



CV. Alstra Persada Academia



FILSAFAT — *ISLAM* — **KONTEMPORER**

TAUFIK HIDAYATULLOH

EDITOR : THEGUH SAUMANTRI

FILSAFAT ISLAM KONTEMPORER

Penulis :
Taufik Hidayatulloh



CV. STRATA PERSADA ACADEMIA

FILSAFAT ISLAM KONTEMPORER

Penulis:

Taufik Hidayatulloh

Editor:

Theguh Saumantri

Desain Cover:

Tim Creative

Tata Letak:

Katon Pratondo

Ukuran:

i - v, 1- 144, uk: 17.6x25 cm

ISBN:

978-623-09-7812-8

Cetakan Pertama:

Januari 2024

Hak Cipta 2024, Pada Penulis

Hak Cipta Dilindungi Oleh Undang-Undang

Copyright © 2024

by CV. Strata Persada Academia

All Right Reserved

DILARANG KERAS MENERJEMAHKAN, MEMFOTOKOPI, ATAU
MEMPERBANYAK SEBAGIAN ATAU SELURUH ISI BUKU INI
TANPA IZIN TERTULIS DARI PENERBIT.

PENERBIT:

CV. Strata Persada Academia

Dusun 03, Rt. 022, Rw. 007, Lemahabang Kulon, Kec. Lemahabang
Kabupaten Cirebon, Provinsi Jawa Barat 45183

Website: www.stratapersada.com

Instagram: [@stratapersada](https://www.instagram.com/@stratapersada)

Email: admin@stratapersada.com

PRAKATA PENULIS

Puji serta syukur dihaturkan kepada Allah SWT, karena atas rahmat-Nya buku ajar ‘Filsafat Islam Kontemporer: Kajian Filosofis Gagasan dan Pemikiran’ selesai dikerjakan dan diterbitkan. Buku ini ditulis untuk membantu pengajar atau dosen dan mahasiswa yang membutuhkan materi pengajaran atau sebagai pengayaan dalam mempelajari pemikiran dari para tokoh pemikir Islam kontemporer.

Kemudian kami sampaikan terima kasih kepada para pihak atas terbitnya buku ajar ini. Mulai dari proses perencanaan sampai terbitnya buku ini. Mulai dari keluarga, kolega, editor, serta kawan-kawan dan pihak lainnya. Tentu beberapa masukan atau saran dari rekan-rekan, menjadi penting dalam proses penyelesaian buku ini.

Buku ajar berjudul ‘Filsafat Islam Kontemporer’ ini telah selesai, semoga memberikan manfaat bagi pembaca atau bagi yang membutuhkan bahan ajar mengenai kajian filosofis gagasan dan pemikiran para tokoh pemikir Islam kontemporer. Buku ini bukan hanya sekedar membahas biografi intelektual para tokoh pemikir Islam kontemporer. Namun juga membahas mengangkat keunikan keunikan dan kekhasan intelektualitasnya. Termasuk gagasan filosofis yang fenomenal dan relevan dengan kekinian. Oleh karena itu, buku ini bisa menjadi alternatif pegangan bagi mahasiswa dan dosen atau masyarakat umum untuk lebih paham para pemikir Islam kontemporer.

Penulis sadar, buku ini masih banyak luput atau kekurangan, sehingga masih perlu penyempurnaan, baik tulisan, bahasa, serta lainnya. Oleh sebab itu, kami terbuka bila ada pembaca yang memberikan masukan atau saran terhadap buku ajar ini.

Terakhir, buku ajar yang dibuat ini disusun dengan harapan yang mendalam, yaitu agar para pembaca dapat merasapi dan mendalami gagasan filosofis serta pemikiran yang cemerlang dari para tokoh pemikir Islam kontemporer. Semoga buku ini dapat menjadi jembatan ilmiah yang membantu pembaca untuk memperluas wawasan dan pemahaman

mereka. Terima kasih atas perhatian dan dedikasi Anda dalam menelusuri kekayaan intelektual yang terkandung di dalamnya.

Jakarta, 15 Januari 2024

Taufik Hidayatulloh

SINOPSIS

Dalam buku ini, eksplorasi yang disajikan menyoroti kompleksitas filsafat Islam kontemporer yang dicirikan oleh timbulnya kesadaran baru terhadap keberadaan tradisi di satu sisi dan modernitas di sisi lain. Penulis mengajukan pertanyaan kritis tentang bagaimana kita seharusnya membaca dan menggabungkan dua entitas yang tampaknya saling bertentangan ini. Tradisi dan modernitas menjadi fokus utama dalam perbincangan filsafat Islam kontemporer, sebuah dinamika yang sebelumnya dianggap stagnan setelah munculnya aliran teosofi transendental.

Buku ini tidak hanya membatasi diri pada pembahasan biografi intelektual tokoh pemikir Islam kontemporer, melainkan juga menyoroti keunikan dan kekhasan intelektualitas mereka, termasuk gagasan filosofis yang fenomenal dan relevan dengan konteks kekinian. Dengan membuka jendela ke dalam dunia pemikiran yang berkembang pesat, buku ini menguraikan tantangan dan pertentangan yang muncul seiring dengan upaya memahami serta mengintegrasikan warisan tradisional dengan tuntutan zaman modern. Penulis menjelajahi pergeseran paradigma dalam pemikiran Islam, menggambarkan bagaimana isu-isu kunci seperti identitas, nilai, dan eksistensi muncul dalam wacana filsafat kontemporer.

DAFTAR ISI

PRAKATA PENULIS	i
SINOPSIS	iii
DAFTAR ISI	iv
BAB 1	1
PENGANTAR FILSAFAT ISLAM KONTEMPORER	1
BAB 2	11
<i>BUILDING OF KNOWLEDGE FILSAFAT ISLAM KONTEMPORER</i>	11
BAB 3	20
PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN	20
BAB 4	28
PEMIKIRAN NASR HAMID ABU ZAYD	28
BAB 5	38
PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN	38

BAB 6.....	48
PEMIKIRAN HASSAN HANAFI	48
BAB 7	57
PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI	57
BAB 8.....	67
PEMIKIRAN MUHAMMAD IQBAL	67
BAB 9	76
PEMIKIRAN MURTADHA MUTHAHHARI.....	76
BAB 10.....	86
PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR	86
BAB 11	96
PEMIKIRAN MOHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS	96
BAB 12.....	107
PEMIKIRAN HARUN NASUTION	107
BAB 13.....	116
PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID	116
DAFTAR PUSTAKA	129
BIOGRAFI PENULIS	144

BAB 1

PENGANTAR FILSAFAT ISLAM KONTEMPORER

A. Pengertian Filsafat Islam Kontemporer

Filsafat Islam Kontemporer merujuk pada pemikiran filsafat yang muncul dalam konteks zaman dan situasi sosial-politik saat ini, dengan menggunakan kerangka referensi ajaran Islam sebagai landasan utama. Pemikiran ini mencoba menjawab tantangan dan isu-isu kontemporer dengan memadukan nilai-nilai Islam, pemikiran rasional, dan konteks zaman modern (Y. Ismail, 2019).

Filsafat Islam Kontemporer adalah upaya intelektual yang mencoba menggabungkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam dengan pemikiran dan isu-isu zaman modern. Ini melibatkan refleksi filosofis terhadap konsep-konsep klasik Islam, seperti *tauhid* (keesaan Allah), *ijtihad* (penelitian hukum), dan *akhlak* (moralitas), dalam konteks perkembangan sosial, politik, dan ilmiah masa kini. Pemikiran ini mencari solusi dan pemahaman yang lebih mendalam terhadap tantangan-tantangan kontemporer dengan tetap setia pada ajaran-ajaran Islam, sambil memperhatikan perkembangan dan perubahan dalam masyarakat global (F. Ismail, 2018).

Filsafat Islam kontemporer, secara morfologi, kata filsafat adalah gabungan dari dua kata Yunani, yaitu *philos* yang berarti cinta atau kasih, dan *Sophia* yang berarti kebijaksanaan (Bagus, 2005). Oleh karena itu, secara harfiah, filsafat dapat diartikan sebagai cinta terhadap kebijaksanaan. Dalam konteks linguistik, filsafat merupakan bentuk baku yang digunakan untuk merujuk pada disiplin ilmu dan aktivitas intelektual yang berkaitan dengan penelitian dan penerapan prinsip-prinsip kebijaksanaan, pemikiran rasional, serta pencarian makna dan kebenaran dalam konteks kehidupan manusia dan alam semesta (Saumantri, 2022).

Secara etimologis, istilah filsafat merujuk pada usaha sungguh-sungguh untuk memahami suatu hal secara menyeluruh dengan menggunakan akal. Namun, penting untuk dicatat bahwa tidak

semua individu yang menggunakan akalnya dalam berpikir dapat dianggap sebagai filosof, karena bernalar filsafat membutuhkan pendekatan yang radikal, universal, dan menyeluruh terhadap suatu konsep atau realitas tertentu (Salam, 2010). Adanya filsafat menghasilkan berbagai definisi atau pengertian yang berasal dari keyakinan atau pola pikir para ahli yang merumuskan istilah ini. Oleh karena itu, terdapat variasi corak atau orientasi pemikiran, dan perbedaan warna dapat muncul di antara para filsuf, terutama dalam konteks perbandingan antara filsuf Yunani dan filsuf Muslim, meskipun terdapat persamaan yang signifikan (Rofiq, 2018). Beberapa batasan filsafat yang telah diajukan oleh para pemikir atau filsuf dapat mencakup:

1. Plato mendefinisikan filsafat sebagai bentuk ilmu pengetahuan yang bertujuan untuk menemukan kebenaran yang murni. Dalam perspektifnya, Plato menggambarkan dirinya sebagai pencari kebenaran sejati, yang berusaha memahami hakikat dari segala sesuatu yang ada. Pandangan Plato tentang filsafat mencerminkan keyakinannya bahwa melalui refleksi dan penalaran, manusia dapat mencapai pemahaman yang lebih tinggi tentang hakikat dan esensi dari kenyataan. Pencarian kebenaran hakiki menjadi fokus utama dalam tradisi filsafat Plato, yang memengaruhi pemikiran banyak filsuf yang datang setelahnya.
2. Aristoteles menjelaskan bahwa filsafat mencakup berbagai cabang ilmu pengetahuan, termasuk metafisika, logika, retorika, etika, ekonomi, politik, dan estetika. Lebih lanjut, Aristoteles menyatakan bahwa filsafat adalah disiplin ilmu yang mempelajari kebenaran mendasar, yaitu ilmu tentang eksistensi yang dihasilkan oleh eksistensi itu sendiri, serta ilmu tentang segala sesuatu yang menunjukkan adanya pencipta pertama sebagai sumber keberadaannya. Menurutnya, filsafat bukan hanya mencakup pencarian kebenaran metafisika atau hakikat keberadaan, tetapi juga melibatkan berbagai aspek kehidupan manusia, seperti logika, etika, dan politik. Aristoteles menekankan pentingnya memahami dasar-dasar keberadaan dan tujuan yang lebih luas dalam memahami berbagai bidang ilmu pengetahuan dan kehidupan manusia. Meskipun Aristoteles menciptakan landasan penting untuk filsafat, dia belum mencapai konsep tentang Tuhan sebagai pencipta, suatu pemikiran yang berkembang di kemudian hari dalam sejarah filsafat. Penting untuk dicatat bahwa Aristoteles belum

mengembangkan konsep tentang Tuhan sebagai pencipta segala sesuatu.

3. Al Farabi menyatakan bahwa filsafat adalah bentuk ilmu pengetahuan yang memfokuskan diri pada pemahaman hakikat sejati dari realitas yang ada. Dalam perspektif Al Farabi, dirinya mengidentifikasi diri sebagai seorang Muslim yang mendalam dalam filsafat, berupaya menyatukan kebenaran agama dengan kebenaran yang ditemukan melalui pemikiran filosofis. Pandangannya mencerminkan usahanya untuk menggabungkan pemahaman agama Islam dengan pengetahuan yang diperoleh melalui filsafat. Dalam konteks ini, Al Farabi berusaha membangun kerangka kerja yang mencakup aspek-aspek hakikat keberadaan, menciptakan sintesis antara pengetahuan agama dan pemikiran filosofis untuk mencapai pemahaman yang lebih komprehensif tentang realitas. Pendekatan ini mencerminkan semangat sintesis intelektual yang menjadi ciri khas perkembangan filsafat dalam tradisi Islam.
4. Menurut Dr. A. Vloemans, filsafat di dalam buku "Abu Bakar Atjeh" didefinisikan sebagai akar atau sumber dari semua pengetahuan. Definisi ini menggambarkan filsafat sebagai kerangka konseptual yang mencakup seluruh bidang ilmu pengetahuan. Definisi filsafat ini menunjukkan bahwa filsafat mencakup kebebasan berpikir terhadap segala aspek pengetahuan, termasuk eksistensi Tuhan, dengan tujuan untuk menemukan hakikat sesuatu dari berbagai bidang keilmuan. Definisi filsafat oleh Dr. A. Vloemans menggambarkan filsafat sebagai landasan atau dasar bagi semua bentuk pengetahuan. Konsep ini memandang filsafat sebagai suatu disiplin yang melibatkan kebebasan berpikir dalam merenungkan hakikat dan aspek-aspek mendasar dari realitas. Pemahaman ini mencakup keseluruhan spektrum keilmuan, termasuk pertimbangan terhadap eksistensi Tuhan. Definisi ini memainkan peran penting dalam membentuk pandangan filsafat sebagai "induk dari segala pengetahuan," memberikan dasar bagi pemikiran intelektual dan filosofis dalam konteks keumatuan. Pandangan-pandangan ini memengaruhi pemikiran intelektual di masa mendatang, terutama di kalangan filosof Muslim yang berusaha mengembangkan wawasan mereka dalam konteks masalah keagamaan.

Dalam hal berpikir, filsafat memegang peranan penting sebagai disiplin intelektual yang membahas pertanyaan-pertanyaan fundamental mengenai keberadaan, pengetahuan, nilai, etika, dan makna hidup. Filsafat bermula dari rasa ingin tahu dan kerinduan manusia untuk memahami dunia serta tempatnya di dalamnya.

Beberapa aspek yang dapat dipertimbangkan dalam menggambarkan peran filsafat dalam hal berfikir yaitu: pertama, Filsafat mendorong refleksi mendalam terhadap pertanyaan-pertanyaan fundamental. Ini melibatkan penelusuran makna eksistensial, pencarian kebenaran, dan pemeriksaan nilai-nilai yang mendasari pemikiran dan tindakan manusia.

Kedua, Filsafat membahas pertanyaan-pertanyaan epistemologis mengenai sumber pengetahuan, batasan pemahaman manusia, dan hubungan antara subjek dan objek pengetahuan. Ini melibatkan eksplorasi tentang bagaimana kita tahu dan sejauh mana pengetahuan kita dapat diandalkan. Ketiga, Dalam konteks etika, filsafat merinci pertanyaan-pertanyaan mengenai apa yang dianggap baik atau buruk, benar atau salah. Etika filosofis membahas landasan moralitas dan prinsip-prinsip yang membimbing perilaku manusia.

Keempat, Filsafat melibatkan analisis logika dan konstruksi argumen yang valid. Ini membantu dalam pengembangan keterampilan berfikir kritis dan kemampuan untuk menyusun argumen dengan baik. Kelima, Filsafat mengeksplorasi pertanyaan-pertanyaan ontologis tentang sifat keberadaan. Ini termasuk pemeriksaan tentang apa yang nyata, hubungan antara substansi dan atribut, serta sifat dasar realitas (Judrah, 2020).

Dari segi etimologi atau ilmu bahasa, kata "Islam" berasal dari bahasa Arab, tepatnya dari kata "*salima*" yang memiliki makna selamat, sentosa, dan damai. Kata ini kemudian membentuk kata-kata seperti "*aslama*," "*yuslimu*," dan "*islaman*," yang merujuk pada tindakan menyerahkan diri, tunduk, patuh, dan taat. Menurut Ahmad Abdullah Almasdoosi, Islam dapat dijelaskan sebagai suatu kaidah hidup yang diterapkan kepada manusia sejak awal kehadirannya di dunia, dan mencapai bentuknya yang terakhir dan paling sempurna dalam al-Qur'an suci yang diwahyukan Tuhan kepada nabi terakhir, yaitu nabi Muhammad ibn Abdullah. Kaidah hidup ini mengandung pedoman yang jelas dan komprehensif mengenai berbagai aspek kehidupan manusia, baik yang bersifat spiritual maupun material. (Soleh, 2014).

Islam, sebagai agama dan pandangan hidup, memandang filsafat sebagai suatu bentuk intelektualitas yang dapat memberikan

kontribusi berharga dalam pemahaman dan penjelasan mengenai berbagai aspek kehidupan. Pendekatan Islam terhadap filsafat tercermin dalam sikapnya terhadap akal, nilai-nilai moral, dan batasan-batasan tertentu dalam pencarian pengetahuan.

Dalam pandangan Islam, akal dan penalaran dihargai sebagai anugerah dari Allah. Manusia diberikan akal untuk memahami kebenaran, mengeksplorasi realitas, dan mencapai hikmah. Oleh karena itu, filsafat sebagai alat penalaran dianggap relevan untuk memperluas pemahaman manusia terhadap dunia. Namun, Islam juga menegaskan bahwa pencarian pengetahuan harus dilakukan dalam batas-batas tertentu. Filsafat yang bertentangan dengan prinsip-prinsip tauhid (keesaan Allah) atau yang membawa pada penolakan terhadap nilai-nilai moral agama dihindari. Islam mendorong pencarian ilmu pengetahuan yang sesuai dengan ajaran agama dan berkontribusi positif terhadap kesejahteraan umat manusia.

Filsafat dalam Islam tidak hanya dilihat sebagai alat penalaran semata, tetapi juga sebagai suatu tradisi pemikiran yang memiliki nilai dan kontribusi spesifik. Filsafat Islam, yang dikenal sebagai *falsafah*, mencoba mengintegrasikan nilai-nilai agama dengan konsep-konsep filsafat. Ini mencakup kajian ontologi (hakikat keberadaan), epistemologi (sumber pengetahuan), dan etika (prinsip-prinsip moral) (Al-Syaibaniy, 2017).

Istilah Kontemporer sendiri berasal dari bahasa Latin "*contemporarius*," yang terdiri dari dua kata, yaitu "*con*" yang berarti bersama, dan "*tempus*" yang berarti waktu. Secara harfiah, kontemporer merujuk pada sesuatu yang ada atau terjadi pada waktu yang sama atau periode waktu yang bersamaan (Peter Salim dan Yenny Salim, 1991).

Dalam penggunaan terminologi modern, kata ini merujuk pada segala sesuatu yang terkait atau relevan dengan masa kini atau waktu yang sedang berlangsung. Sesuatu yang kontemporer memiliki hubungan langsung dengan situasi, ide, atau kejadian yang sedang terjadi dalam suatu periode waktu tertentu.

Secara lebih rinci kontemporer adalah sifat atau karakteristik dari sesuatu yang ada atau terjadi pada waktu yang sama dengan waktu saat ini. Dalam konteks seni, budaya, dan ilmu pengetahuan, istilah ini digunakan untuk merujuk pada ekspresi, ide, atau karya yang mencerminkan semangat, nilai, dan isu-isu yang relevan dengan masa kini (Syarifuddin, 2015)v. Sesuatu yang bersifat kontemporer tidak hanya mengacu pada keberadaannya dalam

waktu sekarang, tetapi juga pada kemampuannya untuk merespons, merefleksikan, atau menggambarkan realitas dan dinamika yang sedang berlangsung dalam masyarakat dan budaya pada saat tertentu (Saumantri, 2022). Oleh karena itu, sesuatu yang kontemporer dapat mencakup berbagai bentuk manifestasi, seperti seni kontemporer, pemikiran kontemporer, atau isu-isu sosial kontemporer.

Dalam pemikiran postmodern, istilah ini tetap merujuk pada sesuatu yang terkait dengan masa kini, tetapi dengan pemahaman bahwa waktu itu sendiri adalah konstruksi sosial dan relatif. Kontemporer dalam pemikiran postmodern mencerminkan kesadaran akan kompleksitas dan keragaman dalam pemahaman terhadap waktu, keberadaan, dan realitas. Konsep waktu dalam postmodernisme sering diasosiasikan dengan "waktu kronologis" yang dianggap sebagai konstruksi sosial dan tidak ada sendiri (Ritzer, 2010).

