencari alternatif pemahaman keagamaan yang mendukung persatuan dan mencerminkan praktik pada zaman Rasulullah Saw.

Fauzi berpendapat bahwa dalam Islam, terdapat banyak unsur bidah yang menghambat kemajuan umat. Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menentang keras ajaran-ajaran tarekat yang menekankan ketidakpentingan kehidupan duniawi, serta puji-pujian dan kepatuhan berlebihan kepada syekh dan wali. Menurutnya, umat Islam perlu kembali kepada ajaran Islam yang murni, yang bebas dari bidah yang merusak ajaran tauhid. Rasyid Ridha berpendapat bahwa Islam yang murni itu sederhana, baik dalam ibadah maupun muamalah. Ibadah tampak rumit karena seringkali ditambah dengan hal-hal yang sebenarnya sunnat, yang kemudian menimbulkan perbedaan pemahaman dan konflik (Gojali & Fauzi, 2024). Sedangkan dalam muamalah, ajaran Islam hanya memberikan prinsip-prinsip dasar seperti keadilan, persamaan, dan pemerintahan syura, sementara rincian pelaksanaannya diserahkan ke-

pada umat. Hukum fiqh tentang kehidupan masyarakat, meskipun didasarkan pada Alquran dan hadis, tidak bersifat absolut dan harus disesuaikan dengan kondisi zaman dan tempat.

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menganjurkan agar umat Islam menghidupkan toleransi bermazhab, mempertahankan kesamaan faham pada hal-hal dasar, dan memberikan kebebasan untuk penjelasan dalam perincian. Ia juga mendorong pembaharuan dalam hukum dan penyataan mazhab hukum. Menurutnya, salah satu penyebab kemunduran umat Islam adalah sikap fatalisme, sementara kemajuan masyarakat Barat disebabkan oleh faham dinamika. Untuk mengatasi kelemahan ini, umat Islam harus meninggalkan fatalisme dan menggantinya dengan dinamisme yakni keyakinan bahwa kemajuan dan perubahan hidup sepenuhnya bergantung pada usaha manusia sendiri.

Melalui dengan mengedepankan asas kemajuan, umat Islam akan menyadari bahwa nasib dan keberuntungan adalah hasil dari usaha mereka sendiri. Oleh karena itu, umat Islam harus bersikap aktif, dengan semangat jihad yang berarti berusaha keras dan berkorban demi mencapai tujuan perjuangan. Semangat jihad inilah yang memungkinkan umat Islam pada zaman klasik untuk menguasai dunia. Selain itu, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menghargai akal sebagai alat penting, meskipun tidak setinggi penghar-

gaan gurunya, Muhammad Abdurrahman. Akal, menurutnya, digunakan dalam ajaran-ajaran sosial kemasyarakatan, tetapi tidak dalam ibadah. Konsep ijtihad, yang memungkinkan umat Islam untuk berfikir keras tentang agama dan masyarakat, hanya berlaku dalam muamalah dan tidak dalam ibadah. Ijtihad diperlukan untuk menangani persoalan-persoalan yang tidak diatur secara tegas dalam Alquran dan hadis, sedangkan ayat dan hadis yang jelas tidak memerlukan ijtihad. Inilah inti dari dinamika Islam menurut faham Sayyid Muhammad Rasyid Ridha (Jahrani et al., 2023).

#### **D. Pembaharuan Bidang Pendidikan dan Ilmu Pengetahuan**

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menganjurkan agar umat Islam memperkuat diri untuk menghadapi tantangan dunia modern dengan cara menerima peradaban Barat. Menurutnya, pencapaian peradaban Barat dapat dilakukan melalui upaya mempelajari ilmu pengetahuan dan teknologi Barat, yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Bahkan, umat Islam dianjurkan untuk mempelajari dan mengadopsi ilmu pengetahuan serta teknologi tersebut agar dapat maju (Taufiq, 2022). Dalam tulisannya, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menggarisbawahi pentingnya investasi dalam lembaga pendidikan lebih dari sekadar membangun masjid. Ia berpendapat bahwa masjid tidak memiliki nilai jika pengunjungnya tidak berpengetahuan.

Dengan membangun lembaga pendidikan, kebodohan dapat diatasi, yang pada gilirannya akan memperbaiki kehidupan duniawi dan ukhrawi. Pendidikan yang luas adalah kunci untuk mencapai kemakmuran. Dalam upaya ini, ia mendirikan Madrasah Aldakwah Wa Al-Irsyad di Kairo pada tahun 1912 M, yang bertujuan untuk menyebarkan ajaran Islam yang murni berdasarkan Al-Qur'an dan Al-Hadist ke seluruh dunia Islam (Ganjali & Fauzi, 2024).

Sejalan dengan konsep "jihad" yang diajukan, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menganjurkan umat Islam untuk membangun kekuatan yang diperlukan guna menghadapi tantangan dunia modern. Kekuatan ini hanya dapat dicapai jika umat Islam mau menerima dan mengadaptasi peradaban Barat. Untuk memperoleh peradaban Barat, umat Islam perlu berusaha mempelajari dan menguasai ilmu pengetahuan serta teknologi Barat. Menurut Ridha, ilmu pengetahuan dan teknologi tidak bertentangan dengan ajaran Islam; sebaliknya, umat Islam diwajibkan untuk mempelajari dan mengadopsinya jika mereka ingin berkembang.

Menurut Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, peradaban Barat modern berakar dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam hal ini, Ridha sangat mendukung upaya Muhammad Abduh untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu umum ke dalam lembaga pendidikan Islam tradisional, seperti sekolah atau madrasah. Ridha percaya bahwa ilmu

pengetahuan dan teknologi tidak bertentangan dengan Islam, dan umat Islam harus siap menerima peradaban Barat, terutama dalam hal ilmu pengetahuan dan teknologi. Ia menganggap bahwa mempelajari dan memanfaatkan ilmu pengetahuan modern adalah kewajiban bagi umat Islam, asalkan digunakan untuk kebaikan. Ridha mengamati bahwa umat Islam pada masa lalu mampu mencapai kemajuan berkat keinginan mereka untuk belajar dan memanfaatkan akal dalam mempelajari ilmu pengetahuan. Barat sendiri maju karena memanfaatkan ilmu yang awalnya dikembangkan oleh umat Islam (Kharlie, 2018). Dengan demikian, mengadopsi ilmu pengetahuan Barat modern berarti mengembalikan pengetahuan yang pernah dimiliki oleh umat Islam.

Dalam bidang pendidikan, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha mengikuti jejak gurunya, Muhammad Abduh, dengan memberikan perhatian besar terhadap perkembangan pendidikan. Ia meyakini bahwa kemajuan umat Islam sangat bergantung pada penguasaan dalam bidang pendidikan. Oleh karena itu, Ridha terus mendorong umat Islam untuk menginvestasikan kekayaan mereka dalam pembangunan lembaga pendidikan. Baginya, mendirikan lembaga pendidikan lebih bermanfaat daripada membangun masjid, karena lembaga pendidikan berperan penting dalam mengatasi kebodohan dan pada akhirnya memajukan dan mema-

kmurkan umat (Kasim, 2016). Pada tahun 1909, Ridha melakukan kunjungan ke Istanbul dengan niat mendirikan lembaga pendidikan Islam yang sahih dan untuk mengatasi kesalahpahaman antara Turki dan Arab. Namun, usahanya tidak berhasil, sehingga ia memutuskan untuk melanjutkan niatnya di Kairo. Setelah kembali dari kunjungannya ke India pada tahun 1912, Ridha akhirnya mewujudkan rencana tersebut dengan mendirikan *Dar al-Da'wah wa al-Irsyad*. Selama kunjungannya ke Istanbul, India, dan tempat lainnya, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha sering menyampaikan pidato mengenai pentingnya pendidikan dan faktor-faktor yang dapat mengangkat derajat umat Islam. Dalam tulisan-tulisannya yang diterbitkan di al-Manar, ia juga mengemukakan pandangannya tentang pendidikan. Selain itu, Rasyid Ridha menginisiasi pendirian lembaga pendidikan bernama al-Dakwah Wal Irsyad di Kairo pada tahun 1912. Upayanya untuk mendirikan madrasah serupa di Konstantinopel sebelumnya tidak berhasil karena kurangnya dukungan dari pemerintah setempat. Kegagalan ini membuatnya memutuskan untuk melanjutkan rencananya di Kairo (Zakoni & Sahroni, 2023).

Motivasi di balik pendirian madrasah ini muncul dari keluhan yang diterima dari berbagai negara Islam, termasuk Indonesia, mengenai aktivitas misi Kristen di negara-negara tersebut. Untuk menanggapi hal ini, Rasyid

Ridha merasa penting untuk mendirikan sekolah Islam sebagai alternatif untuk menyaingi sekolah-sekolah Kristen yang banyak dihadiri oleh umat Islam pada waktu itu, terutama karena sekolah Kristen menawarkan ilmu pengetahuan umum dan teknologi modern. Dengan adanya *al-Dakwah Wal Irsyad*, (Ridha, 1990) berharap lulusan dari sekolah ini dapat dikirim ke berbagai negara yang membutuhkan bantuan dalam bidang pendidikan dan kenegaraan. Namun, keberadaan lembaga ini tidak bertahan lama karena situasi perang dunia mempengaruhi operasionalnya.

#### **E. Pembaharuan Bidang Politik dan Sosial Kemasyarakatan**

Menurut Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, kesatuan umat Islam hanya dapat terwujud jika mereka berpegang pada satu keyakinan, sistem moral, pendidikan, dan hukum yang sama. Hukum dan undang-undang memerlukan kekuasaan pemerintah untuk dapat diterapkan secara efektif. Oleh karena itu, untuk mencapai kesatuan umat, diperlukan sebuah negara. Rasyid Ridha menganjurkan bentuk negara kekhilifahan sebagai solusinya. Ia percaya bahwa menghidupkan kembali sistem kekhilifahan di era modern akan memperkuat kesatuan umat Islam. Meski mengakui kemajuan peradaban Barat, Rasyid Ridha menolak ide kebangsaan Barat. Baginya, konsep kebangsaan dalam Islam harus didasarkan pada aspek keagamaan, bukan meniru model

Barat. Ia mengimpikan pemulihan kesatuan dan persatuan umat Islam di bawah satu sistem hukum dan moral yang seragam. Untuk itu, negara diperlukan sebagai alat pelaksana hukum, dengan kepala negara yang dibantu oleh ulama-ulama sebagai penasihat (Rani, 2022).

Kepala negara dalam sistem kekhalifahan, menurut Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, adalah seorang khalifah yang memiliki kekuasaan legislatif dan harus memiliki kemampuan sebagai mujtahid. Namun, khalifah tidak boleh bersikap absolut. Para ulama berperan sebagai penasihat utama dalam pemerintahan umat. Awalnya, Rasyid Ridha berharap pada kerajaan Usmani untuk mewujudkan kesatuan umat, tetapi harapan tersebut sirna setelah Mustafa Kemal Atatürk menghapus sistem kekhalifahan dan menggantinya dengan Republik. Rasyid Ridha berpendapat bahwa calon khalifah tidak hanya berasal dari kalangan ulama atau ahli agama yang sudah mencapai tingkat mujtahid, tetapi juga dari pemuka masyarakat di berbagai bidang, seperti perdagangan dan perindustrian. Syarat utama bagi calon khalifah adalah memiliki pengetahuan agama dan bahasa Arab yang mendalam, sehingga mampu memahami dengan benar maksud-maksud Al-Qur'an dan sunnah Nabi, serta mengikuti teladan para salaf yang saleh. Selain itu, calon khalifah juga harus mampu melakukan ijtihad dengan benar (Ali, 2005).

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha mengusulkan pendirian lembaga pendidikan tinggi khusus untuk melatih calon-calon khalifah yang memenuhi kriteria tertentu. Lembaga ini akan menawarkan pendidikan dalam berbagai bidang, termasuk ilmu agama Islam, sejarah, ilmu sosial, dan ajaran agama lainnya. Calon khalifah akan dipilih dari lulusan lembaga tersebut, dengan kriteria utama meliputi penguasaan ilmu yang mendalam dan kemampuan berijtihad (Athaillah, 2006).

Pemilihan khalifah dilakukan secara bebas oleh sesama lulusan lembaga, dan keputusan ini kemudian disahkan oleh *Ahl-al-Halli wa al-Aqdi* kelompok ahli ilmu dan agama yang berhak menentukan khalifah dari seluruh dunia Islam. Taat kepada khalifah yang terpilih dan dibaiat melalui proses ini adalah kewajiban bagi setiap Muslim. Untuk merealisasikan ide ini, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menyarankan penyelenggaraan muktamar besar di Kairo yang melibatkan wakil dari semua negara Islam serta umat Islam dari berbagai belahan dunia. Ia menyebutkan Mesir sebagai tempat yang paling tepat untuk menyelenggarakan pertemuan ini, meskipun tidak memberikan alasan rinci mengenai pilihan tersebut (Septiyadi, 2023).

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha percaya bahwa lembaga pendidikan yang komprehensif akan menghasilkan pemimpin yang mampu memadukan pengetahuan agama

dengan keahlian praktis. Melalui muktamar tersebut, diharapkan adanya rekonsiliasi dan konsolidasi di kalangan negara-negara Islam untuk membentuk sistem kekhalifahan yang efektif dan relevan dengan kebutuhan zaman. Ini menunjukkan keyakinannya bahwa revitalisasi sistem kekhilafahan memerlukan dukungan internasional dan koordinasi di antara umat Islam. Muktamar yang diadakan pada tahun 1926 berakhir dengan kegagalan karena tidak tercapainya kesepakatan di antara peserta yang terlibat, yang disebabkan banyaknya pertentangan di antara mereka. Mengenai nasionalisme yang berkembang pada masa itu, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha menilai bahwa ide nasionalisme bertentangan dengan prinsip persaudaraan Islam. Ia menolak konsep nasionalisme yang diperkenalkan oleh Mustafa Kemal di Mesir dan Turki Muda di Turki, karena menurutnya, persaudaraan Islam melampaui batasan ras, bangsa, bahasa, dan wilayah (Fattah et al., 2023).

Namun, konsep kekhilafahan yang diajukan oleh Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, sebagaimana dijelaskan dalam bukunya *al-Khalifah*, tampaknya lebih merupakan hasil refleksi dan pandangannya terhadap sejarah khalifah al-Rasyidin. Sayyid Muhammad Rasyid Ridha cenderung fokus pada fungsi negara tanpa mempertimbangkan aspek dinamika pertumbuhan penduduk dan perubahan zaman (Ridha, 1990). Dengan kata lain, ia tampaknya kurang

memperhitungkan perkembangan sejarah pemerintahan Islam dari zaman klasik hingga pertengahan. Secara administratif, sistem kekhalifahan berpotensi menyebabkan instabilitas dan konflik kekuasaan, karena sistem ini dapat membatasi kreativitas dan aspirasi rakyat. Oleh karena itu, tampaknya sistem kekhalifahan sudah tidak lagi sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman saat itu.

## **Kesimpulan**

Muhammad Rasyid Ridhâ dikenal sebagai modernis berkat pengaruh signifikan pemikirannya terhadap modernisasi Islam di Mesir dan belahan dunia lainnya. Ide-idenya terinspirasi gurunya, Muhammad Abduh, dan Jamaluddin al-Afghani. Melalui majalah al-Manâr, tulisan Ridhâ dan Abduh menyebar ke seluruh dunia Islam, memperluas pengaruh Ridhâ, terutama di Timur Tengah, Afrika Utara, dan Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Ridhâ (1865-1935) juga dikenal sebagai pemikir tradisionalis, terutama karena usahanya mendirikan kembali kekhalifahan. Ia hidup pada masa kebangkitan imperialisme Barat dan disintegrasi politik Islam tradisional. Setelah kekalahan Dinasti Usmani dalam Perang Dunia I dan pembubaran kekhalifahan oleh Majelis Nasional Agung Turki pada tahun 1924, Ridhâ tetap memegang teguh tradisi Islam yang dianggapnya otentik dan abadi. Ia berkomitmen pada syariah dan praktik yang dicontohkan oleh salaf, serta

cenderung melindungi dan mempertahankan tradisi tersebut dalam menghadapi tantangan zaman. Dalam aspek politik, Ridhâ menekankan realisme yang sesuai dengan norma-norma Islam dan mendukung institusi politik tradisional seperti kekhilifahan dan kesultanan, berkembang di bawah ajaran syariah.





## BAB V

### PEMIKIRAN MUHAMMAD IQBAL

#### Pendahuluan

Muhammad Iqbal (1877-1938), yang dikenal sebagai Allama Iqbal, adalah seorang filsuf, penyair, dan politisi asal Asia Selatan berperan penting dalam gerakan kemerdekaan India dan pembentukan Pakistan. Dikenal dengan julukan “*Mufakkir-e-Pakistan*” (Pemikir Pakistan), “*Shair-e-Mashriq*” (Penyair Timur), dan “*Hakeem-ul-Ummat*” (Penyembuh Umat), pemikiran Iqbal tentang Islam sangat berpengaruh, mencakup berbagai aspek keagamaan, politik, dan filsafat. Salah satu kontribusi terbesarnya dalam pemikiran Islam modern adalah gagasannya tentang rekonstruksi pemikiran Islam (Amin, 2019). Selain mengkritik kondisi umat Islam pada masanya, Iqbal juga menawarkan solusi konkret untuk memodernisasi pemikiran Islam. Karya penting yang mencerminkan usaha ini adalah “*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,” serangkaian kuliah yang ia sampaikan pada tahun 1920-an, di mana ia membahas cara-cara Islam

dapat diinterpretasikan dan diterapkan dalam konteks modern. Muhammad Iqbal tidak hanya dikenal sebagai seorang filsuf, ahli hukum, pemikir politik, dan reformis Muslim, tetapi juga sebagai seorang penyair ulung. Puisi-puisinya mencakup berbagai aspek kehidupan manusia dan ditulis dalam bahasa Arab, Urdu, Persia, serta Inggris. Karya-karya puisinya ini sangat berpengaruh dalam membentuk pandangan Iqbal (B. K. Iqbal, 2022b).

Iqbal memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan pemikiran Islam di abad ke-20. Pembahasan tentang “Rekonstruksi Pemikiran Islam Muhammad Iqbal” bertujuan untuk menelaah dan menganalisis gagasan-gagasannya yang inovatif, terutama dalam memperbarui pendekatan teologis dan filosofis dalam Islam. Iqbal menekankan pentingnya umat Islam untuk secara kritis merespons warisan intelektual mereka, guna memicu kebangkitan intelektual dan spiritual yang mampu memperkuat identitas Islam di tengah modernitas Barat. Pemikiran Iqbal memberikan wawasan mendalam tentang bagaimana tradisi Islam dapat diinterpretasikan ulang untuk menjawab tantangan kontemporer, sambil tetap berpegang pada prinsip-prinsip esensial dan universal agama (Walid & Salik, 2022). Muhammad Iqbal melihat puisi bukan hanya sebagai ekspresi artistik, tetapi juga sebagai alat yang ampuh untuk membangkitkan kesadaran dan semangat di

kalangan umat Islam. Melalui puisi, Iqbal mampu menyampaikan ide-ide filosofis dan teologisnya dengan cara yang lebih emosional dan inspiratif, menjangkau hati dan pikiran masyarakat yang lebih luas. Ini memungkinkan pemikiran Iqbal untuk diterima tidak hanya oleh kalangan intelektual, tetapi juga oleh masyarakat umum (Syarif, 2007). Selain itu, Iqbal menekankan pentingnya pembaruan dalam Islam yang tidak hanya terbatas pada aspek teologis, tetapi juga mencakup aspek sosial, politik, dan budaya. Ia percaya bahwa umat Islam harus mengembangkan pemikiran yang dinamis dan relevan dengan perkembangan zaman, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar Islam. Dalam konteks inilah konsep rekonstruksi pemikiran Islam menjadi sangat relevan, karena Iqbal mengusulkan perlunya reinterpretasi terhadap ajaran-ajaran Islam dengan tetap berlandaskan pada nilai-nilai inti agama.

Bagi (M. Iqbal, 2016) kebangkitan umat Islam hanya dapat dicapai melalui pendidikan yang berkualitas dan pengembangan kapasitas intelektual. Ia melihat modernitas bukan sebagai ancaman, tetapi sebagai tantangan yang harus dihadapi dengan pengetahuan dan kebijaksanaan. Dalam pandangannya, umat Islam harus mampu menyerap pengetahuan modern sambil tetap mempertahankan identitas spiritual dan kultural mereka.

## A. Biografi Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal adalah seorang filsuf, penyair, dan politisi yang memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan pemikiran Islam modern serta pembentukan Pakistan. Kehidupan dan pendidikannya memiliki peran penting dalam membentuk pandangan intelektual dan filosofisnya yang luas dan mendalam. Latar belakang intelektual Iqbal dipengaruhi oleh pendidikan yang ia terima serta konteks historis di mana ia hidup. Lahir di Sialkot, sebuah kota bersejarah di Punjab pada tahun 1876, Iqbal berasal dari keluarga yang tidak terlalu kaya. Nenek moyangnya berasal dari Lembah Kasymir, dan keluarganya memeluk Islam sekitar tiga abad sebelum kelahirannya. Kakek neneknya pindah ke Punjab pada awal abad ke-19 dan menetap di Sialkot. Ayahnya, Nur Muhammad, seorang pegawai negeri yang kemudian menjadi pedagang, dikenal sebagai Muslim yang saleh dengan kecenderungan sufistik dan turut berperan dalam perkembangan intelektual Iqbal. Ibunya, Imam Bibi, dikenal sebagai wanita yang sangat saleh (Haque, 2005).

Iqbal menerima pendidikan awal di sebuah madrasah (*maktab*) dan kemudian melanjutkan di Scottish Mission School. Sejak kecil, ia mendapat bimbingan dari Sayyid Mir Hasan, yang mengenali bakat besar Iqbal dan terus mendorongnya untuk berkembang. Pada masa mudanya,

Iqbal mendapatkan pendidikan dalam bahasa Urdu, Farsi, dan Arab, serta mempelajari Al-Quran dan literatur Islam, yang berkontribusi pada pembentukan pandangan intelektualnya. Iqbal meninggal di Lahore pada 21 April 1938. Iqbal menunjukkan kecemerlangan akademis sejak usia muda dan melanjutkan pendidikannya di *Government College Lahore*, di mana ia mendalami filsafat, bahasa Inggris, dan hukum. Ia meraih gelar Bachelor of Arts pada tahun 1897, dan kemudian gelar Master of Arts dalam bidang filsafat pada tahun 1899. Pengalaman Pendidikannya di Lahore memperkenalkannya pada pemikiran Barat serta tradisi Sufi, yang kelak sangat mempengaruhi karyakaryanya.

Pada tahun 1905, Iqbal melanjutkan pendidikannya ke Eropa. Ia mendaftar di *Trinity College, Cambridge*, di mana ia belajar di bawah bimbingan filsuf terkenal J.M.E. McTaggart. Selama di Cambridge, Iqbal terpapar pada pemikiran filosofis Barat, khususnya idealisme. Setelah menyelesaikan studinya di Cambridge, ia melanjutkan studi doktoralnya di University of Munich, Jerman, di mana ia menulis disertasi doktoralnya berjudul "*The Development of Metaphysics in Persia*," yang membahas perkembangan pemikiran metafisika di Persia, menunjukkan minatnya yang mendalam dalam menggabungkan pemikiran Timur dan Barat. Selain itu, Iqbal juga menghabiskan waktu di

*University of Heidelberg* untuk memperdalam pemahaman-nya tentang filsafat dan sastra Jerman (Green, 2011). Pendidikan Iqbal di Eropa mempertemukannya dengan tren tren filosofis Barat dan memperkuat keinginannya untuk menerapkan metode kritis dan analitis dalam memahami Islam. Pemikirannya dipengaruhi oleh filsafat Nietzsche, Hegel, dan Bergson, serta puisi Goethe, yang semuanya memberikan kontribusi penting terhadap pengembangan ide-idenya. Pengaruh pendidikan dan pengalaman intelektual Iqbal membentuk pandangannya tentang ego, waktu, dan gerakan, yang kemudian ia gunakan untuk menginterpretasikan konsep-konsep Islam dengan cara yang inovatif. Setelah kembali ke India pada tahun 1908, Iqbal memulai karirnya sebagai advokat di Lahore (Ahmadi, 2022), namun minat utamanya tetap pada filsafat dan puisi. Selain itu, Iqbal terlibat aktif dalam politik, mendukung perjuangan kemerdekaan India dan kemudian mengadvokasi pembentukan negara terpisah bagi umat Islam di India, yang kelak menjadi Pakistan.

Pendidikan dan pengalaman intelektual yang diperoleh Iqbal menjadikannya seorang pemikir yang mampu menawarkan perspektif baru dan mendalam terhadap tantangan yang dihadapi umat Islam di era modern. Karyakaryanya, yang berhasil menjembatani kesenjangan antara tradisi dan modernitas, tetap relevan dan terus dipelajari

hingga saat ini. Di penghujung hidupnya, Muhammad Iqbal sempat membacakan sajak terakhirnya, yang berbunyi:

“Melodi perpisahan, apakah engkau akan bergema kembali? Angin Hijaz, apakah engkau akan berhembus kembali? Saat-saat hidupku telah berakhir. Entah pujangga lain akan datang atau tidak. Kukatakan kepadamu ciri seorang mukmin: Bila maut datang, senyum akan merekah di bibirnya.”

Sajak tersebut mencerminkan ketenangan dan kepasrahan Iqbal dalam menyambut kematian. Pada saat-saat terakhirnya, Iqbal meletakkan tangannya di atas jantungnya dan berkata, “Kini, sakit telah sampai di sini.” Ia merintih sebentar, lalu tersenyum, sebelum akhirnya “terbang bersama burung filsafat kemanusiaannya” menuju Sang Khalik. Sir Muhammad Iqbal meninggal dunia pada usia 60 tahun menurut kalender Masehi, atau 63 tahun menurut kalender Hijriah (M. Iqbal, 2016).

## **B. Gagasan Pemikiran Iqbal**

Latar belakang intelektual dan filosofis Muhammad Iqbal diperkaya oleh interaksi antara tradisi filsafat Barat dan Timur, yang membentuk karakter unik pemikirannya. Pendidikan Iqbal yang beragam, baik di India maupun Eropa, memberinya wawasan filosofis luas yang ia integrasikan dan tafsirkan dalam kerangka Islam. Iqbal dipengaruhi oleh filsafat idealisme Jerman, terutama Hegel, dari mana ia mengadaptasi konsep dialektika sejarah namun

menolak absolutisme Hegel, dan menerapkan dialektika ini dalam konteks spiritual Islam (Thahir, 2020). Filsafat Henri Bergson, terutama pandangannya tentang waktu (*durée*) dan intuisi, juga berpengaruh besar pada Iqbal. Ia menarik paralel antara konsep waktu Bergson dengan waktu dalam Islam, menekankan pentingnya intuisi dan pengalaman spiritual dalam memahami Tuhan. Pengaruh Nietzsche terlihat dalam pemikirannya tentang individualisme dan kekuatan kehendak, di mana Iqbal mengadaptasi konsep '*Übermensch*' menjadi '*Mard-e-Momin*' (*Man of Faith*) dalam konteks Islam (Muslih, 2018). Selain itu, Iqbal terinspirasi oleh karya Goethe, khususnya "*West-östlicher Divan*," yang memperkuat visinya tentang sintesis antara Timur dan Barat dan menunjukkan bagaimana sastra dapat digunakan untuk eksplorasi filosofis dan teologis.

Di Timur, Muhammad Iqbal sangat dipengaruhi oleh Sufisme, terutama karya-karya Rumi dan Attar, dari mana ia mengambil gagasan tentang cinta, kebebasan, dan perjalanan spiritual. Gagasan Sufi tentang pencarian terus-menerus untuk penyatuan dengan Tuhan sangat mempengaruhi pandangan Iqbal tentang spiritualitas dalam Islam. Selain itu, Iqbal juga terinspirasi oleh filsuf Islam klasik seperti Al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), dan terutama Ibn Arabi. Dari Ibn Arabi, Iqbal mengadaptasi konsep "*wahdat al-wujud*" (kesatuan eksistensi) dengan cara yang

memperkuat kesadaran ego dan identitas individu dalam konteks agama (B. K. Iqbal, 2022). Menurut (Restu Aulad Al-Fattaah et al., 2023) Iqbal berusaha menyatukan yang terbaik dari Timur dan Barat. Dari Barat, ia mengadopsi metode analitis dan kritis serta gagasan filosofis tentang evolusi dan individualisme. Dari Timur, ia mengambil kedalaman spiritual dan penghargaan terhadap intuisi dan wahyu. Melalui sintesis ini, Iqbal menciptakan visi Islam yang dinamis, yang menghormati tradisi sambil tetap terbuka terhadap perubahan dan adaptasi sesuai tuntutan zaman.

Pendekatan Iqbal dalam mengintegrasikan filsafat Timur dan Barat mencerminkan keinginannya untuk membentuk pemikiran Islam yang relevan di era modern, yang mampu berdialog dengan perubahan dunia dan menjawab tantangan kontemporer. Selain itu, konteks kolonialisme memainkan peran penting dalam perkembangan pemikiran Iqbal. Penjajahan Inggris di India tidak hanya membawa dampak ekonomi dan politik, tetapi juga mempengaruhi identitas kultural dan religius di wilayah tersebut. Pengaruh ini memberikan dorongan kuat bagi Iqbal dalam mengembangkan gagasannya tentang identitas Islam, modernitas, dan tanggapan terhadap kekuatan Barat (R. B. Bistara, 2021). Kolonialisme memperkenalkan sistem pendidikan Barat di India, yang kemudian dimanfaatkan oleh Iqbal.

Meskipun sistem ini memperkuat dominasi intelektual dan kultural Barat, Iqbal memanfaatkan pendidikan tersebut untuk melawan pengaruh tersebut dari dalam. Pengalaman pendidikannya di Barat membuka wawasan baru tentang filsafat dan ilmu pengetahuan modern, yang kemudian dia integrasikan dengan nilai-nilai dan pemikiran Islam (Ahmad, 1967). Meskipun Iqbal menghargai pencapaian Barat dalam sains dan teknologi, ia juga mengkritik materialisme Barat dan nilai-nilainya yang dianggapnya merusak aspek spiritual. Kritik ini mencerminkan upayanya untuk menciptakan sintesis antara pencapaian teknis Barat dan kedalaman spiritual Islam, sebuah tema yang sering muncul dalam puisi dan karya-karyanya.

### **C. Evaluasi Kritis Iqbal terhadap Pemikiran Islam Tradisional**

Dalam karya-karyanya, Muhammad Iqbal secara konsisten mengkritik pendekatan statis terhadap doktrin dan praktik agama yang diadopsi oleh sebagian umat Islam, yang menurutnya menyebabkan kemunduran intelektual dan spiritual di zaman modern. Iqbal mengusulkan pendekatan yang lebih dinamis dan evolutif terhadap Islam untuk membantu umat Islam menghadapi tantangan dunia kontemporer. Ia sangat kritis terhadap penutupan ‘pintu ijtihad,’ yang dianggapnya menghambat kemajuan dan adaptasi Islam terhadap realitas baru. Menurut Iqbal,

ijtihad sebagai proses interpretasi independen terhadap sumber-sumber Islam adalah alat vital yang harus terus digunakan untuk menjaga relevansi dan responsivitas Islam terhadap perubahan sosial, politik, dan ilmiah.

Iqbal sangat mengkritik pandangan tradisional yang melihat perubahan sebagai ancaman terhadap integritas Islam, berpendapat bahwa perubahan adalah hukum kehidupan yang harus diterima. Ia menekankan bahwa Islam, sejak awal, adalah agama yang mendorong pengetahuan dan pembelajaran, dan harus terus berkembang. Menurut Iqbal, pendekatan statis dalam pemikiran keagamaan menghambat kemajuan ilmiah, sosial, dan moral, serta menyimpang dari roh asli Islam yang menghargai pengetahuan dan pembelajaran (Syed, 2009).

Iqbal mendesak umat Islam untuk menghidupkan kembali prinsip ijtihad, meyakini bahwa melalui ijtihad yang berkelanjutan, umat Islam dapat menemukan solusi untuk isu-isu kontemporer tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar agama mereka. Ia memandang Islam bukan sebagai kumpulan ajaran statis, tetapi sebagai proses evolutif yang harus terus mengalami reinterpretasi dalam konteks sosio-politik yang berubah. Pandangannya mencerminkan keyakinannya bahwa kehidupan adalah gerakan dan perubahan, dan agama harus mencerminkan dinamika ini. Iqbal memberikan pendangannya terkait pentingnya

mengintegrasikan akal (rasio) dan wahyu (keyakinan religius) dalam pemikiran Islam. Ia berpendapat bahwa wahyu memberikan prinsip-prinsip dasar, sementara akal memungkinkan pemahaman yang mendalam dan adaptasi prinsip-prinsip tersebut dalam berbagai konteks (Nasr, 1997). Evaluasi dan saran Iqbal terhadap pendekatan statis dalam Islam memberikan kontribusi signifikan terhadap pemikiran Islam kontemporer. Ia tidak hanya memperkaya diskursus tentang modernitas dalam Islam, tetapi juga menginspirasi banyak pemikir Muslim untuk mencari cara inovatif dalam mempraktikkan agama mereka di dunia modern. Pendekatannya menawarkan jalan tengah antara menolak modernitas secara keseluruhan dan menerimanya tanpa kritik, mengadvokasi sebuah bentuk Islam yang berakar dalam tradisi namun terbuka untuk beradaptasi dan berkembang sesuai dengan tuntutan zaman.

Muhammad Iqbal adalah kritikus tajam terhadap taklid (imitasi buta) dalam pemikiran dan praktik Islam, yang ia anggap sebagai penghambat utama kemajuan intelektual dan spiritual umat Islam. Iqbal mengecam taklid karena menghalangi kreativitas, pemikiran kritis, dan adaptasi yang diperlukan untuk menghadapi tantangan kontemporer. Ia juga menekankan pentingnya menghidupkan kembali ijtihad (penafsiran bebas) sebagai respons terhadap penolakan tradisional terhadap ijtihad di kalangan ulama

konservatif. Pandangannya mengenai taklid dan ijtihad merupakan inti dari upaya pembaruan yang lebih luas dalam Islam. Menurut Iqbal, taklid yang melibatkan penerimaan buta terhadap interpretasi hukum dan doktrin yang telah mapan menghalangi umat Islam dari interaksi kritis dan kreatif dengan warisan mereka. Ia melihat taklid sebagai penyebab kemunduran umat Islam dibandingkan dengan masyarakat Barat yang lebih menerima perubahan dan inovasi. Taklid memaksa umat Islam untuk tetap berpegang pada solusi dan interpretasi yang mungkin sudah tidak relevan dengan kondisi sosial, politik, dan ekonomi yang berubah, sehingga hukum dan praktik Islam tampak kaku dan tidak dapat beradaptasi dengan realitas baru. Iqbal menekankan bahwa Islam awal adalah agama yang dinamis, dengan ijtihad sebagai alat untuk menafsirkan wahyu dalam konteks yang selalu berubah. Taklid, menurut Iqbal, menolak prinsip dasar ini dan membatasi kapasitas Islam untuk berfungsi sebagai sumber moral dan intelektual yang hidup dan adaptif (Asadu et al., 2021).