Maka dapat dijelaskan bahwa Filsafat Islam Kontemporer merupakan bentuk pemikiran filosofis yang berakar pada ajaran Islam, namun secara kontekstual dan adaptif terhadap isu-isu dan tantangan zaman modern. Pemikiran ini mencerminkan upaya untuk menjembatani antara tradisi Islam yang kaya dengan tuntutan dan dinamika masyarakat kontemporer. Filsafat Islam Kontemporer mencerminkan semangat pemikiran yang terbuka dan adaptif terhadap perubahan zaman (Yusuf, 2016).

Dalam upayanya untuk mempertahankan akar keislaman, pemikiran ini secara aktif berinteraksi dengan ilmu pengetahuan modern, mencoba menggabungkan nilai-nilai tradisional dengan konsep-konsep baru. Filsafat Islam Kontemporer juga mengembangkan teologi dan pemikiran sosial, mengeksplorasi dimensi moral dan spiritual Islam dalam kerangka masyarakat modern. Secara keseluruhan, filsafat ini tidak hanya menciptakan pemahaman yang lebih dalam terhadap ajaran Islam, tetapi juga memberikan pandangan yang relevan terhadap kompleksitas dan dinamika zaman sekarang.

B. Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer

Muhammad Arkoun, seorang ilmuwan sosial Muslim yang mendalami kebudayaan dan peradaban Islam, mengambil dan menerapkan metode-metode ilmu sosial yang muncul pada abad ke-19 dan ke-20. Pendekatan-pendekatan ini tidak pernah

dipertimbangkan atau diformulasikan oleh cendekiawan dan ulama Islam pada periode klasik, skolastik, atau bahkan modern. Setidaknya, terdapat lima pendekatan yang dianggap relevan untuk diterapkan dalam studi kebudayaan dan peradaban Islam kontemporer, serta umumnya dalam penelitian agama. Pendekatan-pendekatan tersebut mencakup sejarah, antropologi, sosiologi, linguistik, dan psikologi (Fuadi, 2016).

Pendekatan-pendekatan ini memberikan kerangka kerja yang komprehensif untuk mengeksplorasi aspek-aspek beragam dari kehidupan dan kepercayaan dalam masyarakat Muslim. Pilihan ini mencerminkan semangat inovatif dalam studi keagamaan dan budaya Islam yang mencoba menggabungkan warisan klasik dengan metodologi modern.

Menurut Arkoun, dimensi keberagamaan manusia tidak hanya terkait dengan aspek-aspek konseptual seperti akidah, keimanan, dogma, atau doktrin, serta praktik peribadatan yang bersifat ritus. Dalam konteks ini, metode yang digunakan adalah pendekatan keimanan atau teologis. Di sisi lain, Arkoun menyatakan bahwa aspek keberagamaan juga memiliki dimensi yang tak terpikirkan. Keterkaitan keberagamaan manusia juga mencakup aspek sejarah yang melibatkan dimensi ruang dan waktu. Pada tingkat ini, terdapat institusi-institusi, organisasi struktural sosial yang mencakup aspek keagamaan, politik, budaya, ekonomi, keimanan, dan sebagainya. Arkoun mengelompokkan dimensi ini sebagai wilayah yang terpikirkan (Efendi, 2016).

Konsep-konsep, ide-ide, pandangan, aliran-aliran, dan paham-paham yang dirumuskan oleh kalangan intelektual, ulama, penulis kitab, dan karya-karya keagamaan yang mengadopsi metodologi keilmuan tertentu juga termasuk dalam ranah atau domain budaya dan sejarah. Menurut Arkoun, kedua aspek realitas keilmuan agama ini perlu didekati melalui pendekatan sejarah (*mu'arrikh*). Bagi mereka yang terbiasa meneliti literatur keislaman klasik atau yang sering diacu sebagai literatur kitab kuning, yang berada di bawah naungan tradisi pemahaman dan pengajaran agama yang bersifat dogmatik, akan sulit untuk mengikuti gagasan postmodernisme. Kesulitan tersebut muncul karena postmodernisme menggunakan paradigma dan metodologi keilmuan sosial yang muncul belakangan. Dalam karya para pemikir postmodern, seringkali digunakan istilah-istilah keilmuan seperti antropologi, sejarah, sosiologi, psikologi, filsafat, linguistik, semiotik, dan bahkan istilah-

istilah teknis dari ilmu-ilmu sosial yang paling mutakhir (Maskhuroh, 2021).

Dalam perkembangan sejarah metodologi penelitian kebudayaan dan peradaban Islam, serta pemikiran keislaman secara umum, Muhammad Arkoun dikenal sebagai tokoh yang pertama kali mengaplikasikan teori-teori ilmu sosial sebagai alat analisisnya. Bahkan, pemanfaatan ini telah mencapai fase terakhir, yaitu Fase Ketiga. Tiga fase perkembangan metode pendekatan dalam studi keislaman yang telah dialami oleh ulama Islam dapat dijelaskan sebagai berikut.

1. Fase Pertama

Penelitian yang mengadopsi corak filologis sering kali diidentifikasi sebagai penelitian yang mengikuti jejak orientalis. Model penelitian filologis orientalis ini telah berkembang sejak abad ke-19, bahkan sebagian masih digunakan hingga abad ke-20. Pendekatan filologis ini diprakarsai oleh pengajar bahasa, terutama yang berfokus pada bahasa-bahasa yang digunakan dalam teks-teks keislaman klasik. Dengan melakukan studi dan penguasaan bahasa tersebut, diharapkan seseorang dapat memahami konsep-konsep dan ide-ide dasar yang membentuk pandangan dunia masyarakat muslim. Meskipun memberikan kontribusi signifikan dalam bidangnya, pendekatan akademis mereka memiliki dua kekurangan mendasar.

Fase ini terbatas pada pemahaman terhadap teks semata. Meskipun niatnya untuk memahami pandangan dunia masyarakat muslim, pemahaman ini diperoleh secara tidak langsung melalui kehidupan aktual masyarakat Muslim, di tengah masyarakat Muslimin, namun disaring melalui kacamata teks. Secara umum, teks-teks dipahami sebagai media yang mendokumentasikan tradisi intelektual Islam klasik. Dari perspektif keilmuan saat ini, sangat jelas bahwa terdapat hubungan yang erat dan tak terpisahkan antara teks dan konteks, antara teks dan kondisi sosial budaya masyarakat di mana teks tersebut dihasilkan. Kecenderungan untuk menyamakan teks dan konteks tanpa kritis adalah kekeliruan umum yang dilakukan oleh orientalis dan sebagian intelektual Muslim. Mereka bersama-sama kurang memperhatikan bahwa hubungan antara teks dan konteks tidak selalu tepat dan sempurna, serta bisa bersifat dinamis dan kompleks. (Lalu Khothibul Umam, 2020).

Dalam eksplorasi terhadap teks-teks agama, pendekatan yang mereka terapkan lebih fokus pada aspek gramatikal dan etimologi. Mereka lebih memilih untuk memahami bahasa klasik yang terdapat dalam studi kemasyarakatan, bukan bahasa yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Teks-teks dianggap sebagai dokumen yang memiliki potensi untuk menjelaskan atau sebagai representasi dari pola masyarakat tempat teks tersebut berasal. Meskipun memiliki kekurangan, pendekatan yang berfokus pada bahasa serius dianggap memenuhi standar kualitas yang baik untuk konteksnya. Mereka menyadari perbedaan yang signifikan antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya, bahkan menganggap setiap masyarakat memiliki keunikan yang dapat diidentifikasi melalui bahasa yang digunakan. Studi tentang masyarakat dan peradaban pada umumnya yang mengabaikan faktor bahasa sebagai tempat penyimpanan konsep-konsep dan ide-ide dianggap tidak relevan dan berisiko mengalami kegagalan serta tidak mencapai tujuan yang diinginkan (Efendi, 2016).

2. Fase Kedua

Dalam era post-positivisme, pendekatan dalam studi ilmu-ilmu sosial keislaman mengalami pergeseran paradigma dari pola studi yang bersifat filologis orientalistik. Pada fase pertama, penelitian sosial kemasyarakatan dianggap mirip dengan studi literatur (teks), sementara pada fase kedua, dianggap mirip dengan studi ilmu pengetahuan (sains). Para pendukung pola pendekatan fase kedua ini berupaya meyakinkan bahwa studi keislaman seharusnya mengadopsi metode ilmu pengetahuan, yaitu ilmu pengetahuan seperti yang dipahami oleh ilmuwan sosial, bukan melalui analisis bahasa seperti yang diyakini oleh ilmuwan kesusastraan. Gelombang baru, yang diprakarsai oleh ilmuwan politik, muncul setelah Perang Dunia Kedua dengan pandangan bahwa masyarakat dapat dianggap sebagai sistem yang menyatukan berbagai bagian komponen yang terpisah. Dalam pandangan mereka, masyarakat sedang mengalami perkembangan historis yang luar biasa, dikenal sebagai "modernisasi" (Randa et al., 2022). Pada fase ini, mereka memahami seluruh aspek masyarakat melalui cara pandang rasional, empirik, teoritis, dan universal, serta menganggap bahwa semua masyarakat dapat dielola dan direkayasa dengan cara yang serupa melalui paradigma modernisasi.

3. Fase ketiga

Fase ketiga dalam penelitian sosial menunjukkan pergeseran fokus dari analisis sebab-akibat, yang umumnya terdapat dalam ilmu alam, menuju jenis penjelasan yang lebih terkait dengan upaya interpretasi dan pemahaman. Pada tahap ini, penelitian tidak hanya berpusat pada pemahaman internal dunia makna yang dibangun oleh subjek penelitian, tetapi juga menjangkau lebih jauh. Penelitian sosial pada tahap ini mencakup pemahaman terhadap proses-proses bagaimana individu membentuk anangan, cita-cita sosial, atau imajinasi sosial mereka.

Proses ini melibatkan berbagai tindakan, seperti menemukan, memilih, dan menghasilkan kembali makna-makna sosial. Pada tahap ini, penelitian sosial juga memberi perhatian khusus kepada cara individu memelihara, menyesuaikan, dan bahkan mengubah dunia yang mereka pahami dan alami dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, fokus penelitian pada tahap ini terkait dengan pemahaman yang mendalam terhadap konstruksi sosial dari makna, aspirasi, dan tindakan individu, serta bagaimana interaksi mereka memengaruhi realitas sosial. Pemahaman ini memberikan dasar bagi interpretasi yang lebih kaya dan pemahaman yang lebih mendalam tentang dinamika sosial dalam konteks kehidupan sehari-hari (Thahir, 2012).

BAB 2

BUILDING OF KNOWLEDGE

FILSAFAT ISLAM

KONTEMPORER

A. Konsep Ontologi

Ontologi, dalam terminologi, merujuk pada ilmu hakekat yang menyelidiki kenyataan ini dan bagaimana keadaan sebenarnya. Ontologi merupakan bagian umum dari filsafat atau termasuk dalam metafisika, yang pada gilirannya adalah salah satu subdivisi filsafat (Saumantri, 2022).

Ontologi berasal dari kata "onto" dan "logi," yang berarti ilmu tentang keberadaan. Ontologi adalah teori yang membahas tentang keberadaan dan realitas. Sebagai bagian dari metafisika, ontologi mengeksplorasi sifat dan hakikat suatu entitas. Jadi, ontologi adalah bagian dari metafisika yang memfokuskan pada hakikat dan digunakan sebagai dasar untuk memperoleh pengetahuan atau, dengan kata lain, untuk menjawab pertanyaan tentang hakikat ilmu itu sendiri. Apa yang dapat kita alami dan amati secara langsung disebut fakta empiris, yang melibatkan seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji oleh panca indra. Dalam pembahasan ontologi, penting untuk memisahkan antara kenyataan dan penampakan, dan pertanyaan sentral di bidang ontologis adalah "apakah hakikat terdalam dari seluruh kenyataan" (Asy'arie, 2012).

Ahmad Tafsir menjelaskan ontologi sebagai obyek telaah membahas tentang keberadaan yang tidak terikat pada satu perwujudan tertentu. Ontologi berusaha mencari inti yang mencakup setiap kenyataan dalam semua bentuknya secara universal. Setelah mengeksplorasi berbagai bidang utama dalam ilmu filsafat, seperti filsafat manusia, alam dunia, pengetahuan, kehutanan, moral, dan sosial, kemudian dihasilkan penjelasan tentang ontologi. Oleh karena

itu, pemahaman ontologi menjadi sulit jika dipisahkan dari bagian-bagian dan bidang filsafat lainnya (Tafsir, 2010).

Metafisika membicarakan segala sesuatu yang dianggap ada, mempersoalkan hakekat. Hakekat ini tidak dapat dijangkau oleh panca indera karena tak terbentuk, berupa, berwaktu dan bertempat. Dengan mempelajari hakikat kita dapat memperoleh pengetahuan dan dapat menjawab pertanyaan tentang apa hakekat ilmu itu. Ditinjau dari segi ontologi, ilmu membatasi diri pada kajian yang bersifat empiris (Anton Bakker, 2010). Objek penelaah ilmu mencakup seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji oleh panca indera manusia. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa hal-hal yang sudah berada diluar jangkauan manusia tidak dibahas oleh ilmu karena tidak dapat dibuktikan secara metodologis dan empiris, sedangkan ilmu itu mempunyai ciri tersendiri yakni berorientasi pada dunia empiris (Samiha, 2016).

Ontologi dalam filsafat Islam merangkum pemahaman mendalam tentang hakikat keberadaan dan sifat-sifat realitas, memusatkan perhatian pada konsep wujud sebagai inti dari eksistensi segala sesuatu. Dalam pandangan ini, Allah dianggap sebagai Wujud Lazim yang independen dan tidak tergantung pada apapun, sementara makhluk ciptaan-Nya, termasuk manusia dan alam semesta, memiliki keberadaan yang bersifat contingent, bergantung sepenuhnya pada kehendak-Nya. Konsep tanzih menonjolkan ketidakserupaan dan ketidaksetaraan antara Allah dan ciptaan-Nya, memperkuat keyakinan akan kesucian dan keagungan-Nya (Kolis, 2017).

Pemisahan antara hakikat dan wujud menjadi kunci dalam pemikiran ontologis, di mana hakikat mencerminkan esensi atau sifat yang membedakan suatu entitas, sementara wujud merupakan dimensi eksistensial atau aktual dari suatu entitas. Maqamat, atau tingkatan eksistensi yang berbeda, serta konsep tawhid yang menekankan kesatuan Allah, melengkapi kerangka ontologis Islam, menciptakan dasar konseptual untuk memahami posisi makhluk dalam konteks penciptaan-Nya (Amallia, 2019).

Ontologi dalam konteks filsafat Islam kontemporer merupakan suatu bidang pemikiran yang mendalam tentang hakikat keberadaan dan realitas. Pemikiran ini tidak hanya terbatas pada dimensi fisik, melainkan juga mengeksplorasi makna spiritual, moral, dan hubungan antara ciptaan dengan Pencipta.

Konsep ontologi ini mengupas tatanan makhluk dan hubungannya dengan Allah, merinci bagaimana segala sesuatu di alam semesta mencerminkan kebesaran dan kebijaksanaan-Nya.

Melibatkan aspek moral dan spiritual, ontologi membahas tujuan hidup dan tanggung jawab moral manusia dalam skema penciptaan Allah.

Dalam filsafat Islam kontemporer, kebebasan dan kehendak bebas juga menjadi fokus ontologi, mempertimbangkan bagaimana manusia memiliki kebebasan untuk membuat pilihan dan bagaimana kehendak bebas tersebut berinteraksi dengan rencana ilahi. Ini menciptakan landasan untuk memahami bagaimana manusia dapat mencapai kesempurnaan moral dan spiritual (Yusuf, 2016).

Pentingnya dialog dengan ilmu pengetahuan modern tercermin dalam ontologi ini, di mana pemikir mencari untuk mengintegrasikan konsep-konsep tradisional dengan temuan dan teori ilmu pengetahuan kontemporer. Sementara itu, ijtihad (penalaran) dan tafsir (penafsiran) menjadi instrumen penting dalam memahami realitas dan keberadaan, terutama dalam kaitannya dengan teks-teks suci Islam.

Maka, ontologi dalam filsafat Islam kontemporer tidak hanya menjadi landasan untuk memahami hakikat keberadaan, tetapi juga suatu upaya untuk membawa pemahaman agama ke dalam konteks modern. Melalui eksplorasi yang mendalam terhadap konsep-konsep ini, para pemikir menciptakan suatu pemahaman yang lebih kaya dan relevan terhadap dinamika kompleks dunia yang terus berubah.

B. Konsep Epitemologi

Kata “epistemologi” berasal dari bahasa Yunani kuno, di mana *“episteme”* berarti “pengetahuan” atau “kepastian,” dan *“logos”* berarti “kajian” atau “ilmu.” Jadi, secara etimologis, epistemologi merujuk pada kajian atau ilmu tentang pengetahuan atau kepastian (Suriasumantri, 2005). Epistemologi adalah cabang dalam filsafat yang berkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang sumber, sifat, batasan, dan validitas pengetahuan (Mufid, 2013).

Secara terminologi, menurut (Hardono Hadi, 2017) menjelaskan bahwa epistemologi memeriksa bagaimana pengetahuan diperoleh, apa yang dapat diketahui, dan bagaimana kita dapat menilai kebenaran atau kepastian suatu pengetahuan. Ini mencakup pemeriksaan terhadap proses berpikir, sumber-sumber pengetahuan, dan kriteria untuk mengukur keabsahan informasi atau keyakinan. Sebagai disiplin ilmu, epistemologi membahas pertanyaan-

pertanyaan seperti: Bagaimana pengetahuan dibangun? Apa yang dapat diketahui dengan pasti? Apakah ada batasan terhadap pengetahuan manusia? Bagaimana cara mengukur kebenaran atau ketidak pastian?.

Epistemologi adalah salah satu cabang utama dalam domain filsafat yang membahas segala aspek tentang pengetahuan (Syukur, 2017). Dalam Pandangan (Sudarminta, 2010) Epistemologi memiliki tujuan untuk menyelidiki dan mengidentifikasi ciri-ciri umum serta hakikat dari pengetahuan manusia, termasuk cara perolehannya dan pengujian kebenarannya. Dengan kata lain, epistemologi sering disebut sebagai teori pengetahuan.

Surajiyo, dengan lebih rinci, menjelaskan bahwa ruang lingkup epistemologi mencakup hakikat dan sumber pengetahuan, metode perolehan pengetahuan, dan kriteria keabsahan pengetahuan (Surajiyo, 2010). Pengetahuan dalam konteks filsafat adalah pemahaman logis tentang objek yang bersifat logis dan abstrak, baik dalam arti rasional maupun supra-rasional. Logis rasional mengacu pada pemikiran yang masuk akal dan sesuai dengan hukum alam, sementara logis supra-rasional merujuk pada pemikiran yang kebenarannya berdasarkan logika dalam susunan argumennya, yang bersifat abstrak meskipun melanggar hukum alam (Tafsir, 2005).

Perlu diingat bahwa dalam epistemologi, terdapat variasi dalam teori pengetahuan karena setiap ilmu memiliki obyek, metode, sistem, dan tingkat kebenaran yang berbeda, baik dari sudut pandang maupun metode. Dalam konteks pemikiran Islam, para filosof Muslim secara historis telah mendiskusikan epistemologi dengan memulai pembahasan tentang sumber-sumber pengetahuan yang melibatkan realitas. Realitas dalam epistemologi Islam tidak terbatas pada realitas fisik, melainkan juga mencakup realitas yang bersifat nonfisik, termasuk realitas imajinal (mental) dan realitas metafisika murni (Kartanegara, 2012).

Mengenai alat pencapaian pengetahuan, pemikir Islam umumnya sepakat bahwa manusia memiliki tiga alat epistemologi, yaitu indera, akal, dan hati. Berdasarkan ketiga alat tersebut, ada tiga metode pencapaian pengetahuan: a) metode observasi yang dikenal dalam epistemologi Barat atau disebut juga metode bayāni yang

menggunakan indera sebagai pirantinya, b) metode deduksi logis atau demonstratif (burhāni) dengan menggunakan akal, dan c) metode intuitif atau 'irfāni dengan menggunakan hati (Muzakki, 2018).