Iqbal menyerukan pengembalian praktik ijtihad sebagai alat esensial untuk menjaga relevansi Islam di tengah tantangan modern. Dengan menghidupkan kembali ijtihad, ia berharap umat Islam dapat mengadaptasi fleksibel terhadap situasi baru tanpa mengorbankan prinsip dasar agama mereka. Iqbal melihat ijtihad sebagai cara untuk

mengintegrasikan pemikiran ilmiah dan filosofis modern ke dalam kerangka Islam. Dengan mengintegrasikan ijтиhad, pemahaman wahyu dapat diperdalam melalui perkembangan ilmu pengetahuan dan humaniora, menjadikannya lebih kaya dan aplikatif (Nawaz, 2023). Ijтиhad, menurut (M. Iqbal, 2016), mendorong kebebasan intelektual dan mengurangi otoritarianisme dalam interpretasi agama. Hal ini akan memfasilitasi diskusi dan perdebatan yang lebih sehat dalam masyarakat Islam, meningkatkan kemampuan umat Islam untuk menghadapi masalah internal dan eksternal secara lebih efektif.

Kritik Iqbal terhadap taklid dan dukungannya terhadap ijтиhad merupakan bagian dari visinya untuk mereformasi pemikiran dan praktik Islam. Dengan mempromosikan pendekatan yang lebih kritis, dinamis, dan fleksibel, Iqbal berupaya mempersiapkan umat Islam untuk berpartisipasi aktif dalam urusan dunia dan mengembangkan masyarakat yang lebih adil, berpengetahuan, dan berkembang. Ia memandang ini sebagai langkah penting untuk memulihkan vitalitas intelektual dan spiritual Islam yang telah merosot akibat pengaruh taklid yang berkepanjangan.

#### **D. Peran Ijтиhad dalam Reformasi Pemikiran Iqbal**

Ijтиhad, yang berarti usaha atau upaya bebas dalam Islam, adalah proses penafsiran mandiri terhadap sumber-sumber agama untuk menangani isu-isu baru yang tidak

secara eksplisit diatur dalam kitab suci atau hadis (Al Hasani & Masnawati, 2024). Muhammad Iqbal menempatkan ijtihad sebagai pusat reformasi pemikirannya, menganggapnya sebagai alat penting untuk membangkitkan dan memodernisasi umat Islam di era modern. Bagi Iqbal, ijtihad bukan hanya metode, tetapi juga aspek ideologis yang esensial dalam menyesuaikan ajaran Islam dengan realitas dan tantangan zaman. Ia melihat ijtihad sebagai cara untuk memastikan bahwa Islam tetap relevan dan responsif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, sosial, dan politik (Inayati, 2021).

Iqbal berpendapat bahwa tanpa ijtihad, umat Islam berisiko terjebak dalam praktik yang ketinggalan zaman, yang dapat menghambat kemajuan individu dan komunitas. Ia sangat kritis terhadap stagnasi intelektual yang diakibatkan penolakan ijtihad, yang menyebabkan penerimaan taklid (imitasi buta) dan menghambat inovasi serta kreativitas. Dengan mempromosikan ijtihad, Iqbal berusaha melawan dogmatisme dan mendukung keterbukaan terhadap interpretasi dan pertanyaan baru, yang ia anggap penting untuk kebangkitan intelektual Islam. Dalam pemikiran Iqbal, ijtihad berfungsi sebagai jembatan antara akal (logika dan rasionalitas) dan wahyu (ajaran agama), yang dianggap saling melengkapi daripada bertentangan. Dengan ijtihad, ulama dan cendekiawan Muslim dapat menerapkan

akal mereka untuk memahami dan menyesuaikan wahyu dengan konteks sosial dan ilmiah kontemporer, sehingga mengatasi jurang antara tradisi Islam dan modernitas Barat yang sering dianggap tidak kompatibel (M. Iqbal, 2019). Iqbal menjelaskan pentingnya pendidikan yang mendorong pemikiran kritis dan independen. Ia mengusulkan reformasi pendidikan Muslim untuk mengembangkan kecintaan pada pengetahuan dan pemikiran mandiri, agar generasi muda Muslim siap berpartisipasi dalam ijtihad dan memimpin komunitas mereka menghadapi tantangan masa depan.

Iqbal melihat ijtihad sebagai cara krusial bagi umat Islam untuk memperbarui identitas mereka dalam dunia global yang terus berubah. Ia berpendapat bahwa ijtihad memungkinkan umat Islam untuk merebut kembali otoritas interpretatif dari pengaruh luar dan menyesuaikan praktik agama mereka dengan nilai-nilai serta kebutuhan kontemporer, alih-alih mengikuti standar yang ditetapkan oleh kekuatan kolonial atau asing. Dalam pemikiran Iqbal, ijtihad bukan hanya metode teologis tetapi juga kebutuhan strategis dan ideologis untuk kebangkitan dan kemajuan umat Islam. Hal ini mencerminkan komitmennya terhadap pemikiran yang dinamis, adaptasi, dan kebebasan intelektual semua elemen kunci dalam visinya untuk modernisasi Islam (Segrest, 2022). Ijtihad tetap sangat relevan dalam konteks modern karena memungkinkan ulama untuk menangani

isu-isu kontemporer yang tidak diatur oleh teks-teks klasik. Dalam era globalisasi dan perubahan cepat dalam sosial, politik, dan teknologi, ijтиhad menyediakan alat penting untuk memastikan bahwa Islam tetap responsif dan adaptif. Misalnya, ijтиhad memungkinkan pengembangan panduan hukum Islam untuk isu-isu baru seperti kloning, kecerdasan buatan, etika biomedis, dan lingkungan hidup dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip Islam serta konteks ilmiah terkini (Muhammadun, 2019).

Selain itu, ijтиhad membantu menyelaraskan ajaran Islam dengan norma-norma global seperti hak asasi manusia, kesetaraan gender, dan keadilan sosial, sambil menjaga integritas teologis. Ini mendukung dialog dan kerja sama antarbudaya yang lebih produktif. Ijтиhad juga memberikan fleksibilitas dalam menyesuaikan praktik hukum Islam (syariah) dengan kondisi lokal yang berbeda, memastikan penerapan syariah relevan dan sensitif terhadap konteks sosial, ekonomi, dan politik setempat. Dalam hal pendidikan dan penelitian Islam, ijтиhad mendorong pendekatan kritis dan analitis terhadap teks-teks klasik, yang memfasilitasi pendidikan dan penelitian yang menanggapi isu-isu global dan lokal secara efektif serta melahirkan generasi baru ulama yang siap menghadapi tantangan kontemporer (Taufiq, 2022). Maka dari itu, ijтиhad menawarkan alternatif terhadap interpretasi kaku

dan ekstremis, mempromosikan pemahaman Islam yang lebih inklusif dan terbuka, dan membantu melawan narasi sempit yang sering diadopsi oleh kelompok radikal.

Dalam konteks modern yang terus berubah, ijтиhad sangat penting untuk keberlangsungan dan vitalitas Islam. Ijтиhad memungkinkan umat Islam untuk merespons tantangan zaman dengan cara yang proaktif dan positif, sambil tetap berpegang pada prinsip dan tradisi agama mereka. Oleh karena itu, ijтиhad tidak hanya berfungsi sebagai praktik hukum, tetapi juga sebagai kebutuhan eksistensial yang memastikan bahwa Islam terus berkembang dan memberikan dampak positif pada kehidupan pengikutnya di seluruh dunia.

### **E. Integrasi Akal dan Wahyu dalam Pemikiran Iqbal**

Dalam pandangan Iqbal, wahyu berfungsi sebagai sumber utama pengetahuan mengenai dimensi metafisik dan moralitas yang tidak sepenuhnya dapat dipahami atau digantikan oleh rasio manusia semata. Wahyu menawarkan panduan etis dan spiritual yang mengarahkan tujuan akhir kehidupan dan alam semesta, serta membentuk nilai-nilai yang mendasar bagi kehidupan sosial dan individu Muslim. Menurut Iqbal, akal tidak hanya digunakan untuk memahami dunia materi tetapi juga untuk menafsirkan dan menerapkan pesan wahyu dalam konteks dunia modern yang terus berubah. Dengan demikian, akal dan wahyu

bukanlah entitas yang bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam pencarian kebenaran dan pemahaman. Iqbal mendukung penggunaan ijтиhad sebagai proses penafsiran bebas terhadap sumber-sumber hukum Islam, yang melibatkan akal secara aktif untuk menjembatani wahyu dengan kebutuhan kontemporer (Hidayatulloh, 2024).

Proses ijтиhad membuktikan bahwa akal berperan aktif dalam memahami, menafsirkan, dan menerapkan wahyu, menegaskan bahwa Islam adalah agama yang dinamis dan mampu beradaptasi dengan perubahan zaman. Iqbal mengkritik pemikiran Islam yang menekankan wahyu secara eksklusif sambil mengabaikan peran akal, serta mengkritik pemikiran Barat yang mengabaikan aspek spiritual dan metafisik yang hanya dapat dipahami melalui wahyu. Dalam pandangan Iqbal, hubungan antara akal dan wahyu adalah simbiosis krusial; keduanya harus berkolaborasi untuk mencapai pemahaman Islam yang menyeluruh dan praktis. Iqbal menekankan bahwa sinergi ini merupakan kunci untuk kebangkitan intelektual dan spiritual umat Islam. Ia berargumen bahwa dengan mengintegrasikan akal dan wahyu, Islam dapat mempertahankan relevansi dan vitalitasnya dalam menghadapi tantangan zaman modern (Koshul, 2015). Bagi (M. Iqbal, 2016) akal dan wahyu tidak seharusnya dianggap sebagai entitas yang terpisah atau saling bertentangan, melainkan sebagai kekuatan yang

saling melengkapi. Akal berfungsi untuk memahami dan menerapkan wahyu dalam konteks yang berubah, sedangkan wahyu memberikan panduan moral dan metafisik yang mendalam yang tidak dapat sepenuhnya dijelaskan oleh rasio manusia. Kolaborasi ini memungkinkan umat Islam untuk menyikapi perubahan zaman secara dinamis dan adaptif, menghindari stagnasi pemikiran dan memastikan bahwa ajaran Islam tetap relevan dan berfungsi secara efektif dalam konteks sosial, politik, dan ilmiah yang terus berkembang.

#### **F. Khudi dan Realisasi Potensi Manusia**

Khudi, dalam pemikiran Muhammad Iqbal, adalah konsep fundamental yang diterjemahkan sebagai “ego” atau “diri sendiri”. Konsep ini melibatkan kesadaran diri, identitas pribadi, serta potensi individu untuk meraih keunggulan baik secara spiritual maupun material (M. Iqbal, 2016). Dalam filsafat Iqbal, khudi mencerminkan proses penemuan dan pengembangan kekuatan diri, yang meliputi peningkatan kesadaran spiritual dan pengembangan karakter. Iqbal menekankan pentingnya individu untuk mengembangkan khudi mereka melalui usaha yang konsisten, terinspirasi oleh ide-ide Sufi tentang perjalanan spiritual dan realisasi diri. Dalam pandangan Iqbal, khudi memiliki beberapa aspek krusial: Pertama, khudi dianggap sebagai kunci untuk memenuhi potensi manusia secara penuh, yang

melibatkan pengembangan kekuatan moral dan intelektual untuk meraih kemerdekaan dari pengaruh eksternal yang dapat menurunkan kemandirian pribadi. Kedua, khudi berkaitan erat dengan kemandirian dan kebebasan. Iqbal berpendapat bahwa tanpa khudi yang kuat, individu tidak hanya rentan terhadap penindasan fisik, tetapi juga terhadap penindasan intelektual dan spiritual. Ketiga, dalam menghadapi tantangan modernitas, khudi memungkinkan individu untuk menegosiasikan identitas mereka di dunia global yang terhubung, membantu mereka mempertahankan identitas agama sambil berinteraksi dengan ide-ide dan nilai-nilai global. Keempat, peningkatan khudi mendorong individu untuk tidak hanya fokus pada pengembangan diri tetapi juga pada tanggung jawab sosial, berkontribusi pada kesejahteraan dan keadilan dalam masyarakat.

Dan Kelima, khudi juga merupakan alat untuk mencapai kedekatan yang lebih besar dengan Allah. Dalam konteks Sufisme, yang mempengaruhi pemikiran Iqbal, khudi berfungsi sebagai instrumen dalam perjalanan spiritual untuk mengatasi ego rendah dan menyatu dengan realitas yang lebih tinggi (B. K. Iqbal, 2022). Menurut (Bausani, 1960) Konsep khudi merupakan elemen sentral dalam pemikiran Iqbal, menggabungkan dimensi personalitas, spiritualitas, dan etika dalam satu kerangka yang mendukung perbaikan diri dan masyarakat. Khudi mendorong

individu untuk terus berkembang, mengejar kebebasan, dan memberikan kontribusi yang berarti dalam masyarakat, sambil tetap berpegang pada nilai-nilai spiritual dan budaya mereka. Ini berfungsi sebagai panduan bagi umat Islam untuk menghadapi kompleksitas zaman modern dengan cara yang memperkuat identitas dan keimanan mereka.

Pengembangan khudi, atau pencapaian kesadaran diri yang tinggi dan realisasi potensi pribadi, adalah inti dari filosofi Iqbal. Menurutnya, proses ini adalah kunci untuk mencapai kehidupan yang bermakna dan berdampak. Dalam pemikirannya, Iqbal mengusulkan beberapa cara untuk mengembangkan khudi: Pertama, Iqbal menekankan pentingnya pendidikan yang menyeluruh, tidak hanya mencakup aspek akademis tetapi juga pelatihan dalam berpikir kritis dan reflektif (Koshul, 2015). Ia percaya bahwa memperluas pengetahuan di berbagai bidang seperti ilmu pengetahuan, filsafat, dan agama dapat memperluas cakrawala mental dan memperkuat kesadaran diri. Kedua, refleksi diri dianggap penting dalam memahami “aku” seseorang, yang merupakan komponen kunci dalam pengembangan khudi. Meditasi dan kontemplasi mendalam tentang tujuan hidup dan peran individu di dunia dapat membantu memperjelas visi dan memperkuat kemauan internal, sehingga memudahkan individu mengatasi hambatan dan mengarahkan energi mereka ke arah yang produktif dan bermanfaat.

Mengembangkan khudi memerlukan keberanian untuk menghadapi tantangan dan keteguhan di tengah kesulitan. Iqbal menekankan bahwa menghadapi tantangan dengan keberanian dan risiko yang diperhitungkan bukan hanya membentuk karakter, tetapi juga memperkuat khudi, meningkatkan kepercayaan diri, dan kemandirian. Selain itu, khudi tidak hanya berkisar pada pencapaian pribadi, tetapi juga melibatkan tanggung jawab sosial. Iqbal mengajurkan agar individu mengembangkan rasa tanggung jawab terhadap masyarakat dan berkontribusi secara positif, yang tidak hanya mengatasi egoisme tetapi juga meningkatkan kesadaran sosial dan empati (Ramin, 2023).

Dalam konteks pemikiran Iqbal yang dipengaruhi oleh Sufisme, pengembangan spiritual adalah komponen penting dari khudi. Mengenali dan menyatu dengan kehendak ilahi melalui ibadah, doa, dan meditasi membantu memperdalam pemahaman individu tentang diri dan tujuan hidup mereka, memberi kekuatan dan arah yang penting untuk realisasi khudi yang sejati. Iqbal menganggap kreativitas sebagai alat penting dalam pengembangan khudi. Ekspresi diri melalui seni, sastra, atau aktivitas kreatif lainnya memungkinkan individu mengeksplorasi dan menyatakan identitas pribadi mereka, serta mengatasi konflik internal dan mengembangkan pandangan hidup yang harmonis (Ja'far, 2015). Maka secara universal, pengembangan khudi adalah proses ber-

kelanjutan yang mencakup pertumbuhan intelektual, moral, sosial, dan spiritual. Dengan mengikuti prinsip-prinsip Iqbal, individu dapat berusaha mencapai potensi mereka sepenuhnya dan memberikan dampak positif pada masyarakat dan dunia di sekitar mereka.

## **Kesimpulan**

Muhammad Iqbal, sebagai filsuf dan pemikir, telah mengembangkan konsep dan ide yang menantang serta menginspirasi pembaruan dalam pemikiran Islam dan praktik keagamaan. Pemikirannya, yang mengintegrasikan tradisi Islam dengan filosofi Barat dan menolak materialisme, tetap relevan untuk konteks kontemporer. Iqbal menawarkan wawasan yang penting dalam menghadapi tantangan modern, dengan mengajukan sintesis antara spiritualitas dan perkembangan intelektual. Gagasanannya mengenai rekonstruksi pemikiran Islam menyoroti perlunya revitalisasi ijtihad, penggabungan akal dan wahyu, serta pemahaman mendalam tentang 'khudi' atau ego diri. Iqbal mendorong umat Islam untuk merefleksikan kembali praktek keagamaan mereka dan mengadopsi pendekatan yang dinamis dan adaptif. Pemikirannya berfungsi sebagai dasar filosofis untuk dialog antaragama, reformasi pendidikan Islam, dan integrasi nilai-nilai Islam dengan demokrasi dan modernitas. Dengan menantang stagnasi intelektual dan mendorong pluralisme serta kemajuan ilmiah, Iqbal

memberikan panduan bagi umat Islam untuk merangkul perubahan dan mencapai keunggulan dalam era global. Rekonstruksi pemikiran Islam menurut Iqbal merupakan seruan intelektual dan spiritual untuk mengevaluasi kembali cara umat Islam memahami dan mengamalkan agama mereka di tengah perubahan dunia.





# BAB VI

## PEMIKIRAN ALI 'ABD AL-RAZIQ

### Pendahuluan

Ali 'Abd Al-Raziq adalah salah satu intelektual Muslim terkemuka pada awal abad ke-20 yang pemikirannya menimbulkan kontroversi besar di dunia Islam. Ia dikenal terutama melalui karyanya yang berjudul *Al-Islam wa Usul al-Hukm* (Islam dan Prinsip-Prinsip Pemerintahan), yang diterbitkan pada tahun 1925. Dalam buku ini, Al-Raziq mengejutkan banyak kalangan dengan pandangannya yang revolusioner bahwa Islam tidak mewajibkan pendirian kekhilafahan sebagai suatu institusi politik. Pendapat ini bertolak belakang dengan pandangan umum pada masa itu yang menganggap bahwa kekhilafahan adalah bagian integral dari ajaran Islam. Perdebatan tentang hubungan agama dan negara masih menjadi topik hangat di kalangan pemikir politik Islam, yang terus mencari konsep ideal tentang negara bagi umat Islam. Tiga tipologi utama yang muncul dalam diskusi ini adalah paradigma integralistik

(agama dan negara tidak terpisahkan), simbiotik (agama dan negara saling mendukung), dan sekularistik (agama dan negara terpisah) (Saumantri, 2022c). Putra, dalam penelitiannya *Filsafat Politik Ali Abdul Raziq*, menggunakan istilah “paradigma” untuk menggambarkan pembagian ini (Putra, 2020).

Dalam paradigma Integralistik, agama dan negara menyatu, dengan negara dianggap sebagai bagian dari agama. Kepala negara dalam sistem ini memegang kekuasaan agama dan politik, karena kedaulatan dianggap berasal dari Tuhan (*divine sovereignty*), seperti yang diuraikan oleh Hans Kung menjelaskan bahwa Paradigma Simbiotik melihat hubungan antara agama dan negara sebagai timbal balik, di mana agama membutuhkan negara untuk berkembang, sementara negara memerlukan agama untuk mendapatkan bimbingan moral dan spiritual (Harjuna, 2019). Pemikir seperti Ibnu Taimiyah mendukung pandangan ini, dengan menyatakan dalam karyanya *as-Siyasah as-Syar'iyah* bahwa kekuasaan negara diperlukan agar agama dapat tegak. Sebaliknya, paradigma Sekularistik secara tegas memisahkan agama dari negara, menolak kedua paradigma sebelumnya, dan menekankan pemisahan yang jelas antara keduanya (Musaddad et al., 2022). Tiga paradigma utama Integralistik, Simbiotik, dan Sekularistik muncul dari pendekatan dan pemahaman berbeda, yang mencerminkan

pola pemikiran yang bervariasi di kalangan pemikir politik Islam. Meskipun demikian, ketiganya memiliki tujuan yang sama: mencari rekonsiliasi antara idealitas agama dan realitas politik, yang merupakan tantangan utama dalam diskursus politik Islam. Pentingnya topik ini muncul karena hubungan antara negara dan agama sering menimbulkan masalah, termasuk kesenjangan, konflik, dan pertentangan. Di antara pemikir yang menempati salah satu dari ketiga paradigma ini adalah Ali Abdul Raziq, yang dikenal sebagai perwakilan dari arus pemikiran sekularistik. Pandangan politiknya yang sekularistik dituangkan dalam karyanya *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm: Bahs fî al-Khilâfah wa al-Hukûmah fî al-Islâm*, atau yang lebih dikenal dengan *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*.

Kemudian dalam konteks relasi Islam dengan negara, (Hidayatulloh & Saumantri, 2023) mengidentifikasi tiga aliran utama. Pertama, aliran yang berpendapat bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan mencakup semua aspek kehidupan, termasuk sistem politik. Tokoh-tokoh utama dari aliran ini antara lain Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, dan Rasyid Ridha, dengan Abu al-A'la al-Maududi sebagai salah satu yang paling vokal. Kedua, aliran yang berpendapat bahwa Islam tidak memiliki hubungan dengan negara karena Islam tidak mengatur urusan pemerintahan. Aliran ini menekankan kepemimpinan Nabi Muhammad

lebih bersifat risalah dan tidak berhubungan dengan kekuasaan politik. Ali Abdul Raziq dan Thaha Husein adalah pemikir utama dalam aliran ini. Ketiga, aliran yang menolak pandangan bahwa Islam mencakup segala aspek kehidupan maupun bahwa Islam hanya mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan. Aliran ini berpendapat bahwa Islam menyediakan seperangkat prinsip dan nilai etika untuk kehidupan bermasyarakat, termasuk bernegara, yang harus dikembangkan oleh umat Islam. Muhammad Husein Haikal adalah salah satu tokoh terkenal dari aliran ini. Dalam kajian politik Islam, khilafah menjadi topik yang sangat diperdebatkan oleh ketiga aliran tersebut, dan Ali Abdul Raziq menjadi salah satu tokoh yang terlibat aktif dalam diskusi mengenai konsep khilafah dalam Islam.

### **A. Biografi Ali 'Abd Al-Raziq**

Ali Abd al-Raziq, lahir pada tahun 1888 di Minia, Mesir, dan wafat pada tahun 1966. Ia berasal dari keluarga terhormat, putra dari Hasan Abdul Raziq Pasya, seorang tuan tanah dan tokoh politik yang pernah menjadi anggota parlemen dari Partai Rakyat (Hizb al-Ummah). Pendidikan awal Raziq dimulai di Kuttab desa, di mana ia belajar membaca, menulis, berhitung, dan menghafal Al-Qur'an. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikan di Universitas al-Azhar, sesuai dengan keinginan ayahnya. Di Al-Azhar, Raziq belajar di bawah bimbingan Syekh Muhammad Abduh, seorang

ulama terkenal yang mempromosikan teologi rasional dan reformasi Islam. Selain belajar di Al-Azhar, Raziq juga menghadiri kuliah di Universitas Mesir, belajar dengan para orientalis seperti Mallino dan Prof. Sentillana. Pada tahun 1911, ia memperoleh gelar al-'Alimiah dari Al-Azhar, dan setahun kemudian melanjutkan studi di Universitas Oxford dalam bidang politik dan ekonomi. Namun, pada tahun 1914, ia harus kembali ke Mesir karena pecahnya Perang Dunia I (Sajadi, 2022).

Setahun setelah kembali dari Inggris, pada tahun 1915 M (1333 H), Raziq diangkat sebagai hakim agama di Mesir. Jabatan ini mendorongnya untuk meneliti lebih dalam tentang peradilan syar'i, yang ia pandang sebagai salah satu pilar utama pemerintahan Islam. Menurutnya, peradilan adalah bagian integral dari pemerintahan, dan peradilan syar'i merupakan cabang penting dalam sistem pemerintahan Islam, yaitu khilafah. Pandangan ini membuat Raziq memusatkan kajiannya pada "pemerintahan dalam Islam atau khilafah," yang akhirnya diselesaikannya pada tahun 1925. Raziq memulai pendidikannya dengan mempelajari Al-Qur'an di sekolah desa dan melanjutkan pendidikan agama tradisional di Madrasah al-Qadi di Minya. Pada usia remaja, ia dikirim ke Kairo untuk belajar di Universitas Al-Azhar, pusat pembelajaran Islam tertua dan paling berpengaruh di dunia. Di Al-Azhar, Ali mempelajari berbagai

disiplin ilmu agama, termasuk tafsir Al-Qur'an, hadis, fikih (yurisprudensi Islam), dan teologi. Namun, Ali merasa tidak puas dengan pendekatan tradisional yang diajarkan di Al-Azhar, dan ia mulai tertarik pada pemikiran modern dan reformis yang sedang berkembang di Mesir pada masa itu.

Sepulang dari Inggris, Ali 'Abd Al-Raziq kembali ke Mesir dan menjabat sebagai qadi (hakim) di Mahkamah Syariah. Namun, karier hukumnya tidak berlangsung lama karena pandangan-pandangan kontroversial yang mulai ia sampaikan melalui tulisan-tulisannya. Pada tahun 1925, ia menerbitkan karyanya yang paling terkenal, *Al-Islam wa Usul al-Hukm* (Islam dan Prinsip-Prinsip Pemerintahan), yang segera menimbulkan kontroversi besar di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim.

Dalam bukunya ini, al-Raziq mengajukan argumen bahwa Islam tidak menetapkan bentuk tertentu dari sistem pemerintahan, termasuk khilafah, sebagai kewajiban religius. Ia berpendapat bahwa Nabi Muhammad tidak mendirikan negara atau sistem politik, melainkan hanya menjalankan misi spiritual dan moral. Menurut Ali, khilafah yang muncul setelah wafatnya Nabi adalah hasil dari perkembangan sejarah dan bukan ajaran langsung dari Islam. Oleh karena itu, menurutnya, umat Islam bebas untuk memilih sistem pemerintahan yang paling sesuai dengan kondisi dan kebutuhan mereka tanpa merasa terikat pada

model khilafah tradisional (Al-Raziq, 1995). Pendapat al-Raziq ini bertentangan dengan pandangan dominan pada masa itu, yang menganggap bahwa khilafah adalah institusi yang esensial bagi Islam. Karya ini dianggap oleh banyak ulama sebagai serangan terhadap dasar-dasar agama Islam dan menyebabkan Ali dikecam secara luas. Ia dihadapkan pada pengadilan disipliner oleh Al-Azhar, yang akhirnya mencabut gelar alim (ulama) yang pernah diberikan kepadanya. Selain itu, ia juga kehilangan jabatannya sebagai qadi dan mengalami pengucilan sosial dan intelektual.

## B. Gagasan Pemikiran Ali 'Abd Al-Raziq

Pemikiran Raziq secara genealogis dipengaruhi oleh faktor sosial, termasuk lingkungan dan pendidikannya, yang sangat berperan dalam membentuk sikap, mental, dan pemikirannya. Raziq dibesarkan di tengah keluarga yang berpendidikan dan aktif dalam politik. Menurut Agung Prawoto, mengutip Kamil Saf'an dalam *Ali Abdul Raziq al-Islam wa Usul al-Hukm*, ayahnya, Hasan Abdurraziq, berperan penting dalam gerakan reformasi agama di Mesir pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Pada tahun 1907, ayahnya menjadi anggota parlemen dari Hizb al-Ummah (Partai Rakyat), sebuah partai yang memiliki hubungan dekat dengan Inggris dan dibentuk untuk melawan *Hizb al-Wathani* (Partai Nasional). Sebagai wakil rakyat, ia duduk di Majlis *al-Nuwab* pada masa pemerintahan al-

Khadyuwi Isma'il dan kemudian di Majlis Syura, yang bertugas menyusun undang-undang negara selama 18 tahun. Keluarga Raziq juga dikenal sebagai keluarga feodal dengan lahan pertanian yang luas dan pengaruh besar di Provinsi Minya, daerah Sha'id. Oleh karena itu, Ali Abdul Raziq berasal dari keluarga berpengaruh di Mesir, terutama dalam bidang politik, yang memiliki hubungan erat dengan kolonial Inggris (Pirmoradian & Abdipour, 2015).

Menurut (Donohue, 2008) Pemikiran Ali 'Abd Al-Raziq dipengaruhi oleh hubungan keluarganya dengan penjajah Inggris, mengingat relasi erat yang mereka miliki. Selain itu, latar belakang akademik Raziq, termasuk interaksinya dengan para orientalis selama studinya di Al-Azhar dan Universitas Oxford di Inggris, juga berperan signifikan dalam membentuk pandangannya. Pengaruh ini semakin diperkuat oleh pengakuannya dalam pendahuluan buku yang menjadi fokus kajiannya, di mana ia menyatakan bahwa rencana untuk mendalami topik ini sudah ada sejak pertama kali ia diangkat sebagai hakim agama pada tahun 1915, sepulangnya dari Inggris. Pemikiran Raziq memiliki pengaruh yang signifikan dalam diskusi tentang hubungan antara Islam dan negara. Ia menjadi salah satu tokoh utama dalam arus pemikiran sekularistik dalam Islam, yang berpendapat bahwa agama dan politik harus dipisahkan. Pemikirannya juga membuka jalan bagi perdebatan yang

lebih luas mengenai modernitas, reformasi agama, dan peran negara dalam Islam. Raziq berargumen bahwa konsep khilafah tidak memiliki dasar teologis yang kuat dan lebih merupakan konstruksi historis daripada doktrin keagamaan. Ia menegaskan bahwa Islam adalah agama yang mengatur hubungan spiritual antara manusia dan Tuhan, dan oleh karena itu, urusan politik dan pemerintahan harus diserahkan kepada kebijaksanaan manusia. Pandangan ini sangat dipengaruhi oleh pemikirannya tentang modernitas dan gagasan bahwa umat Islam harus mampu menyesuaikan diri dengan perubahan zaman tanpa merasa terikat pada tradisi yang kaku. Bagi (Al-Raziq, 1995) kebebasan beragama dan berpendapat bahwa negara harus menjamin kebebasan ini tanpa campur tangan dalam urusan agama. Ia percaya bahwa negara yang modern dan maju harus dibangun atas dasar nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kebebasan, yang semuanya dapat ditemukan dalam ajaran Islam jika dipahami dengan benar.

Reaksi terhadap pemikiran Ali 'Abd Al-Raziq sangat beragam. Di satu sisi, ia mendapatkan dukungan dari kalangan intelektual dan reformis yang menginginkan perubahan dalam struktur sosial dan politik di dunia Islam. Mereka melihat pandangan Ali sebagai langkah maju menuju pembaruan Islam yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman modern. Di sisi lain, Ali menghadapi kritik keras dari ulama

tradisional dan konservatif yang melihat pandangannya sebagai ancaman terhadap tatanan keagamaan yang telah mapan (Mohamad Latief et al., 2022).

Salah satu kritik utama terhadap Raziq adalah bahwa ia dianggap mengabaikan aspek sejarah dan politik dari ajaran Islam. Banyak ulama berpendapat bahwa Islam tidak hanya mengatur hubungan spiritual, tetapi juga memiliki dimensi sosial dan politik yang penting, termasuk konsep khilafah. Mereka menuduh Raziq sebagai seorang yang terpengaruh oleh pemikiran Barat dan sekularisme, serta berusaha melemahkan fondasi Islam. Namun, meskipun menghadapi tekanan besar, Ali 'Abd Al-Raziq tetap teguh pada pendiriannya. Ia terus menulis dan berbicara tentang pentingnya reformasi dalam Islam dan perlunya memisahkan agama dari urusan politik. Pandangannya tetap kontroversial hingga saat ini, tetapi ia diakui sebagai salah satu pemikir berpengaruh dalam sejarah pemikiran politik Islam (Sajadi, 2022).

### **C. Pandangan Ali Abdul Raziq tentang Khilafah**

Sebelum mengkaji lebih dalam pemikiran Raziq, penting untuk menjelaskan peta pemikiran politik Islam untuk menentukan posisinya. Raziq diidentifikasi sebagai penganut paradigma sekularistik dalam hubungan Islam dengan politik. Oleh karena itu, perlu dipahami posisi Raziq dalam konteks peta pemikiran politik Islam. Universalitas

Islam melahirkan pemikir di berbagai disiplin ilmu dan menghasilkan berbagai pola pemikiran, dari liberal hingga fundamental. Keberagaman ini dipengaruhi oleh upaya untuk memahami dan menerapkan hukum agama dalam hubungan manusia dengan Tuhan serta dalam aspek sosial, politik, dan ekonomi.

Kedua, upaya ini juga bertujuan mencari solusi untuk persoalan kemasyarakatan yang tidak ada pada masa Rasulullah Saw. dan para sahabat, serta memperbaiki perilaku tertentu sesuai ajaran Islam. Ketiga, upaya ini menyelaraskan prinsip-prinsip Islam dengan pemikiran asing yang mempengaruhi umat. Keempat, ia bertujuan untuk mempertahankan akidah Islam dari kepercayaan lain dan menjelaskan akidah Islam yang sebenarnya. Kelima, tujuan ini adalah menjaga prinsip-prinsip Islam agar tetap utuh sebagaimana ajaran Rasulullah Saw. dan diterapkan oleh umat Islam hingga akhir zaman.

Kalangan liberal cenderung menginginkan interpretasi teks agama yang luas tanpa batasan, dengan keyakinan bahwa pembatasan pemahaman akan membuat umat Islam tertinggal. Mereka sering terpengaruh oleh kebaratan dan menghindari tradisi ketimuran yang dianggap tradisional (Azyumadi Azra, 1996). Dalam politik, mereka cenderung sekuler, memisahkan agama dari politik. Sebaliknya, pemikiran Islam fundamental menekankan pemahaman tekstual

terhadap doktrin agama. Mereka berpendapat bahwa pemahaman bebas tanpa batasan dapat mengakibatkan penyimpangan dalam doktrin normatif. Pemikir fundamental lebih menghargai keilmuan klasik dari dunia Arab dan sering menolak pengetahuan Barat tanpa penelitian mendalam. Dalam politik, mereka mengintegrasikan agama dan negara (*din wa dawlah*).

Kedua aliran pemikiran Islam, liberal dan fundamental, tampaknya saling bertentangan dan sulit menemukan titik temu, meskipun keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Islam. Sebagai upaya penyeimbang, muncul model pemikiran Islam moderat, yang disebut oleh (Shihab, 2020) sebagai "Islam jalan tengah." Kelompok pemikir moderat ini dianggap sebagai respons logis terhadap dinamika politik pemikiran yang ada, dan menawarkan perspektif yang berbeda. Pemikiran Islam moderat berusaha menengahi kebebasan berpikir ala liberal dan romantisme pemahaman klasik ala fundamental, dengan mengadopsi nilai-nilai dari kedua aliran tersebut untuk menghasilkan sudut pandang baru dalam memahami Islam.