Miska M. Amien menyatakan bahwa epistemologi Islam membahas masalah-masalah epistemologi secara umum dan secara khusus membicarakan wahyu dan ilham sebagai sumber pengetahuan dalam Islam (Amien, 2003). Wahyu diberikan hanya kepada para nabi dan rasul melalui Malaikat Jibril dan berakhir dengan Nabi Muhammad Saw., sebagai penutup para nabi dan rasul. Wahyu terbatas pada para nabi karena merupakan konsekuensi kenabian dan kerasulan. Ilham adalah inspirasi atau pancaran ilahi yang ditiupkan ke dalam hati nabi atau wali. Inspirasi atau intuisi pada dasarnya dapat diterima oleh setiap orang (Mujahidin, 2013). Oleh karena itu, epistemologi Islam pada satu sisi berfokus pada Allah sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran, sementara di sisi lain, berfokus pada manusia sebagai pelaku pencarian pengetahuan (kebenaran).

Dalam konteks pembahasan epistemologi Islam, Abdullah menjelaskan bahwa dalam wacana filsafat Islam, wilayah metafisika, epistemologi, dan etika menyatu dalam bentuk mistik (mysticism). Poin menarik yang dapat dijelajahi lebih lanjut dari ketiga ranah tersebut adalah hubungan antara "mistisisme" dan "epistemologi" (Abdullah, 1998).

Al-Gazālī (1058-1111 M), sebagai tokoh sufi filosof, juga mengagas pandangan terhadap epistemologi dengan menyatakan bahwa manusia dilengkapi dengan tiga alat untuk memperoleh pengetahuan, yakni panca indera, akal, dan qalb. Pertama, panca indera menghasilkan pengetahuan inderawi yang dianggap tidak meyakinkan karena memiliki berbagai kelemahan dan bukan merupakan ilmu yang riil. Kedua, akal berperan sebagai alat berpikir yang menghasilkan pengetahuan; dalam proses berpikirnya, akal memerlukan bantuan indera sebagai abdi dan pengikut setia. Akal berfungsi untuk mengolah rangsangan inderawi dalam memperoleh pengetahuan, sehingga memiliki banyak kelemahan. Ketiga, qalb (hati) dianggap sebagai alat untuk memperoleh pengetahuan hakiki,

dikenal sebagai ilmu ladunni yang berupa *ilhām*. Ilmu ini didefinisikan sebagai pengetahuan yang masuk secara mendadak ke dalam hati, seolah-olah disusupkan tanpa diketahui sumbernya, diperoleh tanpa usaha dan tanpa perlu memerinci argumentasi (Saumantri, 2019).

Keberadaan epistemologi dalam filsafat Islam kontemporer melibatkan suatu perenungan mendalam terhadap sumber-sumber pengetahuan, nilai-nilai Islam, dan hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan dalam konteks dunia modern. Pemikir-pemikirnya berusaha membangun landasan yang seimbang antara akal dan wahyu, mengintegrasikan warisan filosofis dan teologis Islam dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Mereka memandang Al-Qur'an dan Sunnah sebagai panduan utama, sambil tetap terbuka terhadap dialog kritis dengan ilmu pengetahuan modern. Epistemologi Islam kontemporer juga menyoroti keterbukaan terhadap pluralitas pemikiran serta mencoba mengatasi dampak negatif dari orientalisme dan kolonialisme, dengan tujuan mengembalikan martabat ilmiah Islam dalam konteks global.

C. Konsep Aksiologi

Dari segi linguistik, istilah Aksiologi berasal dari kata *axios* dalam bahasa Yunani yang memiliki arti nilai, dan *logos* yang berarti teori. Oleh karena itu, Aksiologi dapat diartikan sebagai teori yang membahas mengenai nilai-nilai. Dalam konteks filsafat, nilai yang dimaksudkan merujuk pada aspek-aspek yang hadir dalam kehidupan manusia dan menjadi dasar pertimbangan universal untuk menilai berbagai hal (Tafsir, 2006).

Dalam Kamus Filsafat (Bagus, 2005), aksiologi dapat dijelaskan melalui tiga pendekatan. Pertama, aksiologi menjadi analisis mendalam terhadap nilai-nilai, yang mencakup aspek-aspek seperti ciri-ciri, asal, tipe, kriteria, dan status epistemologis dari setiap nilai tersebut. Kedua, aksiologi dipahami sebagai studi yang merangkum teori umum mengenai nilai, mencakup semua hal yang memiliki nilai dalam konteks filsafat. Terakhir, aksiologi diartikan sebagai studi filosofis yang mengeksplorasi hakikat nilai-nilai, yang pada dasarnya

merupakan cara atau pandangan tertentu terhadap aspek kehidupan atau realitas yang dianggap bernilai.

Dari tiga poin di atas, dapat disimpulkan bahwa fokus utama Aksiologi adalah nilai-nilai yang melekat dalam suatu ilmu pengetahuan. Meskipun tampak simpel, namun secara praktis, konsep ini dapat menjadi kompleks karena nilai memiliki sifat yang abstrak. Kattsoff, menegaskan bahwa nilai merupakan kualitas empiris yang tidak dapat didefinisikan secara tegas, hanya dapat dipahami melalui pengalaman (Kattsoff, 2000).

Filsafat etika memiliki dimensi tersendiri dalam kajian nilai, meskipun sering kali terjadi penggabungan antara keduanya karena adanya keterkaitan mendalam. Filsafat etika lebih rinci menjelaskan penerapan "nilai" dalam kegiatan sehari-hari, yang tercermin dalam aturan perilaku (etika) manusia dan secara pasti melibatkan pertanyaan seputar "nilai" (Hanum, 2022).

Menurut M. Judrah, Aksiologi dapat disamakan dengan Value dan Valuation, yang mengacu pada "Nilai baik" dalam berbagai bentuk seperti kata benda abstrak, kata benda konkret, atau kata kerja. Dari berbagai definisi ini, dapat disimpulkan bahwa esensi Aksiologi berkaitan erat dengan permasalahan nilai. Nilai tersebut mencakup aspek yang dimiliki manusia untuk melakukan pertimbangan mengenai hal-hal yang dinilai. Oleh karena itu, teori nilai dalam filsafat, dalam praktiknya, sering dikaitkan dengan isu-isu etika dan estetika (Judrah, 2020).

Surajiyo mengkategorikan etika menjadi dua bagian, pertama adalah etika deskriptif yang hanya memberikan gambaran atau cerita tentang keberadaan tanpa memberikan penilaian atau petunjuk mengenai bagaimana seharusnya suatu perbuatan dilakukan. Kedua adalah etika normatif yang tidak hanya menjelaskan tentang kebaikan, tetapi juga memberikan penilaian moral baik dan buruk, serta memberikan arahan mengenai tata cara pelaksanaan tindakan tersebut. Etika normatif dibagi menjadi dua jenis, yaitu etika umum dan etika khusus. Etika umum membahas prinsip-prinsip umum seperti nilai, motivasi perbuatan, dan suara hati. Sementara itu, etika khusus membahas implementasi prinsip-prinsip umum tersebut

dalam konteks tertentu, seperti etika dalam hubungan sosial, pekerjaan, dan sebagainya (Surajiyo, 2008).

Dalam bahasa Inggris, etika dikenal sebagai “*ethic*,” yang diartikan sebagai sistem, prinsip moral, atau cara berprilaku. Secara etimologis, dalam bahasa Yunani, etika berasal dari kata “*ethos*” yang merujuk pada adat istiadat, watak, perasaan, sikap, dan cara berpikir. Atau kata “*ethikos*,” yang berarti karakter, kebiasaan, kecenderungan, dan sikap yang melibatkan analisis konsep seperti harus, mesti, benar-salah, dalam tindakan moral kehidupan manusia (Franz Magnis Suseno, 2005).

Dengan demikian, etika dapat dipahami sebagai sebuah teori yang berusaha merumuskan nilai dalam konteks kehidupan praktis, dengan berlandaskan pada sifat universal kesusilaan. Etika berfungsi sebagai panduan tindakan manusia, memfokuskan pada perbuatan dari perspektif baik dan buruk, benar dan salah, serta harus dan tidak harus.

Franz Magnis-Suseno menjelaskan bahwa etika bertujuan memberikan batasan atau standar dalam mengatur aktivitas pergaulan manusia, yang kemudian diinterpretasikan dalam aturan-aturan tertentu berdasarkan prinsip-prinsip moralitas universal seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Etika membahas kebaikan atau keburukan sesuatu dengan fokus pada ilmu pengetahuan dilihat dari perspektif kesusilaan (Franz Magnis-Suseno, 2006). Di sisi lain, seni, tradisi, dan kebudayaan, yang merupakan bagian integral dari kehidupan manusia, dinilai berdasarkan “keindahan” yang terkandung dalam aspek seni tersebut. Pada dasarnya, nilai kebaikan selalu berkaitan dengan nilai keindahan (Tafsir, 2005). Meskipun dalam perkembangan selanjutnya, banyak orang cenderung lebih memusatkan perhatian pada keindahan dan mengabaikan aspek kebaikan dalam tindakan. Pada tingkat ini, kita dapat memahami bahwa Estetika merupakan cabang ilmu filsafat yang mempelajari sifat keindahan dalam ilmu pengetahuan.

Immanuel Kant menekankan bahwa jiwa manusia memiliki indera perasa sebagai indra ketiga yang melampaui daya pikir dan kemauan, sehingga mampu menikmati keindahan tanpa dipengaruhi oleh kepentingan. Keindahan dalam konteks ini difokuskan pada

objek, melekat pada objek itu sendiri, dan tidak dapat dipisahkan (Al Azis, 2021). Kajian Estetika menekankan pada isu seni dan keindahan. Istilah Estetika berasal dari "Aisthesis" yang merujuk pada pengalaman indrawi, pemahaman intelektual, atau pengalaman spiritual. Estetika dibagi menjadi dua pokok kajian: Estetika Deskriptif yang menggambarkan dan melukiskan pengalaman keindahan, dan Estetika Normatif yang menyelidiki hakikat, dasar, dan ukuran dari pengalaman keindahan tersebut (Hosnan & Warits, 2017).

Estetika berusaha untuk memberikan deskripsi mendalam tentang keindahan, mencakup bagaimana keindahan dibentuk, sifat rasa keindahan itu sendiri, dan proses penilaian keindahan. Namun, ketika kita membahas proses penilaian terhadap keindahan, seperti yang diungkapkan oleh Kant, yang terkait dengan "rasa" subjektif dalam diri manusia, terdapat kebingungan mengenai standar keindahan itu sendiri. Oleh karena itu, banyak pihak berpendapat bahwa studi Estetika cenderung bersifat subjektif (Abadi, 2016).

Dalam era filsafat Islam kontemporer, aksiologi muncul sebagai landasan intelektual yang menggali nilai-nilai esensial dalam ajaran Islam, merespons tuntutan moral masyarakat modern. Dalam kajian ini, pemikir-pemikir mencermati nilai-nilai utama seperti keadilan, kebenaran, dan moralitas yang terkandung dalam ajaran Islam. Mereka secara kritis berdialog dengan konsep hak asasi manusia, memadukan filsafat dan teologi untuk menyusun kerangka nilai yang sesuai dengan realitas (Y. Ismail, 2019). Dengan demikian, aksiologi dalam filsafat Islam kontemporer menjadi sumber inspirasi moral yang membimbing umat Islam menghadapi tantangan-tantangan kompleks dunia modern.

BAB 3

PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN

A. Biografi Intelektual Fazlur Rahman

Bush merupakan anak tertua dari enam bersaudara dari pasangan George H. W. Bush atau

Fazlur Rahman dilahirkan pada hari Minggu, 21 September 1919, di wilayah bernama Hazara di Barat Laut Pakistan. Wilayah ini dikenal sebagai tempat lahirnya banyak pemikir terkemuka, seperti Syah Waliullah alDahlawi, Sayyid Khan, dan M. Iqbal. Fazlur Rahman mewarisi semangat kebebasan berpikir, kritis, dan pendekatan neo-modernis dari lingkungan intelektual ini. Kelahirannya terjadi dalam konteks sosial yang kompleks, di mana terjadi perdebatan sengit antara tiga kelompok yang berbeda, yakni kelompok modernis, tradisionalis, dan fundamentalis, yang masing-masing mengklaim kebenaran terhadap pandangan mereka. Perdebatan semakin memuncak ketika Pakistan menyatakan kemerdekaannya dari India pada tanggal 14 Agustus 1947. (Mustaqim & Sahiron, 2008).

Di tengah perdebatan antara ketiga kelompok yang berseteru, perdebatan utamanya berkisar pada bagaimana merancang Negara Pakistan setelah memperoleh kemerdekaan dari India. Kelompok modernis merumuskan ide konsep negara Islam dengan menggunakan kerangka ideologi modern. Sementara kelompok tradisionalis menawarkan konsep negara yang berakar pada teori politik Islam tradisional, seperti konsep khalifah dan Imamah. Di sisi lain, kelompok fundamentalis mengusulkan konsep negara sebagai "kerajaan Tuhan". Diskusi intens ini berlanjut hingga menciptakan konstitusi dengan berbagai amandemen. Dalam konteks fenomena sosial ini, Fazlur Rahman kemudian mengembangkan gagasannya yang bersifat neo-modernis (Zulyadain, 2018).

Rahman lahir dan dibesarkan dalam keluarga yang sangat mendukung pendidikan. Ayahnya, Maulana Syihab al-Din, adalah seorang ulama tradisional yang mengikuti mazhab Hanafi, suatu mazhab Sunni yang dikenal lebih rasional dibandingkan dengan mazhab lain seperti Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Terlepas dari tradisionalis, Syihab Al-Din memiliki pandangan yang berbeda dengan sebagian ulama pada zamannya yang menentang pendidikan modern karena dianggap dapat merusak iman dan moral. Baginya, Islam perlu menghadapi realitas kehidupan modern sebagai sebuah tantangan sekaligus peluang. Keyakinan ini kemudian diteruskan kepada Fazlur Rahman, yang terlihat dari sikapnya yang tidak ingin terperangkap dalam pemikiran tradisionalis yang terbatas dan terikat oleh tradisi mazhab (Mustaqim & Sahiron, 2008).

Perjalanan pendidikan Fazlur Rahman dimulai dalam lingkup keluarganya, khususnya dalam konteks wacana pendidikan tradisional yang dipandu secara langsung oleh ayahnya. Tradisi pendidikan ini umumnya dimulai dengan tahap menghafal ayat-ayat al-Qur'an, seiring dengan pembelajaran bahasa Arab, bahasa Persia, ilmu retorika, sastra, logika, filsafat, kalam, fikih, hadis, dan tafsir. Pada usia 14 tahun, Rahman memasuki dunia pendidikan modern di Lahore pada tahun 1933. Meskipun mengejar pendidikan modern, ia tetap melanjutkan pembelajaran dari ayahnya. Pada tingkat pendidikan tinggi, Rahman mengambil jurusan sastra Arab di Punjab University dan berhasil meraih gelar BA pada tahun 1940. Pada tahun 1942, ia juga memperoleh gelar master di bidang studi ketimuran di universitas yang sama (Salim & Ihkamuddin, 2022).

Melihat rendahnya standar pendidikan di India pada waktu itu, Fazlur Rahman memutuskan untuk meneruskan studi di Inggris. Keputusannya ini dianggap berani mengingat pandangan masyarakat saat itu, yang beranggapan bahwa belajar di Barat akan mempengaruhi nilai-nilai Islam dan dianggap sebagai perilaku "kafir." Meskipun harus menghadapi potensi penindasan dan sulit diterima oleh masyarakat, Rahman tetap teguh untuk melanjutkan studi di negara Barat, yang dianggap kafir oleh kelompok tradisionalis dan fundamentalis.

Pada tahun 1946, Rahman memulai studi S3 di Oxford University, dengan fokus penelitian pada Psikologi Ibnu Sina yang kemudian dijadikan disertasinya di bawah bimbingan Profesor Simon Van Den Berg. Selama masa studi, Rahman memperoleh kemampuan dalam berbagai bahasa,

termasuk bahasa Inggris, Latin Yunani, Prancis, Jerman, Turki, Urdu, Arab, dan Persia. Setelah menyelesaikan pendidikannya di Oxford, Rahman tidak kembali ke Pakistan. Sebaliknya, ia memilih untuk mengajar bahasa Persia dan Filsafat Islam di Durham University, Inggris, dari tahun 1950 hingga 1958. Kemudian, Rahman pindah ke McGill University di Kanada sebagai associate professor dalam bidang Islamic studies. Namun, ketika pemerintahan Ayyub Khan di Pakistan mengadopsi pendekatan yang lebih modern, Rahman dipanggil kembali untuk membantu reformasi dalam negerinya, meninggalkan karir akademisnya demi keterbukaan mazhab (Abdul, 2012).

Pada periode 1961-1968, Rahman menjabat sebagai direktur pusat Lembaga Riset Islam dan sebagai Anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam. Selama masa ini, ia memimpin inisiatif untuk menerbitkan Journal of Islamic Studies sebagai platform untuk ide-ide cemerlangnya. Dengan kepercayaan yang diberikan dalam berbagai jabatan tersebut, Rahman memanfaatkannya sebagai peluang untuk menyampaikan kembali gagasan-gagasan Islam, memberikan interpretasi baru untuk menjawab tantangan pada zamannya, khususnya di Pakistan. Namun, gagasan-gagasan Rahman mendapat tantangan sengit dari kelompok tradisionalis dan fundamentalis di Pakistan. Kontroversi mencapai puncaknya ketika dua bab pertama dari bukunya, "Islam," diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu dan dipublikasikan di jurnal Fikr-u-Nazr. Permasalahan utamanya berkaitan dengan hakikat wahyu al-Qur'an. Rahman berpendapat bahwa al-Qur'an secara keseluruhan adalah kalam Allah dan, dalam pengertian umumnya, seluruhnya merupakan perkataan Muhammad (Zulyadain, 2018).

Dari tahun 1961 hingga 1968, Fazlur Rahman menjabat sebagai direktur pusat Lembaga Riset Islam selama satu periode. Selain itu, ia juga menduduki posisi sebagai Anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam. Pada masa ini, Rahman memainkan peran kunci dalam mendirikan Journal of Islamic Studies sebagai platform untuk menyajikan gagasan-gagasan briliannya. Melalui sejumlah jabatan yang diamanahkan kepadanya, Rahman menggunakan kesempatan ini untuk mengenalkan kembali interpretasi Islam, menjawab tantangan-tantangan yang dihadapi umat Islam, terutama di Pakistan.

Namun, gagasan-gagasan yang diusung oleh Rahman mendapat perlawanan yang kuat dari kelompok tradisionalis dan fundamentalis di

Pakistan. Kontroversi mencapai puncaknya ketika dua bab pertama dari bukunya, "Islam," diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu dan dipublikasikan dalam jurnal Fikr-u-Nazr. Pokok permasalahannya berfokus pada hakikat wahyu al-Qur'an. Rahman mengungkapkan pandangannya bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan merupakan kalam Allah dan, dalam pengertian umumnya, adalah perkataan Muhammad.

Dengan adanya peristiwa tersebut, Fazlur Rahman terpaksa meninggalkan tanah kelahirannya. Ia merasa bahwa negaranya belum menyiapkan lingkungan akademik yang bebas dan bertanggung jawab. Pada tahun 1970, Rahman memutuskan untuk pergi ke Chicago, di mana ia diangkat sebagai guru besar dalam bidang pemikiran Islam di Universitas Chicago. Selama waktu ini, Universitas Chicago menjadi tempat di mana ia menghasilkan banyak karyanya. Universitas ini juga menjadi tempat terakhirnya, di mana ia menetap hingga meninggal pada tanggal 26 Juli 1988. Selama 18 tahun terakhir hidupnya, selain mengajar di Universitas Chicago, Rahman sering diundang untuk memberikan kuliah di berbagai universitas lain. Ia menjadi Muslim pertama yang menerima medali Giorgio Levi della Vida, sebuah penghargaan yang mencerminkan puncak prestasi dalam studi peradaban Islam dari Gustave E. Von Grunebaum Center for Near Eastern Studies di UCLA (Hamim, 2022).

B. Gagasan Pemikiran dan Metodologi fazlur Rahman

Gagasan, pemikiran, dan metodologi Fazlur Rahman dalam menafsirkan al-Qur'an mencakup prinsip-prinsip kunci. Menurutnya, seorang Mufasir harus memiliki kemampuan untuk menemukan makna autentik dari ayat-ayat tersebut dengan membaca dan memahami konteks sosiohistoris pada masa lalu ketika ayat-ayat tersebut diturunkan. Selanjutnya, Mufasir perlu mengontekstualisasikan makna autentik ayat tersebut dalam konteks kehidupan masa kini. Pendekatan ini dikenal sebagai metode gerak ganda (*double movement*). Rahman menekankan bahwa penafsiran harus tetap terkait dengan nilai-nilai etik dasar yang menjadi esensi dari metafisis ideal yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Penafsiran ini dimaksudkan agar tidak kehilangan nilai etik dasar dan dapat diaplikasikan dalam realitas kehidupan masa kini secara realistik, empiris, dan solutif (Mustaqim, 2015).