Berdasarkan tiga model pemikiran Islam, Raziq dikenal dengan pemikiran Islam Liberal. Argumentasi pemikirannya, terutama terkait hubungan antara agama dan negara, serta khilafah, mendukung identifikasi ini. Raziq mengajukan pertanyaan penting dalam kritiknya terhadap khilafah:

(1) Apakah khilafah diperlukan? (2) Adakah sistem pemerintahan Islami? (3) Dari mana sumber legitimasi kekuasaan, dari Tuhan atau rakyat? Pertanyaan-pertanyaan ini muncul dalam konteks sosial dan politik saat itu, di mana kekhilafahan Islam, terutama di Eropa Timur, mengalami kemunduran, menyebabkan ketegangan di kalangan aktivis politik Islam. Di Turki, ketegangan ini berujung pada pembubaran kekhilafahan Ottoman pada tahun 1923/1924 oleh pemerintah Turki di bawah Kemal Ataturk. Abdel Wahab el-Affendi menyatakan bahwa pembubaran khilafah disebabkan oleh pandangan bahwa lembaga keulamaan pada masa itu hanya melayani kepentingan sultan/khalifah, berfungsi sebagai justifikasi penguasa tanpa memperhatikan kelemahan yang ada (M. Mulia, 2011).

Seiring dengan melemahnya sistem khilafah, yang sebagian disebabkan oleh kepentingan pribadi penguasa, Raziq mengembangkan argumennya mengenai kekuasaan. Ia berpendapat bahwa meskipun masyarakat memerlukan kekuasaan politik, bentuk kekuasaan tersebut tidak harus mengikuti format tertentu. Tesis Raziq adalah sebagai berikut: (1) Nabi Muhammad tidak mendirikan negara, dan otoritasnya murni bersifat spiritual; (2) Islam tidak menetapkan sistem pemerintahan yang definitif, sehingga umat Islam bebas memilih bentuk pemerintahan yang dianggap sesuai; (3) Tipe pemerintahan yang muncul setelah

wafatnya Nabi tidak memiliki dasar dalam doktrin Islam; istilah khilafah digunakan untuk memberi legitimasi religius pada sistem yang diadopsi; (4) Sistem ini sering kali menjadi sumber masalah dalam dunia Islam karena digunakan untuk melegitimasi tirani dan menyebabkan dekadensi umat Islam (Raziq, 1991).

Pertanyaan-pertanyaan Raziq mengarah pada justifikasi bahwa khilafah tidak memiliki dasar yang kuat dalam Al-Qur'an, hadits, dan ijma. Ia menolak penegakan khilafah, berpendapat bahwa masalah kenegaraan seharusnya diserahkan kepada akal dan pengalaman manusia. Ini berbeda dengan pandangan ulama yang menganggap bahwa kedudukan dan otoritas khalifah setara dengan Nabi Muhammad SAW dan menilai pendirian khilafah sebagai kewajiban berdasarkan ijma. Raziq menggugat klaim-klaim tersebut dalam bukunya dengan mendefinisikan khilafah secara bahasa dan istilah, serta mengulas pendapat ulama tentang khilafah dan kedudukan khalifah (Yusuf, 2017).

Menurut Raziq, secara etimologis, khilafah berasal dari kata *takhallafa*, yang berarti menggantikan atau mengikuti di belakang orang lain. Khalifah adalah pengganti seseorang yang telah meninggal atau tidak dapat menjalankan tugas. Istilah *khalifah* dalam bentuk jamak adalah *khulafa*, dan merujuk pada kekuasaan tertinggi atau terbesar. Menurut istilah, kata "khilafah" dalam pandangan Raziq memiliki

padanan dengan *imamah*, yaitu kepemimpinan menyeluruh dalam urusan agama dan dunia sebagai pengganti Rasulullah SAW. Para ulama umumnya melihat khalifah sebagai pengganti Rasulullah SAW yang bertugas mengelola masalah keagamaan dan menyampaikan ajaran Allah SWT kepada umat. Khalifah dipilih untuk memelihara pelaksanaan ajaran agama dan urusan politik duniawi. Sebutan *imam* mencerminkan posisi yang harus diikuti, mirip dengan imam shalat, sementara *khalifah* menunjukkan posisi sebagai pengganti Rasulullah SAW (Khalif al-Rasulullah) dan kemudian berkembang menjadi Khalifatullah. Terhadap istilah Khalifatullah, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama; sebagian menerima, sementara yang lain menolaknya, seperti Abu Bakar yang mengatakan: “Saya bukan Khalifatullah, tetapi Khalifah al-Rasulullah SAW” (Bara et al., 2022).

Menurut (Siregar, 2018), Raziq tidak banyak menyumbang pemikiran konkret tentang khilafah, melainkan lebih banyak mengutip pendapat ulama sebelumnya dan mendeskripsikan khilafah dalam konteks wacana pemikiran politik Islam. Raziq kemudian menyimpulkan dan menjustifikasi pendapat-pendapat tersebut. Penulis berpendapat bahwa pandangan Harir Muzakki tepat. Dalam *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Raziq sering merujuk pada ulama seperti al-Baidawi dan Ibnu Khaldun. Al-Baidawi (w. 791 H)

menyatakan bahwa kata khilafah adalah sinonim dari imamah, yang berarti penggantian fungsi Rasulullah SAW untuk menjalankan undang-undang syariat dan melestarikan ajaran agama. Sementara itu, Ibnu Khaldun (1332-1406) mendefinisikan khilafah sebagai tanggung jawab umum sejalan dengan tujuan syariat, yaitu menciptakan kemaslahatan ukhrawi dan memastikan bahwa persoalan dunia harus mengikuti prinsip akhirat sesuai syariat (Al-Raziq, 1995).

Meskipun mengutip pendapat al-Baidawi dan Ibnu Khaldun, (Al-Raziq, 1995) berpendapat bahwa khilafah bukanlah institusi yang berasal dari Islam dan menolak bahwa mendirikan khilafah merupakan kewajiban agama. Ia berargumen bahwa tidak ada dasar kuat untuk mendukung kewajiban mendirikan khilafah. Raziq menilai bahwa argumen yang menyatakan khilafah sebagai kewajiban agama berdasar pada dua poin: pertama, *ijma'* sahabat dan *tabi'in* yang menyetujui pengangkatan Abu Bakar as-Shiddiq setelah wafatnya Rasulullah SAW, dan kedua, pengangkatan khalifah dianggap perlu untuk menegakkan *syi'ar* agama dan kemaslahatan rakyat, termasuk amar ma'ruf nahi munkar. Raziq mengkritik alasan-alasan kewajiban khilafah beberapa argumen utama. Ia berpendapat bahwa tidak ada dasar kuat dalam Al-Qur'an atau hadits yang mewajibkan pembentukan khilafah.

Menurutnya, ayat-ayat seperti Q.S. an-Nisa: 59 tidak membuktikan kewajiban khilafah, karena “Ulil Amri” merujuk pada berbagai pemimpin dalam masyarakat, bukan khilafah sebagai sistem pemerintahan. Raziq juga mengutip Zamakhsyari yang menyatakan bahwa ayat tersebut hanya mengharuskan adanya pemimpin sebagai rujukan, bukan khilafah.

Raziq menerima ijma’ sebagai dalil syar’i, namun menolak klaim bahwa ijma’ mengharuskan khilafah. Ia berpendapat bahwa tindakan para khalifah lebih bersifat politik ketimbang kepentingan agama dan mengkritik klaim ijma’ dengan menunjukkan adanya perbedaan pendapat di kalangan umat Islam, seperti kaum Khawarij dan Mu’tazilah. Selain itu, Raziq menolak argumen logika yang menyatakan bahwa khilafah diperlukan untuk kemaslahatan umat. Ia berpendapat bahwa sistem pemerintahan, termasuk khilafah, tidak diwajibkan oleh agama dan seharusnya ditentukan berdasarkan akal dan pengalaman, bukan klaim agama (Khatab, 2002).

Sejumlah pemikir dan sarjana, baik dari kalangan Islam maupun Barat, telah menulis tentang pemikiran Raziq dengan berbagai sikap. Beberapa menolak keras tesis-tesisnya, beberapa mendukung, sementara yang lain hanya mendeskripsikan tanpa mengambil posisi jelas. Dhiya’ al-Din al-Rais, dalam bukunya *al-Islam wa al-Khilafah fi al-Asr*

*al-Hadith: Naqd Kitab Islam wa Usul al-Hukm*, secara tegas menolak pandangan sekuler Raziq, mengkritik penggunaan istilah khilafah oleh Raziq yang dianggap tidak sesuai dengan akar kata yang benar, dan membantah beberapa referensi yang dikutip Raziq, seperti Thomas Hobbes dan Locke.

Sebaliknya, (Jebari, 2018) dalam *Arabic thought beyond the liberal age* mengklasifikasikan Raziq sebagai pemikir Arab liberal yang berusaha mencari format baru dalam ajaran dan praktik Islam melalui telaah kritis. Hourani mendeskripsikan ide-ide Raziq secara historis untuk memahami maksud sebenarnya dan memilih untuk tetap netral dalam mendukung atau menolak tesis-tesis tersebut.

Muhammad Imarah, seorang murid Raziq, mendekati pemikiran gurunya dengan pendekatan historis dalam *l-Islam wa Sulthan al-Diniyah*. Meskipun kritis terhadap Raziq, Imarah tetap melanjutkan pemikiran Raziq tentang konsep kenegaraan dan menyimpulkan bahwa masalah negara Islam merupakan masalah ijtihadi yang dapat diperdebatkan. Namun, ia juga mengkritik Raziq, terutama dalam hal khilafah dan pemerintahan, menilai bahwa gambaran dalam karya Raziq tidak sesuai dengan semangat Islam, seperti yang ditunjukkan dalam bukunya *Al-Islam Wa Ushul al-Hukm Li Ali Abd. al-Raziq*. Sementara itu, (Binder, 1999) dalam *Islamic Liberalism: A Critique of Development*

*Ideologies* menilai pemikiran liberal Raziq sebagai alternatif yang ditolak, karena mencoba menggugat khilafah yang telah diterima secara historis dan konsensus ulama.

#### **D. Agama dan Negara**

Agama dan negara memiliki hakikat yang berbeda; agama merupakan kabar gembira dan peringatan, sedangkan negara adalah kekuatan pemaksa. Agama diwakili oleh khatib, juru dakwah, dan ulama, sementara negara memiliki birokrasi, pengadilan, dan militer. Agama mempengaruhi sejarah melalui kesadaran bersama, sedangkan negara melalui keputusan dan kekuasaan. Agama adalah kekuatan internal, sedangkan negara adalah kekuatan eksternal (Dahlan, 2014). Setelah kritik dari dewan ulama dan pengusirannya dari al-Azhar, Raziq tetap berpendapat bahwa khilafah bukanlah sistem negara yang disyariatkan dalam Islam, karena Rasulullah tidak mendirikan pemerintahan atau negara. Menurut Raziq, politik adalah urusan dunia yang terpisah dari agama, mencerminkan sekularisme objektif yang muncul dari gerakan Humanisme zaman Renaisans (Putra, 2020).

Menurut al-Raziq, meskipun pada masa Nabi Muhammad terdapat sistem pemerintahan sederhana, hal itu tidak berarti Nabi mendirikan negara sebagaimana dimaksud dalam ilmu politik. Nabi melaksanakan tugas-tugas pemerintahan seperti distribusi zakat, jizyah, dan

ghanimah, serta mendelegasikan tugas kepada para sahabat, menunjukkan bahwa beliau juga merupakan pemimpin politik. Namun, al-Raziq mempertanyakan apakah Nabi berperan sebagai raja, apakah Islam menuntut pendirian negara Islam, dan apakah peran kenabian meliputi kepemimpinan negara. Menurut al-Raziq, risalah dan kekuasaan politik adalah dua hal yang terpisah; risalah berdiri sendiri dan tidak berkaitan dengan status sebagai raja. Nabi, menurut al-Raziq, hanya menjalankan misi kenabian yang bersifat spiritual, bukan kekuasaan politik. Dengan demikian, pemerintahan Nabi adalah bagian dari ajaran Islam, namun tidak sama dengan kepemimpinan negara dalam pengertian politik (Putra, 2019).

Namun, pandangan al-Raziq yang menganggap Nabi Muhammad hanya sebagai pembawa risalah cenderung berat sebelah. Al-Raziq tidak mengkaji secara menyeluruh peran penting Nabi dalam membentuk perjanjian politik, seperti Piagam Madinah, yang menunjukkan bahwa Nabi tidak hanya sebagai pemimpin agama, tetapi juga sebagai pemimpin politik yang menjalankan kekuasaan berdasarkan wahyu. Perang yang terjadi di masa Nabi juga menunjukkan penggunaan kekuasaan yang bersifat memaksa untuk melindungi komunitas Muslim yang baru terbentuk. John L. Esposito menganalisis bahwa ikatan masyarakat di masa Nabi tidak bersifat politik, melainkan berbasis

kesamaan keyakinan agama (Esposito, 2007). Kekuasaan politik bersifat sementara, sedangkan kenabian adalah tugas yang diberikan oleh Allah dan berakhir dengan wafatnya Nabi. Setelah kematian Nabi, kekuasaan politik menjadi sementara dan berbeda dari kekuasaan kenabian.

Al-Raziq menunjukkan komitmen liberalisme politik dengan menganggap bahwa bentuk negara bisa bervariasi baik konstitusional maupun absolut, republik maupun monarki dan bahwa khilafah rentan terhadap korupsi. Ia percaya bahwa negara harus fleksibel dan sesuai dengan kondisi umat, selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam (Sajadi, 2022). Oleh karena itu, tindakan Ataturk yang menghapus khilafah di Turki dianggapnya tidak bertentangan dengan Islam. Al-Raziq konsisten pada ide sekularisasi negara, dimana kewenangan politik harus ada terlepas dari agama atau keyakinan penguasa.

### **E. Membangun Kesadaran Politik dalam Islam**

Banyak pemikir Islam kontemporer, seperti Aziz al-Azmeh, Mohammad Abid al-Jabiri, dan Burhan Ghalioun, berpendapat bahwa karya al-Raziq kini dianggap tidak lagi relevan karena konteks historis dan situasi pada masa kelahirannya. Namun, penulis berargumen bahwa karya al-Raziq masih relevan, terutama dalam cara dia menangani isu-isu fundamental. Karya al-Raziq memberikan titik tolak untuk menata kembali kesadaran keagamaan dan sejarah

kaum Muslim dengan mengatasi tiga masalah utama: pemisahan antara keyakinan agama dan proses historis, pemisahan antara wacana agama dan politik, serta penggunaan instrumen baru untuk menerapkan ajaran agama (Martanti, 2019).

Menurut (Raziq, 1991), banyak Muslim, terutama dari kalangan Sunni, menganggap khilafah rasyidah sebagai kelanjutan alami dari kenabian, mencampuradukkan kedua periode ini dan menjadikannya rujukan masa keemasan Islam. Muhammad Imarah, sebaliknya, menolak pemisahan antara Islam dan khilafah yang diusulkan al-Raziq, berpendapat bahwa khilafah adalah bagian tak terpisahkan dari ajaran Islam yang suci. Al-Raziq berpendapat bahwa transisi utama terletak pada pemisahan antara masa kenabian dan periode setelahnya, bukan pada khilafah Umayyah yang mempengaruhi kesadaran keagamaan umat Islam. Meskipun Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali berperan penting dalam membela agama dan menyukseskan dakwah, tindakan mereka setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW bersifat duniawi dan tidak menjadikan khilafah sebagai dasar agama (Khatab, 2002).

Kesadaran Islam telah dipengaruhi oleh peristiwa-peristiwa sejarah setelah wafatnya Nabi, seperti perseteruan antara Ali dan Muawiyah, yang telah menciptakan kontras antara kenyataan dan idealisme dalam pandangan

kaum Muslim, baik Syi'ah maupun Sunni. Peristiwa-peristiwa ini seringkali mendapatkan perhatian yang berlebihan dalam kesadaran keagamaan. Al-Raziq menekankan perlunya memisahkan keyakinan inti bahwa Muhammad adalah nabi terakhir dan bahwa agama telah sempurna pada saat beliau wafat dari evolusi historis dan peristiwa yang terjadi setelahnya, yang tidak memiliki status suci (N. Hidayati, 2023).

Poros kedua membahas perbedaan antara prinsip-prinsip agama dan moral dengan lembaga dan praktik pemerintahan. Al-Raziq berpendapat bahwa Islam tidak menyediakan model pemerintahan yang baku atau konstitusi secara formal. Ada dua tingkat wacana: yang satu berkaitan dengan prinsip umum yang dapat memengaruhi konstitusi, sedangkan yang lain berkaitan dengan praktik dan struktur kekuasaan. Al-Raziq melihat khilafah sebagai gabungan berbagai sistem, dari kesukuan awal hingga model kekaisaran, yang berkembang sesuai kebutuhan manusia dan bukan sebagai lembaga suci, melainkan bersifat profane.

Pada poros ketiga, al-Raziq menekankan bahwa tidak ada larangan bagi umat Muslim untuk mengadopsi metode atau alat dari bangsa lain yang terbukti efektif dalam mencapai tujuan sesuai dengan nilai agama dan rasionalitas. Modernitas, menurutnya, tidak hanya memperkenalkan alat

teknik baru tetapi juga memungkinkan penataan sosial yang lebih baik, mendukung rasionalisme dalam hubungan manusia dengan alam dan antar manusia, serta melahirkan negara hukum dengan sistem yang mendorong kreativitas individu dan masyarakat sipil.

Ali Abd al-Raziq menegaskan perlunya penataan kembali dasar persoalan dan mengatasi ambiguitas yang masih mempengaruhi kesadaran umat Islam, terutama terkait dengan konflik historis seperti perseteruan antara Ali dan Muawiyah. Usaha ini berlanjut hingga kini dengan banyak sejarawan dan pemikir Islam yang berjuang untuk memperbarui kesadaran Islam dan membebaskan dari pandangan tradisional. Dengan demikian, Islam dapat berkembang dan menemukan keseimbangan di luar struktur-struktur membatasi kesadaran kolektif (Haddade, 2016).

## **Kesimpulan**

Kajian terhadap pemikiran Raziq memberikan perspektif baru mengenai konsep khilafah dalam Islam. Sebagai seorang pemikir sekuler, Raziq memisahkan agama dari politik, sehingga pandangannya dianggap sebagai terobosan terhadap tradisi pemikiran politik Islam yang mapan. Ia dianggap sebagai pengkritik utama terhadap legitimasi khilafah yang selama berabad-abad diterima oleh umat Islam dan ulama. Raziq berargumen bahwa khilafah tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an, Sunnah, atau Ijma',

dan mengklaim bahwa Islam tidak mengatur jenis atau bentuk pemerintahan, melainkan hal tersebut harus diserahkan pada keputusan umat berdasarkan rasionalitas dan pengalaman mereka. Pandangan Raziq, yang menolak tatanan lama dan mengusulkan pendekatan berbasis rasionalitas terhadap pemerintahan, memberikan kontribusi signifikan dalam wacana politik Islam. Pendekatannya membantu memperluas pemahaman tentang bagaimana konsep-konsep politik dalam Islam dapat dipertimbangkan dan diterapkan dalam konteks modern.





# **BAB VII**

## **PEMIKIRAN FATIMA MERNISSI**

### **Pendahuluan**

Fatima Mernissi adalah salah satu pemikir feminis Muslim yang paling berpengaruh pada abad ke-20. Pemikirannya menantang narasi tradisional tentang peran perempuan dalam Islam dan membuka jalan bagi diskusi-diskusi kritis mengenai gender dalam konteks keagamaan dan sosial. Mernissi tidak hanya dikenal sebagai seorang akademisi, tetapi juga sebagai aktivis yang berusaha untuk mengubah persepsi dan kebijakan yang berkaitan dengan hak-hak perempuan di dunia Muslim. Dalam karyakaryanya, ia menggabungkan analisis teoretis dengan pengalaman sosial, memberikan wawasan yang mendalam tentang bagaimana norma-norma patriarki telah mengakar dalam tradisi keagamaan dan bagaimana interpretasi ulang terhadap teks-teks agama dapat berkontribusi pada pembebasan Perempuan (Anwar, 2021). Pemikiran Mernissi merupakan refleksi dari upaya untuk menyeimbangkan

antara identitas sebagai seorang Muslim dengan tuntutan kesetaraan gender, sebuah tantangan yang relevan dan signifikan dalam diskursus kontemporer mengenai Islam dan modernitas.

Diskursus mengenai kesetaraan gender merupakan topik yang tidak pernah habis dibahas, terutama dalam masyarakat yang masih kuat menganut sistem patriarki. Kesetaraan gender adalah tujuan yang harus diperjuangkan seluruh umat manusia untuk menghindari ketidakadilan, terutama antara perempuan dan laki-laki. Meskipun kedua gender dapat mengalami ketidakadilan, perempuan lebih sering menjadi korban dalam berbagai konteks sosial. Seiring perkembangan masyarakat, isu hak-hak perempuan terus menjadi fokus perhatian, baik dalam konteks historis maupun kontemporer, termasuk dalam pemikiran Islam liberal juga menyoroti demokrasi, hak-hak non-Muslim, dan kebebasan berpendapat. Penting untuk memahami kesetaraan antara pria dan wanita dalam kemanusiaan, meskipun peran mereka mungkin berbeda (Saumantri, 2022).

Menurut (Schenk & Hasbullah, 2022) Menjelang datangnya Islam, kondisi perempuan di masyarakat Arab sangat memprihatinkan. Pada masa jahiliyah, perempuan dipaksa untuk tunduk sepenuhnya kepada kepala suku atau suaminya dan sering diperlakukan sebagai barang yang bisa dikontrol, dijual, atau diwariskan. Salah satu tradisi yang

paling kejam adalah mengubur bayi perempuan hidup-hidup karena dianggap sebagai beban dan mudah menjadi korban musuh. Terdapat pula tiga bentuk pernikahan yang sangat merendahkan martabat perempuan. Pertama, dalam *nikah al-dayzan*, seorang anak laki-laki tertua berhak menikahi ibunya jika ayahnya meninggal, hanya dengan melemparkan kain sebagai tanda warisan. Kedua, *zawj al-balad*, di mana dua pria bertukar istri tanpa perlu mahar. Ketiga, *zawj al-istibda*, di mana suami memaksa istrinya tidur dengan pria lain hingga hamil, kemudian memaksa istri kembali setelah hamil, dengan harapan mendapatkan keturunan unggul. Sebelum kedatangan Islam, perempuan tidak memiliki hak-hak yang diakui secara hukum dan diperlakukan dengan cara yang tidak adil dalam masyarakat.

Hingga kini, perempuan masih sering diposisikan sebagai warga kelas dua dan dianggap tidak sejajar dengan laki-laki, yang tercermin dalam aturan, kebiasaan, budaya, dan interpretasi agama yang membatasi hak-hak perempuan. Dalam beberapa komunitas Islam, misalnya, terdapat pandangan bahwa suara perempuan adalah aurat, yang menghalangi mereka untuk berpartisipasi di ranah publik. Hak perempuan untuk berkembang, beraktivitas di luar rumah, dan mengaktualisasikan diri sering kali dibatasi peran domestik yang dibebankan kepada mereka. Pembatasan ini juga diwujudkan dalam simbol-simbol seperti ke-

wajiban memakai purdah, yang memisahkan perempuan dari dunia luar (Suhada, 2021). Akibatnya, peran perempuan dalam masyarakat masih jauh dari setara dengan laki-laki, dan masalah ini terus mempengaruhi semua lapisan masyarakat. Ketika membahas isu kesetaraan gender, pertanyaan utama yang muncul adalah tentang akar permasalahan dalam diskursus gender yang diusung oleh para feminis Muslim dari perspektif Islam. Tidak bisa dipungkiri bahwa keluarga dan lingkungan sangat memengaruhi pandangan hidup, termasuk para tokoh feminis dalam memperjuangkan hak-hak perempuan, yang dipengaruhi faktor alamiah (*nature*) dan pengasuhan (*nurture*).

Seseorang yang tumbuh di lingkungan dengan diskriminasi yang timpang antara kebebasan perempuan dan laki-laki cenderung akan mempertanyakan ketidakadilan tersebut dan, seperti Fatima Mernissi, melawan norma-norma masyarakat yang tidak adil. Mernissi, yang dibesarkan di lingkungan harem dengan dua kultur keluarga yang berbeda keluarga ayahnya di kota Fez dengan harem yang dikelilingi dinding tinggi dan keluarga ibunya di pedesaan dengan harem yang dikelilingi kebun luas mendapatkan pemahaman mendalam tentang ketidakadilan gender. Pengalamannya ini membawanya untuk mengkritisi pemisahan peran gender yang membatasi laki-laki di sektor publik dan perempuan di ranah domestik. Mernissi mene-

gaskan pentingnya mengkaji kembali penafsiran-penafsiran agama berdasarkan konteks historisnya, serta memperlakukan perempuan sebagai mitra sejajar dalam perjuangan (Zakariya, 2017).

### **A. Biografi Fatima Mernissi**

Fatima Mernissi, seorang feminis Muslim Arab yang lahir di Fez, Maroko pada tahun 1940, adalah salah satu perempuan Maroko pertama mendapatkan Pendidikan Tinggi. Mernissi tumbuh dalam lingkungan harem dengan dua budaya keluarga yang berbeda: keluarga ayah-nya di kota Fez, di mana harem dibatasi oleh dinding tinggi, dan keluarga ibunya di pedesaan, di mana harem berbentuk rumah yang dikelilingi kebun luas. Pengalamannya di rumah neneknya memberikan wawasan penting tentang kesetaraan, keterkungkungan dalam harem, dan kaitan antara kekalahan politik umat Muslim dengan penindasan terhadap perempuan. Masa kecil Mernissi banyak dihabiskan di dalam harem, sebuah ruang tertutup yang ditujukan untuk perempuan dalam keluarga besar. Harem ini, dengan segala aturan dan pembatasan yang melekat padanya, menjadi laboratorium sosial pertama bagi Mernissi di mana ia mulai mempertanyakan peran gender dan ketidaksetaraan (E. Setiawan, 2019). Meskipun Fatima Mernissi lahir dalam lingkungan harem, ia beruntung masih bisa mengakses pendidikan, berbeda dengan perempuan senior di

harem tidak mendapatkan kesempatan serupa. Mernissi lahir pada masa ketika Maroko dikuasai oleh kaum nasionalis yang berusaha memperjuangkan pendidikan setara bagi laki-laki dan perempuan serta berkomitmen menghapuskan poligami dan meningkatkan status perempuan. Terinspirasi oleh gagasan Muhammad Abduh, para reformis Maroko memulai gerakan pendidikan di Kota-Kota seperti Fez, Rabat, dan Sale, mendirikan sekolah-sekolah yang mengajarkan tata bahasa Arab, etika, logika, sejarah Islam, dan aritmatika, meskipun ilmu pengetahuan modern belum diajarkan.

Pada awal pemikirannya, Fatima Mernissi banyak dipengaruhi oleh neneknya, Yasmina, yang digambarkannya sebagai sosok kritis dan puitis. Neneknya sering bercerita tentang Madinah dan Nabi Muhammad SAW, menekankan bagaimana persamaan dihargai pada masa itu. Kisah-kisah ini membuat Mernissi terobsesi dengan konsep Islam di Madinah. Neneknya berbeda dari kebanyakan wanita Maroko pada masanya, karena ia sangat peduli terhadap perlakuan yang diterima perempuan dari laki-laki dalam kehidupan sehari-hari. Neneknya inilah yang pertama kali menyadarkan Mernissi akan ketidakadilan yang dialami perempuan, dan pengaruh inilah yang kemudian mengarahkan fokus kajian Mernissi pada isu-isu perempuan. Lingkungan keluarga Mernissi terbelah antara dua kultur

yang berbeda. Di satu sisi, keluarga ayahnya tinggal di sebuah rumah tradisional di kota Fez, dikelilingi oleh dinding tinggi yang menjaga privasi perempuan dari dunia luar. Di sisi lain, keluarga ibunya tinggal di sebuah rumah pedesaan yang lebih terbuka dan dekat dengan alam. Di rumah nenek dari pihak ibu, Lalla Yasmina, Mernissi merasakan kebebasan yang berbeda, di mana perempuan diperlakukan dengan lebih setara dan lebih berperan dalam kehidupan sosial dan ekonomi keluarga. Mernissi mengecap pendidikan formal pada saat yang jarang bagi perempuan Muslim pada masanya. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di sekolah-sekolah lokal, Mernissi melanjutkan studinya di Lycée de Filles di Rabat, Maroko. Ia kemudian melanjutkan pendidikan tingginya di Sorbonne, Paris, dan meraih gelar sarjana di bidang ilmu politik. Tidak puas dengan sekadar memahami teori politik Barat, Mernissi melanjutkan pendidikannya ke Amerika Serikat dan mendapatkan gelar doktor Universitas Brandeis, Massachusetts, di bidang sosiologi (A. Hidayati et al., 2022).

Saat remaja, Fatima Mernissi merasakan penurunan minat terhadap Al-Qur'an, namun pengenalannya dengan sunnah di sekolah menengah membuka hatinya. Salah satu momen penting terjadi ketika gurunya mengajarkan hadis dari kitab Al-Bukhari yang menyatakan bahwa "anjing, keledai, dan wanita dapat membatalkan shalat seseorang

jika melintas di depannya.” Pernyataan ini membuat Mernissi terguncang dan merasa sangat bingung, bertanya-tanya bagaimana mungkin Rasulullah SAW mengucapkan sesuatu yang begitu melukai perasaannya, terutama karena tidak sesuai dengan gambaran kehidupan Nabi Muhammad yang ia kenal. Kegelisahan ini semakin mendalam saat dewasa, ketika Mernissi bertanya kepada seorang pedagang sayur apakah perempuan bisa menjadi pemimpin kaum Muslim, dan pedagang itu dengan kaget menjawab, “*Na’udzu billah min dzalik*.” Tak lama setelah itu, seorang guru belum dikenalnya juga menegaskan bahwa “suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan tidak akan memperoleh kemakmuran.” Mernissi merasa terdiam, kalah, dan marah, menyadari bahwa dalam sejarah Islam, hadis bukanlah sesuatu bisa diabaikan begitu saja.

Pengalaman-pengalaman ini mendorong Mernissi untuk lebih mendalami studi tentang hadis dan mengumpulkan informasi yang relevan. Meskipun ia dikenal sebagai pemikir yang kritis terhadap masalah perempuan, Mernissi mencoba untuk menghubungkan ajaran suci Al-Qur'an dan hadis dengan harapan menemukan kebebasan dan perbaikan posisi perempuan dalam Islam. Namun, ia juga menyadari bahwa tradisi dan sejarah telah menghalangi potensi ini, dengan agama yang sering digunakan untuk menekan perempuan. Bagi Mernissi, masalah bukan

terletak pada teks agama itu sendiri, melainkan pada penafsirannya yang cenderung patriarkal dan merugikan perempuan. Pemikiran Fatima Mernissi sangat dipengaruhi oleh latar belakang sosiologis dan pandangan kritisnya terhadap masyarakat patriarkal. Ia percaya bahwa banyak masalah yang dihadapi oleh perempuan Muslim bukanlah akibat dari Islam itu sendiri, melainkan dari interpretasi yang salah dan budaya patriarki yang sudah mengakar. Mernissi berpendapat bahwa untuk mencapai kesetaraan gender dalam masyarakat Muslim, diperlukan revisi terhadap interpretasi teks-teks keagamaan dan reformasi sosial yang menyeluruh (Ichwayudi & Alfani, 2024).

Selain itu, Mernissi juga dikenal karena pandangannya tentang modernisasi di dunia Muslim. Ia percaya bahwa modernisasi tidak harus identik dengan Westernisasi, dan bahwa dunia Muslim dapat menemukan jalannya sendiri menuju kemajuan tanpa harus meninggalkan nilai-nilai Islam. Dalam karyanya, Mernissi menekankan pentingnya dialog antara tradisi dan modernitas, serta perlunya mengintegrasikan nilai-nilai kesetaraan gender ke dalam proyek modernisasi di dunia Muslim. Sepanjang hidupnya, Fatima Mernissi menerima banyak penghargaan atas kontribusinya dalam bidang sosiologi dan feminism. Pada tahun 2003, ia menerima *Prince of Asturias Award* untuk kategori Sastra, salah satu penghargaan bergengsi dari Spanyol, sebagai

pengakuan atas upayanya dalam memperjuangkan hak-hak perempuan dan membangun jembatan antara dunia Islam dan Barat. Mernissi diakui sebagai salah satu pemikir feminis paling penting dalam Islam oleh berbagai institusi akademik dan organisasi internasional. Karya-karyanya terus dipelajari dan dibahas di berbagai universitas di seluruh dunia, dan ia sering diundang untuk berbicara di konferensi-konferensi internasional tentang isu-isu gender, Islam, dan modernitas (Ouedghiri, 2002).

Fatima Mernissi meninggal dunia pada 30 November 2015, tetapi warisannya tetap hidup melalui karya-karyanya yang terus mempengaruhi generasi baru pemikir feminis Muslim dan aktivis hak-hak perempuan. Mernissi berhasil membuka ruang bagi diskusi yang lebih luas tentang kesetaraan gender dalam Islam dan menunjukkan bahwa perjuangan untuk hak-hak perempuan adalah bagian integral dari proyek pembaruan Islam. Mernissi mewariskan kepada dunia suatu visi tentang Islam yang inklusif dan adil, di mana perempuan memiliki peran yang sama pentingnya dengan laki-laki dalam membangun masyarakat yang lebih baik. Melalui tulisan dan ajarannya, Mernissi menginspirasi banyak orang untuk terus berjuang melawan ketidakadilan gender dan untuk membayangkan masa depan di mana perempuan dan laki-laki dapat hidup berdampingan dalam kesetaraan dan harmoni.

## B. Gagasan Pemikiran Fatima Mernissi

Istilah “feminisme” pertama kali digunakan pada tahun 1890 dan sejak saat itu mulai dikenal luas. Gerakan feminism Muslim mencakup kesadaran perempuan terhadap pembatasan berbasis gender, penolakan terhadap ketidak-adilan, dan upaya membangun sistem gender yang lebih adil dengan peran dan hubungan yang lebih optimal antara laki-laki dan Perempuan (Sari & Arif, 2023). Secara historis, dominasi laki-laki telah ada di hampir semua masyarakat, kecuali dalam masyarakat matriarki yang sangat sedikit. Pemikiran Fatima Mernissi tentang sistem patriarki dipengaruhi oleh budaya Prancis, di mana ia menghargai individualisme, liberalisme, dan kebebasan individu. Gerakan feminism Barat mengungkapkan bahwa dominasi laki-laki masih kuat di dunia Arab, yang terlihat ketika perempuan Arab dipaksa kembali ke balik cadar dan dilarang berinteraksi dengan dunia luar pasca-perang Teluk (Rif'at & Nurwahidin, 2022).

Fatima Mernissi tidak hanya menyerap pemikiran Barat, tetapi juga memformulasikannya secara kritis. Ia berpendapat bahwa agama harus dipahami secara progresif untuk mencerminkan realitas sosial dan kekuatan-kekuatan yang ada, karena agama sering digunakan untuk membenarkan kekerasan (N. Ismail, 2015). Untuk mengatasi penindasan politik dan kekerasan, Mernissi menyarankan

agar kita menghindari hal-hal yang primitif dan irasional. Ia mengkritik campur aduk antara yang profan dan sakral, serta antara Allah dan kekuasaan negara, dan menilai perlunya dekonstruksi terhadap penafsiran yang salah. Mernissi menggugat penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, seperti surat al-Ahzâb ayat 53, yang digunakan untuk mendukung lembaga hijab dan pemisahan gender, di mana laki-laki diizinkan memasuki sektor publik sementara perempuan hanya berperan domestik. Ia berpendapat bahwa penafsiran semacam ini harus dibongkar dengan mengembalikan makna ayat-ayat tersebut berdasarkan konteks historisnya (Mernissi, 2004b).

Pemahaman ini tampaknya dipengaruhi oleh pemikiran Qasim Amin, yang berpendapat bahwa penutupan wajah dengan cadar dan pengucilan perempuan (hijab) dari masyarakat bukanlah bagian dari sejarah Islam yang asli, melainkan konstruksi sosial masyarakat patriarki, karena tidak ada nash yang tegas mendukungnya (Ida Novianti, 2023). Pengelompokan jilbab dengan lembaga-lembaga lain membatasi kajian tentang pemakaian jilbab oleh perempuan. Kontroversi mengenai jilbab adalah salah satu isu yang menimbulkan pro dan kontra, di mana jilbab sering dianggap wajib saat perempuan keluar rumah. Diskursus mengenai jilbab dan kedudukan wanita dalam Islam adalah bidang sensitif yang dipengaruhi oleh pemikiran masya-

kat sepanjang sejarah. Begitu juga dengan penafsiran hadis mengenai kepemimpinan perempuan, yang memerlukan penelitian terhadap latar belakang sanad seperti Abu Bakrah. Bagi (Mernissi, 2001) perbedaan antara laki-laki dan perempuan seharusnya disesuaikan dengan watak dasar dan kodratnya, namun pada dasarnya tidak ada perbedaan hak antara individu, termasuk hak-hak perempuan.

Metode berpikir Fatima Mernissi tampaknya dipengaruhi Muhammad Al-Ghazali, terutama dalam kritik terhadap hadis misoginis mengenai kepemimpinan perempuan. Mernissi mengaitkan pemahaman ini dengan Surah al-Mu'minun (23):23 tentang Ratu Saba. Ia menyimpulkan bahwa Al-Qur'an, sebagai kitab suci yang bersumber dari wahyu, memiliki otoritas yang lebih tinggi dibandingkan hadis, yang hanya merupakan laporan dari sahabat Nabi (Mernissi, 2004b). Selain itu, pola pikir Muhammad Abed al-Jabiri juga mempengaruhi Mernissi, terutama melalui karya-karyanya seperti *Nahnuwa al-Sarwa* dan *Taqwinal-'Aql al-'Arabi*. Al-Jabiri mengkritik ketidakmampuan kaum Muslim dan politisi Arab untuk bersikap adil terhadap perubahan, serta menekankan perlunya perubahan dalam cara berpikir masyarakat Arab untuk menyikapi kemajuan dan modernisme (Al-Jabiri, 2010). Dimana Fatima Mernissi berusaha membangun kembali penafsiran agama dengan mengaitkannya dengan konteks socialnya. Ia meneliti

khazanah keilmuan, termasuk penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, hadis-hadis misoginis dalam *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*, serta karya-karya klasik seperti *Tarikh al-Thabari*, *Fath al-Bari*, *al-Isabah fī Tamyiz al-Shahabah*, *Thabaqat al-Kubra* Ibn Sa'ad, dan *Sirah* oleh Ibn Hisyam. Metode yang digunakan Mernissi adalah historis-sosiologis dengan analisis hermeneutik, khususnya pendekatan hermeneutik hadis, yang mencerminkan upayanya untuk membongkar hadis-hadis misoginis dan meng-hubungkannya dengan konteks sosial relevan (Ouedghiri, 2002).

Fatima Mernissi, dalam perjuangannya untuk kesetaraan gender, mengkritik hadis-hadis misoginis dan tafsir Al-Qur'an yang dianggapnya menyimpang dari semangat wahyu. Salah satu kritik utamanya adalah terhadap hadis yang membahas kepemimpinan perempuan. Dalam *Shahih al-Bukhari*, terdapat hadis yang diriwayatkan oleh Abu Bakrah, yang menyatakan: "Barang siapa yang menyerahkan urusan pada wanita, maka mereka tidak akan mendapat kemakmuran." Hadis ini dikatakan disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW setelah orang Persia mengangkat seorang wanita sebagai pemimpin, dan Rasulullah bertanya tentang pengganti pemimpin tersebut, yang dijawab sebagai putrinya (Mernissi, 2004b). Fatima Mernissi mempertanyakan latar belakang hadis ini, terutama karena Abu Bakrah mengungkapkan hadis tersebut saat Aisyah meng-

alami kekalahan dalam Perang Jamal. Mernissi berargumen bahwa Abu Bakrah mungkin mengemukakan hadis ini sebagai bentuk penolakan untuk terlibat dalam perang saudara, yang mencerminkan ketidaknetralan dalam konteks politik dan gender saat itu. Fatima Mernissi mengajukan beberapa kritik terhadap Abu Bakrah terkait periyawatan hadis misoginis mengenai kepemimpinan perempuan. Pertama, Abu Bakrah, yang sebelumnya adalah seorang budak yang dimerdekakan, sulit dilacak silsilahnya. Dalam tradisi Arab, ketidakjelasan silsilah dapat menyebabkan seseorang tidak diakui secara sosial. Imam Ahmad bahkan mengakui bahwa Abu Bakrah tidak diteliti secara mendetail dalam biografi para sahabat. Kedua, Abu Bakrah pernah dikenai hukuman qadzaf oleh khalifah Umar bin Khattab karena gagal membuktikan tuduhan zina terhadap al-Mughirah ibn Syu'bah dan saksi lainnya. Berdasarkan standar penerimaan hadis Imam Malik, yang mengharuskan perawi tidak terlibat dalam kebohongan, periyawatan Abu Bakrah dianggap tidak dapat diterima (N. Ismail, 2015).

Ketiga, hadis tersebut diungkapkan oleh Abu Bakrah pada masa kekalahan Aisyah dalam Perang Jamal melawan Ali bin Abi Tholib. Mernissi mencatat bahwa meskipun Abu Bakrah pada awalnya bersikap netral, ia mengemukakan hadis yang tampaknya menyoroti kekalahan Aisyah, menimbulkan keraguan mengenai motivasi dan keabsahan

periwayatannya. Mernissi menyimpulkan bahwa meskipun hadis ini terdapat dalam *Shahih al-Bukhari*, ia masih diperdebatkan oleh para fuqaha dan sering digunakan untuk mendiskreditkan suatu peran wanita dalam pengambilan Keputusan (N. Ismail, 2015).

Fatima Mernissi melakukan kritik terhadap sejumlah hadis dan penafsiran ayat Al-Qur'an yang dianggapnya tidak sesuai dengan semangat Islam yang sebenarnya. Fatima Mernissi menyoroti hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, yang menyatakan bahwa "anjing, keledai, dan wanita" dapat membatalkan shalat seseorang jika mereka melintas di depan orang yang sholat. Mernissi mengkritik hadis ini dengan merujuk pada koreksi yang diberikan oleh Aisyah terhadap Abu Hurairah. Aisyah mengingatkan bahwa Abu Hurairah memiliki kecemburuan terhadap kucing betina dan wanita, yang mungkin memengaruhi pandangannya. Dalam satu riwayat, Aisyah menyebutkan bahwa Abu Hurairah hanya mendengar bagian akhir dari kalimat Rasulullah, yang sebenarnya berbicara tentang pandangan kaum Yahudi mengenai rumah, wanita, dan kuda sebagai sumber bencana, bukan sebagai pernyataan Rasulullah sendiri. Fatima Mernissi menilai bahwa banyak hadis misoginis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, dan ia berusaha membongkar keraguan terhadap tindakan diskriminasi yang dilakukannya, meskipun hadis tersebut

terdapat dalam *Shahih al-Bukhari* (Mernissi, 2004b). Fatima Mernissi juga mengkritik penafsiran ayat hijab dalam Surat al-Ahzab (33):53. Dia berpendapat bahwa ayat ini tidak dimaksudkan untuk memisahkan peran laki-laki dan perempuan, melainkan terkait dengan peristiwa ketika Rasulullah menikah dengan Zaynab ibn Jahsi. Ayat ini turun sebagai respons terhadap kegelisahan Rasulullah terhadap sahabat-sahabat yang tidak segera pulang setelah menghadiri pernikahannya. Menurut (Mernissi, 2001), ayat ini seharusnya dipahami sebagai pembelajaran tentang sopan santun dan formalitas, dan bukan sebagai justifikasi untuk memisahkan peran gender secara ketat. Fatima Mernissi menekankan bahwa tindakan Rasulullah menarik tirai antara dirinya dan Anas dalam konteks ini adalah untuk menjaga privasi, bukan untuk membatasi peran wanita secara keseluruhan. Dengan demikian, ayat hijab seharusnya dipahami sebagai pedoman untuk etika sosial, bukan sebagai peraturan yang membatasi peran wanita dalam masyarakat.

### **C. Reinterpretasi Kesetaraan Gender menurut Fatima Mernissi**

Diskursus kesetaraan gender sangat terkait dengan feminism, yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia definisikan sebagai gerakan wanita yang menuntut kesetaraan hak antara wanita dan pria. Namun, definisi etimologis

ini tidak sepenuhnya mencerminkan realitas epistemologi feminism di berbagai belahan dunia, terutama di negara-negara dengan populasi Muslim (Sugihastuti dan Siti Hariti Sastriyani, 2007). Contohnya, feminis seperti Nawal el-Sadawi di Mesir, Fatima Mernissi di Maroko, Riffat Hasan di Pakistan, serta tokoh feminis Indonesia seperti Husein Muhammad dan Ratna Megawangi, berjuang untuk hak-hak perempuan berdasarkan konteks sosial dan budaya mereka. Oleh karena itu, pemahaman feminism sebaiknya mempertimbangkan realitas lapangan sambil tetap menghargai definisi harfiah yang menjadi dasar awal dalam pengembangan konsep gender secara sosio-kultural.

Fatima Mernissi, seorang feminis Muslim yang berkomitmen, melakukan rekonstruksi mendalam terhadap hadis-hadis yang dianggap misoginis. Ia melakukan takhrij dan penelitian ulang pada sanad dan matan hadis untuk merekonstruksi dan memperjuangkan kesetaraan gender. Mernissi berfokus pada penelusuran ontologis terhadap hadis Nabi untuk mengkritik dan merombak interpretasi tradisional sebagai legitimasi dalam upaya demokratisasi. Sebagai perempuan pertama di Timur Tengah yang berhasil mengatasi kesenjangan dan pengkhianatan kultural, ia tumbuh di lingkungan harem yang ketat, tetapi berkat didikan ibunya dan neneknya, berhasil mengakses pendidikan dan melampaui batas-batas kekangan lingkungan.

Dalam banyak karyanya, Mernissi menyoroti bagaimana ajaran agama dapat dimanipulasi melalui tradisi yang dibuat-buat, dan berani membongkar tradisi-tradisi yang dianggap sakral. Sebagian besar gagasan penting Mernissi, terutama dalam karya-karya awalnya pada dekade 1970-1980-an, bertujuan memberdayakan perempuan Maroko, baik di pedesaan maupun di kawasan urban, menghadapi berbagai bentuk diskriminasi gender (Ichwayudi & Alfani, 2024).

Fatima Mernissi lahir dan dibesarkan dalam lingkungan yang memandang perempuan sebagai makhluk kelas kedua. Ia merasa bahwa pandangan yang diajarkan oleh ibu dan neneknya tidak sesuai dengan kenyataan sosial, di mana perempuan sering diperlakukan secara tidak setara dan berada di bawah dominasi laki-laki. Ketimpangan dalam posisi, peran, dan hak antara gender ini menjadi fokus utama kajian Mernissi. Ia memulai penelitian tentang kesetaraan gender dengan pertanyaan mendasar: apakah Islam mengajarkan diskriminasi terhadap perempuan, dan apakah Nabi Muhammad SAW mengeluarkan sabda yang merugikan perempuan? Untuk menjawab pertanyaan ini, Mernissi menganalisis kembali teks-teks suci Al-Qur'an dan hadis. Ia mengkritisi penafsiran tradisional yang sering menomorduakan perempuan dan mengaitkannya dengan tradisi Nabi yang berkembang selama berabad-abad.

Menurut (Mernissi, 2004), penurunan status perempuan di dunia Islam disebabkan oleh banyaknya hadis palsu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip egalitarianisme yang dibawa Nabi. Setelah wafatnya Nabi, hadis-hadis misoginis yang muncul menunjukkan pengaruh kepentingan politik yang mengabaikan hak dan status perempuan.

Dalam penelusuran Fatima Mernissi mengenai perilaku Nabi Muhammad SAW terhadap perempuan, khususnya para istri beliau, ia menemukan bahwa Nabi tidak hanya bersikap egaliter tetapi juga terbuka terhadap kritik. Mernissi menolak penafsiran hadis yang kaku dan sempit, dan lebih menekankan pada perilaku Nabi yang mendukung kesetaraan gender. Pemikirannya menunjukkan kecenderungan liberal, dipengaruhi oleh pendidikannya di Universitas Brandeis, Amerika Serikat, pada tahun 1973. Mernissi sangat mengapresiasi konsep individualisme, liberalisme, dan kebebasan yang berkembang di Barat. Metode kritik hadisnya banyak dipengaruhi oleh Qasim Amin dan Muhammad Al-Ghazali, menggunakan analisis hermeneutik dan historis-sosiologis.

Partisipasi publik laki-laki dan perempuan dapat dikategorikan dalam dua wilayah: publik dan domestik. Wilayah publik mencakup ruang di mana kegiatan sosial, ekonomi, politik, dan budaya berlangsung, sedangkan wilayah domestik berhubungan dengan aktivitas rumah

tingga seperti pengasuhan dan pemeliharaan. Kedua wilayah ini saling terkait dan mempengaruhi satu sama lain, memerlukan kerjasama berkesinambungan antara suami dan istri untuk mencapai keseimbangan proporsional. Penting untuk membagi tugas sesuai kapasitas dan kompetensi masing-masing, mengingat bahwa prinsip saling berkompetisi tidak selalu cocok karena laki-laki dan perempuan memiliki kualifikasi yang saling melengkapi (N. Ismail, 2015). Peradaban modern seringkali menyebabkan pemisahan antara manusia dan alam, mengakibatkan terfragmentasinya segala aspek kehidupan, serta mengubah hubungan antar manusia dan antara manusia dengan alam menjadi bentuk penguasaan dan eksplorasi (Maftukhin, 2014).

Untuk memahami konsep keadilan dan kesetaraan gender secara tepat, diperlukan pemahaman yang mendalam mengenai ajaran Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadist yang sahih. Namun, dalam praktik sehari-hari sering ditemukan bahwa penerapan konsep ini tidak sesuai dengan ajaran Islam, dan ada hadis yang tidak bisa dipertanggungjawabkan kebenarannya serta bertentangan dengan Al-Qur'an. Penting bagi setiap Muslim untuk memahami hukum Islam karena kehidupan sehari-hari, termasuk dalam hubungan sosial dan kesetaraan gender, terkait erat dengan prinsip-prinsip hukum tersebut. Sayang-

nya, banyak Muslim yang belum memahami hukum Islam terkait kesetaraan gender, sehingga praktik mereka seringkali tidak sesuai dengan ajaran Islam (Midesia & Nadilla, 2022). Suryorini menjelaskan bahwa hakikat keadilan dan kesetaraan gender tidak dapat dipisahkan dari pemahaman masyarakat tentang peran dan kedudukan laki-laki dan perempuan dalam konteks sosial mereka. Seringkali, gender dipahami sebagai konstruksi budaya yang menentukan peran, fungsi, dan tanggung jawab sosial, yang dapat menyebabkan kesenjangan dan diskriminasi.

Diskriminasi terhadap perempuan, meskipun tidak menguntungkan, lebih menonjol dibandingkan diskriminasi terhadap laki-laki (Suryorini, 2012). Kesalahan utama dalam kesenjangan gender sering terletak pada nilai-nilai sosial budaya patriarki yang lebih mengutamakan laki-laki serta penafsiran ajaran agama yang tidak menyeluruh atau sepotong-sepotong. Selain itu, kurangnya upaya nyata dari perempuan untuk mengubah keadaan juga berkontribusi pada masalah ini. Kesetaraan gender berarti memberikan kondisi yang sama bagi laki-laki dan perempuan dalam akses, hak, dan kesempatan di berbagai bidang seperti politik, hukum, ekonomi, sosial budaya, dan Pendidikan (S. M. Mulia, 2003). Hal ini juga mencakup penghapusan diskriminasi dan ketidakadilan struktural serta memastikan tidak adanya pembakuan peran, beban ganda, atau keker-

san. Keadilan gender tercapai ketika tidak ada diskriminasi antara perempuan dan laki-laki, dan keduanya memiliki akses, kesempatan, dan manfaat yang setara dari pembangunan, serta dapat berpartisipasi dalam mencapai determinasi diri dan keadilan sosial.

#### **D. Persepsi Fatima Mernissi tentang Peran Perempuan dalam Politik**

Perempuan dan politik seringkali dianggap tidak kompatibel, terutama di negara berkembang, karena budaya patriarkal yang membatasi peran perempuan pada lingkup domestik, seperti mengurus keluarga dan rumah tangga. Pandangan diskriminatif ini membentuk persepsi yang sempit tentang kodrat perempuan, menghambat partisipasi mereka di sektor publik, termasuk politik. Banyak laki-laki dan masyarakat umumnya masih melihat politik sebagai domain yang keras dan hanya layak bagi laki-laki, sementara perempuan dianggap lebih cocok untuk peran keibuan dan pengasuhan. Akibatnya, keterlibatan perempuan dalam ranah publik sering dianggap tidak wajar (Taufik, 2022).

Ketimpangan representasi dan diskriminasi dalam politik terhadap perempuan masih sangat luas, dengan sedikitnya perempuan yang terlibat aktif, sehingga aspirasi dan kepentingan khas mereka seringkali tidak terartikulasi. Dominasi laki-laki dalam pengambilan kebijakan dan

jumlah pemilih perempuan yang besar namun minimnya perempuan terpilih sebagai wakil rakyat, menegaskan bahwa kepemimpinan perempuan masih menjadi isu kompleks yang terus diperdebatkan (Midah, 2020). Meskipun banyak yang menentang kepemimpinan perempuan dengan alasan bertentangan dengan ajaran Islam, Fatima Mernissi, seorang tokoh feminis Muslim, terinspirasi untuk mengkritik wacana agama melalui pendekatan historis dan kontekstual dalam pemahaman Al-Qur'an. Ia berusaha menelusuri lebih jauh peran perempuan dalam politik dan mengkaji sejarah kepemimpinan perempuan di dunia Islam.

Mayoritas karya dan pemikiran Fatima Mernissi menekankan bahwa ajaran agama sering dimanipulasi, sehingga penindasan terhadap perempuan lebih merupakan hasil dari tradisi buatan daripada ajaran Islam. Mernissi berani mengkritik tradisi yang melarang perempuan terlibat dalam politik, dan berusaha merombak pandangan yang menganggap perempuan tidak layak berperan di ranah publik, termasuk politik, yang dianggap sebagai domain laki-laki. Akar permasalahan dalam konteks politik dapat dilihat melalui beberapa faktor utama. Pertama, kolonialisme yang menyebabkan inferioritas dan eksloitasi di dunia Islam, serta mengakibatkan infiltrasi arus modernisasi dan polarisasi antara kaum Muslim di negara-negara pasca-kolonial, antara kubu sekuler dan konservatif.

Kedua, dilema dalam sistem politik yang menghasilkan pemerintahan “hibrid” di beberapa negara Islam, dengan ketakutan dalam menerapkan demokrasi serta ambiguitas dan ketidaksinkronan antara konstitusi negara dan sistem perundang-undangan. Ketiga, pertarungan wacana antara kaum nasionalis dan Islamis, di mana perempuan menjadi alat politik bagi kedua kubu, sekaligus menjadi korban dari pergulatan ideologis tersebut (Mernissi, 2002).

Diskriminasi terhadap perempuan dalam politik terjadi akibat faktor kompleks yang mencakup implikasi politik dan dampak sosial-keagamaan dalam konteks budaya. Fatima Mernissi menganalisis masalah ini dari berbagai perspektif, menelusuri akar diskriminasi perempuan di dunia Islam melalui aspek politik dan sosio-ekonomi pasca kolonialisme. Dalam pandangan ini, dimensi agama sering kali dipengaruhi oleh konstelasi politik dan ekonomi. Isu pemberdayaan perempuan kini lebih terbingkai dalam konteks politik dan sosio-ekonomi daripada sekadar isu spiritual.

## Kesimpulan

Fatima Mernissi, lahir di Fez, Maroko pada tahun 1940, adalah seorang feminis Muslim Arab terkemuka dan salah satu perempuan Maroko pertama yang memperoleh pendidikan tinggi. Mernissi dibesarkan dalam keluarga yang memegang tradisi harem, yang membatasi ruang gerak

perempuan. Pengalamannya belajar di Prancis memperkuat pemikirannya dalam menggugat sistem patriarki, di mana ia terinspirasi oleh konsep individualisme, liberalisme, dan kebebasan individu yang berkembang di Barat. Mernissi menyadari betapa dominasi laki-laki masih kuat di dunia Arab, terutama terlihat saat Perang Teluk ketika perempuan juga terlibat dalam memperjuangkan kemerdekaan dan menuntut perdamaian. Dalam upayanya memperjuangkan kesetaraan gender, Mernissi mengkritik hadis-hadis misoginis dan beberapa tafsir Al-Qur'an yang menurutnya menyimpang, dan berusaha membongkar interpretasi ulama klasik yang memperkuat dominasi patriarki. Baginya, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan seharusnya didasarkan pada nilai-nilai yang terkandung dalam teks agama. Mernissi berpendapat bahwa marginalisasi perempuan dalam kehidupan publik dan domestik adalah hasil dari konstruksi sosial, bukan ajaran Islam. Ia menegaskan bahwa Islam memberikan kebebasan kepada perempuan, termasuk kebebasan untuk berpartisipasi dalam politik dan meraih prestasi setara dengan laki-laki.



# **BAB VIII**

## **PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN**

### **Pendahuluan**

Pemikiran Mohammed Arkoun merupakan salah satu sumbangan penting dalam studi Islam modern yang menggabungkan pendekatan kritis terhadap tradisi Islam dengan metode ilmu sosial dan humaniora kontemporer. Sebagai seorang intelektual yang berakar pada tradisi pemikiran Islam sekaligus terbuka terhadap pengaruh Barat, Arkoun menawarkan perspektif yang inovatif dalam memahami teks-teks keagamaan, sejarah, dan kebudayaan Islam. Dalam konteks globalisasi dan perubahan sosial yang cepat, pemikiran Arkoun menjadi semakin relevan dalam upaya menavigasi tantangan modernitas sambil tetap mempertahankan identitas dan nilai-nilai keislaman (Hidayatulloh, 2024). Masalah modernisasi dan Islam telah menjadi topik yang banyak dibahas. Di satu sisi, Islam sebagai agama memiliki nilai-nilai fundamental yang berasal dari Al-Qur'an

dan Sunnah Rasul, yang telah menjadi pedoman hidup bagi umatnya selama lebih dari seribu empat ratus tahun. Sementara itu, modernisasi seringkali dianggap sebagai hasil pemikiran negara-negara Barat yang mayoritas penduduknya beragama Kristen (Nur & Iqbal Irham, 2023). Namun, modernisasi sebagai hasil dari rasionalisasi manusia sebenarnya mencakup berbagai pluralitas agama, budaya, dan interaksi lintas budaya dalam era globalisasi. Perlu dicatat bahwa yang ditentang oleh Islam bukanlah modernisasi itu sendiri, tetapi aspek-aspek tertentu yang dianggap bertentangan dengan nilai-nilai agama. Baik Kristen maupun Islam sama-sama merasa prihatin dengan perkembangan modernisasi yang memunculkan semacam “agama” baru, yaitu humanisme yang bersifat ateis (Ainiyah, 2022).

Arkoun menekankan pentingnya mengakui universalisme dan pluralisme peradaban manusia yang saling berinteraksi. Dalam interaksi ini, Islam pernah memainkan peran signifikan dalam sejarah. Ia berpendapat bahwa kontribusi Islam terhadap peradaban dunia perlu diakutalisasikan kembali melalui reinterpretasi tradisi dan sikap terbuka terhadap budaya lain, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip etika Al-Qur'an. Arkoun mendorong kebangkitan kembali wacana kenabian yang dinamis, yang sebelumnya menyempit dan menjadi kaku akibat pembakuan doktrin

oleh para mujtahid agung setelah periode sahabat (Arkoun, 1997). Menurut Arkoun, pemikiran Islam yang ada saat ini dibentuk generasi tertentu yang menghadapi tantangan sejarah tertentu, dan diwariskan tanpa mempertanyakan kondisi sosio-historis yang melahirkannya. Akibatnya, pemikiran Islam dianggap sudah final dan tidak perlu diperbarui dalam hal isi, metodologi, atau analisis (Arkoun, 1994). Karena itu, Arkoun berusaha untuk meneliti kembali kenyataan ini menggunakan disiplin ilmu sosial modern guna mendapatkan pemahaman lebih jelas dan mengungkap realitas yang melingkupi ilmu-ilmu agama tersebut.

Perubahan adalah hal yang tak terelakkan dalam kehidupan manusia, dan perkembangan pemikiran serta nalar dapat dipandang sebagai respons manusia terhadap perubahan tersebut. Dengan demikian, nalar tidaklah statis; ia berubah seiring dengan kemajuan alat berpikir dan temuan baru. Nalar yang relevan di masa lalu mungkin tidak lagi cocok untuk memahami realitas masa kini, begitu pula sebaliknya (Y. Ismail, 2019). Dalam konteks pemikiran Arab modern, terdapat tiga tipe pemikiran dominan. Pertama, tipe transformatif, di mana para pemikir Arab mendorong transformasi radikal dari budaya tradisional-patriarkal menuju masyarakat yang rasional dan ilmiah. Kedua, tipe reformistik yang menggunakan pendekatan dekonstruktif. Ketiga, tipe ideal-totalistik, yang ditandai

dengan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat menyeluruh (Tariq Ramadan, 2012). Metode dekonstruktif adalah fenomena baru dalam pemikiran Arab kontemporer, dipengaruhi oleh gerakan (pasca) strukturalisme Prancis dan tokoh-tokoh pascamodern seperti Jacques Lacan, Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, dan Hans-Georg Gadamer. Pemikir terdepan dalam kelompok ini adalah Mohammed Arkoun dan Mohammed Abid Jabiri, dengan beberapa pemikir lain seperti M. Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh, dan Hashim Shaleh yang sejalan dengan mereka.

Pemikiran Islam internasional yang baru-baru ini berkembang banyak dipengaruhi oleh Mohammed Arkoun, seorang pemikir asal Aljazair yang sebagian besar hidupnya dihabiskan di Prancis. Arkoun merupakan salah satu dari sedikit pemikir Islam kontemporer yang pemikirannya mulai masuk ke dalam wacana pemikiran Islam di Indonesia. Ia merasa prihatin dengan perkembangan pemikiran Islam yang menurutnya telah menjadi kaku, tertutup, dan dogmatis, yang pada akhirnya memicu fundamentalisme Islam. Arkoun menganggap kondisi ini disebabkan oleh memudarnya tradisi filsafat kritis dalam Islam, sehingga tradisi Islam diterima tanpa penelaahan kritis. Untuk mengatasi hal ini, Arkoun melihat perlunya metode kritis dalam membaca sejarah pemikiran Arab-Islam. Ia

menggunakan pendekatan dan metodologi ilmu sosial serta konsep pascamodern, seperti mitos dari Paul Ricoeur, konsep wacana dan epistémé dari Foucault, serta dekonstruksi dari Derrida. Metode dekonstruksi ini menjadi salah satu alat penting yang digunakan Arkoun untuk merekonstruksi pemikiran Islam. Menurut (Arkoun, 2004), Islam seharusnya tidak dipandang sebagai agama yang kaku dan dogmatis. Namun, dalam perjalanan sejarahnya, terutama melalui pengaruh kekuasaan, Islam telah berubah menjadi dogma yang statis demi kepentingan kekuasaan itu sendiri. Dari perspektif sejarah, pemikiran Islam mengalami stagnasi, menjadi terkotak-kotak, tertutup, sempit, dan berpusat pada logosentrisme. Arkoun berpendapat bahwa pemikiran Islam telah berhenti berkembang dan tidak lagi terbuka terhadap perubahan dalam metode dan praktiknya. Ia menekankan bahwa selama empat abad, pemikiran Islam tidak mengalami perkembangan yang signifikan, berbeda dengan pemikiran Eropa yang terus berkembang selama periode yang sama (Soekarba, 2006b).

Arkoun mengkritik pemikiran Islam yang hanya mengulang pola pikir religius-skolastik yang konservatif, mirip dengan yang digunakan pada Abad Pertengahan, tanpa beranjak ke posisi yang lebih modern. Oleh karena itu, ia mencanangkan sebuah proyek besar yang disebutnya sebagai “kritik nalar Islam” dan “pembukaan kembali pintu

ijtihad.” Arkoun melihat bahwa dalam praktiknya, ijtihad seringkali hanya memenuhi tuntutan ideologis penguasa, sehingga ia mengusulkan agar tugas ijtihad diperluas untuk benar-benar mengakomodasi perubahan dan pembaruan dalam pemikiran Islam.

### **A. Biografi Mohammed Arkoun**

Mohammed Arkoun lahir pada 2 Februari 1928 di desa Taourirt-Mimoun, sebuah desa kecil di Kabylie, wilayah Berber di Aljazair. Latar belakangnya sebagai bagian dari komunitas Berber, yang minoritas dalam konteks Arab-Muslim, memberi Arkoun perspektif unik yang kemudian mempengaruhi pendekatan kritisnya terhadap Islam dan tradisi keagamaan. Arkoun menempuh pendidikan awal di Madrasah Perancis di Aljazair, kemudian melanjutkan studinya di Universitas Aljir. Pada tahun 1950-an, ia pindah ke Prancis untuk melanjutkan pendidikan lebih tinggi, di mana ia mengambil gelar di bidang Filsafat di Universitas Sorbonne, Paris. Di Sorbonne, Arkoun memperdalam pengetahuannya tentang filsafat, sastra, dan sejarah, yang kemudian menjadi dasar bagi pendekatan multidisipliner-nya dalam studi Islam (Putro, 2008).

Secara historis, Aljazair mengalami proses Islamisasi ketika ditaklukkan oleh bangsa Arab di bawah pimpinan ‘Uqbah bin Nafi’ pada tahun 683 M. Mayoritas suku Berber memeluk Islam bersama dengan ‘Uqbah. Keislaman yang

berkembang di kalangan Berber dan sebagian besar masyarakat Afrika Utara terutama bercorak Sufisme. Aliran ini diperkenalkan pada abad ke-6 H oleh seorang sufi besar, Abu Madyan, yang juga merupakan guru dari Ibnu Arabi, sufi terkenal dari Tlemcen, sebuah kota di Aljazair Barat. Beberapa tarekat yang berkembang di wilayah termasuk Tarekat Syadziliyyah, Qadiriyyah, dan Isma'iliyyah. Dalam lingkungan yang dipenuhi dengan tradisi kesufian inilah Arkoun dan keluarganya dibesarkan. Ayah Arkoun adalah seorang tokoh masyarakat setempat, putra dari seorang pedagang rempah-rempah yang hidup sederhana dan masih menggunakan bahasa asli, Kabilia. Meskipun demikian, Arkoun menguasai bahasa Arab, bahasa nasional Aljazair yang ia pelajari sejak muda, tetapi ia lebih sering menulis dan mengungkapkan gagasannya dalam bahasa Prancis.

Arkoun memulai karier akademiknya sebagai seorang pengajar dan peneliti di berbagai institusi. Salah satu pencapaian terbesarnya adalah ketika ia menjadi profesor di Universitas Sorbonne pada tahun 1961, di mana ia mengajar selama lebih dari dua dekade hingga 1993. Di sini, Arkoun memperkenalkan pendekatan-pendekatan baru dalam studi Islam, menggabungkan ilmu sosial, filsafat, dan teori kritis dalam analisisnya terhadap sejarah dan teks-teks Islam. Selain itu, Arkoun juga mengajar di berbagai universitas internasional, termasuk di Lebanon, Maroko,

dan Amerika Serikat. Kariernya sebagai akademisi diakui secara global, dan ia dikenal sebagai salah satu intelektual terkemuka dalam studi Islam modern.

Latar belakang kehidupan Arkoun menunjukkan bahwa tradisi dan kebudayaan memainkan peran penting dalam pembentukan pemikirannya, terutama dalam hal bahasa. Sejak muda, Arkoun terbiasa dengan tiga bahasa: Kabilia yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari, Prancis yang digunakan di sekolah dan administrasi, serta Arab yang digunakan dalam konteks masjid dan Islam. Ketika Arkoun pindah dari desanya ke kota Oran dan Aljir untuk mendalami bahasa Arab, lalu melanjutkan studi di Prancis, ia semakin menyadari perbedaan mendasar antara ketiga bahasa ini. Pengalaman ini memicu minat Arkoun terhadap peran bahasa dalam pemikiran dan humanitas dalam masyarakat. Setiap bahasa ini mewakili tradisi dan orientasi budaya yang berbeda: Kabilia sebagai bahasa lisan yang menyampaikan tradisi sosial-ekonomi, Arab sebagai bahasa agama dan penghubung dengan dunia Islam, dan Prancis sebagai bahasa pemerintahan dan tradisi ilmiah Barat. Oleh karena itu, Arkoun dapat dikatakan mewakili tiga budaya sekaligus: Arab, Islam, dan Barat (Surianto & Junaidi, 2024). Mohammed Arkoun dikenal sebagai salah satu pemikir Muslim paling berpengaruh dalam abad ke-20 dan awal abad ke-21. Ia terkenal karena pendekatan

kritisnya terhadap tradisi Islam, yang sering kali kontroversial tetapi selalu inovatif. Arkoun mengembangkan konsep “kritik nalar Islam” yang bertujuan untuk mendekonstruksi dan kemudian membangun kembali pemikiran Islam dengan cara yang lebih dinamis dan relevan dengan dunia modern. Arkoun mengkritik apa yang ia sebut sebagai “Islam resmi” yang telah menjadi kaku, dogmatis, dan tidak terbuka terhadap perubahan. Menurutnya, Islam yang hidup dalam tradisi masyarakat telah terperangkap dalam pola pikir logosentrism dan skolastik yang membatasi kemampuan umat Muslim untuk menanggapi tantangan-tantangan modern. Ia percaya bahwa pemikiran Islam telah mengalami stagnasi selama berabad-abad dan perlu direvitalisasi melalui pendekatan lebih kritis dan inklusif.

## **B. Gagasan Pemikiran Mohammed Arkoun**

Titik utama pemikiran Arkoun berpusat pada konsep kritik epistemologis, yang sering muncul dalam karyanya meskipun dalam berbagai konteks berbeda. Kritik epistemologis ini difokuskan pada keseluruhan struktur ilmu agama, memberikan makna yang lebih tajam dalam analisisnya. Pemikiran Arkoun ditandai upaya menggabungkan tradisi Barat dan Islam, sesuai dengan tujuannya untuk menyatukan berbagai cara berpikir yang berbeda. Cita-citanya adalah mengintegrasikan elemen paling bernilai dari pemikiran Islam (nalar Islami) dan pemikiran Barat

modern (nalar modern). Pendekatan epistemologis dan metodologis Arkoun dipengaruhi rasionalisme Descartes, kritisisme Kant, strukturalisme de Saussure, semiotik Barthes, Hjemslev, dan Greimas, serta konsep-konsep pas-camodern seperti mitos dari Ricoeur, wacana dan epistémé dari Foucault, dan dekonstruksi Derrida (Fuadi, 2016).