Selain itu, Rahman menerapkan metode tematik yang menggali pandangan dasar al-Qur'an secara holistik dan komprehensif. Tujuannya

adalah untuk meminimalisasi subjektivitas dan bias ideologi Mufasir. Metode ini menekankan pada perlunya interpretasi selalu berdasarkan pada "kerangka autentisitas" al-Qur'an. Untuk mencapai ini, Mufasir harus memahami secara komprehensif unsur-unsur yang meliputi konteks sosiohistoris masa lalu dan melakukan pembacaan menyeluruh terhadap ayat-ayat yang memiliki tema serupa atau identik. Setelah itu, interpretasi dilakukan dengan mempertimbangkan konteks sosial masa kini (Iyubeny, 2017).

Metodologi tafsir al-Qur'an yang diterapkan oleh Fazlur Rahman dihubungkan dengan hermeneutika, bukan tafsir atau ta'wil dalam arti konvensional yang umumnya digunakan oleh para mufasir. Rahman sendiri tidak pernah secara eksplisit menyatakan jenis hermeneutika yang diterapkannya. Meskipun demikian, karena teorinya dalam interpretasi al-Qur'an menunjukkan inovasi dan progresivitas, para pengamat mengategorikannya sebagai studi hermeneutika. Ada tiga kata kunci yang mencakup pemahaman terhadap hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman, yaitu pendekatan sosio-historis, teori gerakan ganda, dan pendekatan sintetis-logis (Gusmian, 2013).

Lebih lanjut, Rahman mengadopsi langkah-langkah tertentu dalam proses interpretasi. Langkah pertama yang ditekankan adalah meninjau kembali sejarah yang melatarbelakangi penurunan ayat. Pemahaman tentang ilmu asbâbun nuzûl (sebab turunnya ayat) menjadi sangat signifikan dalam konteks ini. Sebagai dasar untuk memahami mengapa dan dengan motif apa suatu ayat diturunkan, penafsiran tersebut didorong oleh pemahaman terhadap sejarah. Pendekatan historis ini disandingkan dengan pendekatan sosiologis yang secara khusus mencerminkan kondisi sosial pada saat al-Qur'an diturunkan. Dalam dimensi sosiologis ini, pemahaman terhadap al-Qur'an mencerminkan elastisitas perkembangannya tanpa mengesampingkan warisan historisnya (Rahman, 2004). Oleh karena itu, Rahman merangkul ilmu penafsiran tradisional seperti ilmu asbâbun-Nuzûl dan konsep naskh dan mansûkh, dan mengusulkan keterlibatan mereka dalam konteks interpretasi masa kini.

Perlu dibedakan antara Islam normatif dan Islam historis. Islam normatif merupakan sumber norma dan nilai yang mengatur seluruh aspek kehidupan dengan cakupan yang bersifat universal. Sementara itu, Islam historis adalah bentuk Islam yang diinterpretasikan oleh umat Islam

sepanjang sejarah. Meskipun Islam normatif berfungsi sebagai penilaian terhadap Islam historis, yang terakhir tidak dapat diabaikan begitu saja karena memiliki peran penting dalam konteks sosio-historis. Dengan demikian, umat Islam akan memiliki dasar untuk mengkaji ajaran agama mereka.

Perlu dibedakan antara Islam normatif dan Islam historis dalam konteks ini. Islam normatif adalah sumber norma dan nilai yang mengatur seluruh aspek kehidupan dan bersifat universal. Sementara itu, Islam historis mencerminkan interpretasi Islam oleh umat Muslim sepanjang sejarah. Meskipun Islam normatif berfungsi sebagai penilai terhadap Islam historis, yang terakhir tidak diabaikan karena memiliki peran penting dalam konteks sosio-historis. Hal ini diperlukan untuk pengoperasian praktis dalam sejarah umat Islam, memberikan landasan untuk mendiskusikan ajaran agama mereka. Dalam kerangka ini, pendekatan sosio-historis menjadi krusial untuk membedakan antara legalitas spesifik dan ideal moral, yang dikenal sebagai gerakan ganda (*double movement*) (Rahman, 2010).

Ideal moral mencerminkan tujuan moral dasar yang dipesan oleh al-Qur'an dan bersifat universal, sementara legalitas spesifik adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Menurut Rahman, ideal moral al-Qur'an seharusnya lebih diutamakan daripada ketentuan hukum spesifik karena bersifat universal. Oleh karena itu, harapannya adalah agar hukum yang dibentuk dapat melayani ideal moral al-Qur'an, bukan hanya legalitas spesifiknya, karena al-Qur'an selalu memberikan dasar rasional bagi pernyataan hukumnya. Rahman mengusulkan langkah-langkah tertentu dalam pendekatannya, pertama dengan memperhatikan konteks mikro dan makro saat ayat diwahyukan. Kedua, menerapkan nilai dan prinsip umum tersebut pada konteks pembaca al-Qur'an kontemporer. Pendekatan ini digunakan oleh Rahman dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dan sosial.

C. Melacak Akar Teori *Double Movement*

Apabila diperhatikan, teori double movement yang diusulkan oleh Rahman terlihat sebagai sintesis antara tradisionalis Muslim dan hermeneutika Barat Kontemporer. Hal ini menunjukkan bahwa Fazlur Rahman dalam mengembangkan teori double movement-nya tidak terlepas dari pengaruh kedua pemikiran tersebut (R. Irawan, 2020).

Pengaruh atau persamaan dengan tradisionalis Muslim terhadap teori double movement Rahman dapat terlihat pada langkah pertama dalam gerakan pertama. Dalam langkah ini, Rahman menekankan pentingnya "memahami suatu pernyataan dengan memperhatikan konteks mikro dan makro saat al-Qur'an diturunkan." Ide tentang konteks mikro dan makro sebenarnya telah diajukan oleh Syah Waliullah Al-Dahlawi dalam karyanya "Fauzul Kabir fi Ushul al-Tafsir." Dalam tulisannya, seperti yang dikutip oleh Hamim Ilyas, Al-Dahlawi menyebutkan kedua konteks tersebut dengan istilah asbab al-nuzul al-khassah dan asbab *al-nuzul al-'ammah*.

Selain itu, kesamaan juga terdapat dalam pernyataan Al-Dahlawi bahwa al-Qur'an turun sebagai respons terhadap kehidupan masyarakat Arab, dengan tujuan mendidik jiwa manusia dan menghilangkan kepercayaan yang keliru serta tindakan jahat lainnya. Sejalan dengan pernyataan tersebut, Rahman juga menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan tanggapan ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi Muhammad terhadap situasi moral dalam masyarakat dagang Mekkah, baik dari segi kepercayaan maupun kehidupan sosial (Amin, 2015).

Tambahan informasi terkait, jauh sebelum Al-Dahlawi mengemukakan teorinya, konsep ini juga telah diusulkan oleh Al-Syatibi, seorang ahli ushul fiqh terkemuka yang dikenal dengan teori maqashid Al-Syari'ah. Terkait dengan masalah konteks, Syatibi menyatakan bahwa untuk memahami al-Qur'an, penting untuk mengetahui situasi dan kondisi di mana al-Qur'an diturunkan. Selain itu, Syatibi juga menyoroti bahwa memahami teks bahasa Arab, di mana Al-Qur'an diungkapkan, memerlukan pemahaman tentang sejumlah faktor, termasuk keadaan (*muqtadha al-ahwal*), keadaan bahasa (*hal nafs al-khithab*), keadaan mukhatib (penulis), dan keadaan *mukhatab* (pendengar). Pemahaman ini juga mencakup konteks-konteks yang lebih luas di luar konteks teks itu sendiri (*alumur al-kharijiyyah*) (Hakim, 2017).

Menurut (Rahman, 1983) dalam mendekati kajian Al-Qur'an, penelitian tentang situasi sosial masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, dan bahkan kehidupan menyeluruh bangsa Arab saat Al-Qur'an diturunkan sangat penting. Kesamaan di antara keduanya terlihat dalam penekanannya pada perlunya mempertimbangkan kajian mengenai konteks sosial masyarakat Arab.

Bila diperhatikan, konstruksi pemikiran Rahman menunjukkan banyak kesamaan dengan konstruksi pemikiran Al-Syatibi, terutama dalam

kerangka hermeneutik. Kesamaan lain yang mencolok antara pemikiran Syatibi dan Rahman adalah dalam pandangan mereka terhadap pemahaman Al-Qur'an. Syatibi berpendapat bahwa petunjuk umum atau hukum universal bersifat pasti, sementara petunjuk khusus bersifat mungkin dan kondisional; oleh karena itu, petunjuk umum dan universal harus mendapatkan prioritas. Pernyataan Syatibi ini sejalan dengan konsep ideal moral yang diusung oleh Fazlur Rahman (Musolli, 2018). Rahman, pada pandangan (Musolli, 2018). Fazlur Rahman menganggap bahwa ideal moral bersifat universal, dan Al-Qur'an dipandang sebagai kitab yang elastis dan fleksibel.

BAB 4

PEMIKIRAN NASR HAMID ABU ZAYD

A. Biografi Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd

Nasr Hamid Abu Zayd, yang lebih dikenal sebagai Nasr Hamid, lahir di Tantha, Mesir, pada 10 Juli 1943. Keluarganya sangat taat beragama, sehingga sejak kecil Nasr Hamid telah terbiasa dengan pengajaran agama. Dia bahkan telah menjadi qari dan hafiz sejak usia delapan tahun (Rahmatullah, 2019). Perjalanan keilmuannya dimulai di Sekolah Teknik Tantha, dan ia lulus dari sekolah tersebut pada tahun 1960. Pada tahun 1968, Nasr Hamid memulai studi di jurusan bahasa dan sastra Arab di Fakultas Sastra Universitas Kairo. Bakatnya dalam ilmu bahasa dan sastra muncul di sini, dan dia mengembangkan pendekatan linguistik baru dalam studi Al-Qur'an. Pada tahun 1972, Nasr Hamid meraih gelar sarjana, dan kemudian menjadi asisten dosen di jurusan yang sama. Ia melanjutkan studi magister di jurusan yang sama, menyelesaikan program tersebut pada tahun 1981. Antara tahun 1976 dan 1987, Nasr Hamid mengajar untuk orang asing di Pusat Diplomat dan Menteri Pendidikan (Imron, 2010).

Melihat bakat luar biasa Nasr Hamid, pengurus jurusan menunjuknya sebagai asisten dosen dengan mata kuliah utama "Studi Islam" pada tahun 1982. Ia diberi kehormatan sebagai "professor penuh" pada tahun 1995 di bidang yang sama. Antara tahun 1975 dan 1977, Nasr Hamid menerima dukungan dana beasiswa dari Ford Foundation Fellowship untuk studi di Universitas Amerika Kairo. Selanjutnya, ia juga mendapatkan beasiswa pada tahun 1978 hingga 1979 untuk belajar di *Center For Middle East Studies* (Hamdani, 2016).

Pada tahun 1981, Abu Zayd berhasil meraih gelar PhD dalam studi Islam dan Bahasa Arab dari jurusan yang sama dengan predikat cum laude. Disertasinya berjudul "*Falsafah Al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda*

Muhy Al Din ibnu 'Arabi" (Filosofi Takwil: Studi Hermeneutika al-Qur'an Muhy Al-Din ibnu 'Arabi) dan dipublikasikan pada tahun 1983. Pada tahun 1982, Abu Zayd naik jabatan menjadi asisten profesor, di mana pada tahun yang sama ia menerima penghargaan 'Abd Al-'Aziz Al-Ahwani untuk Humanitas sebagai pengakuan atas kontribusinya pada bidang humanitas dan budaya Arab (Tamer, 2011).

Pada tahun 1992, pada usia 49 tahun, Abu Zayd menikah dengan Dr. Ibtuhal Yunis. Tahun yang sama, ia mengajukan karyanya untuk dipertimbangkan mendapatkan gelar profesor penuh di Fakultas Sastra Universitas Kairo. Beberapa karyanya yang diajukan termasuk "*Naqd al-Kitab al-Dini*" yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1992, dan karya ini segera membuat namanya dikenal luas di dunia Islam. Karirnya semakin bersinar dengan penunjukan sebagai Profesor Tamu di Osaka University of Foreign Studies Jepang pada tahun 1985 hingga 1989 dan di Universitas Leiden Belanda pada tahun 1995 hingga 1998 (Ichwan, 2007).

B. Paradigma Penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd

Paradigma interpretasi al-Qur'an yang dikembangkan oleh Nasr Hamid Abu Zayd berakar dari pemahaman mengenai hakikat teks al-Qur'an. Paradigma ini terkait dengan perdebatan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah mengenai hakikat al-Qur'an. Bagi Mu'tazilah, al-Qur'an bukanlah sifat tetapi suatu perbuatan Tuhan; oleh karena itu, al-Qur'an tidak bersifat kekal, melainkan baru dan diciptakan oleh Tuhan. Sementara menurut Asy'ariyah, al-Qur'an adalah sifat Tuhan dan sebagai sifat Tuhan haruslah kekal sebagaimana kekekalan Tuhan sendiri (Nasution, 2006).

Dari dua pandangan tersebut, Nasr Hamid cenderung setuju dengan pandangan Mu'tazilah bahwa al-Qur'an diciptakan oleh Tuhan. Pandangan ini menghasilkan pemahaman bahwa al-Qur'an adalah fenomena historis dengan konteks spesifiknya sendiri. Implikasinya terhadap tiga aspek: pertama, al-Qur'an merupakan teks, terutama teks linguistik. Karena bahasa tidak dapat dipisahkan dari budaya dan sejarah, al-Qur'an juga dianggap sebagai teks kultural dan historis. Kedua, teks ini perlu dianalisis dengan pendekatan linguistik dan sastra yang mempertimbangkan aspek-aspek kultural dan historisitasnya. Dan ketiga, pendekatan ini tidak berlandaskan pada keyakinan keagamaan, melainkan pada obyektivitas ilmiah, sehingga baik Muslim maupun non-Muslim dapat memberikan kontribusi pada studi

al-Qur'an (Ichwan, 2007). Sejauh ini, al-Qur'an tidak dianggap sebagai kitab yang bersifat ahistoris atau mitologis.

Di antara banyak pemikir kontemporer, Nasr Hamid menonjol dalam menguraikan isu keterciptaan al-Qur'an dengan sangat artikulatif. Argumentasinya menyatakan bahwa setelah diwahyukan kepada Nabi Muhammad, al-Qur'an menjadi sejarah manusia dan berubah menjadi teks, sebagaimana halnya dengan teks lainnya. Nasr Hamid membuat perbedaan antara teks metafisika dan teks fisik. Menurutnya, "keadaan asli dari teks suci bersifat metafisika dan tidak dapat diketahui melalui teks fisik yang sampai kepada kita melalui dimensi kemanusiaan yang selalu berubah secara historis" (Hamdani, 2016). Poin awal Nasr Hamid adalah ketika al-Qur'an yang bersifat metafisika dan sakral diwahyukan kepada Nabi Muhammad, ia mulai memasuki ranah sejarah dan tunduk pada aturan main sejarah dan sosiologis. Berbeda dengan sifat ilahi awalnya, teks ini menjadi manusiawi dan menyerap dalam dirinya segala elemen masyarakat Arab abad ke-7 M, seperti elemen kultural, politik, dan ideologi (Fauzan, 2015).

Seperti yang dijelaskan sebelumnya, al-Qur'an adalah kitab berbahasa Arab dan diturunkan dalam Bahasa Arab (sebagaimana disebutkan dalam Surah Yusuf ayat 2; *Qur'an an 'Arabiyyan*). Dalam bukunya, "Mafhum al-Nas," Nasr Hamid menyatakan bahwa sebagai teks bahasa, al-Qur'an dianggap sebagai teks sentral dalam sejarah Arab. Ini berarti bahwa dasardasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berkembang di atas fondasi teks ini. Meskipun demikian, teks tidak akan membentuk sebuah peradaban jika berdiri sendiri. Namun, peradaban dan kebudayaan akan terbentuk melalui proses dialektika antara realitas manusia dan teks (N. H. Zayd, 2005).

Ketiga elemen tersebut saling terkait, sehingga paradigma utama dalam konsep yang dikembangkan oleh Nasr Hamid adalah bahwa teks al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari realitas budaya dan masyarakat pada saat al-Qur'an diturunkan. Oleh karena itu, Nasr Hamid memandang al-Qur'an sebagai "produk budaya". Istilah "Muntaj al-Tsaqafi" yang digunakan oleh Nasr Hamid merujuk pada teks yang terbentuk dalam suatu konteks budaya selama lebih dari dua puluh tahun. Ini berarti bahwa semua aspek dalam al-Qur'an, termasuk aspek bahasa, hukum, dan aspek lainnya, terikat erat dengan realitas budaya pada masa itu (Martanti, 2019).

Pandangan serupa diungkapkan oleh Quraish Shihab, yang menyatakan bahwa bahasa yang digunakan oleh Tuhan dalam al-Qur'an adalah bahasa manusia, yang pada dasarnya adalah produk budaya. Quraish Shihab berpendapat bahwa al-Qur'an menyampaikan pesan-pesannya dalam masyarakat yang memiliki budaya, dan Allah berinteraksi dengan masyarakat yang berbudaya tersebut melalui al-Qur'an untuk memberikan contoh dan bimbingan (Shihab, 2013). Meskipun Quraish Shihab mungkin tidak sepenuhnya setuju dengan istilah "produk budaya," karena ia melihatnya lebih terkait dengan gagasan bahwa teks al-Qur'an adalah hasil karya, rasa, dan cipta manusia, namun dari segi maksud dan tujuan, Quraish Shihab sepakat dengan pandangan Nasr Hamid (M. M. Arifin et al., 2019).

Meskipun terdapat perdebatan seputar penggunaan istilah "produk budaya," pada dasarnya istilah tersebut mencerminkan pandangan bahwa al-Qur'an, yang berbahasa Arab, sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial saat diturunkan. Bahasa tersebut merupakan representasi dari sistem tanda dalam struktur budaya secara umum. Nasr Hamid membahas ulum al-Qur'an, termasuk konsep Makki Madani, untuk mengamati periodesasi atau fase yang dianggap berperan dalam pembentukan teks. Hal ini menunjukkan bahwa teks merupakan hasil dari interaksi dengan realitas historis yang dinamis. Pembahasan mengenai Asbab al-Nuzul, Nasikh Mansukh, juga merupakan bagian dari ulum al-Qur'an yang mengeksplorasi dialektika antara teks dan realitas (N. H. Zayd, 2005).

Menurut (N. H. Zayd, 2005) diperlukan suatu metodologi baru dalam membaca al-Qur'an, yaitu dengan mempertimbangkan aspek di luar teks (sosio-kultural) dan pendekatan kebahasaan/linguistik (al-Manhaj al-Tahli al-Lugawi), yang melibatkan fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik. Pemikiran Nasr Hamid ini tidak muncul secara mandiri, melainkan banyak dipengaruhi oleh guru-gurunya, khususnya Amin al-Khuli, yang terkenal sebagai pemikir dan pelopor metode sastra/linguistik dalam studi al-Qur'an.

Al-Khuli berpendapat bahwa metode tafsir sastra memiliki tujuan untuk mengurangi atau membatasi subyektivitas penafsir yang cenderung bersifat teologis dan ideologis (Al-Khuli, 2004). Pendapat ini menjadi landasan bagi Nasr Hamid dalam studi al-Qur'an, di mana ia mengembangkan metode al-Khuli dengan menitikberatkan pada makna dan signifikansi teks atau ayat

al-Qur'an. Dalam penyempurnaan ini, Nasr Hamid mengacu pada teori E. D. Hirsch tentang makna dan signifikansi (Al-Khuli, 2004). Menurut Nasr Hamid, makna merupakan representasi yang disajikan oleh teks, sementara signifikansi merujuk pada hubungan dinamis antara makna dan pembaca. Makna bersifat statis, sementara signifikansi dinamis, menyesuaikan diri dengan konteks yang mengitarinya. Makna digunakan untuk menelusuri makna historis atau makna awal dari kosa kata al-Qur'an, sedangkan signifikansi digunakan untuk menghubungkan al-Qur'an dengan realitas kontemporer, menjadikannya solusi untuk menanggapi berbagai permasalahan yang muncul (Wijaya, 2009).