Teori kebenaran dalam pemikiran Descartes dan Kant didasarkan pada penalaran logis yang konsisten dan jelas, berpusat pada subjek, bukan pada metode pengujian eksperimental. Meskipun Kant mengkritik empirisme-positivisme, ia tetap mengagumi penalaran logis yang terstruktur dengan jelas. Hal ini tercermin dalam seluruh filsafatnya, termasuk dalam etikanya yang terkenal dengan konsep *categorical imperative*. Kant berpendapat bahwa penilaian tentang perbuatan baik atau buruk tidak perlu merujuk pada Kitab Suci, melainkan dapat dilakukan melalui penggunaan akal kritis dan praktis (Shokri, 2021).

Kritik Arkoun terhadap bangunan Islam tampaknya mengikuti logika Kant, meskipun bertentangan dengan metode dekonstruksi. Ferdinand de Saussure membedakan antara bahasa sebagai sistem (*langue*) dan bahasa sebagai wicara (*parole*), di mana wicara bersifat diakronis dan individual, sementara bahasa sebagai struktur bersifat sinkronis dan kolektif (Hadiwiyono, 2004). Arkoun mengusulkan agar Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai

bahasa, tetapi juga sebagai wicara yang relevan untuk konteks kontemporer. Ia menilai bahwa tafsir klasik yang terlalu fokus pada bahasa mengakibatkan “pengeringan” makna Al-Qur'an dan penyimpangan dari fungsinya sebagai petunjuk hidup. Arkoun menyebut pendekatan ini sebagai filologisme, yang terbatas pada aspek teks.

Roland Barthes, terpengaruh Saussure, mengembangkan semiologi dengan menekankan bahwa tanda adalah kombinasi penanda dan petanda yang bisa menjadi bagian dari sistem semiotis tingkat kedua, yaitu mitos (Stivale, 2002). Arkoun mengadaptasi pendekatan ini untuk menganalisis Al-Qur'an dan agama Islam, memanfaatkan konsep mitos dari Barthes dan Paul Ricoeur untuk melakukan enactment pengalaman keagamaan dalam analisis simbolis. Menurut Arkoun, wacana Al-Qur'an juga bersifat mitis, dan harus ditafsirkan dengan mempertimbangkan konteks sosial-historis yang mempengaruhinya (Ramdhani & Said, 2021).

Michel Foucault memperkenalkan konsep epistem (*épistémé*) sebagai cara pemahaman kenyataan yang berbeda di tiap zaman, yang disebut wacana (Foucault, 1980). Arkoun menerapkan konsep epistem Foucault untuk menganalisis tiga jenjang sejarah akal Arab-Islam: klasik, skolastik, dan modern. Meskipun tidak sepenuhnya mengikuti pandangan Foucault, Arkoun memanfaatkan istilah epistem,

wacana, dan arkeologi dalam karyanya. Jacques Derrida, dengan metode dekonstruksi, menawarkan kritik terhadap teks dengan fokus pada “yang tak terpikirkan” dan “yang tak dipikirkan” (Arkoun, 2002b). Dekonstruksi, menurut Derrida, melibatkan pembongkaran tekstualitas dan mene-kankan intertekstualitas. Arkoun sangat dipengaruhi oleh pemikiran Derrida, terutama konsep logosentrisme dan dekonstruksi, untuk mengungkap kembali makna yang mungkin tersingkir akibat penutupan dan pembekuan dalam pemikiran Islam (Al-Fayyadl, 2005).

### **C. Postmodernisme dalam Pemikiran Arkoun**

Arkoun tidak membedakan antara pemikiran modern dan postmodern; ia melihat postmodernisme sebagai tahap lanjutan dari perkembangan nalar modern yang berkelan-jutan. Menurut Arkoun, pembebasan nalar Islam dari keterbatasan dan ketertutupan, serta kembalinya Islam sebagai sarana emansipasi manusia, hanya dapat dicapai jika pemikiran Islam terbuka terhadap perkembangan pemikiran modern (Arkoun, 2002a). Arkoun berusaha mengintegrasikan elemen-elemen berharga dari nalar Islam dan modern, yang menurutnya dicirikan oleh sikap kritis dan nasionalisme. Nalar modern, dalam pandangannya, menggoyahkan keyakinan akan kedaulatan subyek dan meningkatkan kesadaran akan keterkaitan antara pemikiran, bahasa, dan sejarah. Meskipun Arkoun tidak secara

radikal memisahkan pemikiran modern dari postmodern, pengaruh postmodernisme tampak jelas dalam penekannya pada hubungan erat antara sejarah, pemikiran, dan bahasa, serta dalam penolakannya terhadap kedaulatan subyek dalam proses pemikiran.

Arkoun sangat dipengaruhi oleh strukturalisme, post-strukturalisme, dan dekonstruksionisme, yang menekankan analisis linguistik. Pengaruh ini berasal dari perkembangan terkini dalam filsafat, ilmu bahasa, dan ilmu sosial di Barat, khususnya di Perancis. Leonard Binder mengategorikan Arkoun sebagai pemikir eklektis. Dalam karyanya, Arkoun memanfaatkan paradigma ini untuk membaca, memahami, dan memperbarui Islam. Referensi utamanya termasuk filsuf Perancis seperti Paul Ricour, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jack Goody, Pierre Bourdieu, serta ahli bahasa Swiss Ferdinand de Saussure, semiotika Perancis Roland Barthes, dan ilmuwan kesusastraan Kanada Northrop Frye (Lee, 2010).

Pengaruh Michel Foucault terhadap karya-karya Arkoun sangat signifikan, terutama dalam penggunaan istilah seperti episteme, wacana, dan arkeologi. Arkoun membagi sejarah pemikiran Arab-Islam menjadi tiga tingkatan: klasik, skolastik, dan modern. Ini mirip dengan klasifikasi Foucault terhadap pemikiran Eropa dalam empat abad terakhir, yaitu: episteme abad pertengahan, episteme

klasik, dan episteme modern. Setiap periode episteme memiliki sistem pemikiran yang berbeda dalam konsep dan metode. Tingkat klasik dalam pemikiran Islam diwakili oleh para pendiri dan pembentuk peradaban Islam; tingkat skolastik ditandai dengan dominasi taqlid dalam sistem berpikir umat; dan tingkat modern merujuk pada kebangkitan dan revolusi dalam pemikiran Islam (Arkoun, 2002b).

Arkoun membagi sejarah episteme Islam untuk menjelaskan konsep “yang terpikirkan” (thinkable), “yang tak terpikirkan” (unthinkable), dan “yang belum terpikirkan” (not yet thought). Menurut (Arkoun, 1988), sebelum Syafi'i menetapkan sistematika konsep sunnah dan standar kajian ushul, banyak aspek pemikiran Islam masih berada dalam kategori “terpikirkan.” Setelah penerapan teori Syafi'i, beberapa aspek tersebut menjadi “tak terpikirkan.” Dominasi mazhab di negara-negara Muslim, menurut Arkoun, mencerminkan kelengahan dalam memahami transisi dari “agama yang benar” ke “ortodoksi ideologi,” yang mengakibatkan pembekuan pemikiran dan munculnya masalah seperti perpecahan mazhab, persaingan partai, dan bentrokan organisasi.

Kawasan “tak terpikirkan” dalam tubuh umat Islam terus meluas, terutama ketika menghadapi tantangan dari modernitas Barat yang kini mendominasi dunia. Untuk menghadapi tantangan ini, penting untuk menghentikan

perluasan kawasan “tak terpikirkan” tersebut. Arkoun, meskipun tidak mengikuti seluruh teori Derrida, jelas dipengaruhi konsep “dekonstruksi” atau “pembongkaran” dari Derrida. Dekonstruksi adalah metode kritik internal yang bertujuan mengungkap elemen-elemen tersembunyi dalam teks, seperti “yang tak terpikirkan” dan “yang belum terpikirkan.” Arkoun menggunakan dekonstruksi untuk menemukan kembali makna yang hilang akibat proses pembekuan pemikiran Islam.

#### **D. Pemikiran Dekonstruksi Arkoun**

Perbandingan antara perkembangan nalar di Eropa dan dunia Arab atau Islam menunjukkan perbedaan menkolok. Sementara Eropa mengalami kemajuan nalar yang signifikan dan revolusioner sejak abad ke-16, masyarakat Arab atau Muslim tidak mengalami perubahan serupa. Pemikiran Islam cenderung stagnan dan enggan menerima perubahan sejak abad ke-16. Dalam konteks ini, Arkoun mengusulkan “proyek kritik nalar Islam” seperti yang dijelaskan dalam karyanya *Pour une critique de la raison islamique* (1984) dan terjemahannya *Taríkhiyah al-Fikr al-'Arabi al-Islâmi*. Arkoun fokus pada pembacaan tradisi Arab-Islam dengan menekankan pentingnya pendekatan historis dan hermeneutik, di mana penilaian terhadap fenomena sosial budaya harus mengikuti kronologi sejarah dan menghapus relevansi antara teks dan konteks untuk

menemukan makna baru yang terkandung dalam teks agama (Soekarba, 2006). Metode sejarah Arkoun mengintegrasikan berbagai ilmu sosial Barat modern yang dipengaruhi oleh pemikir (pasca-) strukturalisme Prancis seperti Saussure (linguistik), Levi-Strauss (antropologi), Lacan (psikologi), Barthes (semiologi), Foucault (epistemologi), dan Derrida (grammatologi). Pendekatan ini membentuk “kritik nalar islami” di mana Arkoun mengaplikasikan dekonstruksi pada teks klasik untuk menemukan makna tersembunyi dan kemudian melakukan rekonstruksi konteks. Selain teks klasik, Arkoun juga mengexplorasi teks suci. Ia membedakan dua bentuk tradisi: pertama, Tradisi atau Turats dengan huruf kapital, yang dianggap sebagai tradisi transenden dan ideal dari Tuhan yang tidak terpengaruh oleh sejarah, dan kedua, tradisi atau turats dengan huruf kecil, yang merupakan hasil dari proses sejarah dan budaya manusia, mencakup warisan turun-temurun dan penafsiran terhadap wahyu Tuhan (Ushama, 2019).

Arkoun menolak jenis tradisi pertama, yang dianggapnya berada di luar jangkauan pengetahuan dan akal manusia. Ia fokus pada tradisi kedua, yang dibentuk oleh kondisi sejarah dan harus dianalisis melalui kerangka sejarah. Dalam pandangannya, membaca turats, termasuk teks suci, berarti memahami teks dalam konteks perubahan

sejarah yang terus berlangsung. Tujuannya adalah untuk memastikan bahwa ajaran agama tetap relevan dengan kondisi saat ini. Arkoun berusaha mengharmoniskan tradisi dengan modernitas menggunakan metode baru. Saat ini, banyak peneliti Al-Qur'an yang melakukan kritik historis dan linguistik, ciri khas hermeneutik. McAuliffe menulis tentang tafsir al-Tabari dan Ibn Katsir, sementara sarjana Muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman menggunakan metode penafsiran double-movement, sedangkan Arkoun memfokuskan pada interaksi bahasa-pemikiran-sejarah (Mustaqim & Sahiron, 2008).

Bagi (Arkoun, 2009), penafsiran yang komprehensif melibatkan integrasi dimensi bahasa, pemikiran, dan sejarah. Dalam pendekatan hermeneutiknya, Arkoun memulai dengan membedakan antara teks asli atau teks pembentuk dan teks hermeneutis. Tujuannya adalah mengembalikan pemikiran Islam pada wacana Al-Qur'an yang terbuka terhadap berbagai pembacaan dan pemahaman. Namun, Arkoun menghadapi tantangan karena Al-Qur'an, sebagai teks utama, telah tertutup oleh beragam literatur dan teks hermeneutis, menghalangi pemahaman asli Al-Qur'an (Arkoun, 1997). Untuk mengatasi hal ini, Arkoun mengadopsi metode "dekonstruksi" Derrida dan analisis arkeologis, dengan tujuan membersihkan "debu" historis yang menutupi teks hermeneutis. Metode ini bertujuan

untuk mengklarifikasi hubungan antara teks dari fase sejarah tertentu dan konteks sosial serta pemikiran yang relevan. Arkoun juga menekankan pentingnya hubungan antara pemikiran dan bahasa, di mana setiap pemikiran keislaman mencerminkan dinamika sosiohistoris dan diungkapkan dalam bahasa tertentu.

Arkoun menegaskan pentingnya keterkaitan antara bahasa, pemikiran, dan sejarah dalam pemahaman agama. Menurutnya, tidak ada pemikiran keagamaan yang dapat dipisahkan dari kedua elemen ini. Dalam konteks Al-Qur'an, Arkoun menekankan bahwa kitab suci tersebut merupakan fenomena bahasa, budaya, dan keagamaan yang hanya dapat dimaknai secara tepat dalam konteksnya sendiri, pada gilirannya membentuk struktur kesadaran (Arkoun, 1997). Al-Qur'an, sebagai teks keagamaan, dimaksudkan untuk dibaca dan dihayati dalam konteks tersebut. Karya Arkoun relevan karena menawarkan metodologi kritis, khususnya melalui pendekatan dekonstruksi terhadap teks Islam. Ia menunjukkan bahwa sejarah pemikiran Islam ditandai oleh dua kecenderungan utama: penyakralan teks dan tradisi serta upaya membongkar penyakralan tersebut. Arkoun berpendapat bahwa pemikiran Islam memerlukan interaksi antara universalisme dan pluralisme untuk berkembang secara kritis (Shaumiwyat et al., 2018). Arkoun menerapkan alat bantu hermeneutik pada Al-Qur'an,

memusatkan perhatian pada tiga aspek: teks, konteks, dan kontekstualisasi, dalam suatu lingkaran yang tidak terputus. Ia berpendapat bahwa dalam penggalian makna teks, penting untuk mempertimbangkan konteks historis dan pemahaman teks untuk melakukan pemaknaan kembali yang relevan dalam konteks yang berbeda (Arkoun, 1999). Dengan menekankan bahwa setiap teks keagamaan adalah “jejak” yang merujuk pada teks-teks lainnya, Arkoun menolak klaim bahwa sebuah diskursus keagamaan dapat mengakses makna “asali” dari sebuah teks secara langsung. Klaim tersebut sering memperkuat posisi dominan suatu diskursus atas yang lainnya. Dekonstruksi, dengan mengubah struktur hierarkis penafsiran, menempatkan berbagai diskursus dalam posisi sejajar (*co-existence*), memungkinkan diskursus-diskursus yang terpinggirkan untuk membentuk resistensi terhadap diskursus dominan (Arkoun, 2009).

Dengan meruntuhkan struktur hierarkis yang mendukung relasi kuasa represif, dekonstruksi berpotensi mengubah relasi kuasa tersebut menjadi bentuk yang lebih positif. Strategi dekonstruksi Derrida, jika diterapkan dalam studi pemikiran Islam, dapat menghasilkan perspektif kritis dan praktis. Perspektif kritis melibatkan investigasi historis atas praktik keagamaan diskursif dan sosial untuk mengungkap relasi kuasa, sedangkan perspektif praktis menyedi-

akan “ontologi historis” tentang diri kita dalam konteks relasi kuasa, serta membantu dalam perjuangan untuk mentransformasikan bentuk-bentuk represif dari relasi kuasa menjadi bentuk yang lebih positif.

Arkoun menggunakan metode dekonstruksi untuk merekonstruksi tradisi keilmuan klasik Islam dengan mem-bongkar lapisan pengetahuan yang tertutup oleh ortodoksi. Melalui proses ini, ia menyaring elemen-elemen penting dari kajian Islam sambil mengabaikan yang kurang relevan. Pendekatan Arkoun berbeda dari pemikir Islam lainnya, karena ia menggabungkan strukturalisme, pascastrukturalisme, dan dekonstruksionisme, dengan fokus pada analisis linguistic (Arkoun, 1988). Arkoun menekankan bahwa dekonstruksi tidak dapat dilakukan tanpa pemahaman mendalam tentang sejarah, termasuk tradisi Islam yang tersembunyi maupun yang terkontaminasi oleh unsur luar. Dalam proses ini, ia berupaya untuk menghidupkan kembali makna yang tersingkir atau terlupakan akibat penutupan dan pembekuan dalam pemikiran Islam. Ia juga menekankan bahwa dekonstruksi harus diikuti dengan “rekonstruksi” untuk meninggalkan keterbatasan dan penyelewengan dari wacana sebelumnya, sehingga membuka jalan bagi wacana yang lebih terbuka dan dinamis. Arkoun menjelajahi hubungan antara teks Islam dan dekonstruksi dengan mengkaji karya-karya Derrida yang relevan dengan

analisis teks Islam. Ia mengaplikasikan prinsip dekonstruksi dengan membalikkan hierarki keutamaan antara dua konsep berpasangan, meskipun berbeda dengan Derrida, Arkoun mempertahankan adanya “petanda transendental” dan menganggap bahasa lisan sebagai bentuk yang lebih awal dan lebih asli dibandingkan bahasa tulis. Arkoun menyarankan agar model-model penalaran Islam tradisional yang mencampurkan interpretasi sejarah dengan pewahyuan ilahi harus dikritik. Ia mengusulkan dekonstruksi terhadap tata pikir masa lalu dan interpretasi teks-teks suci, serta membuka teks-teks tersebut untuk penelitian historis dan linguistik modern (Arkoun, 2002). Dengan pendekatan ini, Arkoun berharap dapat merekonstruksi tradisi keilmuan klasik dan mencegah penurunan standar pengetahuan di kalangan ulama tradisional dan Islamis.

#### **E. Analisis Kritis terhadap Nalar Islam sebagai motode Ijtihad**

Dalam membahas ijtihad, penting untuk diingat bahwa ijtihad tidak dapat dipisahkan dari tuntutan negara dan kendala masyarakat, dan bukan sekadar kegiatan intelektual abstrak. Meskipun para ahli hukum mengakui adanya kemungkinan perbedaan pendapat dalam ijtihad, pemikiran teologis dan metodologis tidak dapat sepenuhnya terlepas dari konteks sosial dan politik (Al Hasani & Masnawati, 2024). Pemahaman tentang ortodoksi Islam, yang berkaitan

dengan perkembangan dan penguatan keputusan hukum, sangat penting untuk memahami Islam secara menyeluruh, baik dalam konteks klasik maupun kontemporer. Ortodoksi berhubungan erat dengan sejarah stagnasi atau kemunduran umat dan membantu menjelaskan bagaimana pemikiran Islam menjadi dogmatis dan terjebak dalam pola interpretasi yang stagnan (Susanto, 2016).

Ortodoksi Islam adalah bentuk episteme yang masih relevan hingga kini, dan ditemukan dalam berbagai bidang seperti hadits, fiqh, tafsir, dan ilmu kalam. Ortodoksi berkaitan erat dengan masalah stagnasi dan kejumudan yang dihadapi umat Islam. Islam klasik, sering disebut sebagai Islam skolastik, mirip dengan skolastisme Kristen abad pertengahan, di mana kritik terhadap tokoh-tokoh seperti Syafi'i atau Asy'ari dianggap sebagai kritik terhadap agama itu sendiri. Perpaduan antara wahyu dan unsur historis dalam Islam skolastik membuat perbedaan antara keduanya menjadi sangat sulit (Assyaukanie, 2023).

Untuk menghadapi tantangan modernitas intelektual, budaya, dan material yang dibawa Barat sejak abad ke-19, para ulama telah mencoba “membuka kembali pintu ijtihad.” Namun, “neo-ijtihad” pragmatis belum sepenuhnya menanggapi pemikiran modern. Sebaliknya, studi Islam Barat oleh Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, dan Gautier H.A.J. Powers, meskipun bersifat kritis, sering hanya

meninggalkan hasil yang tidak memadai. Menurut (Arkoun, 2002), ijihad yang terfokus pada aspek teologis dan yuridis perlu berkembang menjadi “kritik nalar Islam.” Arkoun mengusulkan “kritik nalar Islam” sebagai cara untuk melampaui pandangan yang bertentangan antara Islamologi yang hanya fokus pada aspek positif dan pengikut Islam yang menerima agama secara langsung tanpa kritik. “Kritik nalar Islam” berfokus analisis linguistik, psikologis, historis, dan antropologi sosial dan budaya.(Zbir, 2021)

Secara sederhana, untuk mencapai keterbukaan pemikiran Islam dalam konteks nasionalisme modern, perlu dilakukan dekonstruksi terhadap dogmatisme dan ontodogmatisme yang ada dalam tubuh umat Islam. Jika sistem pemikiran ini terus dipertahankan, umat Islam akan tetap berada dalam atmosfer abad pertengahan yang ketinggalan zaman. Namun, dekonstruksi hanya dapat dilakukan dengan pengetahuan mendalam tentang sejarah, baik yang terkait dengan tradisi Islam yang masih tersembunyi maupun yang terpengaruh oleh unsur luar. Tradisi budaya seperti geologi, memiliki lapisan-lapisan yang memerlukan pemahaman arkeologis untuk mengungkap kedalaman sejarahnya (Adnan, 1989). Menurut (Foucault, 1980), ahli sejarah pemikiran harus menggunakan metode arkeologi untuk menyelidiki dan memahami warisan budaya hingga ke lapisan terdalam (Menhaji & Sadatinejad, 2018).

Meskipun pembongkaran tradisi keagamaan dapat menimbulkan kekhawatiran akan nihilisme, Arkoun menegaskan bahwa tujuan akhir bukanlah nihilisme, melainkan penemuan ketenangan rohani, tambahan pengetahuan, dan peningkatan kesempurnaan (Arkoun, 1976).

Dalam proses dekonstruksi, Arkoun berusaha mengembalikan makna-makna yang telah terabaikan atau terlupakan akibat penutupan dan pembekuan pemikiran Islam. Ia menegaskan bahwa dekonstruksi harus disertai dengan rekonstruksi, yaitu membangun kembali wacana atau kesadaran yang mengatasi keterbatasan, pembekuan, dan penyelewengan dari wacana sebelumnya. Arkoun melihat strategi kritik nalar Islam sebagai perluasan dari makna ijtihad klasik, berfungsi untuk mematangkan dan memperjelas posisi ijtihad itu sendiri (Arkoun, 2004). Kritik nalar Islam yang diajukan Arkoun bertujuan untuk mengungkap “hakekat yang sebenarnya” yang mungkin terabaikan atau belum terpikirkan, menggunakan pendekatan linguistik, psikologis historis, serta antropologi sosial dan budaya. Mengacu pada metode dekonstruksi Derrida, Arkoun mencoba membongkar dan mengungkap aspek-aspek yang sebelumnya tidak tampak dalam teks, dengan harapan menemukan kembali makna yang hilang atau terdistorsi akibat pembekuan pemikiran Islam (Syar'i, 2022).

## Kesimpulan

Pemikiran Arkoun menawarkan wawasan untuk memahami mengapa pemikiran Islam menjadi tertutup dan terbatas, serta bagaimana keterbatasan tersebut bisa diatasi. Metode baru yang diajukan Arkoun adalah kritik nalar Islam, yang bertujuan utama untuk membebaskan pemikiran dari citra dan gambaran sempit yang menghambat kejernihan nalar. Kritik ini berupaya membedakan wahyu dari sejarah, mengembalikan wahyu transenden ke posisi semula setelah mengalami reduksi akibat pembauran dengan ideologi, politik, dan kepentingan manusia. Dengan demikian, kritik nalar Islam mengajak untuk bersikap kritis terhadap berbagai teologisme dalam Islam. Arkoun mengidentifikasi penyebab utama krisis dalam dunia Islam sebagai redupnya tradisi filsafat dan pemahaman dogmatis terhadap Islam tanpa penelaahan kritis, yang mengakibatkan kebekuan dan kejumudan pemikiran Islam saat ini. Meskipun Arkoun menginginkan agar Islam menjadi subjek penelitian multidisipliner, ia tetap berfokus pada kajian pemikiran Islam.

Karya-karyanya, yang kaya akan rujukan teoretis dari berbagai cabang ilmu Barat kontemporer, menunjukkan kemajemukan yang positif. Namun, Arkoun tidak selalu menyadari ketegangan antara berbagai referensi atau antara unsur-unsur dari sumber dan pendiriannya sendiri.

Selain itu, banyak masalah yang diangkat dalam karya Arkoun tetap tidak terpecahkan, dan ia tidak menyediakan solusi atau doktrin yang tuntas, sehingga mungkin tidak memuaskan bagi mereka yang mengharapkan pemecahan definitive.



# **BAB IX**

## **PEMIKIRAN ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM**

### **Pendahuluan**

Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im merupakan salah satu wacana kontemporer yang memiliki pengaruh signifikan dalam diskursus tentang Islam dan modernitas. Sebagai seorang pemikir asal Sudan yang banyak dikenal melalui karya-karyanya di bidang hukum Islam, hak asasi manusia, dan sekularisme, An-Na'im menawarkan perspektif yang berani dan inovatif dalam memahami hubungan antara agama dan negara, serta peran syariah dalam masyarakat modern (Choir & Fanani, 2015). Pemikirannya sering kali mengusung gagasan mengenai perlunya reinterpretasi dan reformulasi syariah agar dapat relevan dengan konteks zaman yang terus berubah, terutama dalam upaya menciptakan tatanan yang adil dan inklusif bagi semua individu, terlepas dari perbedaan agama, gender, atau latar

belakang sosial (Na'im & Siswanto, 2020). Al-Qur'an, meskipun berisi beberapa aturan hukum seperti larangan alkohol dan zina, bukanlah semata-mata teks hukum, melainkan juga memuat prinsip-prinsip moral. Namun, para ulama fikih sering salah memahami perintah-perintah dalam Al-Qur'an, menganggapnya berlaku universal tanpa memperhatikan konteks sosial (A. Setiawan, 2016). Akibatnya, mereka dan masyarakat Muslim terikat pada interpretasi literal, sehingga hukum dan teologi Islam menjadi kaku dan tidak berkembang sesuai dengan nilai-nilai kebebasan dan tanggung jawab yang diusung oleh Al-Qur'an.

Pembaharuan atau modernisasi menjadi salah satu tantangan penting bagi umat Islam dalam mencapai kesuksesan dan kemajuan. Umat Islam dihadapkan pada pilihan untuk mengikuti arus modernisasi atau tetap berpegang pada norma-norma agama yang diwariskan oleh Nabi, para sahabat, tabi'in, dan ulama madzhab. Setiap pilihan ini memiliki konsekuensi tersendiri. Menurut (Majid, 2004), usaha-usaha pembaharuan yang dilakukan sebelum era modern memberikan inspirasi akan perlunya perubahan, terutama karena tantangan yang muncul dari modernisasi. Ia berpendapat bahwa gerakan-gerakan pra-modern didorong oleh masalah internal umat Islam, sementara pada era modern, pembaharuan lebih dipengaruhi oleh faktor eksternal seperti kolonialisme, westernisasi, religio-

kultural, dan ancaman politik Barat terhadap Islam. Para pembaharu Muslim pada abad ke-19 dan ke-20 berupaya merespons interaksi dengan Barat melalui interpretasi Islam disesuaikan dengan perubahan kehidupan. Mereka menunjukkan sikap yang adaptif, selektif, dinamis, dan fleksibel dalam menghadapi pemikiran Barat. Intelektual Muslim merespons dengan beragam cara, termasuk melalui kajian ontologis, epistemologis, dan aksiologis (Black, 2007). Salah satu pembaharu terkemuka pada abad ke-19 adalah Abdullahi Ahmed An-Na'im dari Sudan, seorang ahli hukum dan aktivis HAM yang dikenal dengan terobosan pemikirannya. An-Na'im berusaha menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat dinamis, tidak statis, dan Islam mendorong kemajuan serta penerimaan sains dan teknologi. Ia berupaya merekonstruksi ijtihad dengan memperkenalkan metode, syarat, bidang kajian, dan tujuan akhir yang relevan dengan aktualisasi fiqh Islam, mengatasi perdebatan seputar ijtihad.

Dalam buku *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Abdullahi Ahmed An-Na'im mengusulkan reformasi hukum Islam melalui pendekatan yang mengupas teks untuk mengungkap kepentingan tersembunyi di baliknya. Ia berpendapat bahwa interpretasi tradisional sering kali bertujuan mempertahankan status quo mencerminkan kejumudan

pemikiran. Sejalan dengan itu, Khaled Abou El-Fadl mengkritik lembaga fatwa seperti CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*) di Arab Saudi, yang ia anggap terjebak dalam otoritarianisme. Contoh fatwa yang dikritiknya meliputi larangan bagi wanita untuk mengunjungi makam suami, mengeraskan suara dalam doa, mengemudi-kan mobil sendiri, dan keharusan wanita didampingi pria mahramnya (Fadl, 2004). Abou El-Fadl menilai fatwa-fatwa tersebut sebagai bentuk penindasan terhadap martabat wanita, yang tidak dapat diterima di era modern. Ia berargumen bahwa reinterpretasi tafsir hukum Islam sangat penting untuk mencegah dominasi otoriter dalam penafsiran teks, sering kali diklaim sebagai kehendak Tuhan.

Gagasan Abdullahi Ahmed An-Na'im didasarkan pada postulat bahwa syari'ah bukanlah hukum Ilahi yang langsung berasal dari Allah, melainkan hasil interpretasi manusia terhadap teks Al-Qur'an, Sunnah, dan tradisi lainnya. Berdasarkan postulat ini, An-Na'im mengembangkan berbagai pandangan mengenai isu-isu seperti syari'ah dan hak asasi manusia, hukum pidana, serta hubungan syari'ah dengan konstitusionalisme modern. Pendekatan ini bertentangan dengan pandangan umum yang menganggap syari'ah sebagai hukum Allah yang mutlak dan harus dipatuhi oleh manusia dalam hubungan mereka dengan Allah maupun sesama manusia.

## A. Biografi Abdullahi Ahmed An-Na'im

Abdullahi Ahmed An-Na'im lahir pada 19 November tahun 1946 di Sudan, sebuah negara dengan sejarah yang kaya dan kompleks dalam konteks Islam dan politik. Sudan pada masa itu berada di persimpangan berbagai pengaruh ideologis dan teologis, termasuk perdebatan mengenai penerapan syari'ah, yang menjadi latar belakang yang mempengaruhi pemikiran An-Na'im. Sejak usia muda, An-Na'im sudah tertarik dengan isu-isu keadilan sosial, hukum Islam, dan hak asasi manusia, yang menjadi dasar dari perjalanan intelektualnya. Pendidikan awal An-Na'im dimulai di Sudan, di mana ia mendapatkan dasar yang kuat dalam studi-studi Islam dan hukum. Ia kemudian melanjutkan pendidikannya ke Inggris, di Universitas Edinburgh, di mana ia meraih gelar Ph.D. dalam bidang hukum Islam. Disertasinya di Universitas Edinburgh menjadi landasan bagi banyak karya akademisnya di kemudian hari, termasuk kritiknya terhadap penerapan syari'ah secara harfiah dan usahanya untuk merekonstruksi hukum Islam agar lebih sesuai dengan konteks modern (Salikin, 2014).

Salah satu pengaruh besar dalam hidup An-Na'im adalah Mahmoud Mohamed Taha, seorang reformis Sudan yang juga menjadi mentor intelektualnya. Taha dikenal sebagai pemimpin gerakan Republik Sudan, yang berusaha menginterpretasikan ulang Islam untuk menjadikannya

lebih sesuai dengan nilai-nilai modern, termasuk hak asasi manusia dan demokrasi. An-Na'im terinspirasi oleh pendekatan Taha yang inovatif dan berani dalam menantang interpretasi tradisional syari'ah. Taha memperkenalkan konsep "Islamisasi kedua," yang menekankan pentingnya memisahkan antara ajaran dasar Al-Qur'an yang bersifat universal dan abadi dengan interpretasi yang kontekstual dan historis.

Pada tahun 1985, Taha dieksekusi oleh pemerintah Sudan karena pandangannya yang dianggap subversif. Kejadian ini meninggalkan dampak mendalam pada An-Na'im, mendorongnya untuk melanjutkan perjuangan intelektual Taha melalui karya-karyanya sendiri. Dalam banyak hal, karya An-Na'im dapat dilihat sebagai upaya untuk melanjutkan dan mengembangkan pemikiran Taha, terutama dalam hal reformasi hukum Islam dan hak asasi manusia. Setelah menyelesaikan studinya di Inggris, An-Na'im mengabdikan dirinya pada dunia akademik dan aktivisme. Ia mengajar di berbagai universitas terkemuka di seluruh dunia, termasuk di Universitas Khartoum, Universitas Emory di Amerika Serikat, dan Universitas Uppsala di Swedia. Di Universitas Emory, ia menjabat sebagai Charles Howard Candler Professor of Law dan menjadi salah satu tokoh utama dalam studi hukum Islam dan hak asasi manusia (Habibi, 2016).

Selama karier akademiknya, An-Na'im menulis sejumlah buku dan artikel yang menjadi rujukan penting dalam studi hukum Islam dan hak asasi manusia. Karya-karyanya sering kali berfokus pada tantangan yang dihadapi oleh masyarakat Muslim dalam menghadapi modernitas, serta bagaimana hukum Islam dapat direkonstruksi agar lebih relevan dengan nilai-nilai universal, seperti keadilan, kese-taraan, dan hak asasi manusia. Salah satu karya utamanya adalah buku *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (1990). Dalam buku ini, An-Na'im mengusulkan reformasi hukum Islam yang berani dan kontroversial. Ia berargumen bahwa syari'ah bukanlah hukum Ilahi yang harus diterapkan secara kaku, tetapi hasil interpretasi manusia yang dapat dan harus disesuaikan dengan konteks sosial dan sejarah yang berubah. Pendekatan ini, yang dikenal sebagai pendekatan historis-kritis, mengajak umat Islam untuk melihat syari'ah sebagai sebuah proses dinamis yang selalu terbuka terhadap reinterpretasi dan pembaruan.

Selain itu, An-Na'im juga dikenal sebagai aktivis hak asasi manusia yang vokal. Ia terlibat dalam berbagai organisasi internasional yang mempromosikan hak asasi manusia dan keadilan sosial, khususnya di dunia Muslim. Ia sering kali mengkritik rezim-rezim otoriter di dunia Muslim yang menggunakan syari'ah sebagai alat untuk menindas

rakyatnya, terutama perempuan dan kelompok minoritas. Pemikiran An-Na'im sangat dipengaruhi oleh gagasan bahwa hukum Islam harus selalu terbuka terhadap reinterpretasi agar dapat relevan dengan tantangan zaman. Salah satu kontribusi utamanya adalah pengembangan teori kontekstualisasi syari'ah. Menurutnya, syari'ah adalah hasil interpretasi manusia terhadap teks-teks suci, dan karena itu, ia harus selalu dipahami dalam konteks sejarah dan sosial di mana ia diterapkan. An-Na'im berpendapat bahwa syari'ah tidak boleh dipandang sebagai sistem hukum yang statis dan kaku, tetapi sebagai sebuah proyek yang terus berkembang sesuai dengan kebutuhan Masyarakat (An-Na'im, 2001).

Dalam karya-karyanya, An-Na'im juga mengeksplorasi hubungan antara syari'ah dan hak asasi manusia. Ia berpendapat bahwa banyak elemen dalam syari'ah, seperti hukuman *hudud* (hukuman fisik seperti cambuk dan rajam), bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia modern. Oleh karena itu, ia mengusulkan bahwa umat Islam harus berani merekonstruksi syari'ah untuk menghilangkan elemen-elemen tidak sesuai dengan nilai-nilai universal ini. Bagi (An-Na'im, 2001), reformasi hukum Islam adalah suatu keharusan untuk memastikan bahwa Islam tetap relevan dan berkontribusi positif terhadap kemajuan manusia. An-Na'im juga memperkenalkan konsep konstitusionalisme

Islam, di mana ia berargumen bahwa negara-negara Muslim harus mengembangkan konstitusi yang menghormati hak asasi manusia dan prinsip-prinsip demokrasi, sambil tetap mempertahankan nilai-nilai dasar Islam. Menurutnya, tidak ada kontradiksi antara Islam dan demokrasi, asalkan syari'ah dipahami sebagai prinsip moral yang mengarahkan kehidupan umat Islam, bukan sebagai sistem hukum yang kaku dan otoriter.

## **B. Gagasan Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im**

Untuk memahami gagasan pemikiran An-Na'im, penting untuk mengakui pengaruh gagasan pembaharuan yang sebelumnya disuarakan oleh Taha. Konsep dasar reformasi syari'ah An-Na'im tidak dapat dipisahkan dari metodologi pembaharuan yang disebut evolusi legislasi yang pertama kali digagas Taha (Rizky HK, 2020). Kontroversi pemikiran Taha muncul ketika ia mulai merefleksikan gagasannya selama masa pengasingan, yang kemudian diterbitkan dalam bukunya *The Second Message of Islam*. Sebagai seorang Muslim yang beriman, Taha meyakini bahwa setiap kata dalam Al-Qur'an diturunkan oleh Tuhan kepada Nabi Muhammad pada abad ke-7 M. Namun, ia berpendapat bahwa Islam awalnya dimaksudkan untuk mengubah karakter keras masyarakat Arab, dengan Al-Qur'an melalui dua fase perkembangan. Fase pertama berfokus pada perubahan sosial dasar, seperti mengakhiri praktik pembunuhan

bayi perempuan, membatasi poligami, melindungi non-Muslim, dan menetapkan hak waris bagi perempuan. Pesan kedua dari Al-Qur'an, yang diilhami oleh ayat-ayat yang berlaku untuk seluruh umat manusia sepanjang masa, menekankan kesetaraan gender, kebebasan memeluk agama tanpa paksaan, serta menggantikan hukuman kekerasan dengan pengampunan dan kemurahan hati. An-Na'im mengikuti pendekatan yang digagas oleh Muhammad Taha mengenai 'teori naskh' dengan tujuan memperbarui hukum publik dalam syari'ah Islam. An-Na'im berpendapat bahwa prinsip-prinsip syari'ah yang bermasalah berasal dari teks Al-Qur'an dan Sunnah periode Madinah. Menurut teori naskh yang dipahami oleh Taha, ayat-ayat yang tidak lagi sesuai dengan konteks zaman dapat dihapus dan digantikan oleh ayat-ayat dari periode Makkah yang lebih relevan (Azima, 2017).

Paradigma baru yang diajukan An-Na'im menegaskan bahwa reformasi hukum Islam tidak cukup hanya dilakukan dengan perubahan semata, tetapi memerlukan rekonstruksi, reaktualisasi, atau bahkan dekonstruksi. Menurut (An-Na'im, 2007), karena Islam berkembang dalam konteks masyarakat yang sangat berbeda dari masyarakat modern saat ini, hukum Islam harus didekonstruksi secara menyeluruh agar tetap relevan dengan modernitas sambil mempertahankan identitasnya sebagai Islam. An-Na'im meng-

embangkan metodologi yang inovatif dan menilai fiqh klasik dengan skeptis dan apatis, menganggap bahwa pendekatan tradisional tidak lagi memadai untuk menghadapi tantangan kontemporer.

Hidayat menjelaskan bahwa hukum Islam menghadapi dilema serius dalam empat bidang utama: konstitusionalisme, hukum pidana, hubungan internasional, dan hak asasi manusia. Untuk mengatasi dilema ini, An-Na'im menganggap bahwa reformasi hukum Islam adalah satu-satunya cara agar syari'ah tetap relevan dengan kehidupan modern. Ia mengadopsi metode gurunya, yaitu metodologi pembaharuan revolusioner yang dikenal sebagai evolusi legislasi Islam (modern mystical approach). Pendekatan ini bertujuan untuk mengembangkan prinsip penafsiran baru yang memungkinkan penerapan ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah secara lebih sesuai dengan konteks zaman (Hidayat, 2022).

An-Na'im percaya bahwa pendekatan ini dapat mengatasi kebuntuan antara tujuan pembaruan dan keterbatasan konsep serta teknik syari'ah historis. Prinsip naskh, yang melibatkan pembatalan teks Al-Qur'an dan Sunnah tertentu untuk digantikan oleh teks yang lebih relevan, menjadi kunci bagi validitas teoretik dan kelangsungan praktik pendekatan evolusioner ini. Dengan memadukan teori naskh dengan analisis konkret terhadap implikasi hukum publik Islam, An-Na'im menekankan pentingnya keseimbangan

hak antara Muslim dan non-Muslim, serta laki-laki dan perempuan. Pendekatan ini bertujuan untuk mengatasi ketidakadilan dalam formulasi teoritik syari'ah tradisional dan memastikan penghormatan terhadap harga kemanusiaan dalam hukum Islam (Rozi, 2016).

An-Na'im mengadopsi teori naskh dari gurunya dengan dua alasan utama: pertama, pesan Makkah, yang menekankan egalitarianisme universal, belum dapat diterapkan pada abad ketujuh, sehingga Allah menurunkan pesan Madinah lebih sesuai dengan konteks waktu itu; kedua, penerapan teori naskh tidak bersifat permanen karena hal tersebut akan menyebabkan penolakan terhadap sebagian ajaran agama Islam. Mengikuti konsep naskh terbalik yang dipopulerkan oleh Muhammad Taha, An-Na'im berupaya menerapkan teori ini dalam konteks hak asasi manusia dan konstitutionalisme modern. Ia menawarkan pendekatan baru mengintegrasikan prinsip-prinsip syari'ah dengan perkembangan hukum konstitusional dan menegakkan hak asasi manusia secara komprehensif untuk semua umat manusia, termasuk umat Islam sendiri.

An-Na'im mengusulkan perubahan dalam hukum publik di negara-negara Islam dengan menciptakan versi hukum publik Islam yang sesuai dengan standar konstitusionalisme, hukum pidana, hukum internasional, dan hak asasi manusia modern. Menurutnya, aturan hukum dalam

syariat harus mengikuti perkembangan hukum yang dibutuhkan masyarakat secara umum. An-Na'im mengakui bahwa konstitusionalisme modern telah diterapkan dengan baik di negara-negara Barat, tetapi ia juga menekankan bahwa konstitusionalisme Barat tidak harus diterima dan diterapkan secara langsung oleh umat Islam atau masyarakat lainnya. Sebaliknya, umat Islam dan masyarakat lain harus mengambil elemen-elemen yang sesuai dan menyesuaikannya dengan agama dan tradisi kultural mereka (Habibi, 2016).

An-Na'im mengakui bahwa Islam sudah mengadopsi sifat-sifat demokrasi, seperti dalam proses pemilihan khalifah yang awalnya dilakukan oleh kelompok kecil kaum Muslim dan diperkuat oleh dukungan masyarakat umum (*bay'at*). Namun, proses ini mengalami kemerosotan dengan menunjukkan langsung dan pewarisan turun-temurun, yang disebabkan oleh ketidakjelasan legitimasi politik dan informalitas prosedur dalam model negara Madinah. Ia juga menekankan pentingnya kedaulatan dengan memberikan setiap warga negara hak untuk mempengaruhi proses penentuan kebijakan dan legislasi hukum, mencerminkan prinsip demokrasi memberi "kebebasan" kepada setiap individu untuk menyampaikan pendapat dan berkontribusi pada negara mereka (Khoir, 2015).

## **C. Perspektif Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang Konstitusionalisme Modern**

Pemikiran An-Na'im mencakup aspek politik, sosial, hukum pidana, hukum internasional, dan hak asasi manusia secara menyeluruh. Dalam bukunya Dekonstruksi Syari'ah, An-Na'im fokus pada tiga isu utama: perbudakan, gender, dan hak-hak non-Muslim, yang dipengaruhi oleh kondisi sosial Sudan saat itu. Perbedaan utama antara nation-state modern dan negara atau kerajaan masa lalu terletak pada adanya konstitusi yang jelas dalam negara modern. Kedaulatan hukum di masa lalu berada di tangan raja yang memerintah tanpa konstitusi, berbeda dengan sistem modern yang menempatkan kedaulatan hukum di tangan rakyat sebagaimana diatur dalam konstitusi (An-Na'im, 2007).

Konstitusi didefinisikan sebagai hukum dasar suatu negara atau negara bagian yang menetapkan karakter dan konsep pemerintahannya, mengorganisasi pemerintah tersebut, serta mengatur dan membatasi fungsi-fungsi berbagai departemen pemerintah dan wewenang kekuasaan. Konstitusionalisme, di sisi lain, adalah teori atau prinsip yang berkaitan dengan pemerintahan konstitusional dan keterikatan pada teori tersebut. Secara lebih spesifik, konstitusionalisme mencakup praktik politik sesuai dengan aturan yang mengatur batasan efektif pada tindakan

pemerintah dan teori yang menjelaskan dan membenarkan praktik tersebut (Junadi, 2012). Menurut (Ahmed, 2016) konstitusi dan konstitusionalisme baru muncul dengan pembentukan nation-state, Piagam Madinah bukanlah konstitusi dalam pengertian modern. Ia lebih tepat disebut sebagai naskah pra-konstitusi hanya mengatur prinsip-prinsip umum pemerintahan secara ringkas. Piagam tersebut tidak mencakup detail tentang pembuatan UUD dan UU setelah kematian Nabi, pembagian kekuasaan, sistem peradilan, dan aspek-aspek lain yang biasanya terdapat dalam konstitusi modern. Meskipun demikian, gagasan umum tentang konstitusi, undang-undang, dan peraturan Islam terdapat dalam teks-teks Al-Qur'an dan Hadits serta hasil ijтиhad para fuqaha' sepanjang zaman, yang berusaha merumuskan prinsip-prinsip konstitusional, hukum, dan peraturan berdasarkan inti dan semangat wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad.

Konstitusionalisme Islam dapat dilihat dalam konstitusi negara-negara Islam atau negara dengan mayoritas penduduk Muslim seperti Pakistan, Iran, Sudan, Mesir, dan Indonesia. Konstitusi-konstitusi ini mencerminkan konstitusionalisme Islam dalam konteks lokal masing-masing negara. Konstitusionalisme berkaitan dengan kemampuan rakyat untuk mempengaruhi peristiwa yang mempengaruhi kehidupan mereka, baik di tingkat pribadi, keluarga,

maupun masyarakat. Ini juga mencakup penataan dan perlindungan ruang publik agar masyarakat dapat mencari, berbagi, berdebat, dan mengevaluasi informasi secara bebas serta berkolaborasi untuk mencapai tujuan mereka.

Konsep ini menegaskan pentingnya akses yang setara untuk semua anggota masyarakat karena kebijakan yang sedang dibuat mempengaruhi kehidupan mereka. Dalam praktiknya, hal ini menimbulkan permasalahan terkait perbedaan status antara warga negara dengan hak dan kewajiban penuh, penduduk tetap dengan hak setengah keanggotaan, dan orang asing yang tidak memiliki hak dalam proses demokrasi konstitusional. Konstitusionalisme juga mencakup pembatasan kekuasaan penguasa dan akuntabilitas politik terhadap masyarakat. Beberapa ulama berpendapat bahwa karena Tuhan adalah pembuat hukum dalam Islam, tidak ada ruang bagi legislasi atau kekuasaan legislatif di bawah syari'ah.

An-Na'im menolak premis bahwa umat Islam harus tunduk sepenuhnya pada hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Tuhan tanpa penafsiran. Ia berpendapat bahwa manusia harus mampu menentukan prinsip-prinsip dan aturan-aturan syari'ah agar dapat diterapkan secara efektif. Al-Qur'an dan Sunnah harus ditafsirkan untuk mengembangkan prinsip-prinsip dan aturan hukum yang relevan. Menurut An-Na'im, untuk mewujudkan hukum

publik Islam yang ideal, diperlukan konstitusionalisme modern Islam yang bersifat aspiratif, egaliter, dan nondiskriminatif. Konstitusionalisme Islam saat ini harus mencerminkan kesetaraan tanpa memandang agama, ras, atau jenis kelamin, sebagaimana telah dijelaskan dalam surat-surat Makkiyah. An-Na'im juga menegaskan bahwa konstitusi yang membenarkan diskriminasi tidak layak disebut konstitusi, dan pemerintahan yang menekan atau merendahkan warganya seharusnya tidak diakui sebagai pemerintahan konstitusional. Kesimpulannya, demokrasi sebagai manifestasi konstitusionalisme modern sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan, kebebasan, dan kesetaraan yang sejalan dengan nilai-nilai Islam.

#### **D. Sumber dan Sifat Kekuasaan**

Kekuasaan bersumber dari berbagai asal-usul yang memberikan legitimasi kepada individu atau institusi untuk memimpin, mengendalikan, atau memengaruhi orang lain. Salah satu sumber kekuasaan adalah hukum atau konstitusi, di mana otoritas diperoleh melalui undang-undang atau peraturan formal yang disepakati oleh masyarakat. Kekuasaan juga dapat berasal dari tradisi yang telah lama berlaku, seperti dalam monarki di mana kekuasaan diwariskan secara turun-temurun (Nurul Amaliah Afrida & Luqman Hakim Habibulloh, 2022). Selain itu, kepribadian yang kharismatik bisa menjadi sumber kekuasaan, di mana

seseorang memiliki kemampuan untuk memengaruhi orang lain melalui daya tarik pribadi dan inspirasi. Sifat kekuasaan beragam dan dapat bersifat legitim, di mana kekuasaan diakui oleh masyarakat sebagai sah dan diterima berdasarkan hukum atau norma sosial. Namun, kekuasaan juga bisa bersifat otoritarian, di mana penguasa memaksa-kan kehendak mereka tanpa mempertimbangkan hak-hak orang lain. Dalam konteks demokrasi, kekuasaan dijalankan dengan partisipasi masyarakat, memastikan keputusan dibuat melalui proses yang inklusif (Kamil, 2001).

Konstitutionalisme merujuk pada konsep yang menegaskan adanya batasan hukum terhadap kekuasaan penguasa dan perlunya pertanggungjawaban politik kepada masyarakat. Dalam konteks Islam, konstitutionalisme ini bisa dilihat dalam pemerintahan Nabi Muhammad, yang dilihat sebagai pendiri negara Islam pertama dan pemegang kekuasaan tertinggi di Madinah. Nabi Muhammad bukan hanya memimpin spiritual, tetapi juga kepala negara, yang memegang kendali atas semua aspek pemerintahan baik legislatif, eksekutif, maupun yudikatif. Meskipun kekuasaan tersebut mutlak, umat Islam pada masa itu secara spontan dan suka rela mematuhi perintah Nabi, berkat kepribadiannya yang luar biasa dan karismatik. Ini mengakibatkan penerapan hukum yang efektif di kalangan umat Muslim, di mana kesetiaan kepada Nabi menjadi dasar

utama keberhasilan sistem hukum dan pemerintahan (Shilliam, 2010). Dalam pandangan konstitusional, peran Nabi Muhammad sebagai pemegang kekuasaan mutlak di Negara Madinah menggambarkan bagaimana kepemimpinan bisa diterima tanpa adanya pemisahan kekuasaan yang dikenal dalam negara modern. Meskipun demikian, kekuasaan Nabi tetap terkait dengan misi ilahi yang dibawanya, sehingga legitimasi politiknya tidak hanya bersandar pada otoritasnya sebagai pemimpin, tetapi juga pada kepercayaan umat Islam terhadap wahyu yang diterimanya. Hal ini menunjukkan bahwa dalam negara Islam awal, konstitusionalisme tidak hanya mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat, tetapi juga antara manusia dan Tuhan, dengan Nabi sebagai perantara utama (Friedrich, 2007).

Jika model pemerintahan khalifah dipertahankan sebagai otoritas tertinggi tanpa pembatasan oleh individu atau lembaga apa pun, maka hampir tidak mungkin menerapkan prinsip-prinsip konstitusionalisme yang secara jelas mengatur dan membatasi kekuasaan penguasa. Dalam model ini, khalifah dianggap sebagai wakil Tuhan yang memiliki wewenang tertinggi untuk menentukan pandangan atau penafsiran syari'ah yang dianggap sah dan berlaku, serta bagaimana penerapannya dalam kehidupan sehari-hari. Meskipun khalifah dapat mendelegasikan sebagian kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif kepada pejabat

lain, ia tetap memiliki hak untuk menolak atau membatalkan kebijakan dan keputusan yang dibuat oleh para wakil dan hakimnya. Model pemerintahan khalifah yang tidak dibatasi oleh prinsip-prinsip konstitusionalisme dapat menciptakan kondisi di mana kekuasaan menjadi terpusat pada satu individu, tanpa adanya mekanisme yang efektif untuk menyeimbangkan atau mengawasi penggunaan kekuasaan tersebut (Syukur, 2016). Dalam konteks modern, ini bertentangan dengan konsep negara hukum dan demokrasi yang mengedepankan pembatasan kekuasaan serta pertanggungjawaban penguasa kepada rakyat. Model ini juga menimbulkan tantangan dalam mengadaptasi prinsip-prinsip konstitusionalisme dalam pemerintahan Islam, karena konstitusionalisme menekankan pentingnya pembagian kekuasaan dan perlindungan hak-hak individu potensi penyalahgunaan kekuasaan (Rani, 2022).

Beberapa ulama berpendapat bahwa karena Tuhan adalah pembuat undang-undang dalam Islam, maka tidak ada ruang bagi legislasi atau kekuasaan legislatif manusia di bawah syari'ah. Namun, pandangan ini dibantah oleh (Hidayat, 2022), yang menegaskan bahwa pertimbangan manusia tetap diperlukan dalam menentukan prinsip-prinsip dan aturan-aturan syari'ah yang dapat diterapkan dalam kehidupan modern. Menurut an-Na'im, baik al-Qur'an maupun Sunnah harus ditafsirkan secara dinamis

untuk mengembangkan prinsip-prinsip dan aturan-aturan hukum yang relevan dengan konteks zaman, sehingga syari'ah dapat terus berfungsi sebagai sistem hukum yang hidup dan adaptif.

### **E. Kedaulatan dan Kewarganegaraan**

Penilaian konstitusional terhadap model syari'ah, sebagaimana telah dibahas sebelumnya, menunjukkan perlunya penjelasan mengenai dua konsep penting dalam konstitusionalisme modern: kedaulatan dan kewarganegaraan. Meskipun penulis tidak akan membahas kedua konsep ini secara mendalam, mereka tetap relevan dengan diskusi ini. Kedaulatan mengacu pada otoritas tertinggi yang sah dalam pemerintahan (F. Ismail, 2019). Dalam hukum internasional, hukum konstitusional, dan filsafat politik, kedaulatan telah didefinisikan sebagai kekuasaan tertinggi yang mengatur rakyat, dengan tidak ada otoritas politik yang lebih tinggi dalam suatu negara.

Kedaulatan adalah elemen fundamental yang mendasari keberadaan suatu negara, mencakup hak dan kekuasaan tertinggi yang harus ditaati. Dalam pengertian yang lebih luas, kedaulatan berarti kekuasaan tertinggi yang mutlak dan tidak dapat dikendalikan; ini merupakan hak mutlak untuk memerintah. Dengan demikian, kedaulatan dapat dipahami sebagai manifestasi kehendak politik yang berlaku dalam pembentukan hukum dan kebijakan.

An-Na'im berpendapat bahwa meskipun setiap warga negara memiliki hak untuk berpartisipasi dalam pembuatan hukum, ini tidak berarti bahwa setiap individu bebas menentukan hukum sesuai keinginannya. Sebaliknya, ada proses-proses tertentu dan perwakilan yang diperlukan untuk mengakomodasi aspirasi rakyat dalam pengambilan keputusan dan penetapan kebijakan (Fanani, 2016).

Karena kedaulatan berasal dari warga negara itu sendiri, mereka memiliki hak untuk menyatakan persetujuan atau ketidaksetujuan terhadap kebijakan dan keputusan yang dibuat oleh pemerintah. Sama pentingnya adalah kemampuan setiap warga negara untuk secara sah menentang kebijakan atau hukum apa pun melalui proses legislatif dan alat politik yang tersedia. Ide-ide ini sangat relevan dalam konteks konstitusionalisme, yang menekankan keterlibatan aktif warga negara proses pemerintahan.

Masalah berikutnya adalah konsep kewarganegaraan yang menjadi dasar isu-isu problematis dalam syari'ah. An-Na'im berpendapat bahwa tidak ada negara yang dapat secara logis diharapkan untuk memberikan hak-hak sipil, sosial, ekonomi, dan politik secara penuh kepada semua individu yang lahir di dalam wilayahnya. Demikian pula, tidak ada negara yang memiliki hak logis untuk memaksakan kewajiban atau menuntut kesetiaan dari individu hanya karena mereka berada di dalam wilayahnya. Oleh karena

itu, sistem konstitusional dan perundang-undangan biasanya membedakan antara mereka yang memiliki hak penuh sebagai warga negara dan mereka yang memiliki kewajiban setia kepada negara, serta mereka yang tidak memiliki hak atau kewajiban tersebut (Kholik & Azhari, 2018).

Pertanyaan yang muncul selanjutnya adalah, apa kriteria yang digunakan untuk membedakan klasifikasi kewarganegaraan menurut yurisdiksi suatu negara? An-Na'im menanggapi masalah ini dengan pandangan bahwa kewarganegaraan selalu terkait dengan keseimbangan antara hak dan kewajiban masyarakat. Dia menekankan pentingnya status hukum dan hak-hak individu yang menjadi warga negara berdasarkan kelahiran atau sebagai penduduk tetap dalam suatu negara. Menurut (An-Na'im, 2003), seluruh warga negara memiliki hak untuk secara terus menerus dan signifikan mempengaruhi formulasi dan penetapan kebijakan publik serta proses legislasi. Hak ini adalah justifikasi moral dan pragmatis bagi kedaulatan negara. Agar hak ini efektif, setiap warga negara harus memiliki kebebasan untuk mencari dan bertukar informasi terkait isu-isu publik, serta bekerja sama dengan warga negara lainnya untuk memperjuangkan pandangan bersama demi kepentingan umum. Dalam pandangan (An-Na'im, 2001) mengenai kewarganegaraan, penulis mencatat bahwa meskipun kriteria yang jelas mengenai siapa yang

dianggap sebagai warga negara An-Na'im tidak sepenuhnya tergambar, ada pemahaman bahwa warga negara dapat dibagi menjadi mayoritas dan minoritas. An-Na'im menekankan bahwa perbedaan mayoritas dan minoritas seharusnya tidak didasarkan pada faktor-faktor permanen seperti ras atau jenis kelamin, yang berada di luar kendali individu. Sebaliknya, kebijakan dan hukum harus dibangun di atas landasan rasional yang dapat diterima dan didukung semua warga negara, terlepas dari atribut pribadi mereka.

An-Na'im mengkritik syari'ah historis yang menurutnya membingungkan dan tidak lagi relevan untuk diterapkan di masa depan. Ia berpendapat bahwa reformasi syari'ah adalah suatu keharusan, namun hal ini harus dilakukan dengan reinterpretasi sumber-sumber Islam yang mendukung konstitusionalisme modern. Penting untuk diingat bahwa reinterpretasi ini bukanlah sekadar upaya untuk menghidupkan kembali metode-metode yang mungkin telah digunakan di masa lalu, tetapi untuk menyesuaikan nilai-nilai Islam dengan kondisi kontemporer. Kritik diri yang dilakukan oleh An-Na'im terhadap konstitusionalisme Islam bertujuan untuk menjadikannya relevan dan selaras dengan tantangan yang dihadapi umat Islam di dunia saat ini (Adelia & Cherry Juli Rizhal, 2024). Pemikiran An-Na'im menekankan bahwa dalam era modern, prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM) dan

hukum internasional harus menjadi acuan utama ijтиhad. An-Na’im menganggap HAM dan hukum internasional lebih tinggi daripada syariah, sehingga jika syariah bertentangan dengan HAM, maka perlu disesuaikan. Ia mengusulkan penerapan syariah melalui jalur demokrasi dan menegaskan bahwa hukum Islam harus mendapatkan persetujuan publik dan sejalan dengan konstitusionalisme modern serta prinsip-prinsip HAM internasional.

Produk pemikiran An-Na’im tampak logis dan menyegarkan, menawarkan perspektif baru untuk penerapan syariat dalam konteks modern. An-Na’im menekankan bahwa undang-undang dan hukum positif harus mencerminkan nilai dan keyakinan masyarakat. Namun, ia menolak penerapan hukum-hukum Islam seperti rajam, potong tangan, dan poligami jika dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM). Kritik terhadap pandangannya meliputi anggapan bahwa hukum internasional dan HAM hanyalah kesepakatan dari pihak-pihak yang kuat dan mungkin mengabaikan hak-hak dan kebutuhan spesifik negara atau masyarakat (Sidahmed, 2011). Pemikiran An-Na’im mengenai konstitusi Islam menawarkan nilai positif, terutama dalam hal usaha untuk mengadaptasi dan menjelaskan prinsip-prinsip konstitusi Islam agar sesuai dengan tantangan zaman. Penelitian An-Na’im, yang dipengaruhi oleh latar belakang sosial dan

budaya masyarakat Sudan yang telah lama menerapkan hukum Islam, memberikan perspektif baru untuk mengaplikasikan hukum Islam secara harmonis dalam kerangka konstitusi. Namun, analisis akhir menunjukkan bahwa penerapan konstitusi internasional di seluruh negara menjadi problematik karena perbedaan prinsip dan nilai antar masyarakat. Dengan demikian, penerapan konstitusi secara universal, jika dipaksakan, dapat mengurangi kebebasan masyarakat dan agama dalam konteks Hak Asasi Manusia (Alam, 2015).

## Kesimpulan

Menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im, konstitusi Islam modern harus selaras dengan standar konstitusi internasional. Ia berpendapat bahwa konstitusi internasional harus menjadi acuan utama dalam penerapan konstitusi di tingkat negara dan agama. An-Na'im menekankan bahwa konstitusi internasional telah menyesuaikan hukum dengan keadaan global saat ini, dan konstitusionalisme Islam harus mencerminkan prinsip-prinsip egalitarian dan non-diskriminatif, tanpa membedakan agama, ras, atau jenis kelamin. Ia juga mengkritik konstitusi yang mendukung diskriminasi dan merekomendasikan agar negara yang menggunakan aparat yang menekan warganya tidak dianggap konstitusional. Menurutnya, konstitusi Islam modern harus diadaptasi agar lebih aspiratif dan inklusif, melampaui hukum-hukum

tradisional yang sudah ada dalam agama Islam. Menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im, jika konstitusi Islam bertentangan dengan konstitusi internasional, maka konstitusi Islam harus beradaptasi. Konsep konstitusionalisme Islam modern yang dikemukakan An-Na'im, meski bertujuan memajukan umat Muslim, perlu diakui bahwa konstitusi internasional pada beberapa aspek mungkin membatasi kebebasan dalam penerapan hukum agama. Oleh karena itu, pandangan An-Na'im masih memerlukan kritik dan kajian lebih lanjut agar penerapan konstitusi Islam tetap sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.





# **BAB X**

## **PEMIKIRAN ABDUL-KARIM SOROUSH**

### **Pendahuluan**

Pemikiran Abdul-Karim Soroush menempati posisi penting dalam diskursus intelektual Islam kontemporer, terutama dalam konteks reformasi pemikiran keagamaan. Sebagai seorang filsuf, teolog, dan intelektual publik asal Iran, Soroush dikenal karena gagasannya yang kritis terhadap otoritarianisme agama dan upayanya untuk menyerlaskan prinsip-prinsip Islam dengan nilai-nilai modernitas. Pemikiran Soroush seringkali diposisikan dalam kerangka reformisme Islam, yang berusaha untuk merekonstruksi interpretasi keagamaan melalui pendekatan yang dinamis dan kontekstual (Akbar, 2022). Lahir dari latar belakang revolusi Islam Iran, Soroush awalnya mendukung revolusi tersebut, namun kemudian menjadi salah satu pengkritik paling vokal terhadap monopoli kekuasaan oleh para ulama. Ia berargumen bahwa pemahaman agama

harus bersifat pluralis dan dinamis, serta terbuka terhadap kritik dan perkembangan ilmu pengetahuan. Gagasananya mengenai “teori kontraksi dan ekspansi ilmu pengetahuan agama” menjadi salah satu kontribusi terbesarnya, yang menunjukkan bahwa pemahaman keagamaan dapat dan harus terus berkembang seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan perubahan sosial (Bagir, 2012).

Dalam perspektif akademik, pemikiran Abdul Karim Soroush mencerminkan pendekatan yang fleksibel, dinamis, dan inovatif terhadap agama, lebih sebagai seorang intelektual agama tercerahkan (*raushanfikr al-din*) daripada ulama tradisional. Soroush aktif mengadvokasi revivalisme agama (*ihya' al-din*) dan memperkenalkan teori epistemologis “*al-qabd wa al-bast*” (penyusutan dan pengembangan) untuk membedakan antara agama dan ilmu agama. Dalam analisis ini, pemikiran Soroush diletakkan dalam kerangka metodologis dengan memanfaatkan klasifikasi nalar al-Jabiri, khususnya nalar terbentuk (*al-'aql al-mukawwan*), di mana Soroush diposisikan sebagai metode dalam konteks nalar budaya. Pendekatan ini penting karena Soroush dianalisis sebagai insider dalam tradisi Islam, yang meneliti agamanya sendiri, sehingga pemahamannya diperlakukan sebagai kerangka kerja epistemologis yang integral (Purnama, 2016). Ada sebuah pandangan menarik dikemukakan oleh (Said, 1995) dalam bukunya *Beginnings*,

*Intention, and Method*, tentang pentingnya sebuah permulaan. Said menyatakan bahwa, "Permulaan bukan hanya merupakan tindakan; ia juga merupakan kerangka berpikir, sebuah jenis pekerjaan, sikap, dan kesadaran. Permulaan bersifat pragmatis—seperti ketika kita membaca teks yang sulit dan bertanya di mana harus memulai untuk memahaminya, atau di mana penulis memulai karyanya dan mengapa. Dan ia juga bersifat teoretis seperti ketika kita bertanya apakah ada sifat epistemologis atau kinerja unik yang melekat pada permulaan secara umum [...] Namun, sebuah bentuk yang kompleks memiliki logika tersendiri. Apakah permulaan juga demikian?" Permulaan selalu menjadi titik awal bagi seseorang untuk memahami dan memberi makna terhadap kemunculan suatu fenomena, termasuk berbagai variabel doktrinal maupun moral-kultural yang mendasarinya.

Permulaan bukan hanya tindakan aktual, tetapi juga merupakan kerangka berpikir, sikap, dan kesadaran. Jika suatu fenomena yang kompleks memiliki logika tersendiri, maka apakah permulaan juga demikian? Atau, apakah permulaan lebih tepat dipahami sebagai kondisi pra-reflektif, di mana fenomena dibiarkan hadir tanpa intensi apapun? Bagi Edward Said, permulaan dapat dianggap sebagai momen awal yang tampak sederhana, tetapi sebenarnya melibatkan berbagai elemen yang sering terlewatkan dalam

interpretasi, baik secara praksis maupun teoretis. Permulaan juga mengandung potensi tafsiran yang beragam dan kompleks, dipengaruhi oleh latar belakang sosio-kultural yang berbeda (Said, 1995).

Mempertimbangkan pentingnya sebuah permulaan, memahami pemikiran Abdul Karim Soroush harus dimulai dari konteks kehidupan kultural yang membentuk pandangannya terhadap realitas sosial. Soroush menjelaskan bahwa sebagai Muslim Iran, ia dan masyarakat Iran lainnya mewarisi tiga budaya sekaligus: budaya nasional Persia, Islam, dan Barat. Iran bukan hanya sebuah lokasi geografis, tetapi juga situasi dan identitas yang terbentuk dari ingatan-ingatan kolektif, konstruksi kesadaran, dan pranata sosial yang khas. Ingatan kolektif ini tercermin dalam kebudayaan dan peradaban Iran, yang mencerminkan perpaduan tiga identitas tersebut.

### **A. Biografi Abdul-Karim Soroush**

Abdul-Karim Soroush, yang nama aslinya adalah Hossein Haj Faraj Dabbagh, lahir pada tanggal 16 Desember 1945 di Teheran, Iran. Soroush dikenal sebagai salah satu intelektual terkemuka dalam dunia Islam kontemporer, terutama melalui kontribusinya dalam filsafat, teologi, dan reformasi pemikiran Islam. Latar belakang keluarganya yang berpendidikan dan religius memberikan pengaruh besar membentuk pandangannya sejak dini. Ia tumbuh

dalam lingkungan yang penuh dengan semangat keagamaan, tetapi juga terbuka terhadap ilmu pengetahuan dan filsafat. Pendidikan awal Soroush dimulai di Teheran, di mana ia menyelesaikan sekolah menengah atas. Ia kemudian melanjutkan studinya di University of Tehran dengan fokus pada farmasi. Namun, ketertarikannya yang mendalam terhadap filsafat dan ilmu pengetahuan mendorongnya untuk melanjutkan studi di Inggris. Di sana, ia meraih gelar doktor dalam bidang kimia analitik dari Chelsea College, London. Soroush juga menghabiskan waktu di University of London untuk mempelajari sejarah dan filsafat sains, di mana ia mulai terpapar pada pemikiran filsafat Barat yang kelak mempengaruhi pendekatan intelektualnya (Bahrani & Kars, 2021).

Kepulangan Soroush ke Iran pada tahun 1979 bertepatan dengan periode Revolusi Islam Iran, di mana Ayatollah Khomeini memimpin gerakan yang menggulingkan Shah Iran. Soroush awalnya mendukung revolusi tersebut dan bahkan memainkan peran aktif dalam mendirikan Dewan Revolusi Kebudayaan, yang bertujuan untuk mengislamkan sistem pendidikan Iran. Ia juga mengajar di University of Tehran dan terlibat dalam mengembangkan kurikulum yang sejalan dengan nilai-nilai revolusi Islam. Namun, tidak lama kemudian, Soroush mulai mengkritik arah yang diambil pemerintahan pasca-revolusi, terutama

terhadap monopoli kekuasaan oleh ulama dan pembatasan kebebasan akademik. Ketidaksetujuannya dengan bentuk pemerintahan teokratis Iran membawanya kepada pemikiran yang lebih kritis terhadap hubungan antara agama dan politik. Pandangan-pandangannya ini membuatnya semakin dikenal sebagai seorang reformis, tetapi juga membuatnya berhadapan dengan otoritas yang berkuasa.

Soroush terkenal karena teori kontraksi dan ekspansi ilmu agama (“*teori al-qabd wa al-bast*”), yang ia kembangkan sebagai tanggapan terhadap tantangan modernitas yang dihadapi oleh pemikiran Islam. Teori ini menekankan bahwa pengetahuan agama tidak statis dan dapat berubah seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi sosial. Ia berargumen bahwa meskipun inti ajaran agama tetap, pemahaman manusia terhadapnya dapat berkembang dan beradaptasi. Hal ini berbeda dengan pandangan tradisional cenderung melihat ajaran agama sebagai sesuatu kaku dan tidak diubah (Wijaya, 2017).