C. Metode Penafsiran Nasr Hamid

Berdasarkan paradigma bahwa al-Qur'an adalah "teks kebahasaan dan realitas berperan dalam membentuk teks itu," Nasr Hamid menciptakan sebuah metodologi untuk mengungkap makna asli (*meaning/ma'na*) al-Qur'an, yang kemudian melahirkan makna baru (*significance/maghza*). Sebagai fondasi metodologi yang dibangunnya, Nasr Hamid membedakan antara konsep tafsir dan ta'wil. Tafsir diartikan sebagai proses mengungkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui yang dapat diketahui melalui media tafsirah (Abdul, 2012).

Sementara itu, ta'wil merupakan upaya untuk kembali ke asal usul suatu konsep guna mengungkapkan ma'na dan maghza. Ma'na dibangun berdasarkan analisis gramatikal teks, sehingga makna yang dihasilkan terkait erat dengan struktur gramatikal. Di sisi lain, maghza menunjukkan makna dalam konteks sosio-historis. Dalam proses penafsiran, keduanya saling terkait kuat, dimana maghza selalu mengikuti ma'na, dan sebaliknya (Imron, 2010).

Penafsiran al-Qur'an sebagai teks bahasa tidak dapat dianalisis hanya dengan menganalisis bahasa secara inheren. Sebagaimana al-Qur'an turun dalam masyarakat yang memiliki budaya, keberadaan asbab al-nuzul setidaknya membuktikan bahwa teks al-Qur'an merespons kondisi masyarakat pada masa itu. Oleh karena itu, bagi Nasr Hamid, memahami konteks budaya secara luas (asbab al-nuzul makro) yang berkembang pada masa itu menjadi penting dan tidak dapat diabaikan. Oleh karena itu, konteks pada saat al-Qur'an diturunkan menjadi hal yang sangat mendesak untuk diperhatikan oleh seorang penafsir (N. H. A. Zayd, 2003). Dengan

demikian, melihat hal yang substansial dalam teks atau ideal moral, sebagaimana istilah yang digunakan oleh Fazlur Rahman, harus dilihat dalam konteks tersebut. Perbedaan dalam konteks dan metode penafsiran menghasilkan pemahaman yang bervariasi seiring berjalannya waktu (Sibawaihi, 2007).

Pemahaman yang dimiliki oleh generasi muslim pertama terhadap pesan teks tidak dianggap sebagai pemahaman yang final dan absolut. Bahasa al-Qur'an, seperti bahasa-bahasa lainnya, merupakan suatu entitas dinamis yang terus mengalami perkembangan. Hal ini menyiratkan bahwa teks memiliki makna yang terus berkembang menjadi signifikansi, atau dengan kata lain, terus mengalami produksi makna. Dinamika dalam makna teks menciptakan kemungkinan-kemungkinan untuk terus menafsirkan teks tersebut secara berkelanjutan. Oleh karena itu, proses interpretasi tidak pernah mencapai kesimpulan final, dan reinterpretasi akan terus terjadi sepanjang waktu.

Dalam merumuskan teori penafsirannya, Nasr Hamid memberikan penekanan yang signifikan pada konsep *al-siyaq* (konteks) dalam menghasilkan makna. Baginya, al-Qur'an memiliki beberapa tingkat konteks, antara lain: konteks sosio-kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks linguistik, dan konteks pembacaan atau penakwilan. Menurut Nasr Hamid, dengan menggali makna dalam kelima konteks ini, interpretasi teks sudah dapat dilakukan secara memadai. Pendekatan ini sejalan dengan kerangka teori semiotika (Ichwan, 2007).

Semiotika memandang fakta-fakta dan fenomena-fenomena dalam masyarakat dan kebudayaan sebagai tanda-tanda yang bermakna, di mana bahasa merupakan bagian integral dari fakta tersebut. Oleh karena itu, untuk mengungkap makna suatu teks bahasa tertentu, diperlukan analisis terhadap berbagai konteks yang terkait dengan teks tersebut (Ratmanto, 2004).

D. Penafsiran Al-Qur'an Melalui Teori Interpretasi Teks

Penafsiran terhadap Al-Qur'an melalui teori interpretasi teks melibatkan pemahaman bahwa Al-Qur'an adalah sebuah pesan yang tidak dapat dipisahkan dari kesadaran seorang penafsir terkait dengan sifat linguistiknya yang unik. Nasr menyoroti bahwa dalam makna bahasa, terdapat dua dimensi yang muncul kontradiktif namun sejatinya saling

melengkapi. Dalam konteks ini, perbedaan antara tafsir dan ta'wil menjadi relevan. Tafsir diartikan sebagai upaya mengungkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui, yang dapat diungkapkan karena adanya media tafsirah (Muhammad & Hafid Turmudzi, 2022).

Sementara itu, ta'wil merupakan pendekatan kembali ke asal usul suatu hal untuk mengungkapkan makna dan magza. Ma'na, yang merupakan arti, dibangun berdasarkan struktur gramatikal teks sehingga makna yang dihasilkan adalah makna-makna gramatik (*ma'ani al-naḥwi*). Di sisi lain, magza menunjukkan makna dalam konteks sosio-historis. Dalam proses interpretasi, keduanya saling terkait erat, dengan magza senantiasa mengikuti ma'na dan sebaliknya (Robikah, 2020).

Perbedaan signifikan antara keduanya mencerminkan bahwa proses penafsiran selalu membutuhkan media tafsirah agar penafsir dapat mengungkapkan maksudnya. Sementara itu, dalam proses ta'wil, tidak selalu diperlukan media tafsirah, bahkan kadang-kadang ta'wil didasarkan pada upaya mental-intelektual dalam menemukan asal mula "gejala." Hal ini menunjukkan bahwa ta'wil dapat dilakukan berdasarkan hubungan langsung antara subjek dan objek, sementara tafsir memerlukan media sebagai perantara, seperti teks bahasa atau penanda tertentu.

Penafsiran terhadap al-Qur'an sebagai teks bahasa tidak dapat dilakukan hanya dengan menganalisis bahasa secara inheren. Dalam konteks ini, teks Al-Qur'an turun dalam suatu masyarakat yang jelas memiliki budaya. Keberadaan asbab al-nuzul setidaknya menjadi bukti bahwa Al-Qur'an merespon kondisi masyarakat pada waktu itu. Oleh karena itu, bagi Nasr, pertimbangan terhadap konteks budaya yang luas saat itu menjadi esensial dan tidak dapat diabaikan.

Analisis terhadap teks Al-Qur'an dan tradisi otentik Nabi Muhammad harus dilakukan dengan mempertimbangkan latar belakang konteks yang terjadi pada waktu itu selama proses penafsiran. Hal ini disebabkan karena pesan Islam tidak akan memiliki dampak yang signifikan jika masyarakat yang pertama kali menerimanya tidak mampu memahami pesan tersebut. Masyarakat pada waktu itu hanya dapat memahami pesan dalam konteks sosial-budaya mereka sendiri. Pandangan semacam ini memberikan kontribusi pada munculnya perbedaan dalam pemahaman pesan teks yang dilakukan oleh masyarakat dalam konteks sosial-budaya yang berbeda.

Perbedaan dalam konteks dan metode penafsiran menghasilkan pemahaman yang beragam seiring dengan berjalananya waktu. Oleh karena itu, pemahaman yang dimiliki oleh generasi muslim pertama terhadap pesan teks tidak dianggap sebagai pemahaman yang final dan mutlak. Bahasa teks Al-Qur'an, pada hakikatnya, memiliki sifat yang sama dengan bahasa-bahasa lainnya. Bahasa selalu mengalami perkembangan dinamis melalui proses pengkodean yang terus menerus, tidak pernah berhenti. Ini berarti bahwa teks memiliki makna yang terus berkembang menjadi signifikasi, atau dengan kata lain, produksi makna akan terus terjadi tanpa akhir. Dinamika makna teks tersebut menciptakan peluang tak terbatas untuk menafsirkan teks secara berkelanjutan (Darsitun, 2021). Oleh karena itu, proses interpretasi tidak akan pernah berakhir, dan reinterpretasi akan terus terjadi sepanjang masa.

Apa yang Nasr sampaikan di atas menunjukkan bahwa interpretasi teks bisa dilakukan oleh siapa pun yang memiliki kompetensi. Walaupun begitu, Nasr memberikan catatan penting sebelum penafsir melakukan interpretasi (H. A. Said, 2015). Beberapa teori kontemporer cenderung menekankan aspek internal teks sebagai hubungan semantis, sehingga menghasilkan pembacaan yang terkait (*al-qira'ah gair albariah*) (Mustaqim, 2005). Hubungan antara teks, pengarang, masa, dan realitas yang memproduksi teks itu sendiri harus diidentifikasi. Pembacaan semacam ini menyebabkan teks selalu terikat pada data kebahasaan yang terdapat dalam teks itu. Hubungan antara teks dan dunia di luar teks diabaikan, padahal kenyataannya teks tidak bisa dipisahkan dari faktor-faktor eksternal yang ikut memengaruhi teks. Pembacaan yang terikat atau tidak bebas seperti ini harus dihindari dalam proses interpretasi (Mahmudah, 2018).

Model pembacaan lain yang perlu dihindari oleh penafsir adalah pembacaan tendensius (*al-qira'ah al-mugridah*). Pembacaan tendensius adalah pembacaan teks yang dilakukan sesuai dengan ideologi yang dianut oleh penafsir. Pembacaan tendensius ini dilakukan atas dasar kepentingan, sehingga hasilnya selalu bersifat subjektif. Ini disebabkan oleh fakta bahwa penafsir memiliki kepentingan sejak awal dan berusaha agar hasil interpretasinya sesuai dengan keinginannya. Oleh karena itu, sebelum melakukan interpretasi, penafsir harus melepaskan segala jenis horizon subjektif yang mungkin ada dalam pikirannya.

Memang, melepaskan diri dari ideologi-ideologi yang dimiliki oleh penafsir bukanlah hal yang mudah. Dalam konteks ini, Nasr memisahkan dua dimensi, yaitu makna dalam teks, antara dalalah dan magza. Pembedaan antara dalalah dan magza menjadi tuntutan utama agar metodologi interpretasi teks tidak tunduk pada ideologi pengkaji secara serampangan dan vulgar (Mufliahah, 2015). Dengan tegas, Nasr menolak kegiatan interaksi dengan teks dan interpretasi terhadapnya dengan dasar oportunist-pragmatis, karena menurutnya, interaksi dan interpretasi semacam itu dianggap mengabaikan gerak teks (*harakah al-naṣṣ*) dalam konteks historis dan menyangkal data yang dapat membantu mengungkap makna teks (Ichwan, 2007).

Dalam menanggapi permasalahan di atas, Nasr menyajikan suatu model pembacaan yang disebut *al-qira'ah al-muntijah* (pembacaan produktif). Model *al-qira'ah al-muntijah* yang dia tawarkan sebenarnya terlibat dalam pembahasan hubungan antara *ma'na* dan magza. Dalam konteks ini, Nasr menggunakan dialektika antara istilah *dalalah* dan *magza* (N. H. A. Zayd, 2003). Terlihat bahwa penggunaan istilah oleh Nasr tidak selalu konsisten; terkadang dia menggunakan perbedaan magza dan dalalah, namun pada saat lain menggunakan perbedaan *magza* dan *ma'na* (Rohmah, 2016).

Secara dasarnya, dalalah dan magza merupakan dua bentuk yang digunakan untuk mencapai tujuan yang sama. Magza tidak dapat dipisahkan dari pengaruh dalalah, karena dalalah berperan dalam membawa magza kepada makna yang paling mendalam. Sebaliknya, untuk mengungkap makna dalalah, harus melalui *medium al-tafsirah* (denotatum/tanda). Oleh karena itu, *al-qira'ah al-muntijah* berasal dari analisis tanda bahasa untuk mendapatkan makna tekstual, dan kemudian mengembalikannya ke akar atau menghubungkannya dengan makna konteks sosio-historis untuk mendapatkan magza (Syamsuddin, 2018).

Proses membaca ini pada dasarnya adalah transfer pesan dari pengirim pesan (*al-mursil*) yang selalu membaca teks kepada penerima pesan (*al-mutalaqqi*). Dalam dunia penafsiran, banyak tafsir yang beragam. Ini tidak hanya karena jumlah pembaca yang banyak, tetapi juga karena perbedaan latar belakang pemikiran dan ideologi. Seorang pembaca dalam menafsirkan teks harus menyadari hal ini (Budi, 2022). Nasr berpendapat bahwa konteks pembacaan termasuk sebagai bagian dari struktur teks. Oleh karena itu, Nasr ingin menekankan bahwa resepsi para penafsir yang telah

ada merupakan aspek yang tidak boleh diabaikan dalam upaya menggali makna teks (Alfian, 2018).

BAB 5

PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN

A. Biografi Intelektual Mohammed Arkoun

Mohammed Arkoun dilahirkan di Ajazair pada 1 Februari 1928 di Taourirt-Mimoun, Kabilia, sebuah wilayah pegunungan dengan mayoritas penduduk Berber di sebelah timur Algeria. Sejak masa kecilnya, Arkoun terpapar oleh tiga bahasa utama: bahasa Kabilia, salah satu bahasa Berber yang telah mewarisi tradisi Afrika Utara sejak zaman pra-Islam dan pra-Romawi; bahasa Arab yang tersebar melalui ekspansi Islam sejak awal Hijriah; dan bahasa Perancis, yang diperkenalkan oleh penjajah Perancis yang menguasai Algeria dari tahun 1830 hingga 1962. Ketiga bahasa ini mencerminkan tiga tradisi budaya yang berbeda: bahasa Kabilia, sebagai bahasa lisan tanpa tulisan, menyampaikan warisan tradisi dan nilai-nilai yang terkait dengan kehidupan sosial dan ekonomi selama ribuan tahun; bahasa Arab, sebagai alat ekspresi dan penjaga tradisi keagamaan melalui teks tertulis, menghubungkan Algeria dengan wilayah lain di Afrika Utara dan Timur Tengah; dan bahasa Perancis, sebagai bahasa pemerintahan dan pengantar nilai dan tradisi ilmiah Barat yang diperkenalkan melalui sistem pendidikan Perancis selama masa penjajahan (Arkoun, 2004).

Arkoun tumbuh dalam lingkungan yang intensif dengan ketiga bahasa tersebut; bahasa Kabilia digunakan dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Perancis digunakan di sekolah dan urusan administratif, sementara bahasa Arab mulai dipelajarinya ketika ia memasuki sekolah menengah atas di Oran, kota utama di bagian barat Algeria. Kesadaran Arkoun terhadap persaingan antarbahasa dan perbedaan antara bahasa lisan dan tulisan, serta hubungan antar bahasa, pemikiran, sejarah, dan kekuasaan menjadi fokus perhatiannya. Upaya untuk menggabungkan berbagai cara berpikir, terutama mengenai semangat keagamaan di kalangan Muslim dan pendekatan rasional dan kritis yang lebih berkembang di dunia Barat, menjadi tujuan utamanya (Nasrullah, 2017).

Pada periode 1950 hingga 1954, Mohammed Arkoun mengejar studi bahasa dan sastra Arab di Universitas Ajir. Selama periode ini, sambil menjadi pengajar bahasa Arab di sebuah sekolah menengah di pinggiran ibu kota Ajazair, Arkoun aktif dalam kegiatan akademis. Di tengah perang pembebasan Ajazair dari penjajahan Prancis (1954-1962), Arkoun mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris, di mana ia kemudian menetap. Pada tahun 1961, ia diangkat sebagai dosen di Universitas Sorbonne di Paris, dan pada tahun 1969, berhasil meraih gelar Doktor Sastra. Dari tahun 1970 hingga 1972, Arkoun mengajar di Universitas Lyon, lalu kembali ke Paris sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam. Ia menjabat sebagai profesor di Sorbonne dari tahun 1961 hingga 1991, mengikuti program Wissenschaftskolleg di Berlin pada 1986-87, serta mengambil bagian dalam Institute for Advanced Studies di Princeton pada 1992-93. Selain itu, Arkoun menjadi Visiting Professor di berbagai universitas di berbagai negara, termasuk UCLA, Los Angeles (1969), Princeton (1985), Louvain-La-Neuve (1977-1979), Institut Pontifical d'Etudes Arabes, Rome, Temple University, Philadelphia (1988-90), Amsterdam (1991-1993), dan New York University pada Maret-April 2001 dan 2003. Ia juga memberikan Gifford Lectures di Edinburgh University pada November 2001 (Nurmajah, 2019).

Penelitian Arkoun terhadap Islam mencakup beberapa aspek. Pertama, ia menelaah Qur'an dan pengalaman Madinah serta pertentangan antara mitos dan rasionalitas yang membentang di antara keduanya, yang telah memengaruhi pemikiran, karya, dan tindakan generasi umat Islam sepanjang sejarah. Kedua, pemikiran Islam yang tetap setia pada tradisi umat masa lalu. Ketiga, fokusnya pada masalah politik dan polemik dalam Islam, sementara masalah politik dan psikologi historis di luar konteks politik dan polemik cenderung terabaikan. Keempat, kurangnya pembahasan mengenai masalah tradisi Islam dalam analisis dan pemahaman antropologis. Kelima, kritiknya terhadap pengajaran usul ad-din dan usul al-fiqh di fakultas teologi modern, yang dianggapnya sebagai akumulasi tanpa perkembangan dari beberapa buku pelajaran klasik. Keenam, ia menyoroti kurangnya penelusuran terhadap unsur-unsur sosial-budaya yang mempengaruhi keberhasilan dan kegagalan filsafat Islam dalam periode 150-450/768-1058 oleh umat Islam, yang hingga saat itu lebih banyak fokus pada pengembangan jalur transmisi teks Yunani ke bahasa Siria dan Arab, dan kemudian Arab ke Latin (Sovia, 2021).

Realitas yang ada sebenarnya tidak sejalan dengan nilai-nilai yang terdapat dalam al-Qur'an, menurut Arkoun, disebutnya sebagai Islam sebagai suatu fakta. Arkoun mengemukakan perlunya membedakan antara al-Qur'an sebagai fakta dan Islam sebagai fakta. Al-Qur'an sebagai fakta mengacu pada kemunculan fenomena baru secara historis yang terbatas oleh waktu dan ruang, tidak dapat dibatasi hanya pada bentuk teks sejak saat

resmi berdiri. Hal ini memerlukan strategi analisis dan kehati-hatian epistemologis tertentu. Sementara itu, Islam sebagai fakta tidak sepenuhnya berasal dari al-Qur'an sebagai fakta, berbeda dengan pandangan tradisional, dan kurang mengutamakan kritisisme dan sering kali enggan untuk menjalani proses pendidikan. Penelitian mengenai hubungan antara keduanya menuntut jenis penelitian historis, sosiologis, dan linguistik yang sering diabaikan hingga saat ini (Arkoun, 2002). Arkoun juga mencatat kegagalan dalam berbagai upaya memahami Islam dalam semua dimensinya, baik religiusitas, sosial, politik, antropologi, psikologi, maupun budaya. Untuk mengatasi kegagalan tersebut, dia mengusulkan pengembangan bidang studi yang disebut "Islamologi Terapan" (Arkoun, 2003).

Dengan dasar pemikiran ini, tampaknya Arkoun mengarahkan tulisannya pada pembebasan pemikiran Islami dari kejumudan dan ketertutupannya melalui pendekatan historis dan kritis. Pendekatannya menggunakan kontribusi berbagai ilmu pengetahuan Barat mutakhir dalam mengkritisi nalar Islami. Meskipun pola pemikirannya mengikuti tradisi studi Islam dengan merujuk pada teks klasik, namun Arkoun melampaui batas tradisi tersebut. Ia tidak hanya berhenti pada analisis ujaran eksplisit dari teks yang bersangkutan, tetapi juga melibatkan analisis informasi implisit yang tersirat di dalamnya. Dengan demikian, pendekatan Arkoun mencerminkan suatu penelaahan yang bersifat transdisiplin, menggabungkan ilmu sejarah, sosiologi, antropologi, ilmu bahasa, dan filsafat.