Dalam konteks ini, Soroush memperkenalkan konsep “relativitas pengetahuan agama,” yang menunjukkan bahwa pemahaman kita terhadap ajaran agama dipengaruhi oleh konteks sejarah, budaya, dan intelektual di mana kita berada. Ia menolak gagasan bahwa pengetahuan agama adalah mutlak dan tidak dapat diperdebatkan. Sebaliknya, (Soroush, 2010) mendorong umat Islam untuk terus menaf-

sirikan dan mengkritisi ajaran agama, sehingga agama tetap relevan menghadapi tantangan zaman. Seiring waktu, Soroush semakin lantang mengkritik model pemerintahan teokratis di Iran, yang menurutnya membatasi kebebasan berpikir dan menghalangi perkembangan intelektual. Ia percaya bahwa agama seharusnya tidak digunakan sebagai alat untuk mengontrol kehidupan politik, melainkan harus diletakkan pada ranah pribadi dan spiritual.

Dalam pandangannya, ulama tidak boleh memiliki kekuasaan politik absolut, karena hal ini akan mengarah pada penindasan dan pembatasan kebebasan individu. Kritik-kritiknya terhadap pemerintahan Iran membuatnya menjadi sosok kontroversial di negara tersebut. Ia sering kali menghadapi tekanan pemerintah, termasuk pembatasan kebebasan bergerak, larangan mengajar, dan pengawasan ketat oleh aparat keamanan (Sufyan & Irwan, 2022). Meskipun demikian, Soroush terus menyuarakan pentingnya kebebasan berpikir dan pluralisme dalam dunia Islam.

Baginya, sebuah masyarakat yang sehat adalah masyarakat yang memberikan ruang bagi beragam pemikiran dan interpretasi, termasuk dalam hal agama. Pemikiran Soroush tidak hanya berdampak di Iran, tetapi juga mendapatkan perhatian luas di dunia internasional. Ia diundang untuk memberikan kuliah di berbagai universitas terkemuka di Eropa dan Amerika Serikat, termasuk Harvard, Princeton,

dan Yale. Karya-karyanya diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, dan ia diakui sebagai salah satu pemikir Muslim berpengaruh era modern. Soroush dikenal karena usahanya untuk membangun dialog antara Islam dan Barat. Ia menekankan pentingnya saling memahami antara kedua peradaban tersebut, serta mendorong umat Islam untuk mengambil pelajaran dari pengalaman sejarah dan kemajuan ilmiah Barat, tanpa harus kehilangan identitas keislaman mereka (Soroush, 2000). Melalui tulisannya, Soroush mengajak umat Islam untuk membuka diri terhadap gagasan-gagasan baru, sambil berpegang pada nilai-nilai inti agama.

Meskipun diakui secara internasional, pemikiran Soroush tetap menimbulkan kontroversi, terutama di kalangan konservatif di Iran dan dunia Islam pada umumnya. Kritiknya terhadap ulama dan teokrasi dianggap oleh beberapa pihak sebagai ancaman terhadap stabilitas sosial dan agama. Beberapa ulama bahkan menuduhnya sebagai agen Barat yang berusaha melemahkan Islam dari dalam. Namun, bagi banyak intelektual dan kaum muda di dunia Islam, Soroush merupakan sumber inspirasi menawarkan pandangan baru bagaimana agama dapat berinteraksi dengan dunia modern. Mereka melihat Soroush sebagai sosok berani dan visioner, yang berjuang untuk membawa reformasi dalam Islam tanpa harus mengorbankan esensi keimanan (Anshori, 2020).

## B. Gagasan Pemikiran Abdul-Karim Soroush

Teologi Islam menempatkan Allah sebagai pusat metafisika, dengan al-Qur'an sebagai sumber utama doktrin. Setiap upaya untuk mengungkap keberadaan dan jejak-Nya selalu merujuk pada al-Qur'an, yang mencakup berbagai wacana keagamaan seperti teologi, eskatologi, kenabian, dan kemanusiaan. Pada masa Islam awal, interpretasi al-Qur'an menjadi kunci dalam memahami pesan ilahi. Al-Qur'an diturunkan di tengah masyarakat Arab Jahiliyah, dan keterlibatan Nabi Muhammad dalam perkembangan sosio-kultural masyarakat ini menunjukkan bahwa agama terlibat dalam kebudayaan dan sejarah manusia. Pesan-pesan al-Qur'an selalu diinterpretasikan sesuai dengan konteks waktu dan tempat tertentu. Mengutip Ali ibn Abi Thalib, "al-Qur'an hanya tulisan yang termuat di antara dua sampul; manusialah yang berbicara." Hal ini menegaskan peran penting manusia dalam interpretasi al-Qur'an (Mustaqim & Sahiron, 2008).

Al-Qur'an, sebagai sumber utama dalam Islam, menjadi pusat berbagai interpretasi yang dinamis, di mana beragam perspektif manusia dengan latar belakang sosio-kultural yang berbeda saling berinteraksi dan berkontribusi terhadap pemahaman religius. Di dalamnya, terdapat konten-konten praktis yang memberikan landasan etika dan pandangan sosial untuk mendorong transformasi budaya

masyarakat. Pada titik ini, wacana keagamaan mulai dibahas dalam kerangka epistemologis dan etis, menjadikannya subjek yang penting untuk dipahami dan dikaji lebih lanjut (Muhammad & Hafid Turmudzi, 2022).

Al-Qur'an tidak hanya menjadi acuan doktrinal dalam Islam, tetapi juga menjadi titik temu berbagai interpretasi yang muncul dari beragam konteks sosial dan budaya. Ketika manusia dengan latar belakang yang berbeda-beda berinteraksi dengan al-Qur'an, mereka membawa perspektif unik yang memperkaya pemahaman kolektif terhadap ajaran agama. Selain itu, al-Qur'an juga berfungsi sebagai panduan praktis yang menetapkan prinsip-prinsip etika dan visi sosial, yang bertujuan untuk mengarahkan transformasi budaya dalam masyarakat (Wahyudi, 2018). Melalui interaksi ini, wacana keagamaan berkembang menjadi kajian yang berakar dalam dimensi epistemologis dan etis, menjadikannya topik yang relevan untuk analisis intelektual dan sosial.

Realitas sosial masyarakat Islam kontemporer telah berubah secara signifikan dibandingkan dengan masa Islam awal. Sebagai agama yang terus berinteraksi dan belajar dari perkembangan peradaban dan kebudayaan, kebangkitan atau reformasi wacana keagamaan menjadi sebuah kebutuhan historis untuk menjaga relevansi Islam di setiap era, menjadikannya sebagai Islam yang *rahmatan li 'l-*

*'alamin*. Keniscayaan ini menjadi fokus utama Abdul-Karim Soroush dalam upaya reformasi Islam, terutama dalam konteks masyarakat Muslim Iran kontemporer yang menghadapi tantangan eksistensial dan sosial. Soroush melihat perlunya revitalisasi pemikiran Islam agar tetap kontekstual dan mampu menjawab tantangan zaman (Hashas, 2014).

Soroush menjelaskan bahwa reformasi atau revitalisasi Islam telah menjadi perhatian para intelektual Muslim. Namun, reformasi yang diusulkan oleh ulama klasik seperti al-Ghazali, Faiz Kasyani, Rumi, Syabistari, Haidar Amuli, dan Dihlawi, serta cendekiawan kontemporer seperti Sayyid Jamal Asad Abadi, Muhammad Iqbal, Muhammad Abdurrahman, Rasyid Ridha, 'Ali Syari`ati, Khomeini, dan Murtadha Mutahhari, dianggap tidak memiliki landasan teori epistemologi yang kuat untuk mendukung berbagai wacana mereka. Soroush melihat kekurangan ini sebagai tantangan yang perlu diatasi agar reformasi Islam dapat lebih kokoh dan relevan dalam menghadapi realitas kontemporer (Dabashi, 2016).

Soroush menawarkan kerangka epistemologis yang dikenal sebagai teori kontraksi (penyusutan) dan ekspansi (perluasan) yang bertujuan untuk membedakan secara mendasar antara agama (*religion*) dan pengetahuan agama (*religious knowledge*). Pemikiran menekankan pentingnya

mempertimbangkan aspek historisitas dan humanitas agama, yang didukung oleh teori-teori epistemologi modern (Soroush, 2010). Dengan demikian, Soroush berupaya menciptakan diskursus Islam yang lebih rasional dan kompatibel dengan realitas masyarakat Muslim kontemporer, sehingga Islam dapat terus relevan dan memberikan makna dalam konteks zaman yang terus berubah.

### **C. Historisitas dan Humanitas**

Secara garis besar, Soroush memulai wacana reformasi agamanya melalui pendekatan historis-antropologis untuk memperoleh pemahaman yang menyeluruh tentang agama. Dengan mengadopsi teori J.W.M Bakker, ia menolak pandangan yang melihat agama sebagai fenomena otonom yang terlepas dari praktik-praktik sosial yang membentuk pemahamannya. Oleh karena itu, agama dan berbagai praktik sosial harus dianalisis secara terpadu. Pendekatan antropologi agama ini menempatkan agama sebagai salah satu komponen kebudayaan yang dapat dikaji dari sudut evolusi, fungsi, simbolisme, peran dalam masyarakat, serta keterkaitannya dengan institusi-institusi lain. Soroush berupaya memahami agama dalam konteks kebudayaan manusia, serta berbagai bentuk aktualisasi dan manifestasi praktisnya dalam latar sosial, historis, dan kultural tertentu (Anton Bakker, 2009). Sebelum mendalami pemikiran Abdul Karim Soroush, menarik untuk mempertimbangkan

renungan eksistensial Karl Jaspers, yang menyatakan bahwa “tidak ada realitas yang lebih esensial bagi manusia selain sejarah dirinya; yang berakar dalam, membatasi, dan membentuk cara manusia memahami, memberi arti, serta memperlakukan dunia.” Dalam pengertian lain, manusia selalu terlibat dalam sejarah dan ada dalam waktu. Waktu, dalam hal ini, berfungsi sebagai batas, bingkai, atau kondisi aktual yang mengukuhkan historisitas keberadaan manusia di dunia. Karena itu, refleksi tentang waktu mencerminkan refleksi tentang manusia yang terikat dalam sejarah.

Manusia, menurut Heidegger, adalah *“Dasein”* (*Ada-di-sana*) yang eksis dalam kerangka waktu dan situasi, menegaskan bahwa manusia tidak bisa berada di luar sejarah atau melampaui waktu. Heidegger menyatakan bahwa eksistensi *Dasein* menemukan maknanya dalam temporalitas, dan temporalitas inilah yang memungkinkan historisitas sebagai jenis eksistensi temporal yang dimiliki *Dasein*. Temporalitas *Dasein* ini memiliki dampak mendalam dalam filsafat kontemporer, terutama dalam kritik terhadap totalitas dan logosentrisme (Donny Gahral Adian, 2012). Sebagaimana waktu menjadi esensial dalam filsafat kontemporer, pemahaman tentang waktu juga mendasari pemikiran Soroush. Saat membahas agama, Soroush selalu berpegang pada konsep waktu dan dampaknya terhadap interpretasi agama. Berbagai metode analitik yang diguna-

kan Soroush, seperti falsifikasi Karl Popper, perubahan paradigma Thomas Kuhn, atau antropologi agama yang berasal dari tradisi Islam, semuanya berlandaskan pada perspektif temporalitas dalam pemahaman keagamaan manusia (Saumantri, 2022).

Perhatian Soroush terhadap temporalitas dalam wacana keagamaan menegaskan pendekatannya yang historis dan hermeneutis. (Bagir, 2012) menganalisis bahwa pemikiran neo-rasionalis Soroush terbentuk melalui wacananya tentang historisitas agama, interpretasi teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadis), serta penerapan praktis wacana keagamaan. Historisitas dari ketiga elemen ini dibahas secara mendalam dalam dua karya utamanya, *The Contraction and Expansion of Legal Theory* dan *Expansion of Prophetic Experience*. Melalui karya-karya tersebut, Soroush mengeksplorasi isu-isu terkait evolusi dan devolusi pemahaman manusia tentang agama. Untuk menjelaskan fenomena keagamaan ini, Soroush menawarkan model interpretasi hermeneutis dan teori-teori epistemologis yang melengkapi pengetahuan Islam tradisional, seperti kalam (teologi Islam), usul (teori hukum Islam), dan irfan (esoterisme Islam).

Fondasi teoritis untuk mereformasi teologi Islam kontemporer banyak diuraikan oleh Soroush dalam bukunya *Expansion of Prophetic Experience*. Soroush terpengaruh

oleh pandangan Muhammad Iqbal mengenai profetikalitas Nabi Muhammad saw., yang diilustrasikan melalui pernyataan Abdul Quddus, seorang sufi dari Ganggah: "Muhammad saw. telah naik ke langit tertinggi lalu kembali lagi. Demi Allah, aku bersumpah, seandainya aku telah mencapai tempat itu, aku tidak akan kembali lagi." Bagi Iqbal, pernyataan ini membawa perspektif yang mendalam dan implikasi yang signifikan: bahwa kembalinya seorang nabi memiliki nilai yang lebih besar bagi tatanan sosial dan budaya manusia. Nabi kembali ke dunia untuk menjaga jalannya sejarah manusia dan menciptakan dunia ideal yang baru. Kembalinya Nabi dari mi'raj-nya ke bumi selalu memberi makna kreatif bagi umat manusia dan kemanusiaan (Nawaz, 2023).

Menurut (Soroush, 2010), aspek kemanusiaan dalam agama ini sering kali terabaikan dalam berbagai diskursus Islam. Padahal, Islam tidak bisa hanya dipahami sebagai kumpulan teks wahyu semata, melainkan juga harus dilihat dalam keterlibatannya dalam arus sejarah manusia dan bagaimana ajaran-ajarannya diwujudkan dalam realitas konkret. Soroush tidak hanya menekankan aspek historisitas dalam pemahaman agama, tetapi juga memperhatikan keterlibatan manusia dalam berbagai tindakan interpretasi agama. Dalam konteks ini, gaya berpikir Soroush memiliki dimensi antroposentris, yang terlihat dari pernyataannya

mengenai esensi dan aksidensi agama. Ia menegaskan bahwa bahasa Arab beserta kebudayaannya merupakan bukti nyata dari karakter antropologis Islam. Namun, ini bukan berarti Soroush memosisikan agama sebagai semata-mata konstruksi budaya.

Sebaliknya, ia berupaya menempatkan agama dalam kerangka keterbatasan manusia dalam memahaminya baik dari segi waktu maupun kebudayaan. Perspektif antropologis ini bertujuan untuk menghidupkan kembali aspek kreatif dan dinamis dalam Islam yang telah lama beku di era kontemporer. Penyejarahan dan pemanusiawian agama ini menjadi pintu masuk dalam proyek reformasi diskursus Islam dalam pemikiran Soroush. Melalui pembacaan historis-antropologis, Soroush berusaha mengembalikan Islam sebagai peristiwa atau realitas yang aktual. Mengingat kemewaktuan dan ketersituasian manusia mengharuskan agama dipahami dalam konteks interaksi dan proses belajar dalam kebudayaannya, maka agama tidak mungkin dipisahkan dari waktu kebudayaannya (Hashas, 2014).

#### **D. Epistemologi Modern dalam Pemikiran Soroush**

Sebagai seorang intelektual yang terdidik dalam tradisi intelektual Islam klasik, filsafat Barat, hingga pemikiran modern, serta memiliki pola pikir kritis, Soroush mengembangkan pemikirannya sebagai hasil sintesis dari berbagai tradisi tersebut. Wacana keagamaannya dipengaruhi oleh

rasionalisme Mu'tazilah, imperatif kategoris Kant, metode falsifikasi Karl Popper, paradigma bergeser Thomas Kuhn, mistisisme Jalaludin Rumi, serta berbagai wacana filsafat dan agama lainnya. Sintesis pemikiran ini menghasilkan pendekatan yang ia sebut sebagai rasionalisme-kritis, atau seperti yang diidentifikasi oleh (Dahlén, 2007), sebagai realisme-kritis. Pendekatan ini menempatkan pemikiran Soroush di antara metafisika religius klasik dan relativisme postmodern.

Soroush menjelaskan terdapat dua bentuk realisme. Pertama, realisme naif yang melihat dunia secara sederhana dalam bentuk totalitas atau narasi besar tunggal. Kedua, realisme kritis-filosofis yang menganggap dunia sebagai entitas yang kompleks, terdiri dari berbagai narasi kecil yang berinteraksi satu sama lain (Soroush, 2010). Dalam konteks filsafat kontemporer, upaya untuk mereduksi realitas menjadi narasi tunggal sedang ditinjau ulang dan bahkan ditentang. Keterbatasan historisitas dan rasio manusia menuntut sikap rendah hati dan keterbukaan terhadap narasi-narasi yang berbeda. Oleh karena itu, rasionalitas kontemporer tidak lagi dapat dipahami sebagai manifestasi dari ego cogito Cartesian, yang menginginkan pandangan dunia yang totalitas (Anshori, 2020). Untuk menghindari jebakan relativisme dan destruksi metafisika, sekaligus merepresentasikan posisinya yang menengahi

antara metafisika religius klasik dan relativisme post-modern, Soroush memahami rasionalitas kontemporer sebagai sikap kerendahan hati terhadap berbagai narasi manusia. *“Rational modesty”* ini mencerminkan kematangan rasio manusia dan merayakan kemunculan berbagai narasi kecil dunia. Tahapan rasio manusia yang mencapai kondisi rational modesty juga mempengaruhi pemahaman seseorang tentang agama. (Soroush, 2000) memposisikan pemikirannya sebagai contoh rasionalisme-kritis, menjelaskan:

“Hence, my position, in fact, is the sophisticated rationalism or critical rationalism. That is to say, the actually existing world, be it religion, philosophy or nature, is much too complicated to be dealt with by judgements based on naïve rationalism or to sanction dogmatic commitment to one single option [...] One of the clear consequences of critical rationalism is to show that most of people’s certainties are little more than conjectures. This is not to say that people can never arrive at truth but that arriving at truth has no specific signpost. The signposts mentioned in traditional philosophy, such as observation, certitude, etc., are all fallible. Hence, one cannot easily say, this is true and that is not true. [...] Critical rationalism is, therefore, much more modest in its claims and it takes human fallibility very seriously.”

Realitas aktual kontemporer, baik dalam konteks pewacanaan agama, filsafat, maupun ekologi, tidak dapat dipahami dengan klaim rasionalisme naïf atau justifikasi

dogmatik yang mengasumsikan kebenaran tunggal atau narasi besar sebagai sesuatu yang paling paripurna. Rasionalisme kritis menegaskan bahwa semua kepastian yang dibangun manusia adalah hipotesis yang selalu terbuka untuk dikritik dan dikoreksi. Dengan kata lain, pencarian akan kepastian tunggal tidak pernah memadai. Pandangan Soroush mengenai realitas kontemporer ini menunjukkan pengaruh kuat dari berbagai wacana filsafat Barat dan mencerminkan pemahaman tentang kondisi postmodern.

Dalam konteks postmodern, berbagai narasi, baik dalam filsafat, agama, maupun kebudayaan, tidak lagi dapat mengklaim sebagai narasi tunggal yang mewakili kebenaran mutlak. Postmodernisme justru menekankan munculnya berbagai narasi kecil yang mewakili pemahaman manusia yang beragam dan memerlukan pengakuan di kancang kebudayaan global. Memahami bahwa manusia (*ego cogito/the I*) tengah melakukan monolog, termasuk dalam narasi agama, merupakan pandangan yang naif dan terlalu ambisius. Meskipun pandangan tersebut mungkin diyakini atau didukung oleh argumen filosofis dan teologis, pandangan itu pada dasarnya merupakan proyeksi ilusif dari ego manusia yang berusaha melampaui batas-batas waktu dan situasi. Dalam realitas postmodern ini, Soroush mengusulkan pentingnya rasio yang rendah hati (rational

modesty), yaitu kesadaran akan keterbatasan pemahaman manusia (Akbar, 2022). Soroush dipengaruhi oleh teori falsifikasi Popper, yang berpendapat bahwa kepastian dalam agama sebenarnya adalah hipotesis sementara yang memiliki sifat fallibility, yakni kemungkinan untuk disalahkan atau disangkal. Falsifiabilitas dalam konteks ini tidak berarti falsifikasi absolut, melainkan proses berkelanjutan dalam pengembangan pemahaman manusia terhadap realitas berdasarkan pengalaman empiris yang menjadi batas-batas pemahaman tersebut. Jika sebuah hipotesis mengenai agama telah melalui tahap falsifikasi, maka hipotesis tersebut hanya mencapai tahap corroboration, atau pengokohan, dan tetap terbuka untuk kemungkinan falsifikasi di masa mendatang (Nur, 2012).

Menurut (Dahlèn, 2007), arah baru dalam diskursus Islam yang diusulkan oleh Soroush mengikuti teori pergeseran paradigma Thomas Kuhn. Soroush memandang pergeseran paradigma dalam agama sebagai hal yang tak terhindarkan, mirip dengan revolusi Copernican yang menggantikan paradigma geosentrism dengan heliosentrism. Ia berpendapat bahwa perubahan dalam persepsi realitas seperti perubahan pandangan tentang pusat tata surya juga mempengaruhi pemahaman manusia tentang agama dan filsafat. Kondisi postmodern dan prinsip falsifiabilitas mendukung pendekatan baru Soroush terhadap wacana

keagamaan, yang mengarah pada reformasi dalam teologi dan etika Islam dalam konteks kebudayaan kontemporer, baik secara teoretis maupun praktis.

### **E. Distingsi Agama dan Ilmu Agama**

Teori epistemologi Soroush berusaha mengangkat permasalahan ilmu agama ke tingkat yang lebih mendalam dengan menekankan bahwa para revivalis agama sering kali gagal membedakan antara agama (*al-din*) dan pengetahuan agama (*ma'rifat al-din*) (Purnama, 2016). Menurut (Soroush, 2000), kegagalan ini menyebabkan kontradiksi antara ajaran agama yang tetap dan dunia yang terus berubah. Ia berpendapat bahwa bukan agama yang harus diubah, tetapi pemahaman manusia tentang agama yang perlu disesuaikan untuk menjembatani kesenjangan antara stabilitas agama dan dinamika dunia.

Soroush menjelaskan bahwa terdapat perbedaan mendasar antara agama dan pemahaman agama yang perlu diperhatikan. Dari segi epistemologis dan historis, agama bersifat ilahi, kekal, dan sakral, sementara pemahaman agama merupakan usaha manusia yang tidak memiliki kekudusan yang sama seperti agama itu sendiri. Pemahaman agama adalah bagian dari upaya manusia untuk memahami berbagai aspek kehidupan, termasuk alam, dan tidak memiliki sifat sakral. Akal manusia tidak dapat menyempurnakan agama, melainkan hanya dapat memperbaiki

cara manusia memahami agama. Agama itu sendiri tidak dapat disamakan dengan opini manusia, sehingga tidak ada kesesuaian atau ketidaksesuaian langsung antara keduanya. Namun, pemahaman manusia tentang agama dapat bervariasi dan mungkin berbeda antara satu individu dengan individu lainnya. Lebih jauh, pemahaman agama dipengaruhi oleh berbagai bidang pengetahuan manusia dan karenanya bersifat berubah-ubah, relatif, dan terikat oleh konteks waktu (von Heyking, 2006).

Pengetahuan agama merupakan hasil dari usaha manusia dalam memahami dan menafsirkan agama, yang memiliki esensi pewahyuan dan karena itu bersifat benar, sempurna, komprehensif, dan tetap. Sebaliknya, pengetahuan agama tidak dapat mempertahankan kualitas-kualitas tersebut karena berkembang dalam konteks kompleksitas intelektual manusia. Proses pembentukan pengetahuan agama melibatkan berbagai asumsi, konsep, metode, dan proposisi yang bisa bersifat filosofis, teologis, historis, linguistik, atau sosiologis. Dengan demikian, pengetahuan agama dan segala informasi tentangnya terus mengalami perubahan: menyusut, mengembang, membesar, dan mengecil. Ilmu ini bersifat temporal dan selalu terkait dengan konteks budaya manusia. Para revivalis merespons fenomena kemandegan dan kekakuan dalam kalangan agamawan dengan berbagai pendekatan. Mereka melihat

kemandegan ini sebagai penyebab dogmatisme, di mana pintu ijtihad ditutup. Soroush menggambarkan fase ini sebagai pencarian pensakralan di tengah kekakuan dan kekolotan, di mana pendekatan kritis sangat dihindari dalam hukum syariat. Upaya revivalis terdahulu, seperti al-Ghazali dan Dihlawi, berfokus pada membersihkan esensi agama dari unsur-unsur yang dianggap mengotori, membedakan esensi dari lahiriyah, serta menemukan esensi yang berharga tersembunyi di balik hukum dan ritus agama. Berbeda dengan revivalis kontemporer seperti al-Afghani dan Mutahhari, yang berusaha mempertahankan keabadian agama sambil membuatnya relevan dengan dunia modern (Lantong, 2022). Mereka mencoba menghapus unsur-unsur yang tidak relevan agar Islam lebih efektif dan fungsional, serta menambahkan elemen dari sains untuk memberdayakannya.

Beberapa upaya revivalis, meskipun mendapatkan apresiasi dan menjadi inspirasi bagi Soroush, tidak menyetarkan teori epistemologi yang memadai. Soroush mengkritik mereka karena gagal membedakan antara agama itu sendiri dan pengetahuan tentang agama, menyebabkan ketidak konsistenan dalam penilaian mereka dan membuat solusi yang mereka tawarkan tidak efektif (Zamzami et al., 2022). Menurut (Soroush, 2010), dengan menggunakan teori penyusutan dan pengembangan, peran revivalis dapat

lebih jelas. Ia berpendapat bahwa revivalis tidak seharusnya menggantikan agama dengan pemahaman mereka sendiri, melainkan menggantikan satu pemahaman dengan yang baru. Meskipun mereka mengakui keabadian Al-Qur'an dan Sunnah, mereka perlu memperbarui dan melengkapi pengetahuan manusia tentangnya. Dengan pendekatan ini, aspek-aspek interpretasi wahyu, mekanisme penafsirannya, serta hubungan antara nalar, pengetahuan manusia, dan agama dipahami secara lebih mendalam.

## Kesimpulan

Teori yang diajukan oleh Soroush untuk menggugat ortodoksi keagamaan mengarah pada pengembangan konsep-konsep praksis di tingkat global, seperti demokrasi, multikulturalisme, hak asasi manusia, liberasi teologis, dan pluralisme. Soroush melihat wacana-wacana ini sebagai bagian dari keniscayaan historis dan eksistensial di era kontemporer, khususnya dalam konteks postmodern yang mengakui pentingnya narasi-narasi kecil. Dengan melibatkan filsafat ilmu dalam memahami religiusitas manusia, Soroush menawarkan perspektif baru dalam memandang realitas sosial, individual, dan global, serta membuka arah baru dalam diskursus keagamaan Islam. Namun, ada beberapa catatan penting: pertama, meskipun teori Soroush merupakan respons terhadap wacana intelektual dan politik di Iran, ia tidak menyediakan struktur praktis dan

terorganisir untuk implementasi Islam dalam politik, ekonomi, dan masyarakat. Kedua, sebagai seorang Syi'ah, Soroush tidak mempertimbangkan sumber-sumber hukum agama yang diakui baik oleh kalangan Sunni maupun Syi'ah, mengingat bahwa Syi'ah mengikuti Al-Qur'an, hadits, dan ajaran para imam Syi'ah.



## DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, N. (2014). Muhammad Abduh : Konsep Rasionalisme Dalam Islam. *Jurnal Dakwah Tabligh*, 15(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.24252/jdt.v15i1.338>
- Abdullah, D. (2014). Pemikiran Syekh Muhammad Abduh Dalam Tafsir Al-Manar. *Al Daulah : Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan*, 1(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.24252/ad.v1i1.1410>
- Adelia, E., & Cherry Juli Rizhal. (2024). Pembaharuan Syari'ah Melalui Pemikiran Kritis Abdullah Ahmed Na'im Terhadap Hak Asasi Manusia. *At-Tahfidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 2(01), 66–81. <https://doi.org/10.53649/at-tahfidz.v2i01.606>
- Adnan, T. (1989). *Islam dan Tantangan Modernitas (Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman)*. Mizan : Didistribusikan oleh Mizan Media Utama.
- Agbaria, A. K. (2019). Contact religious authority and the creation of hyper-solidarity. *Ethics and Education*, 14(2), 227–240. <https://doi.org/10.1080/17449642.2019.1587685>
- Agwani, M. S. (2013). Islam and Modernism in the Arab East. *India Quarterly: A Journal of International Affairs*, 19(3), 266–275. <https://doi.org/10.1177/097492846301900303>
- Ahmed, F. (2016). In The Name of A Law: Islamic Legal Modernism and The Making of Afghanistan's 1923 Constitution. *International Journal of Middle East Studies*, 48(4), 655–677. <https://doi.org/10.1017/S0020743816000817>

- Ainiah, A. (2022). Modernisasi Pemikiran dalam Islam dari Jejak Jamaluddin Al-Afghani. *Mubeza*, 11(1), 1-10. <https://doi.org/10.54604/mbz.v11i1.49>
- Akbar, A. (2022). Abdolkarim Soroush's Theory of Revelation: From Expansion and Contraction of Religious Knowledge to Prophetic Dreams. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 33(1), 19-42. <https://doi.org/10.1080/09596410.2021.1981632>
- Al-Fayyadl, M. (2005). *Derrida*. LKiS.
- Al-Jabiri, M. A. (2010). *Post Tradisionalisme Islam*. LKiS.
- Al-Rasyid, H. H. (2022). Development of Moderate Theological Mazhab in Islam. *Journal of Positive School Psychology*, 6(8). <https://doi.org/https://mail.journalppw.com/index.php/jpsp/article/view/11417>
- Al-Raziq, A. A. (1995). *al Islam wa Ushul al Hukm*. Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Al Hasani, D. F., & Masnawati, E. (2024). Ijtihad In The Development of Science. *OASE: Multidisciplinary and Interdisciplinary Journal*, 1(1), 63-70. <https://doi.org/10.59971/oase.v1i1.17>
- Alam, L. (2015). Menggagas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im. *Saintifika Islamica: Jurnal Kajian Keislaman*, 2(2). <https://doi.org/http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/saintifikaislamica/article/view/290>
- Ali, A. M. (2005). *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*. Djambatan.
- Alif, M. (2021). Eksistensi Tuhan dan Problem Epistemologi dalam Filsafat Agama. *Aqlania*, 12(2), 209. <https://doi.org/10.32678/aqlania.v12i2.2108>

- Amin, S. (2019). Map of Renewal of Islamic Thought in India. *Tajdid : Jurnal Ilmu Keislaman Dan Ushuluddin*, 21(1), 11-31. <https://doi.org/10.15548/tajdid.v21i1.259>
- An-Na'im, A. A. (2001). *Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights*. University of Pennsylvania Press.
- An-Na'im, A. A. (2003). *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. LKiS.
- An-Na'im, A. A. (2007). *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan International dalam Islam*. LKiS.
- Ananda, R. A., & Fata, A. K. (2019). Sejarah Pembaruan Islam di Indonesia. *Jawi Journal*, 2(1). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24042/jw.v2i1.4121>
- Anshori, M. (2020). On Understanding Religion: A Study of Abdul Karim Soroush's Thoughts. *KALAM*, 14(1). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24042/klm.v14i1.5994>
- Anton Bakker. (2009). *Antropologi Agama*. Kanisius.
- Anwar, E. (2021). *Feminisme Islam*. PT. Mizan Pustaka.
- Arkoun, M. (1976). Manifestations of Arab Thought in Western Islam. *Diogenes*, 24(93), 105-133. <https://doi.org/10.1177/039219217602409306>
- Arkoun, M. (1988). The Topicality of The Problem of The Person in Islamic Thought. *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy*, 1(1).
- Arkoun, M. (1994). *Rethinking Islam*, ed. Robert D. Lee. Oxford.
- Arkoun, M. (1997). *Berbagai Pembacaan Qur'an*. INIS.