B. Gagasan Pemikiran Mohammad Arkoun

Mohammed Arkoun meluncurkan proyek prestisiusnya yang dikenal sebagai "Kritik Akal Islam," yang tercermin dalam karyanya *"Pour de la raison Islamique"* (Menuju Kritik Akal Islam). Dalam edisi Arabnya, karya ini berjudul *"Tarikhayat al-Fikr al-Arabi al-Islami."* Dalam proyek ini, ia memperkenalkan tiga konsep yang cukup asing bagi para sarjana Muslim, dengan tujuan menganalisis sejarah sistem pemikiran Arab-Islam. Ketiga konsep tersebut adalah "yang terpikirkan" (*le pensable/thinkable*), "yang tak terpikirkan" (*Umpinse/unthinkable*), dan "yang belum terpikirkan" (*Umpensable/not yet thought*). Istilah "*thinkable*" merujuk pada hal-hal yang mungkin sudah dipikirkan oleh umat Islam, jelas, dan dapat dipertimbangkan. Sementara itu, "*unthinkable*" mengacu pada hal-hal yang berkaitan dengan praktik kehidupan dan tidak terkait dengan ajaran agama. "*Not yet thought*" mencakup hal-hal yang belum pernah dipertimbangkan oleh umat Islam (Fuadi, 2016).

Arkoun mengungkapkan bahwa ketika al-Qur'an masih dalam bentuk lisan dan belum diwujudkan dalam mushaf resmi, semua hal dianggap dan direspon sebagai "*thinkable*." Namun, situasinya berubah secara drastis ketika al-Qur'an diwujudkan menjadi korpus resmi tertutup atau mushaf resmi Usmani di bawah pengawasan Khalifah Usman, serta adanya upaya untuk mensistematiskan konsep sunah dan memperkuat usul fiqh oleh Imam Shafi'i, sesuai dengan standar tertentu. Pada periode ini, domain-domain yang sebelumnya dianggap "*thinkable*" berubah menjadi "*unthinkable*" (Sovia, 2021).

Dampak logis dari pergeseran ini adalah terjadinya proses penjarakan antara al-Qur'an dengan realitas. Hal ini menyebabkan al-Qur'an menjadi seperti harimau tanpa gigi yang kesulitan merespons tantangan modernitas dan menghadapi berbagai masalah yang timbul darinya. al-Qur'an hanya diurai dalam literatur tafsir yang hanya mampu menjelaskan dunia, tetapi tidak mampu mengubahnya. al-Qur'an menjadi sekadar "warisan antik" dari abad VII M yang sesekali diingat, diabadikan, dinyanyikan, dan diperingati dalam seremoni-seremoni. al-Qur'an telah menjauh dari peran aslinya sebagai "kitab pencerahan" (*kitab munif*). Dan menurut Arkoun, tragisnya, wilayah "yang tak terpikirkan" terus berkembang.

Metode yang digunakan oleh Arkoun dalam proyeknya adalah metode Historisme, yang berfungsi sebagai alat untuk merekonstruksi makna dengan menghapus relevansi antara teks dan konteks. Melalui pendekatan historisme, yang tercermin dalam "kritik nalar Islami," teks-teks klasik dianalisis secara dekonstruktif untuk menuju rekonstruksi makna yang terkandung dalam konteks. Dalam konteks teks agama, Arkoun mengupayakan pencarian makna-makna baru yang potensial tersemat dalam teks-teks tersebut (Sari, 2019).

Luthfi Asysaukanie mengklasifikasikan Arkoun sebagai pemikir Arab kontemporer dengan tipologi "reformistik-dekonstruktif." Jenis wacana pemikiran ini masih mempertahankan tradisi sejauh itu dapat disesuaikan dengan tuntutan modernitas. Arkoun membedakan dua tradisi, yaitu Tradisi dengan "T" besar yang mewakili tradisi transendental, abadi, dan tidak berubah; dan tradisi dengan "t" kecil yang merupakan produk sejarah dan budaya manusia, baik sebagai warisan turun temurun maupun hasil penafsiran atas wahyu Tuhan melalui teks-teks suci. Bagi Arkoun, hanya tradisi kedua yang dapat diuji melalui kritisisme, sehingga ia mengabaikan

tradisi pertama. Dalam metodologi "cara membaca Qur'an"-nya, perbedaan Arkoun terhadap kedua tradisi ini juga terlihat (Assyaukanie, 2023).

Arkoun menganggap proyek "kritik akal Islam"-nya sebagai perluasan makna dari ijtihad klasik. Pergeseran dari ijtihad klasik ke kritik akal Islam merupakan upaya untuk memperkuat dan mematangkan posisi ijtihad itu sendiri. Karena pentingnya proyek ini dalam pemikiran Arkoun, penjelasan Arkoun tentang makna dari kata "kritik" dan "akal" serta aplikasinya akan diuraikan berikutnya.

Arkoun menjelaskan bahwa istilah "kritik akal" dalam karyanya tidak merujuk pada konsep filsafat, melainkan pada kritik sejarah. Meskipun istilah ini seringkali terkait dengan karya-karya filosof besar seperti *Critique of Pure Reason* dan *Critique of Practical Reason* oleh Immanuel Kant, serta *Critique of Dialectical Reason* oleh Sartre, Arkoun menunjukkan bahwa Francois Furet, seorang sejarawan, kemudian menggunakan istilah ini untuk penelitian sejarah. Furet berusaha untuk secara kritis merevisi seluruh literatur sejarah tentang Revolusi Perancis, peristiwa sejarah yang kompleks dan berdampak besar, serupa dengan banjir literatur yang muncul setelah turunnya Al-Qur'an. Menurut Arkoun mengaitkan kondisi ini dengan situasi literatur dan komentar yang muncul setelah Revolusi Perancis, yang memicu banyak interpretasi dan teori selama dua ratus tahun terakhir (1789-1989). Ia mengajukan perbandingan dengan literatur yang dihasilkan setelah turunnya Al-Qur'an, yang juga beragam dan kadang bertentangan satu sama lain (Arkoun, 2003).

Selanjutnya, penggunaan kata "akal" merujuk pada kemampuan berpikir dalam diri manusia. Manusia berpikir dengan menggunakan alat-alat seperti kata-kata dalam bahasa, kategori-kategori logika, dan postulat atau hipotesis tentang realitas. Arkoun menekankan bahwa akal bukanlah konsep abstrak yang mengambang, melainkan konsep konkret yang dapat berubah seiring dengan perkembangan alat-alat berpikir dan penemuan-penemuan ilmiah yang revolusioner. Ia membedakan antara akal religius dan akal filosofis, dengan akal religius digunakan dalam diskursus agama seperti Yahudi, Kristen, dan Islam, sementara akal filosofis digunakan oleh filosof Yunani.

Arkoun juga menyoroti bahwa perubahan radikal dalam akal terjadi melalui revolusi Galileo di bidang astronomi, revolusi Lutherian yang menegaskan otonomi akal terhadap kitab suci, dan revolusi politik di Inggris dan Perancis pada abad ke-18. Namun, perubahan semacam itu tidak terjadi

dalam masyarakat Islam, sehingga akal umat Islam masih terikat pada mentalitas abad pertengahan yang dipenuhi ortodoksisme dan dogmatisme (Soekarba, 2006).

Dalam melakukan penelusuran sejarah pemikiran Islam, seperti seorang arkeolog, Arkoun melakukan ekskavasi pada lapisan geologis pemikiran Arab-Islam dengan menggunakan alat analisis epistemologi Michael Foucault. Arkoun mengklasifikasikan pembentukan pemikiran Arab-Islam menjadi tiga tingkatan: klasik, skolastik, dan modern. Tingkatan klasik mencakup sistem pemikiran yang diwakili oleh para pionir dan perintis peradaban Islam. Skolastik adalah fase kedua yang merupakan arena taklid dalam sistem berpikir umat. Sedangkan tingkatan modern mencakup periode kebangkitan dan revolusi. Dengan membagi sejarah menjadi tiga ruptur epistemik ini, Arkoun tampaknya bermaksud untuk menjelaskan konsep "yang terpikirkan," "yang tak terpikirkan," dan "yang belum terpikirkan," untuk kemudian diterapkan dalam analisis sejarah sistem pemikiran Arab-Islam (Arkoun, 2004).

Untuk menggali lapisan terdalam dalam geologi pemikiran Islam, Arkoun fokus pada elemen-elemen eksistensialnya: al-Qur'an, sunnah, dan Ushul. Bagi Arkoun, al-Qur'an tunduk pada sejarah, dan pencapaian Assyafi'i dalam membentuk sistematika konsep sunnah serta pembakuan ushul ke standar tertentu menyebabkan berbagai ranah pemikiran yang sebelumnya "terpikirkan" berubah menjadi hal-hal yang "tak terpikirkan." Menurutnya, hingga saat ini, di tengah tantangan modernitas Barat, ranah pemikiran yang tak terpikirkan terus berkembang. Arkoun melihat bahwa ortodoksisme dan dogmatisme dari periode skolastik masih hadir dalam pemikiran Arab-Islam kontemporer (Nurmajah, 2019).

Dengan kritik historisnya, Arkoun mengidentifikasi karakteristik umum dalam pemikiran Islam. Pertama, adalah ketaatan akal-akal terhadap wahyu yang dianggap "terberi" dan memiliki watak transendentalitas yang mengatasi manusia, sejarah, dan masyarakat. Kedua, adalah penghormatan dan ketaatan kepada otoritas agung, di mana imam mujtahid dalam setiap madzhab dianggap tidak boleh dipertanyakan atau didebat. Ketiga, adalah operasi akal dengan pandangan tertentu terhadap alam semesta, yang mencerminkan karakteristik abad pertengahan sebelum ilmu astronomi modern lahir (Nurmajah, 2019).

Bagi Arkoun, syarat utama untuk mencapai keterbukaan atau pencerahan dalam pemikiran Islam di era modern adalah melakukan dekonstruksi terhadap epistema ortodoksi dan dogmatisme abad pertengahan. Melalui kritik historisnya, Arkoun menyimpulkan bahwa tumpukan literatur tafsir al-Qur'an bisa diibaratkan sebagai endapan lapisan-lapisan geologis bumi. Dengan cara pandang yang radikal, ia memandang sejarah tafsir sebagai sejarah penggunaan al-Qur'an sebagai dalih semata. Menurutnya, ketika melihat khazanah tafsir dengan segala macam madzhabnya, al-Qur'an seakan hanya menjadi "alat" untuk membangun teks-teks lain yang memenuhi kebutuhan dan selera suatu masa setelah masa turunnya al-Qur'an. Tafsir dipandang sebagai karya intelektual dan produk budaya yang lebih terkait dengan konteks kultural, lingkungan sosial, atau teologi yang melatarinya daripada dengan konteks al-Qur'an itu sendiri.

Arkoun mengamati bahwa hubungan terus-menerus antara teks pertama (al-Qur'an) dan eksplorasi teologis serta ideologis yang bervariasi oleh berbagai latar kultural dan sosial membuat teks kedua (tafsir) memiliki sejarahnya sendiri. Sejarah tafsir dianggap sebagai sejarah pernyataan yang berulang-ulang, dengan berbagai tingkat intensitas, mengenai sifat kebenaran, keabadian, dan kesempurnaan risalah yang diterima dan disampaikan oleh Nabi Muhammad. Arkoun menyimpulkan bahwa tafsir lebih bersifat sebagai "apologi defensif" daripada sebagai upaya pencarian pemahaman yang lebih mendalam.

Menurut Arkoun, al-Qur'an sebenarnya tidak membutuhkan suatu apologi untuk menunjukkan kekayaan yang terkandung di dalamnya. Meskipun literatur tafsir dapat membantu pemahaman terhadap al-Qur'an, di sisi lain, sejarah tafsir yang "menggeologis" dapat merintangi pemahaman yang lebih autentik terhadap al-Qur'an. Dalam pandangan Arkoun, al-Qur'an saat ini mungkin lebih mengalami kemandegan daripada pencerahan dan kemajuan, karena seringkali ditentang, digagalkan, dihalangi oleh kaum Muslim sendiri, dan direduksi menjadi kejadian budaya semata oleh ilmuwan orientalis (Djalal, 2016).

Dalam konteks tersebut, penting untuk dicatat bahwa yang dianggap tidak relevan atau memandegangkan bukanlah al-Qur'an itu sendiri, melainkan pemikiran yang digunakan oleh para teolog dan fuqaha dalam menafsirkan al-Qur'an. Penegasan ini dilakukan untuk menghindari kesalahpahaman, bahwa Arkoun tidak menyatakan bahwa al-Qur'an tidak relevan. Yang ia

sampaikan adalah bahwa pemikiran yang digunakan oleh para teolog dan fuqaha untuk menafsirkan al-Qur'an dianggap tidak relevan, mengingat adanya perkembangan ilmu baru seperti antropologi, linguistik, metode sejarah, biologi, yang tidak dikuasai oleh mereka.

Sejarah tafsir yang kompleks dan rumit menjadikan pentingnya restrukturisasi melalui penulisan sejarah dengan cara yang jelas dan kritis. Dalam menghadapi tantangan ini, Arkoun merumuskan pertanyaan kritis: Bagaimana kita dapat melakukan klarifikasi sejarah seperti yang dijelaskan di atas? Bagaimana kita dapat membaca al-Qur'an dengan cara yang "baru"? Dan bagaimana kita dapat memikirkan ulang pengalaman kesejarahan Islam selama empat belas abad? Untuk menjelajahi pendekatan metodologi Arkoun dalam memahami al-Qur'an, dua pertanyaan mendasar diajukan: (1) apa hakikat teks al-Qur'an; dan (2) apa tujuan dari membaca al-Qur'an. Dalam konteks metodologis, cara membaca al-Qur'an dipengaruhi oleh pandangan terhadap hakikat al-Qur'an (postulat ontologis) dan tujuan membacanya (postulat Aksiologis).

Di antara teks-teks keagamaan, kitab suci tentu menduduki posisi sentral karena mengandung pewahyuan ilahi kepada manusia. Proses pewahyuan ini dianggap unik, sebagai suatu yang sekali untuk selamanya dan tidak dapat digantikan. Berbagai nama seperti *al-Furqan*, *al-Kitab*, *Kalam*, *Nur*, *Mau'idzah*, *al-Shirat al-Mustaqim*, mencerminkan pandangan umat Muslim terhadap status kitab suci yang sangat dimuliakan dan disucikan (Djalal, 2016).

C. Analisis Semiotik Mohammad Arkoun

Dalam analisis semiotik, Mohammad Arkoun menekankan bahwa teks yang ada di tengah-tengah kita merupakan hasil dari tindakan pengujaran (*enunciation*). Dengan kata lain, teks tersebut berasal dari bahasa lisan yang kemudian diubah menjadi bentuk teks. Hal ini berlaku juga untuk teks-teks kitab suci, termasuk al-Qur'an. al-Qur'an dianggap sebagai kalam Allah yang diterima dan disampaikan oleh Nabi Muhammad kepada umat manusia selama tidak kurang dari dua dasawarsa. Arkoun secara konsisten menegaskan keyakinannya ini, baik melalui ungkapan spontannya sebagai seorang muslim maupun dalam pernyataan-pernyataannya yang bertujuan "membuktikan" keniscayaan petanda terakhir (*signifie dernier*) (Nurita & Masruhan, 2021).

Dalam menerapkan proses linguistik pada proses turunnya wahyu (tanzil), Arkoun mengklasifikasikan tahap-tahap kalam Allah (KL), Wacana Qur'ani (WQ), Korpus Resmi Tertutup (KRT), dan Korpus Tertafsir (KT). Kalam Allah mengacu pada Logos atau sabda Allah yang tak terbatas, sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an (31:27): "Seandainya semua pohon yang ada di atas bumi diubah menjadi pena dan lautan yang diperluas dengan tujuh lautan lain dengan tinta, kata-kata Allah tidak akan habis (oleh usaha mentranskripsinya)".

Demikian pula, dalam perspektif orang Kristen yang menyatakan bahwa "Isa adalah Sabda Allah", wahyu-wahyu yang disampaikan kepada manusia melalui para rasul dianggap sebagai fragmen dari Kalam Allah yang tak terbatas, suatu Kalam yang tidak tertulis dan didefinisikan dalam teologi klasik sebagai identik dengan Allah dalam keabadian-Nya. Fragmen-fragmen dari kalam Allah secara linguistik telah diekspresikan dalam bahasa Ibrani (Al-kitab), bahasa Aram (Isa, meskipun ajarannya dilaporkan dalam bahasa Yunani), dan bahasa Arab (Qur'an). Tahap pengajaran lisan setara dengan tahap wacana (maksudnya wacana dalam konteks linguistik yang mengasumsikan adanya pembicara dan pendengar dengan niat dari pembicara untuk menyampaikan pesan kepada pendengar dan kemungkinan bagi pendengar untuk bereaksi secara langsung) Alkitab, Injil, dan Qur'an. Komunikasi antara Tuhan dan Nabi selalu terkait dengan situasi wacana atau konteks semiologis ketika pelepasan dan penangkapan pesan terjadi, yang hanya terjadi sekali untuk selamanya dan tidak dapat diulang. Ini adalah tahap semio-linguis pertama (Nurmansyah et al., 2023).

Tahap semio-linguis kedua melibatkan proses pencatatan secara tertulis dalam mushaf Utsmani (Korpus Resmi Tertutup). Dengan menyebut istilah Corpus officiel clos, atau Korpus resmi tertutup, Arkoun menekankan aspek historis dari mushaf, yang, suka atau tidak, tidak dapat diabaikan. Arkoun menyatakan: "*This is extremely important: it refers to many historical facts depending on social and political agents, not on God. Let us elaborate it more clearly.*" Tahap semio-linguis ketiga melibatkan penafsiran dari Korpus Resmi Tertutup tersebut. Secara linguistik, ini berkaitan dengan pengeksplorasi makna-makna al-Qur'an, dengan pemahaman bahwa yang selalu ditafsirkan adalah teks tertulis dan bukan lagi wacana pertama..

Dalam terminologi semiotika bahasa, teks Qur'an sebagai parole dipengaruhi oleh teks langue. Berkaitan dengan langue bahasa Arab sebagai

tempat turunnya al-Qur'an, Arkoun menyatakan: "Pada kenyataannya, wacana Qur'an adalah suatu orkestrasi musical sekaligus semantis dari anggitan-anggitan kunci yang diambil dari kosa kata Arab biasa yang telah mengalami transformasi radikal selama berabad-abad" (Arkoun, 1997). Terlepas dari semua itu, Arkoun berpendapat bahwa meskipun al-Qur'an saat ini berfungsi sebagai teks tertulis, al-Qur'an tetap menjadi parole bagi para mukmin. Oleh karena itu, jelas terlihat bahwa (Arkoun, 1997) mengaitkan (menarik korelasi positif) proses pembekuan tafsir al-Quran tersebut yang tercermin dalam berbagai tumpukan literatur, dengan proses penetapan al-Qur'an secara tertulis dan dengan perubahan dari wacana kenabian menjadi wacana pengajaran, seperti yang dijelaskan sebelumnya. Pendapat Arkoun ini tentu tidak lepas dari kritik. Van Koningsveld, dalam kritiknya terhadap Arkoun, menyatakan bahwa Arkoun terlalu mengeksagerasi pentingnya pencatatan teks Qur'an secara tertulis sebagai faktor pembakuan penafsiran.

Berdasarkan Hjemselv, yang memandang suatu teks sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan internal tanpa interpretasi atau asumsi sebelumnya, Arkoun tampaknya melihat al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan teks yang saling terkait secara koheren. Oleh karena itu, Arkoun ingin memahami al-Qur'an sesuai dengan cara al-Qur'an itu sendiri berbicara dan memandang dirinya.

Dari seluruh proses historis tersebut, Arkoun ingin menegaskan bahwa telah terjadi pembatasan kemungkinan untuk memahami wahyu dari semua dimensinya. Firman kenabian dikurangi menjadi firman yang berfokus pada pengajaran, yaitu orientasi pada abstraksi tanpa memperhitungkan dengan serius pihak yang pertama kali dituju oleh firman tersebut. Dalam istilah semiotika bahasa, teks Qur'an sebagai parole ditekan oleh teks langue. Terkait dengan langue bahasa Arab sebagai tempat turunnya al-Qur'an, Arkoun menyatakan bahwa sebenarnya, wacana Qur'an adalah orkestrasi musical dan semantik dari unsur-unsur kunci yang diambil dari kosakata Arab biasa yang mengalami transformasi radikal selama berabad-abad. Di atas segalanya, Arkoun berpendapat bahwa meskipun al-Qur'an sekarang lebih berfungsi sebagai teks tertulis, al-Qur'an tetap menjadi parole bagi para mukmin (Arkoun, 1994).