- Arkoun, M. (1999). *Kajian Kontemporer Alquran*. Penerbit Pustaka.
- Arkoun, M. (2002a). *Islam and Modernity Muslim Intelektual Respond*, ed. John Cooper. IB. Tauris.
- Arkoun, M. (2002b). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Saqi Books.
- Arkoun, M. (2004). *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ed. Johan Hendrik Meuleman, terj. Rahayu S. Hidayat. INIS.
- Arkoun, M. (2009). A Return to the Question of Humanism in Islamic Contexts. In *Humanism in Intercultural Perspective* (pp. 91–110). transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839413449-008>
- Asadu, G. C., Diara, B. C., & Asogwa, N. (2021). Religious pluralism and its implications for church development. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 76(3). <https://doi.org/https://www.ajol.info/index.php/hts/article/view/212615>
- Asmuni, Y. (2009). *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Islam*. Rajawali Press.
- Assyaukanie, L. (2023). Membaca Kembali Gerakan Humanisme dalam Islam. *Jurnal Peradaban*, 2(2). <https://doi.org/10.51353/jpb.v2i2.729>
- Athaillah, A. (2006). *Rasyid Ridha Konsep Teologi Rasional Dalam Tafsir Al-Manar*. Erlangga.
- Azima, F. (2017). Semantik Al-Qur'an (Sebuah Metode Penafsiran). *TAJDID: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan*, 1(1), 45–73. <https://doi.org/10.52266/tadjid.v1i1.3>

- Azlan, A. A. (2022). Islam and Nationalism in the Thought of Jamal Al-Din Al-Afghani. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 12(2), 212–224. <https://doi.org/10.32350/jitc.122.15>
- Azra, A. (2002). *Histogram Islam Kontemporer*. Gramedia Pustaka Utama.
- Azyumadi Azra. (1996). *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalis, Modernisme Hingga Post – Modernisme*. Paramadina.
- Bagir, H. (2012). *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. Mizan.
- Baharun, H. (2016). Pemikiran Pendidikan Perspektif Filsuf Muslim Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Muhammad Abdurrahman dan Muhammad Iqbal. *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman*, 3(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.33650/at-turas.v3i1.182>
- Bahrani, A., & Kars, A. (2021). A Sufi Master without a Hospice. *Journal for the Academic Study of Religion*, 33(2), 166–184. <https://doi.org/10.1558/jasr.42568>
- Bara, U. A., Muliadi, M., & Rusliana, I. (2022). Studi Komparatif Pemikiran Filsafat Politik Ali Abdul Raziq dan Rashid Rida mengenai Khilafah. *Jurnal Riset Agama*, 2(3), 166–181. <https://doi.org/10.15575/jra.v2i3.19439>
- Bausani, A. (1960). Classical Muslim Philosophy in The Work of A Muslim Modernist: Muhammad Iqbal (1877-1938). *Agph*, 42(3), 272–288. <https://doi.org/10.1515/agph.1960.42.3.272>
- Binder, L. (1999). *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Oxford University Press.
- Bistara, R. (2021). Teologi Modern dan Pan-Islamisme: Menilik

- Gagasan Pembaharuan Islam Jamaluddin Al-Afghani. *Fitua: Jurnal Studi Islam*, 2(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.47625/fitua.v2i1.290>
- Bistara, R. B. (2021). Dimensi Feminisme Dalam Pembaharuan Islam: Menilik Pemikiran Muhammad Iqbal. *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 19(1), 30–58. <https://doi.org/10.30631/tjd.v19i1.118>
- Black, H. C. (2007). *Black's Law Dictionary*. West Publishing.
- Bowker, J. (2017). *Beliefs That Changed the World: The History and Ideas of the Great Religions*. Quercus.
- Chandra, P. (2021). Islamic Modernism in the Works of Jamaluddin Al-Afghani and Syed Ahmed Khan. In *Research Anthology on Religious Impacts on Society* (pp. 469–481). IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-7998-3435-9.ch023>
- Choir, T., & Fanani, A. (2015). *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Pustaka Pelajar.
- Çoruh, H. (2020). Relationship Between Religion and Science in the Muslim Modernism. *Theology and Science*, 18(1), 152–161. <https://doi.org/10.1080/14746700.2019.1710355>
- Dabashi, H. (2016). *Islamic Liberation Theology: Resisting The Empire*. Routledge.
- Dahlan, M. (2014). Hubungan Agama dan Negara Di Indonesia. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 14(1), 1–28. <https://doi.org/https://doi.org/10.24042/ajsk.v14i1.635>
- Dahlén, A. P. (2007). *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*. Rotledge.
- Daud, F. K. (2020). Feminisme Islam Di Indonesia: Antara

- Gerakan Modernisme Pemikiran Islam Dan Gerakan Perjuangan Isu Gender. *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender Media Komunikasi Gender*, 16(3). <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/harkat.v16i2.17572>
- Donny Gahral Adian. (2012). *Senjakala Metafisika: Dari Hume hingga Heidegger*. Penerbit Koekoesan.
- Donohue, J. (2008). *Islam dan Pembaharuan*. Rajawali Pers.
- Esposito, J. L. (2007). *Ensiklopedia Oxford, Dunia Islam Modern*. Mizan.
- Fadl, K. A. El. (2004). *Islamic Law and Muslim Minorities: the Juristic Discourse On Muslim Minorities From the Second/Eighth To the Eleventh/Seventeenth Centuries*. BRILL.
- Fanani, M. (2016). *Abdullahi Ahmed Na'im; Paradigma Baru Hukum Public Islam dalam Pemikiran Kontemporer*. Jendela.
- Fattah, M., Mahfud, A., Sugiarto, F., & Jannah, S. (2023). Corak Penafsiran Muhammad Abdurrahman dan Muhammad Rasyid Ridha Dalam Tafsir Al-Manar. *Reflektika*, 18(1). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.28944/reflektika.v18i1.1136>
- Fauzi, M. (2017). Tokoh-Tokoh Pembaharu Pendidikan Islam di Mesir. *Jurnal Tarbiyah*, 24(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30829/tar.v24i2.213>
- Fauziah, N. (2024). Exploring the Nexus of Islamic Modernism and Intellectual Development. *SocioHumania: Journal of Social Humanities Studies*, 1(1), 40–45. <https://doi.org/10.70063/sociohumania.v1i1.10>
- Fikri, M. (2018). Rasionalisme Descartes dan Implikasinya Terhadap Pemikiran Pembaharuan Islam Muhammad

- Abduh. *TARBAWI: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 3(02), 128–144. <https://doi.org/10.26618/jtw.v3i02.1598>
- Foucault, M. (1980). *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. The Haervester Press.
- Friedrich, C. J. (2007). *International Encyclopedia of Social Sciences*. The Macmillan Company.
- Fuadi, F. (2016). Fungsi Nalar Menurut Muhammad Arkoun. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 18(1). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v18i1.3982>
- Gojali, I., & Fauzi, I. (2024). Modernism In Islamic Education In *Tafsir Al-Manār: An Epistemological Review Of Muhammad Abduh And Muhammad Rashid Ridha*. *LINGUA: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, 21(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.30957/lingua.v21i1.921>
- Green, N. (2011). The Trans-Border Traffic of Afghan Modernism: Afghanistan and the Indian “Urdusphere.” *Comparative Studies in Society and History*, 53(3), 479–508. <https://doi.org/10.1017/S0010417511000223>
- Habibi, N. (2016). Kritik Terhadap Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im Tentang Konsep Waris Bagi Non Muslim. *Al-'Adalah: Jurnal Syariah Dan Hukum Islam*, 1(1), 53–79. <https://doi.org/10.31538/adlh.v1i1.447>
- Haddade, H. (2016). Pemikiran Ali Abd Al-Raziq Tentang Khilafah. *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah*, 2(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.24252/aqidahta.v2i1.3464>
- Hadiwiyono, H. (2004). *Seri Sejarah Filsafat Barat 2*. Kanisius.
- Halthan, K. (2017). Political Conception of Islamic Education:

- Revisiting al-Afghani's Ideas on Education. *Journal of Philosophical Investigations*, 20(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.51602.3211>
- Hamdani, M. S. (2017). John Louis Esposito Tentang Dialog Peradaban Islam-Barat. *Komunikata Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 7(1). <https://doi.org/10.24090/komunika.v7i1.362>
- Haque, M. (2005). *Reconstruction of Religious Thought in Islam: Explained in the Context of Modern Age*. The Islamic Foundation.
- Harjuna, M. (2019). Dialog Lintas Agama dalam Perspektif Hans Kung. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 2(1), 55. <https://doi.org/10.14421/lijid.v2i1.1694>
- Hashas, M. (2014). Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism. *BRILL*, 109(4).
- Hidayat, R. (2022). Thought Construction of Nasikh Mansukh: Study of Abdullah Ahmad An-Na'im. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr*, 11(1), 17-30. <https://doi.org/10.24090/jimrf.v11i1.6529>
- Hidayati, A., Rusydi, I., & Suhendrik, S. (2022). Kesetaraan Gender dalam Pendidikan Islam (Studi atas Pemikiran Fatimah Mernissi). *Journal Islamic Pedagogia*, 2(1), 39-45. <https://doi.org/10.31943/pedagogia.v2i1.76>
- Hidayati, N. (2023). Konsep Negara Dalam Pemikiran Politik Ali Abd AL-Raziq. *El-Dusturie*, 2(2). <https://doi.org/10.21154/el-dusturie.v2i2.7631>
- Hidayatullah, I. A. R. (2023). The Concept of Communication the Renewal of Muhammad Abdurrahman's Thought and Its Relevance in Islamic Education Management

Contemporary Era. *EDUMALSYS Journal of Research in Education Management*, 1(1), 55–68. <https://doi.org/10.58578/edumalsys.v1i1.1324>

Hidayatulloh, T. (2024). *Filsafat Islam Kontemporer*. CV. Strata Persada Academia.

Hidayatulloh, T., & Saumantri, T. (2023a). The Harmony of Islam and Pancasila in Religious Discourse in Indonesia. *Jurnal Studi Sosial Keagamaan Syekh Nurjati*, 3(1), 1–25.

Hidayatulloh, T., & Saumantri, T. (2023b). Theology of Peace Based on Religious Harmony in Asghar Ali Engineer's Perspective. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 10(1), 105–124. <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/iu.v10i1.3228>

Ichwayudi, B., & Alfani, M. (2024). A Comparison of the Thoughts of Hadith Hermeneutics Figures Fatimah Mernessi and Syuhudi Isma'il. *ISLAMIKA*, 6(1), 363–380. <https://doi.org/10.36088/islamika.v6i1.4364>

Ida Novianti. (2023). Konsep Hijab Dalam Pemikiran Fatima Mernissi. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak*, 6(2). <https://doi.org/10.24090/yinyang.v6i2.8044>

Inayati, A. A. (2021). Epistemologi Hukum Islam Sir Muhammad Iqbal. *Ulumul Syar'i: Jurnal Ilmu-Ilmu Hukum Dan Syariah*, 10(1), 38–50. <https://doi.org/10.52051/ulumulsyari.v10i1.124>

Iqbal, B. K. (2022a). Reforming philosophy of religion for the modern academy. *Political Theology*, 23(6), 525–542. <https://doi.org/10.1080/1462317X.2022.2092680>

Iqbal, B. K. (2022b). Reprising Islamic Political Theology: Genre and the Time of Tribulation. *Political Theology*, 23(6), 525–542. <https://doi.org/10.1080/1462317X.2022.2092680>

- Iqbal, M. (2016). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford University Press.
- Iqbal, M. (2019). What's News for The Renewal of Islamic Thought? (Exploring the Renewal of Islamic Thought Post Cak Nur - Gus Dur). *EL-AFKAR: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*, 8(1), 25. <https://doi.org/10.29300/jpkth.v8i1.2027>
- Ismail, F. (2019). *Islam, Konstitusionalisme dan Pluralisme*. IRCISOD.
- Ismail, N. (2015). Rekonstruksi Tafsir Perempuan: Membangun Tafsir Berkeadilan Gender (Studi Kritis Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer, Fatima Mernissi dan Amina Wadud Muhshin tentang Perempuan dalam Islam). *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, 1(1). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/equality.v1i1.778>
- Ismail, Y. (2019). Postmodernisme dan Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer. *Jurnal Online Studi Al-Qur'an*, 15(2), 235–248. <https://doi.org/10.21009/JSQ.015.2.06>
- Ja'far, S. (2015). Epistemologi Tindakan Muhammad Iqbal. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 5(1), 80. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2015.5.1.80-106>
- Jaelani, J. (2023). Modernitas Kehidupan Beragama Dalam Perkembangan Pendidikan Islam. *Civilization Research: Journal of Islamic Studies*, 2(2), 168–187. <https://doi.org/10.61630/crjis.v2i2.1>
- Jahrani, J., Putra, R. A., & Setya, A. H. T. (2023). 19th Century Islamic Renewal. *Serumpun: Journal Of Education, Politic and Social Humaniora*, 1(1). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.61590/srp.v1i1.71>

- Jebari, I. (2018). Arabic thought beyond the liberal age: towards an intellectual history of the Nahda. *Global Intellectual History*, 3(3), 370–377. <https://doi.org/10.1080/23801883.2017.1394635>
- Junadi, Y. (2012). *Relasi Negara & Agama Redefinisi Diskursus Konstitusionalisme di Indonesia*. IMR Press.
- Kamil, S. (2001). *Islam dan Demokrasi : Telaah Konseptual dan Historis*. Gaya Media Pratama.
- Karim, M. A. (2017). *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Pustaka Book Publister.
- Kasim, M. (2016). Muhammad Rasyid Ridha (Antara Rasionalisme & Tradisionalisme). *An - Nida'*, 29(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24014/an-nida.v37i2.321>
- Kazziha, W. (2007). The Jaridah-Ummah group and Egyptian politics. *Middle Eastern Studies*, 13(3), 373–385. <https://doi.org/10.1080/00263207708700359>
- Keddie, N. R. (2017). Islamic Philosophy and Islamic Modernism: The Case of Sayyid Jamāl Ad-Dīn Al-Afghānī. *Journal of the British Institute of Persian Studies*, 23(3). <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/05786967.1968.11834440>
- Khaldun, R. (2021). The Influence of Jamaluddin Al-Afgani's Thought on the Pan Islamism and Islamic Modernism Movement in Indonesia. *Jurnal Ar Ro'is Mandalika (Armada)*, 1(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.59613/armada.v1i1%20JANUARI.300>
- Kharlie, A. T. (2018). Metode Tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsîr Al-Manâr. *TAJDID*, 25(2), 119. <https://doi.org/10.36667/tajdid.v25i2.323>

- Khatab, S. (2002). Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb. *Middle Eastern Studies*, 38(3), 145–170. <https://doi.org/10.1080/714004475>
- Khoir, T. (2015). Determinasi Eksistensial Pemikiran Hukum Islam Abdullahi Ahmed An-Na'im. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 9(1), 110. <https://doi.org/10.15642/islamica.2014.9.1.110-135>
- Kholik, S., & Azhari, A. (2018). Tinjauan Yuridis Normatif Tentang Pengisian Kolom Agama Dalam Identitas Kependudukan Berdasarkan Pasal 61 Ayat (2) Undang – Undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan Dikaitkan Dengan Keberadaan Komunitas Dayak Hindu – Buddha Bumi Segan. *HERMENEUTIKA : Jurnal Ilmu Hukum*, 2(2). <https://doi.org/10.33603/hermeneutika.v2i2.1564>
- Koshul, B. B. (2015). 4 The Contemporary Relevance of Muhammad Iqbal. In *Muhammad Iqbal* (pp. 56–87). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748695423-005>
- Kusumawati, H. A. (2023). Jamaluddin Al-Afghani's Educational and Political Renewal Ideas. *Jurnal Kajian Pendidikan Dan Psikologi*, 1(2), 55–65. <https://doi.org/10.61397/jkpp.v1i2.35>
- Lantong, B. K. (2022). Abdulkarim Soroush: The Theory of The Contraction and Expansion of Religious Knowledge and The Challenge of Contemporary Islamic Thought. *AQLAM: Journal of Islam and Plurality*, 7(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30984/ajip.v7i2.2240>
- Lee, R. D. (2010). *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis Arkoun*. Mizan.
- Lewis, B. (2013). *The Encyclopedia of Islam*. E.J. Brill.

- Lubis, A. (2005). *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abdurrahman*. Bulan Bintang.
- Madjid, N. (2011). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Paramadina.
- Maftukhin. (2014). *Islam dan Dialektika Sosial*. Lentera Kreasindo.
- Majid, N. (2004). *Khazanah Intelektual Islam*. Bulan Bintang.
- Malli, R. (2017). Konsep Pemikiran Pendidikan Islam Kontemporer di Indonesia. *TARBAWI: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 1(2), 159–166. <https://doi.org/10.26618/jtw.v1i2.369>
- Martanti, B. H. (2019). Metodologi Pembaharuan Pemikiran Islam Kontemporer Studi Komparatif Metodologi Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zaid. *Jurnal El-Huda*, 10(2).
- Matthee, R. (1989). Jamal Al-Din Al-Afghani And The Egyptian National Debate. *International Journal of Middle East Studies*, 21(2), 151–169. <https://doi.org/10.1017/S0020743800032268>
- Menhaji, M., & Sadatinejad, M. (2018). A Study and Analysis on the Western Approaches Influence and Application in Religious Texts Reading in the Thought of Mohammed Arkoun. *Journal of Religious Thought*, 32(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.22099/jrt.2021.39347.2425>
- Mernissi, F. (2001). *Women and Islam: A Historical and Theological Inquiry*. Blackwell.
- Mernissi, F. (2002). *Islam and Democracy*. Perseus Book Publishing.
- Mernissi, F. (2004a). *Dream of Trespass; Tale of Harem Girlhood*. Perseus Book Publishing.

- Mernissi, F. (2004b). *Women's Rebellion and Islamic Memory*. CPI Mackays.
- Midah, H. H. (2020). Peranan Wanita dalam Islam dan Feminisme Barat. *At-Tarbawi: Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Kebudayaan*, 7(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.32505/tarbawi.v7i2.1846>
- Midesia, S., & Nadilla, T. (2022). Feminisme dalam Al-Qur'an. *Saree: Research in Gender Studies*, 4(1), 57–67. <https://doi.org/10.47766/saree.v4i1.1035>
- Mohamad Latief, Amal Fathullah Zarkasyi, & Kusuma, A. R. (2022). Problem Sekuler Hubungan Agama dan Negara Menurut Ali Abdul Raziq. *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya*, 7(2), 146–169. <https://doi.org/10.25217/jf.v7i2.2542>
- Muhammad, N., & Hafid Turmudzi, T. (2022). Analisis Metode Hermeneutika dalam Al-Qur'an atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid. *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 2(1), 49–57. <https://doi.org/10.58404/uq.v2i1.93>
- Muhammadong. (2019). Pemikiran Politik Jamal Al-Din Al-Afghani Dalam Merespon Dunia Modern. *Jurnal Politik Profetik*, 7(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.24252/prophetik.v7i1a6>
- Muhammadun. (2019). Konsep Ijtihad Wahbah Az-Zuhaili Dan Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Keluarga Di Indonesia. *Syntax Literate; Jurnal Ilmiah Indonesia*, 126(1), 1–7. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.36418/syntax-literate.v4i11.790>
- Mulia, M. (2011). Sejarah Sosial Dan Pemikiran Politik Ali Abdul Raziq. *Islam Futura*, 10(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/jiif.v10i2.48>

- Mulia, S. M. (2003). *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*. LKA.
- Muniroh, B. (2018). Akal dan Wahyu (Studi Komparatif antara Pemikiran Imam al-Ghazali dan Harun Nasution). *Aqlania*, 9(1), 41. <https://doi.org/10.32678/aqlania.v9i01.2062>
- Musaddad, H. A., Zainol, Z., & Maamor, S. (2022). Ibn Taimiyyah's Thought on Price Regulation in Housing Affordability. *International Journal of Islamic Thought*, 22(1). <https://doi.org/10.24035/ijit.22.2022.237>
- Muslih, M., & . H. (2018). Konsep Tuhan Nietzsche dan Pengaruhnya terhadap Pemikiran Liberal. *KALIMAH*, 16(2). <https://doi.org/10.21111/klm.v16i2.2870>
- Mustaqim, A., & Sahiron, S. (2008). *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Tiara Wacana.
- Muzani, S. (1995). *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Mizan.
- Na'im, Z., & Siswanto, S. (2020). Signifikansi Umat Islam Indonesia Dalam Konteks Perdamaian Dunia. *Belajea; Jurnal Pendidikan Islam*, 5(2), 263. <https://doi.org/10.29240/belajea.v5i2.1741>
- Nasbi, I. (2019). Jamaluddin Al-Afghani (Pan-Islamisme dan Ide Lainnya). *Jurnal Diskursus Islam*, 7(1), 70–79. <https://doi.org/10.24252/jdi.v7i1.9805>
- Nasr, S. H. (1997). *Islam and the Plight of Modern Man*. ABC International.
- Nasution, H. (1994). Metodologi Barat Lebih Unggul. *Ulumul Qur'an*, V(3).

- Nasution, H. (1998). *Islam Rasional: Gagasan dan pemikiran*. Mizan.
- Nasution, H. (2003). *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah*. UI Press.
- Nasution, H. (2005a). *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek I*. UI Press.
- Nasution, H. (2005b). *Pembaharuan Dalam Islam*. Bulan Bintang.
- Nasution, H. (2006a). *Mohammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazila*. UIP.
- Nasution, H. (2006b). *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. UI Press.
- Nawaz, H. (2023). Iqbal and Ijtihad: The Reconstruction of Religious Thought in Islam. *Al-Uswah Research Journal*, 3(1). <https://doi.org/https://idr.com.pk/ojs3308/index.php/aluswa/article/view/61>
- Ningsih, A. (2021). Pembaharuan Pendidikan Islam (Studi Pemikiran Muhammad Abduh Dan Rasyid Ridha). *Jurnal Penelitian Agama*, 22(1), 87–101. <https://doi.org/10.24090/jpa.v22i1.2021.pp87-101>
- Nur, M. (2012). Revivalisasi Epistemologi Falsifikasi. *Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia In Right*, 2(1), 1–14. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/inright.v2i1.1>
- Nur, M., & Iqbal Irham, M. (2023). Tasawuf dan Modernisasi: Urgensi Tasawuf Akhlaki pada Masyarakat Modern. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 25(1), 107. <https://doi.org/10.22373/substantia.v25i1.16851>
- Nurcholish Madjid. (1997). *Islam, Kemodernan, dan*

*Keindonesiaan. Mizan.*

- Nurul Amaliah Afrida, & Luqman Hakim Habibulloh. (2022). Urgensi Pemenuhan Hak Warga Negara Menurut Perspektif Welfare State Di Indonesia. *Journal of Administrative and Social Science*, 4(1), 11-22. <https://doi.org/10.55606/jass.v4i1.108>
- Ouedgħiri, M. (2002). Writing Women's bodies On the Palimpsest of Islamic History. *Cultural Dynamics*, 14(1), 41-64. <https://doi.org/10.1177/09213740020140010301>
- Peter Salim dan Yenny Salim. (1991). *Kamus Besar Bahasa Indonesia Kontemporer*. Modern English.
- Pirmoradian, M., & Abdipour, A. M. hassan. (2015). Typology of caliphate-centrism in the contemporary Islam; A comparative study of the ideas of Rashid Reza, Hassan al-Banna, and Ali Abd Al-Raziq. *Political Science*, 17(2). <https://doi.org/10.22081/psq.2019.67132>
- Purnama, F. F. (2016). Liberasi Teologi di Iran Pasca-Revolusi: Telisik Pemikiran Abdul Karim Soroush. *Jurnal THEOLOGIA*, 27(1), 25-50. <https://doi.org/10.21580/teo.2016.27.1.923>
- Putra, R. (2019). Konsep Negara Ideal Ali Abdul Raziq Dan Relevansinya Dengan Pancasila. *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, 1(1), 45-62. <https://doi.org/10.24042/ijitp.v1i1.4096>
- Putra, R. (2020). Filsafat Politik Ali Abdul Raziq. *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam*, 19(1), 63-76. <https://doi.org/10.14421/ref.v19i1.2240>
- Putro, S. (2008). *Mohammed Arkoun: Tentang Islam dan Modernitas*. Paramadina.

- Rachman, B. M. (2010). *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme, Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. Paramadina.
- Rahman, W. (2023). Muhammad Abdurrahman's Criticism of Gabriel Hanotaux's Thought in the Book Islam Bainal Ilmi wal Madaniyah. *Islamic Thought Review*, 1(2), 154. <https://doi.org/10.30983/itr.v1i2.7594>
- Rakhman, J. (2007). *Islam dan Perspektif Pemikiran Kontemporer*. Grafika.
- Ramdhani, S., & Said, M. S. (2021). Semiotics As a Tafsirs Approach. *Jurnal AlifLam Journal of Islamic Studies and Humanities*, 2(1), 112–137. <https://doi.org/10.51700/aliflam.v2i1.287>
- Ramin, M. M. (2023). Rekonstruksi Falsafah Pendidikan Muhammad Iqbal di Era Society 5.0. *QuranicEdu: Journal of Islamic Education*, 2(2). <https://doi.org/10.37252/quranicedu.v2i2.399>
- Rani, H. M. (2022). Sistem Pemerintahan Islam Perspektif Muhammad Rasyid Ridha dan Ali Abduuraziq. *Ampera: A Research Journal on Politics and Islamic Civilization*, 3(1), 1–10. <https://doi.org/10.19109/ampera.v3i01.8960>
- Raziq, A. A. (1991). *al-Islam wa Ushul al-Hukm: Bahts fi al-Khilafaah al-Hukumah fi al-Islam*. Mathba'ah Mishr Syarikah Muhasamah Mishriyah.
- Restu Aulad Al-Fattaah, Iqbal, M., & Rusydi, M. (2023). Interaksi Sufisme, Ekologi dan Teologi di Era Postmodernisme: Antara wahdat al-wujûd Ibn 'Arabi dan sâlik al-Ghazali. *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 22(1). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v22i1.7671>

- Ridha, M. R. (1990). *Al-Khilāfah*. Madinah Nasr.
- Rif'at, D. F., & Nurwahidin, N. (2022). Feminisme Dan Kesetaraan Gender Dalam Kajian Islam Kontemporer. *Syntax Literate; Jurnal Ilmiah Indonesia*, 7(1), 172. <https://doi.org/10.36418/syntax-literate.v7i1.6038>
- Rizky HK, M. (2020). Membaca Pemikiran Taha Abdurrahman Tentang Etika Politik Islam. *Politea : Jurnal Politik Islam*, 3(2), 273–286. <https://doi.org/10.20414/politea.v3i2.2339>
- Rozi, A. B. (2016). Penerapan Syari'ah Di Negara Modern (Analisis Ijtihad Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im). *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, 10(2), 359–392. <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v10i2.734>
- Sa'id Nursi, M. (2011). *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*. Pustaka Al-Kautsar.
- Saefuddin, D. (2014). *Pemikiran Modern dan Postmodern Islam*. Gramedia Pustaka Utama.
- Saepulah, A. (2021). Pentingnya Ijtihad Dalam Agama Perspektif Muhammad Iqbal Dan Implikasinya Bagi Teologi Dan Kemiskinan. *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama*, 22(2), 218–237. <https://doi.org/10.19109/jia.v22i2.10966>
- Said, E. (1995). *Beginning, Intention, and Method*. Basic Books Publisher.
- Sajadi, D. (2022). Thinking of 'Ali 'Abd Al-Raziq on Islam and The Country. *Al-Risalah*, 14(1), 32–46. <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v14i1.2198>
- Salikin, A. D. (2014). *Reformasi Syari'ah dan HAM dalam Islam, Bacaan Kritis terhadap Pemikiran al-Na'im*. Gama Media.

- Samarennna, D. (2017). Berteologi Dalam Konteks Indonesia Modern. *Evangelikal: Jurnal Teologi Injili Dan Pembinaan Warga Jemaat*, 1(1), 19. <https://doi.org/10.46445/ejti.v1i1.53>
- Sani, A. (2008). *Lintasan Sejarah Pemikiran: Perkembangan Modern dalam Islam*. Rajagrafindo Persada.
- Sari, W., & Arif, M. (2023). Konsep Pernikahan dalam Perspektif Feminisme dan Hukum Islam. *USRATY: Journal of Islamic Family Law*, 1(1), 71. <https://doi.org/10.30983/usraty.v1i1.6532>
- Saumantri, T. (2022a). Kesetaraan Gender : Perempuan Perspektif Sufisme Jalaluddin Rumi. *Equalita Jurnal Studi Gender Dan Anak*, 4(1), 13-28. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24235/equalita.v4i1.10893>
- Saumantri, T. (2022b). Konstruksi Pengetahuan dalam Perspektif Metodologi Program Riset Ilmiah Imre Lakatos. *Tasamuh: Jurnal Studi Islam*, 14(2), 282-299. <https://doi.org/https://doi.org/10.47945/tasamuh.v14i2.680>
- Saumantri, T. (2022c). The Harmonization of Religion and The State : A Study of The Indonesia Context. *Syekh Nurjati: Jurnal Studi Sosial Keagamaan*, 1(1), 1-15.
- Schenk, C. G., & Hasbullah, S. (2022). Informal sovereignties and multiple Muslim feminisms: Feminist geo-legality in Sri Lanka. *Political Geography*, 94(December 2021), 102527. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102527>
- Segrest, S. P. (2022). Muhammad Iqbal's Reconstructed Islam. *He Political Science Reviewer*, 46(1). <https://doi.org/https://politicalsciencereviewer.wisc.edu/index.php/psr/article/view/700>

- Septiyadi, N. R. T. (2023). Pembaharuan Dalam Islam Abad 19. *Religion: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, 2(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.55606/religion.v1i2.72>
- Setiawan, A. (2016). Hermeneutika al-Qur'an "Mazhab Yogyakarta." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 17(1), 69–96. <https://doi.org/10.14421/qh.2016.%x>
- Setiawan, E. (2019). Studi Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Kesetaraan Gender. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak*, 14(2), 221–244. <https://doi.org/10.24090/yinyang.v14i2.3224>
- Shaumiwaty, S., Evanirosa, E., & Hidayat, R. (2018). Hermeneutika Dan Khazanah Keilmuan Islam. *JURNAL TARBIYAH*, 25(2). <https://doi.org/10.30829/tar.v25i2.319>
- Shihab, M. Q. (2020). *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Lentera Hati.
- Shilliam, R. (2010). Modernity and Modernization. In *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190846626.013.56>
- Shofwan, A. M. S. (2022). study of classical modern Islamic renewal patterns in Egypt, Türkiye and India. *Creativity: Scientific Journal of Islamic Education*, 10(2), 138–147. <https://doi.org/10.46781/kreatifitas.v10i2.345>
- Shokri, M. (2021). An Analysis of the Epistemological Foundations of Mohammad Arkoun on the Language of the Qur'an. *Journal of Kalam Islami*, 29(13). [https://doi.org/https://www.kalamislami.ir/article\\_126524\\_en.html](https://doi.org/https://www.kalamislami.ir/article_126524_en.html)

- Sidahmed, A. S. (2011). Abdullahi Ahmed An-Na'Im, Islam and Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. *Windsor Yearbook of Access to Justice*, 29, 249–251. <https://doi.org/10.22329/wyaj.v29i0.4487>
- Siregar, S. (2018). Khilafah Islam dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Ali Abdul Raziq. *JUSPI Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, 2(1), 124. <https://doi.org/10.30829/j.v2i1.1794>
- Soekarba, S. R. (2006a). Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Mohammed Arkoun. *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 8(1), 78. <https://doi.org/10.17510/wjhi.v8i1.248>
- Soekarba, S. R. (2006b). The Critique of Arab Thought: Mohammed Arkoun's Deconstruction Method. *Makara Human Behavior Studies in Asia*, 10(2), 79. <https://doi.org/10.7454/mssh.v10i2.27>
- Soleh, A. K. (2014). Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam. *TSQAQAFAH*, 10(1), 63. <https://doi.org/10.21111/tsaqaqafah.v10i1.64>
- Soroush, A. K. (2000). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford University Press.
- Soroush, A. K. (2010). *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency, and Plurality in Religion*. Brill.
- Stivale, C. J. (2002). Mythologies Revisited: Roland Barthes and the Left. *Cultural Studies*, 16(3), 457–484. <https://doi.org/10.1080/09502380210128333>
- Sufyan, A., & Irwan, I. (2022). Agama Vs Ilmu Agama: Sebuah Pembacaan Teori Epistemologis Abdul Karim Soroush. *TAJDID: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan*,

- 6(1), 14–21. <https://doi.org/10.52266/tadjid.v6i1.734>
- Sugihastuti dan Siti Hariti Sastriyani. (2007). *Glosarium Seks dan Gender*. Carasvati Books.
- Suhada, D. N. (2021). Feminisme dalam Dinamika Perjuangan Gender di Indonesia. *Indonesian Journal of Sociology, Education, and Development*, 3(1), 15–27. <https://doi.org/10.52483/ijsed.v3i1.42>
- Surianto, A. P., & Junaidi, J. (2024). An Analysis of Political Ethics from the Perspective of Muhammad Arkoun. *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, 7(2). <https://doi.org/10.30829/juspi.v7i2.19183>
- Suryorini, A. (2012). Menelaah Feminisme Dalam Islam. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 7(2), 21. <https://doi.org/10.21580/sa.v7i2.647>
- Susanto, E. (2016). *Dimensi Studi Islam Kontemporer*. Kencana.
- Syar'i, M. (2022). Mohammed Arkoun's Thought on Sharia Deconstruction: A Historical and Anthropological Approach. *Mazahib*, 21(2), 291–314. <https://doi.org/10.21093/mj.v21i2.5131>
- Syarif. (2007). *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*. Mizan.
- Syed, J. (2009). Reconstruction of gender in Islamic thought: Iqbal's vision of equal opportunity. *Women's Studies International Forum*, 32(6), 435–444. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2009.09.005>
- Syukur, S. (2016). Rekonstruksi Teologi Islam Kajian Kritis Terhadap Usaha Pembaharuan Menuju Teologi Praktis. *Jurnal THEOLOGIA*, 25(2), 3–26.
- Tariq Ramadan. (2012). *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. Penguin Books Ltd.

- Taufik, M. (2022). Peran Pemikiran Fatima Mernissi Dalam Memahami Islam dan Kemodernan di Maroko. *TASHWIR*, 10(1), 69–90. <https://doi.org/10.18592/jt.v10i1.7443>
- Taufiq, M. (2022). The Role of Ijtihad in the Renewal of Islamic Thought. *AL-HIKMAH: INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES AND HUMAN SCIENCES*, 5(6), 99–114. <https://doi.org/10.46722/hikmah.v5i6.331>
- Thahir, L. (2020). The New Theology: Constructing Critical Islamic Theology Based On Hegel's Dialectic Theory. *HUNAFA: Jurnal Studia Islamika*, 17(1), 88–107. <https://doi.org/10.24239/jsi.v17i1.585.84-103>
- Ushama, T. (2019). A Critique of Mohammed Arkoun's Views on The Qur'an, Sunnah and Religious Thought. *Hamdard Islamicus*, 42(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.57144/hi.v42i1-2.4>
- Usman, A. M., & Umar, M. (2021). Modernisasi Pendidikan Islam; Telaah Pemikiran Muhammad Abduh. *Jurnal Ilmiah Iqra'*, 15(2), 237. <https://doi.org/10.30984/jii.v15i2.1599>
- von Heyking, J. (2006). Mysticism in Contemporary Islamic Thought: Orhan Pamuk and Abdolkarim Soroush. *Humanitas*, 19(1), 71–96. <https://doi.org/10.5840/humanitas2006191/28>
- Wahyudi, W. (2018). Epistemologi Tafsir Sufi Al-Ghazali Dan Pergeserannya. *Jurnal THEOLOGIA*, 29(1), 85–108. <https://doi.org/10.21580/teo.2018.29.1.2070>
- Walid, K., & Salik, M. (2022). Rekonstruksi Pemikiran Agama Dalam Mencegah Kemunduran Moralitas Pemuda (Telaah Pemikiran Sir Muhammad Iqbal). *Jurnal Filsafat Indonesia*, 5(1), 47–52. <https://doi.org/10.23887/jfi.v5i1.36375>

- Watt, W. M. (1999). *Islamic Fondamentalisme and Modernity*. Laoutledge.
- Wijaya, A. (2017). *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdulkarim Soroush dalam Memahami Islam*. Magnum Pustaka Utam.
- Yusuf, Yunan, M. (2018). *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*. Prenadamedia Group.
- Yusuf, B. (2017). Ali Abdul Raziq Kajian Teologis Atas Pemikirannya. *Aqidah-Ta : Jurnal Ilmu Aqidah*, 3(1), 1-12. <https://doi.org/10.24252/ajidahta.v3i1.3274>
- Zahra, N., & Fatimah, F. (2023). Konsep PAN-islamisme menurut pemikiran Jamaluddin Al-Afghani dalam perkembangan partai politik di Indonesia. *Jurnal EDUCATIO: Jurnal Pendidikan Indonesia*, 9(1), 228. <https://doi.org/10.29210/1202322802>
- Zakariya, N. M. (2017). Kegelisahan Intelektual Seorang Feminis (Telaah Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Hermeneutika Hadits). *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman*, 13(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.19105/karsa.v19i2.61>
- Zakoni, muhammad zakoni, & Sahroni, E. (2023). Konsep Pembaharuan Pendidikan Islam Perspektif Muhammad Rasyid Ridha. *Jurnal Penelitian Tarbawi: Pendidikan Islam Dan Isu-Isu Sosial*, 8(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.37216/tarbawi.v8i1.1011>
- Zamzami, M., Gharamaleki, G. K., Hosseinieskandian, A., & A'la, A. (2022). On the Intersection of Science and Religion: A Critical Analysis of Abdulkarim Soroush's Thought. *Religió Jurnal Studi Agama-Agama*, 12(2), 233-260. <https://doi.org/10.15642/religio.v12i2.2167>

- Zbir, A. (2021). Situating Mohammed Arkoun: A Tribute to a Passionate Critic. *International Journal of Linguistics, Literature and Translation*, 4(1), 101–108. <https://doi.org/10.32996/ijllt.2021.4.1.11>
- Zulhijjah, S., Junaidi, J., & Siregar, H. S. (2022). Pemikiran Harun Nasution Dan Muhammad Abduh Tentang Islam Rasional. *Jurnal Ittihad*, 6(2).



## *Penulis*

**Dr. Taufik Hidayatulloh, MA** merupakan Dosen Universitas Paramadina serta aktif di *Paramadina Institute of Ethics and Civilization* (PIEC). Peneliti pada *Indonesian Institute for Society Empowermen* (INSEP) yang kurun waktu tertentu menjadi tim pemateri bidang pencegahan Badan Nasional Penaggulangan Terorisme (BNPT) dan Tim Fasilitator Resolusi Konflik di Kepolisian RI, juga menjadi dosen di UPN "Veteran" Jakarta. Pernah menjadi Konsultan pada Kartika Jaya TNI-AD ini meraih gelar Doktor (S-3) pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Trainer Nasional *Living Values Education* ini sebelum menyelesaikan Program Doktor, menjadi peneliti pada LP2K (1995-1998), redaktur pelaksana Jurnal Hadarah (1999-2002) dan Jurna Iqtishad (2001-2004). Beberapa tulisannya telah terbit baik di jurnal maupun dalam bentuk buku.