BAB 6

PEMIKIRAN HASSAN HANAFI

A. Biografi Intelektual Hassan Hanafi

Hassan Hanafi, dikenal sebagai pemikir Muslim kontemporer, mengalami pembentukan intelektualnya melalui dua tradisi keilmuan yang sangat berbeda, yaitu tradisi keilmuan Timur dan tradisi keilmuan Barat. Dari tradisi keilmuan Timur, Hanafi menerima kontribusi intelektual yang signifikan dari warisan keilmuan klasik Islam. Sebagai individu yang tumbuh dalam lingkungan Islam yang kuat, ia memiliki pemahaman mendalam terhadap tradisi keilmuan Muslim klasik, terutama di Mesir, kota kelahirannya yang terkenal sebagai pusat kajian Islam yang terkemuka dan tertua dalam sejarah Islam. Sebaliknya, dari tradisi keilmuan Barat, Hassan Hanafi mengeksplorasi berbagai teori dan metode ilmiah kontemporer dalam berbagai disiplin keilmuan (Rakhman, 2007).

Hassan Hanafi dilahirkan pada 13 Februari 1935 di Kairo, Mesir, khususnya di perkampungan al-Azhar dekat benteng Salahuddin. Kairo, sebagai pusat pertemuan mahasiswa Muslim dari seluruh dunia untuk belajar, terutama di Universitas al-Azhar, memberikan pengaruh besar pada perkembangan intelektualnya. Keluarganya berasal dari Bani Suwayf, sebuah provinsi pedalaman Mesir, sebelum pindah ke Kairo, ibu kota Mesir. Keturunan mereka memiliki akar di Maroko, di mana kakeknya berasal dari Maroko dan neneknya berasal dari kabilah Bani Mur, yang termasuk dalam keturunan Bani Gamal Abd al-Nasser, Presiden Mesir kedua(Taufik, 2020).

Hassan Hanafi dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang sangat religius, mulai menghafal al-Qur'an sejak usia 5 tahun dengan bimbingan Syaikh Sayyid di kompleks bab asy-Sya'riyah di Kairo bagian selatan. Pendidikan dasarnya dimulai di Madrasah Sulaiman Gawisy, bab al-Futuh, di kompleks perbatasan Benteng Salahuddin al-Ayyubi selama 5 tahun. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya, Hanafi melanjutkan ke

sekolah pendidikan guru, al-Muallimin. Setelah 4 tahun di sana, ia memutuskan untuk pindah ke Madrasah Silahdar, di kompleks masjid al-Hakim bin Amrillah, dan langsung diterima di kelas dua, mengikuti jejak kakaknya hingga menyelesaikan studinya. Di sekolah baru ini, ia mendapatkan banyak kesempatan untuk belajar bahasa asing.

Pada tahun 1956, Hassan Hanafi meraih gelar Sarjana Muda Filsafat dari Universitas Kairo. Setelah itu, ia memutuskan untuk pergi ke Sorbonne, Perancis, dan menetap di sana selama 10 tahun. Selama masa tinggalnya di Perancis, Hanafi menyelesaikan program master dan doktor di Universitas Sorbonne Paris, berhasil meraih gelar doktor pada tahun 1966 dengan disertasi berjudul "*L'Exegese de la Phenomenologie, L'état actual de la methode Phenomenologue et son Application au phenomene Religiux*". Disertasi ini mencoba untuk mempertemukan Ilmu Ushul Fiqih dengan Filsafat Fenomenologi Edmund Husserl. Prestasinya ini diakui oleh Pemerintah Mesir, dan Hanafi diakui sebagai penulis karya ilmiah terbaik di Mesir.

Dengan kecerdasannya, Hanafi berhasil memahami budaya, tradisi, dan pemikiran Barat dengan baik selama studinya di Perancis. Pengalaman di Perancis memberikan wawasan baru pada pemikirannya dan membantunya mengembangkan keterampilan berpikir secara metodologis. Selain itu, Hanafi mendalamai berbagai disiplin ilmu, termasuk ilmu mantiq dan fenomenologi yang dipelajarinya dari Paul Ricour. Ia juga belajar tentang analisis kecerdasan dari Husserl dan memahami bidang perubahan dari Massignon, yang juga menjadi pembimbing disertasinya.

Setelah kembali ke Mesir, Hanafi membangun karir akademiknya. Ia menjadi dosen mata kuliah Pemikiran Kristen Pertengahan dan Filsafat Islam di Universitas Kairo pada tahun 1967 dan akhirnya meraih gelar Professor dalam bidang Filsafat pada tahun 1980. Tidak hanya di Mesir, Hanafi aktif memberikan kuliah di beberapa perguruan tinggi di negara lain, seperti Perancis (1969), Belgia (1970), Temple University, Philadelphia, Amerika Serikat (1971-1975), Universitas Kuwait (1979), Universitas Fez Maroko (1982-1984), dan menjadi guru besar tamu di Universitas Tokyo (1984-1985), Persatuan Uni Emirat Arab (1985), serta sebagai penasehat program di Universitas PBB di Jepang (1985-1987). Salah satu gagasan paling signifikan yang diusungnya adalah tentang Kiri Islam (al-Yasar al-Islami), yang menjadi nama sebuah jurnal yang diterbitkan pada tahun 1981.

Meskipun hanya terbit sekali, jurnal ini memiliki dampak penting dalam pengembangan pemikiran Islam kontemporer (Suharti, 2017).

B. Oksidentalisme sebagai Pilar Pembaharuan

Dalam kebijakan politik luar negeri, pemerintahannya memicu kontroversi lebih lanjut Ketika

Oksidentalisme yang diusulkan oleh (Hanafi, 2005) ada tahun 2005 merangkul tiga aspek utama pembaharuan melalui inisiatifnya dalam proyek Tradisi dan Pembaharuan (*at-Turats wa at-Tajdid*). Aspek-aspek tersebut melibatkan sikap kritis terhadap tradisi lama, pandangan kritis terhadap Barat, dan evaluasi kritis terhadap realitas yang dihadapi. Pilar pertama, yaitu sikap kritis terhadap tradisi lama, dianggap sebagai langkah awal dalam menghentikan proses westernisasi dan memulai rekonstruksi identitas ketimuran. Upaya ini bertujuan untuk menghindari penetrasi pemikiran Barat yang dapat menyebabkan konflik antara kelompok pembela tradisi lama (*al-Anshar al-qadim*) dan kelompok pembela modern (*al-Anshar al-jadid*), serta mengatasi perpecahan identitas bangsa. Beberapa prinsip utama yang dapat diambil sebagai contoh dalam rangka mempertahankan identitas dan melawan westernisasi adalah sebagai berikut:

1. Tidak mendukung atau menjalin hubungan akrab dengan musuh serta menghindari konsiliasi dengannya, sesuai dengan larangan al-Qur'an. Hal ini karena musuh memiliki tujuan untuk merusak identitas ego, menjatuhkannya ke dalam jurang taqlid, dan menghapus eksistensinya sehingga hanya pihak lain (*the other*) yang tersisa. Berpegang pada ajaran al-Qur'an juga berarti mempertahankan tradisi rakyat, sebagai sumber kekuasaan, dan kontrol bagi kesadaran manusia.
2. Menolak sikap taqlid baik dalam aqidah maupun akhlak, karena hal ini dianggap tidak sesuai dengan ajaran agama.
3. Mengambil teladan dari pemikiran Islam klasik yang mampu merepresentasikan peradaban pendahulu tanpa mengabaikan identitasnya. Pemikiran ini tidak hanya mengkritik, tetapi juga mengembangkan dan menyempurnakan keberhasilan-keberhasilannya agar tetap relevan dengan zamannya dan dapat berinteraksi dengan pihak lain (*the other*), sehingga Islam dapat menjadi perwakilan peradaban umat manusia secara keseluruhan.

4. Menegaskan kemandirian atau setidaknya semi-kemandirian pemikiran Islam agar tidak kehilangan karakteristiknya saat berinteraksi dengan Barat. Meskipun pemikiran Islam modern menghargai pencapaian Barat dalam industri, pendidikan, sistem parlemen, perundang-undangan, dan pembangunan, namun tetap mengkritik Barat sebagai peradaban yang tidak lepas dari konteks waktu dan tidak harus selalu diadopsi tanpa kritis.
5. Mengadopsi sikap gerakan Islam saat ini terhadap Barat yang membedakan antara ego dan the other, kemudian merasionalisasikan hubungan ini melalui kritik yang cerdas. Tujuannya adalah mengubah hubungan antagonis antara ego dan the other menjadi hubungan yang lebih objektif, seperti hubungan seorang pakar dengan ilmu pengetahuan, subyek dengan obyek, atau pengkaji dengan yang dikaji (Hanafi, 2005).

Sejalan dengan Hanafi, (Arkoun, 2003) juga menyoroti kepentingan untuk mengkaji ulang perspektif lama yang bersifat statis dan apatis, yang meletakkan tradisi semata-mata sebagai pandangan ulama dan sarjana terdahulu. Baik itu berupa pandangan pribadi maupun kutipan dari pemikiran masa sebelumnya. Generasi penerus kemudian cenderung bersikap pasif dan menyerah pada pandangan-pandangan lampau, seolah-olah menganggap masa lalu sebagai makna utama. Namun, sikap seperti ini sebenarnya malah membuat mereka kehilangan semangat kritis.

Pendekatan baru terhadap tradisi menjadi sesuatu yang mendesak di tengah dinamika zaman yang sangat cepat. Hal ini dikarenakan tradisi diproduksi pada periode tertentu dan terpisahkan oleh jarak waktu tertentu dari masa kini. Dalam konteks ini, Hanafi mengusulkan tujuh elemen pendekatan terhadap tradisi lama, termasuk pergeseran dari teologi ke revolusi, transferensi ke inovasi, teks ke realitas, kefanaan menuju keabadian, teks ke rasio, peran akal dan alam, serta hubungan manusia dengan Sejarah (Al-Jabiri, 2010).

Pilar kedua adalah sikap kritis terhadap tradisi Barat, atau yang sering disebut sebagai oksidentalisme. Hanafi menyoroti perlunya menyesuaikan ulang pandangan terhadap dunia Barat, karena oksidentalisme pada dasarnya diciptakan sebagai respons terhadap westernisasi, yang dijalankan melalui orientalisme. Praktik ini memiliki dampak luas, tidak hanya pada budaya dan konsep kita tentang alam, tetapi juga mengancam

kemerdekaan peradaban kita dan gaya hidup sehari-hari (Kasdi & Farida, 2013). Implikasi besar dari westernisasi ini, terutama orientalismenya, adalah munculnya pandangan Barat yang superior terhadap Timur, memandang Timur sebagai dunia yang barbar dan terbelakang. Seharusnya, pandangan Barat terhadap Timur ini akan berbeda jika dilihat dari perspektif Timur itu sendiri (Malli, 2017).

Jika orientalisme melihat ego (Timur) sebagai "*the other*," maka oksidentalisme berusaha untuk mengungkap simpul sejarah yang kompleks antara ego dan "*the other*." Dalam dialektika ini, kompleksitas inferioritas pada ego bertentangan dengan kompleksitas superioritas pada pihak "*the other*." Orientalisme tumbuh dan berkembang melalui kekuasaan dan imperialisme Barat yang mengumpulkan informasi sebanyak mungkin tentang masyarakat yang dijajah, menjadikan Barat sebagai subyek yang menganggap Timur sebagai obyek.

Di sini, teori (Foucault, 1980) nampak relevan, menunjukkan bahwa kekuasaan selalu menindas, karena kekuasaan menciptakan kebenaran sesuai dengan kerangka pandangnya sendiri. Kebenaran selalu terkait dalam relasi sirkular dengan sistem kekuasaan yang memproduksi dan mempertahankan kebenaran tersebut. Foucault mengakui bahwa kebenaran yang dihasilkan oleh kekuasaan dan dominasi sebenarnya membatasi kebebasan manusia untuk menjalin relasi seimbang dan egaliter, tanpa didasarkan pada pengaruh dan dominasi (Saumantri, 2022).

Oksidentalisme, seperti yang diusulkan oleh Hanafi, berupaya mengambil peran yang seimbang dalam hubungan Barat-Timur. Jika sebelumnya ego Barat berperan sebagai pengkaji, kini ia menjadi obyek yang dikaji, sementara *the other* Timur yang sebelumnya menjadi obyek yang dikaji, kini berperan sebagai subyek pengkaji. Hal ini membawa perubahan dalam dialektika antara ego dan *the other*, dari dialektika Barat dan Timur menjadi dialektika Timur dan Barat. Oksidentalisme berusaha untuk mengatasi inferioritas dalam sejarah hubungan antara ego dan *the other*, yakni Barat dan Timur. Melalui oksidentalisme, diharapkan Timur tidak lagi merasa inferior terhadap Barat dalam berbagai aspek seperti bahasa, peradaban, budaya, ideologi, bahkan ilmu pengetahuan. Tujuan utamanya adalah menghilangkan asumsi bahwa peradaban Barat merupakan satu-satunya sumber ilmu pengetahuan (E. W. Said, 2010).

Oksidentalisme mempunyai tanggung jawab untuk mengembalikan emosi Timur ke akar tradisinya, menghapuskan ketersingan serta inferioritasnya, dan menempatkannya pada posisi yang realistik untuk kemudian dianalisis secara langsung. Hal ini bertujuan agar peradaban Barat dapat dihadapi dengan sikap yang tepat, tanpa memuja-mujanya (Suharti, 2017). Hanafi menegaskan bahwa oksidentalisme tidak bermaksud merendahkan kebudayaan lain, melainkan hanya ingin memahami proses pembentukan dan strukturnya. Baginya, ego oksidentalisme lebih bersih, objektif, dan netral dibandingkan dengan ego orientalisme. Terlebih, meskipun Barat sering kali menekankan pentingnya obyektivitas dan netralitas, pada kenyataannya mereka sering kali menyembunyikan egosentrisme dan keberpihakan Barat dalam proyek orientalismenya (Hanafi, 2005).

Selain itu, oksidentalisme berperan dalam menghapus eurosentrisme, mengembalikan kebudayaan Barat ke batas alaminya setelah periode imperialisme yang merambah ke berbagai bidang, seperti media informasi, budaya, penelitian, penerbitan, regulasi ekonomi, pertahanan negara, dan bahkan spionase.

Oksidentalisme juga diharapkan dapat memecahkan mitos bahwa hanya peradaban Barat yang maju dan harus diadopsi oleh bangsa-bangsa lainnya. Sebenarnya, peradaban Barat bukanlah peradaban universal yang mencakup semua model eksperimen manusia. Ia bukan pula hasil akumulasi pengetahuan dari Timur hingga Barat, melainkan sebuah pemikiran yang tumbuh dalam konteks sejarah Eropa yang mungkin tidak sesuai jika diterapkan dalam situasi dan lingkungan bangsa lainnya (Nata, 2015).

Dalam tahap berikutnya, oksidentalisme diharapkan mampu mengembalikan keseimbangan dalam kebudayaan umat manusia, sehingga tidak hanya memberi keuntungan kepada kesadaran Eropa tetapi juga menghindari kerugian bagi kesadaran non-Eropa. Dengan kata lain, oksidentalisme harus mampu menghapus dikotomi sentrisme dan ekstrimisme di tingkat kebudayaan dan peradaban. Selama kebudayaan Barat tetap menjadi sentris dan kebudayaan Timur menjadi ekstremis, hubungan keduanya akan tetap bersifat monolitik.

Hanafi menyadari bahwa penilaian Timur terhadap Barat dapat menjerumuskannya ke dalam subjektivitas, ketidaknetralan, atau bahkan

reaksi balas dendam. Pemikir (Timur) mungkin tergoda untuk lebih banyak melihat apa yang ada dalam dirinya daripada melihat kenyataan di luar dirinya. Pengkaji juga dapat terperangkap dalam premis-premis retoris atau fanatism, dengan menyerang peradaban lain yang menjadi objek kajiannya. Risiko terperangkap ini dapat dihindari melalui perkembangan kesadaran dan keaslian dalam diri pengkaji (Noorhayati, 2016).

Tantangan utama oksidentalisme adalah menciptakan keselarasan dalam hubungan antara ego (Barat) dan *the other* (Timur), mengingat kompleksitas inferioritas sejarah ego di hadapan *the other* yang masih membayangi. Hubungan ini digambarkan sebagai ketidakseimbangan, di mana satu pihak memiliki superioritas dan yang lainnya terbebani inferioritas. Selain itu, hubungan ini cenderung menjadi hubungan pihak tunggal tanpa adanya pergantian peran, di mana pihak pertama selalu menjadi produsen dan pihak kedua selalu menjadi konsumen.

Pilar ketiga, yaitu sikap terhadap realitas, menempatkan ego pada posisi di mana ia dapat mengamati realitas secara langsung untuk menemukan teks sebagai bagian integral dari elemen-elemen realitas tersebut. Ini mencakup teks agama yang terkodifikasi dalam kitab-kitab suci dan teks lisan tradisional yang terdiri dari kata-kata mutiara dan pepatah.

Berikutnya, (Hanafi, 2005) menjelaskan bahwa pilar ketiga ini menghadapi tujuh tantangan, antara lain: Pertama, memerdekakan tanah air dari serangan eksternal kolonialisme dan zionisme. Kedua, perjuangan untuk kebebasan universal melawan penindasan, dominasi, dan kediktatoran yang berasal dari dalam. Ketiga, upaya mencapai keadilan sosial di tengah kesenjangan yang lebar antara kaum miskin dan kaya. Keempat, semangat persatuan untuk mengatasi keterpecahan dan diaspora. Kelima, perlawanan terhadap pertumbuhan yang lambat di bidang sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Keenam, pelestarian identitas diri menghadapi arus westernisasi dan pengkultusan. Ketujuh, mobilisasi kekuatan massa untuk melawan sikap apatis.

Melalui pilar ketiga ini, Hanafi merekomendasikan sikap kritis terhadap realitas (kekinian). Ini dimaksudkan sebagai upaya rehabilitasi psikologis yang masih dirasakan oleh dunia Timur akibat dampak gelombang imperialism dan modernitas Barat. Gelombang ilmiah sekuler secara intens merangsang kita untuk mengadopsi Barat sebagai model modernisasi yang ideal guna mencapai kemajuan dalam kehidupan. Dampaknya, pandangan

bahwa selain Barat tidak dianggap memiliki potensi kualitatif yang setara dengan Barat, sehingga modernitas yang dikembangkan oleh dunia Timur justru memperkuat eurosentrisme. Hal ini menjadi pemicu kemunduran peradaban Timur yang terlanjur terpikat oleh Barat yang dianggap sebagai "peradaban modern dan rasional", padahal sejarah dan doktrin Timur memiliki kekhasan dan keunikan yang tak kalah agungnya dengan Barat.

C. Alternatif Sikap terhadap Barat

Menurut Hanafi, perlu dilakukan upaya demitologisasi terhadap Barat untuk meruntuhkan superioritas yang telah dibangun oleh Barat selama beberapa dekade melalui proses westernisasinya. Westernisasi tersebut telah menghapuskan identitas dunia Timur, menciptakan citra Barat sebagai model modernisasi dan pembebasan. Hanafi berpendapat bahwa pembaharuan Islam yang terikat pada tradisi Barat sebenarnya hanya membawa pembebasan yang semu, karena tetap menjadikan ego di dunia Timur sebagai yang rendah di hadapan *the other* (Prawira Negara & Muhas, 2022).

Dalam menanggapi Barat, Hanafi mendorong perlunya penyeimbangan perspektif yang netral antara ego (Timur) dan *the other* (Barat). Hubungan keduanya perlu dibongkar dari hierarki superior dan inferior menuju model dialektika yang seimbang. Hanafi menekankan perlunya hubungan dialektis yang saling mengisi dan saling mengkritik, menghindari relasi yang hegemonik dan dominatif dari Barat terhadap Timur (Taufik, 2020).

Hanafi juga mengkritisi pendekatan total terhadap tradisi Barat yang hanya memamerkan tokoh-tokoh pemikir tanpa memilah kelebihan dan kekurangan mereka. Menurutnya, langkah semacam ini dapat menjadi bumerang jika tidak diikuti dengan tahap representasi, penolakan, dan analisis langsung terhadap realitas. Hanafi berpendapat bahwa pendekatan seperti itu tidak efektif.

Kemudian, Hanafi berusaha mengintegrasikan ego dunia Timur ke dalam realitas Barat. Ia berharap bahwa dengan sikap ini, ego (Timur) dapat menyelesaikan masalahnya sendiri setelah belajar dari pengalaman *the other* (Barat) dengan mempertimbangkan persamaan dan perbedaannya. Hanafi melihat sikap ini sebagai bentuk *qiyas syar'i*, yaitu menganalogikan satu hal dengan hal lain dalam hukum karena adanya kesamaan antara keduanya (Zuhry, 2016).

Sikap ini, menurut Hanafi, juga dapat menghapuskan taqlid di kalangan masyarakat Timur. Dengan demikian, pemikiran dan peradaban Barat yang muncul dalam konteks tertentu tidak dapat diadopsi tanpa kajian ulang atau kritik berdasarkan kesadaran tentang tradisi ego, tuntutan zaman, dan tradisi *the other* (Munir, 2010).

Selanjutnya, sikap seperti ini semakin mengukuhkan oksidentalisme dalam kajian ilmiah yang obyektif. Oksidentalisme berusaha menurunkan masalah sejarah pembentukan superioritas Barat ke dalam wilayah epistemologi, tanpa dominasi atau penindasan. Dengan demikian, Hanafi berharap bahwa gagasan oksidentalisme dapat menjadi gerakan penyeimbangan Timur terhadap Barat dengan prinsip relasi yang egaliter, transformatif, dan ilmiah.

BAB 7

PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI

A. Biografi Intelektual Ali Syari'ati

Biografi intelektual Ali Syari'ati mencerminkan perjalanan hidup seorang pemikir dan cendekiawan Muslim yang memainkan peran penting dalam perkembangan pemikiran Islam modern di abad ke-20. Lahir pada 24 November 1933 di Mashhad, Iran, Ali Syari'ati tumbuh dalam suasana politik dan intelektual yang penuh gejolak. Ayahnya, Sayyid Mustafa Syari'ati, adalah seorang ulama dan aktivis politik yang berpengaruh. Meskipun keluarganya memiliki latar belakang keagamaan yang kuat, Ali Syari'ati juga terpengaruh oleh pemikiran sosial dan politik modern (Rahnena, 2006).

Ali Syari'ati menempuh pendidikan dasarnya di Mashhad dan kemudian melanjutkan studi agama di Qom, pusat pembelajaran agama di Iran. Di Qom, ia belajar di bawah bimbingan ayahnya dan para ulama terkemuka lainnya. Namun, pemikiran Ali Syari'ati mulai mengambil arah yang berbeda ketika ia pergi ke Paris untuk melanjutkan studi. Pada awal 1950-an, ia belajar di Universitas Sorbonne, di mana ia terpapar pada pemikiran-pemikiran Barat dan ideologi-ideologi sekuler (Nugroho, 2014).

Pada masa studinya di Paris, Ali Syari'ati tidak hanya memperdalam pemahamannya tentang Islam, tetapi juga terlibat dalam lingkaran pemikiran politik dan sosial Eropa. Pengalaman ini memainkan peran krusial dalam membentuk pandangannya yang kritis terhadap situasi politik dan sosial di Iran. Ia juga terinspirasi oleh pemikiran Marxis dan sosialis yang berkembang di lingkungan universitas di Paris.

Kembali ke Iran pada akhir 1950-an, Ali Syari'ati menjadi aktif dalam gerakan politik dan sosial yang berusaha mengubah masyarakat Iran yang dianggapnya terbelakang dan terjajah. Meskipun kembali ke tanah airnya dengan pemahaman yang lebih mendalam tentang Islam, Ali Syari'ati tetap mempertahankan pandangan kritisnya terhadap kenyataan sosial dan politik di Iran.

Ali Syari'ati mendalaminya dan mendapatkan inspirasi dari karya-karya Saddeq-e Hedayat, Akhavan-e Saless, dan Maurice Maeterlinck. Ia sangat terkesan oleh pertanyaan kritis Maeterlinck, "Bila kita meniup mati sebatang lilin, kemanakah perginya nyala lilin itu?" Pertanyaan ini memberikan inspirasi besar dalam pemikiran Ali Syariati. Setelah menyelesaikan sekolah menengah atas pada tahun 1950, Ali Syari'ati memasuki lembaga pendidikan Primary Teacher's Training College di Mashhad. Sambil menempuh pendidikan tinggi, ia mulai karir sebagai pengajar, memberikan kuliah kepada mahasiswa dan kaum intelektual di "Pusat Pengembangan Dakwah Islam," serta mengajar di Sekolah Dasar selama empat tahun. Selama periode tersebut, ia menerjemahkan surat Kasyf al-Gita untuk Gerald Ivan Hopkins, wakil presiden "Paguyuban Amerika" di Timur Tengah, yang berisi keluhan dan protes dunia Islam terhadap Barat (Ismah, 2020).

Pada tahun 1952, Ali Syari'ati lulus dari Primary Teacher's Training College di Mashhad. Tiga tahun kemudian, pada usia 23 tahun, ia bergabung dengan fakultas Sastra di Universitas Mashhad yang baru diresmikan. Bakat, pengetahuan, dan minatnya dalam bidang sastra membuatnya populer di kalangan sesama mahasiswa. Pada masa ini, Ali Syari'ati menjadi cukup terkenal di lingkungan politik dan intelektual. Selain mengekspresikan bakat sastranya melalui syair-syair, ia juga berupaya keras mengidentifikasi dan menguraikan secara garis besar penjelasan nonkonvensional, progresif, dan modern tentang Islam (Rahnena, 2006).

Salah satu konsep sentral dalam pemikiran Ali Syari'ati adalah "Keislaman Sosialistik." Ia berusaha menyatukan prinsip-prinsip Islam dengan ide-ide sosialisme untuk menciptakan sistem yang adil dan merata. Pemikirannya mencerminkan upayanya untuk menyatukan tradisi Islam dengan aspirasi modernitas dan keadilan sosial. Ali Syari'ati percaya bahwa pesan fundamental Islam adalah perjuangan melawan ketidakadilan dan penindasan, dan ia mencoba menggabungkan nilai-nilai ini dengan konsep-konsep sosialisme (Damanik, 2016).

Ali Syari'ati juga dikenal karena pendekatan interpretatifnya terhadap Islam, khususnya Shiisme. Ia menafsirkan kembali sejarah dan ajaran Islam dalam konteks perjuangan melawan penindasan. Pemahamannya terhadap Islam lebih bersifat revolusioner dan progresif, menekankan tanggung

jawab individu dan masyarakat untuk melawan kezaliman (Syari'ati, 2003a). Gagasan-gagasan Ali Syari'ati menemukan resonansi khusus di kalangan pemuda Iran yang haus akan perubahan sosial dan politik. Pemikirannya menjadi semacam katalisator untuk gerakan sosial dan politik yang mengarah pada Revolusi Islam pada tahun 1979. Ali Syari'ati menjadi sumber inspirasi bagi banyak tokoh yang kemudian terlibat aktif dalam perjuangan untuk menggulingkan rezim Pahlavi yang otoriter.

eskipun dampak pemikiran Ali Syari'ati signifikan, peran dan pengaruhnya dikurangi oleh pemerintahan Pahlavi yang mendukung Barat. Ali Syari'ati secara terbuka menentang rezim tersebut, dan sebagai akibatnya, ia ditangkap dan dipenjarakan. Kondisi kesehatannya yang semakin memburuk selama penahanannya membuat Ali Syari'ati meninggal dunia pada tanggal 19 Juni 1977, beberapa bulan sebelum Revolusi Islam mencapai puncaknya.

B. Gagasan Dan Pemikiran Ali Syariati Tentang Humanisme

Biografi intelektual Ali Syari'ati mencerminkan perjalanan hidup seorang pemikir dan cendekiawan

Ali Syari'ati menaruh perhatian yang besar pada humanisme, yang tampaknya menjadi "agama baru" bagi masyarakat Barat. Namun, ia tidak segan untuk mengkritik tajam pandangan sarjana Barat mengenai humanisme, menilai bahwa mereka cenderung merusakkannya. Menurut Syari'ati, kebebasan dan penguasaan manusia atas alam dapat mengakibatkan kerusakan pada kemanusiaan itu sendiri. Akhirnya, kehidupan manusia terperangkap dalam dampak penguasaan alam, ilmu, dan teknologi yang dihasilkannya. Dalam pandangannya, manusia menjadi sekadar salah satu faktor produksi, terjebak dalam sistem yang tidak manusiawi, menjadi "budak" dari ciptaannya sendiri. Di sinilah tokoh-tokoh eksistensialis mengajukan jeritan agar manusia menyadari eksistensinya sebagai manusia, bukan hanya sebagai robot yang dikendalikan oleh sistem yang membelenggu kebebasan manusia (Syari'ati, 1996b).

Ali Syari'ati mengidentifikasi empat pengertian humanisme yang luas dikenal. Pertama, humanisme dalam pengertian liberalisme Barat. Kedua, humanisme dalam pengertian Marxisme. Ketiga, humanisme eksistensialis. Keempat, humanisme agama (Ramadhan, 2016). Dalam perspektif religius, manusia sebagai entitas yang diciptakan oleh Tuhan memiliki keterkaitan

unik dengan Tuhan. Pandangan ini mencakup perbedaan dalam penafsiran terkait ketinggian harkat dan nilai manusia, di mana ada yang melihat manusia sebagai entitas yang luhur, sementara yang lain menafsirkannya sebagai makhluk yang rendah (Saumantri, 2022).

Dari sudut pandang eksistensial mengenai manusia dan kemanusiaan, dapat diambil kesimpulan bahwa seorang humanis, seperti yang digambarkan oleh (Assyaukanie, 2023) adalah manusia yang: a) makhluk tertinggi, b) makhluk independen, c) makhluk yang sadar akan dirinya sendiri, d) makhluk kreatif, e) makhluk idealistik, dan f) makhluk yang bermoral. Dengan demikian, (Syari'ati, 1998) cenderung mengidentifikasi dirinya sebagai seorang humanis religius, sebagaimana terlihat dalam uraian selanjutnya. Meskipun begitu, interaksinya dengan para pemikir di Prancis selama masa studinya di sana tampaknya memberikan kontribusi besar terhadap pembentukan pandangannya.

Dalam perspektif (Syari'ati, 2003), polarisasi yang terjadi dalam masyarakat sebenarnya merupakan dua kutub yang bersifat dialektis. Dalam konsepnya, ia merujuk pada dua kutub ini sebagai kutub Qabil dan kutub Habil, terinspirasi dari nama dan karakter dua anak Nabi Adam AS. Ali Syari'ati menggunakan istilah kutub Qabil untuk merujuk pada makna kelas penguasa yang memiliki kekuasaan. Kelas penguasa ini mencakup aspek politik, ekonomi, dan pemilik otoritas keagamaan. Kekuasaan politik diwakili oleh tokoh Firaun sebagai simbol penindas, sedangkan kekayaan ekonomi dilambangkan oleh tokoh Qarun sebagai simbol kapital dan kapitalisme.

Ali Syari'ati juga menyatakan bahwa manusia memiliki posisi sebagai wakil Tuhan di bumi, *the representatives of God*. Ia mencatat fakta bahwa al-Qur'an dimulai dengan nama Allah dan diakhiri dengan nama rakyat (*an-nas*). Kabah, sebagai kiblat umat Islam, juga disebut sebagai rumah Allah (*house of God*), bukan dalam arti bahwa Allah membutuhkan rumah, melainkan untuk menegaskan makna yang universal, milik semua orang (rakyat). Mekkah juga disebut sebagai *al-bayt al-'atiq*, yang berarti rumahnya kebebasan (Syari'ati, 1998).

Penting untuk dicatat bahwa penyamaan antara an-Nas (rakyat) dengan Allah hanya berlaku dalam ranah sosial, bukan dalam ranah teologis aqidah. Dalam ranah teologis, tidak mungkin menyamakan antara Allah dan an-Nas. Namun, dalam ranah sosiologis, menurut (Syari'ati, 1998),

keduanya dianggap egaliter. Meskipun mungkin ada ketidaksepakatan, kontribusi pemikiran Syariati terletak pada kemampuannya menerjemahkan kosa kata agama ke dalam kosa kata sosiologis.

Bagi Ali Syari'ati, dalam konteks historis, Islam dianggap sebagai kekuatan yang memulai perjalanan baru dalam sejarah sosial Islam. Islam diartikan tidak hanya sebagai kumpulan doa, melainkan juga sebagai perlawanan yang penuh semangat untuk memberikan manfaat kepada sebanyak-banyaknya manusia. Ali Syari'ati mengadopsi nilai-nilai dan sikap revolusioner perjuangan Nabi ke dalam filsafat pembebasan pergerakannya. Dalam kerangka ini, terdapat kesamaan pandangan dengan filsuf Mesir kontemporer, Hasan Hanafi. Kedua pemikir ini memiliki agenda untuk menyegarkan pembacaan al-Qur'an, dengan tujuan merekonstruksi konsep Islam menjadi ideologi yang modern, orisinal, dan progresif guna membebaskan serta memberdayakan massa (Kasdi & Farida, 2013).

Keterlibatan aktif dan proaktif Nabi dalam masyarakat, khususnya masyarakat tertindas (*mustad'afun*), menjadi contoh konkret bahwa Nabi adalah "proklamator" ideologi yang mendorong masyarakat keluar dari penindasan dan penjajahan manusia oleh manusia, atau oleh dirinya sendiri, menuju pembebasan manusia secara hakiki. Nabi dilahirkan dalam sejarah masyarakat yang tertindas dan mengalami dekadensi moralitas. Tugas Nabi adalah membangun dan mengubah kerusakan moral, keterbelengguan, kezaliman, dan ketertindasan yang bersifat eksploratif (Nugroho, 2014).

Menurut (Syari'ati, 1995), perbedaan misi kenabian yang diwakili oleh ulama dan intelektual dengan ilmuan dan filosof terletak pada keterlibatan aktif dalam perubahan sosial. Ilmuan terbatas pada pencarian keterangan tentang fakta dan substansi, serta terkendala pada penilaian dan pertimbangan subjektif dan impersonal terhadap realitas eksternal. Sebaliknya, intelektual berusaha terlibat dalam persoalan, memberikan penilaian, melakukan kritik terhadap realitas untuk membentuk lingkungan mental dan sosial tertentu, dan mengusulkan gagasan untuk mengubah status quo dengan mengadopsi ideologi yang dianutnya.

Pemikiran ideologi Islam Syari'ati memandang iman sebagai landasan berpijak, bertolak, dan tempat kembali dari asas perjuangan pergerakan Islam. Perjuangan ini secara konseptual mengambil bentuk dan corak

perubahan dan pemberahan sosial, sebagaimana dicontohkan oleh al-Qur'an dan Sunnah. Selain itu, landasan struktur pemikiran Syari'ati sebagai penganut Syi'ah terinspirasi oleh semangat dan perjuangan Imam Ali bin Abi Thalib yang dianggap sebagai pewaris kenabian, serta peristiwa terbunuhnya Imam Husein sebagai syahid di Padang Karbala, yang dianggap sebagai manifestasi perjuangan kaum tertindas. Penghormatan terhadap Imam Ali dan keturunannya (*ahl bait*) sebagai pemimpin perjuangan untuk menegakkan keadilan dan kebenaran menjadi fondasi kepercayaan ajaran Syi'ah, dan tragedi Karbala dianggap sebagai puncak perjuangan kaum tertindas melawan kekejaman penguasa tiran (Syari'ati, 2003).

Pandangan ideologi Islam Syari'ati menegaskan bahwa iman berfungsi sebagai dasar, titik awal, dan tujuan utama dalam perjuangan gerakan Islam. Perjuangan ini secara konseptual membentuk pola dan karakter dalam transformasi dan penyempurnaan sosial, sebagaimana yang telah diilustrasikan oleh ajaran al-Qur'an dan tuntunan Sunnah.

C. Kritik Ali Syari'ati Terhadap Humanisme Barat

Ali Syari'ati tidak pernah secara sistematis menunjukkan sikap anti Barat. Terdapat hubungan yang kompleks antara pemikiran Ali Syari'ati dan pandangan terhadap Barat, yang mencerminkan campuran perasaan cinta dan kebencian terhadap pemikiran Barat. Kritiknya terhadap filsafat Barat tidak terorganisir dalam buku-buku utuh, melainkan tersebar dalam berbagai kumpulan tulisan dan ceramah seperti "*Marxism and Other Western Fallacies*," "*Man and Islam*," "*What is to be Done*," dan "*Doa*." Pemikirannya juga mencakup kritik terhadap filsafat Barat dalam karya-karya seperti "*Kavir*" (*Salt Desert*) dan "*Islamsyinasi*" (*Islamologi*) (Lee, 2010). Ali Syari'ati menyoroti bahwa keterasingan manusia dapat terjadi dalam dua aspek, yaitu sistem masyarakat dan ideologi. Dua aspek tersebut menjadi penyebab manusia menjauh dari hakikat dirinya, yang sebenarnya terletak di luar dimensi materialitas manusia itu sendiri (Malaky, 2004).

Teori *Homo economicus*, yang menjadi dasar bagi dua sistem ideologi yang bertentangan pada masa modern, yaitu komunisme dan kapitalisme, merupakan fokus perhatian Ali Syari'ati. Meskipun kapitalisme faktualnya menjadi dominan, pandangan bahwa manusia adalah *homo economicus* selaras dengan pernyataan Francis Bacon bahwa "masyarakat industrial

adalah masyarakat yang meninggalkan ilmu untuk mencari kebenaran, dan mengarah pada pencarian kekuasaan" (Syari'ati, 1996).

Logika yang beroperasi dalam masyarakat industrial adalah logika konsumerisme, yang hanya dapat berjalan jika kebutuhan material diciptakan secara massif setiap hari. Teknologi, yang seharusnya membebaskan manusia dari pekerjaan berat, justru menjadi alat yang membenggu manusia. Dalam konteks ini, nilai-nilai tradisional yang seharusnya menjadi pijakan masyarakat terkikis oleh dominasi logika masyarakat industrial. Masyarakat terperangkap sepenuhnya dalam pengejaran kebutuhan material tanpa batas (Saumantri, 2022).

Namun, dekadensi ini tidak hanya terbatas pada masyarakat kapitalis; bahkan di dalam masyarakat komunis, terdapat kecenderungan kerusakan moral yang serupa. Meskipun terdapat perbedaan mendasar antara masyarakat kapitalis dan komunis, namun pada beberapa aspek tertentu, terdapat kesamaan dalam psikologi sosial, filsafat hidup, psikologi sosial, dan sifat kemanusiaan. Sebagai contoh, aspek konsumerisme menggambarkan kesamaan di antara keduanya. Jika dalam masyarakat kapitalis, konsumerisme dialami secara individual, dalam masyarakat komunis, konsumerisme menjadi pengalaman kolektif (Syari'ati, 2003).

Kerusakan pada manusia modern juga dapat diidentifikasi dalam ranah ideologi. Menurut (Syari'ati, 1996), ideologi berperan sebagai penyamar nilai-nilai intrinsik yang ada dalam diri manusia, dan humanisme menjadi bagian integral dari ideologi tersebut. Historisme, dengan keyakinan bahwa perjalanan sejarah umat manusia sepenuhnya ditentukan oleh proses-proses material, menghasilkan pandangan bahwa manusia menjadi pasif di hadapannya. Biologisme, yang menganggap bahwa tidak ada perbedaan esensial antara binatang dan manusia, meyakini bahwa manusia adalah mata rantai terakhir dalam evolusi makhluk hidup. Selain itu, sosiologisme memandang manusia seperti tanaman yang tumbuh dalam lingkungan sosialnya, dan perubahan pada taman tersebut dianggap dapat menghasilkan panen manusia, sesuai dengan hukum ilmiah yang tidak dapat diubah oleh campur tangan manusia (Sugiharto, 2012).

Pandangan sosiologisnya menggambarkan manusia sebagai tumbuhan yang tumbuh dalam kebun lingkungan sosialnya, bergantung pada kondisi iklim dan tanah yang sesuai. Sosiologisme percaya bahwa panen manusia hanya dapat terjadi jika kebun itu mengalami perubahan.

Proses ini dianggap berlangsung sesuai dengan hukum ilmiah, di luar kemampuan campur tangan manusia dan hukum-hukum yang mengatur tindakan serta kepribadian manusia (Syari'ati, 1996).

Pada dasarnya, sosiologisme menganggap manusia sebagai suatu struktur atau bangunan. Manusia dipandang sebagai sebuah komunitas yang terdiri dari individu-individu, tidak lebih dari itu. Dalam pandangan ini, manusia dilihat sebagai produsen yang menciptakan produk-produk materi. Dalam konteks ini, alat-alat produksi menentukan bentuk produk-produk tersebut, sehingga pada akhirnya, humanisme dan Marxisme muncul dari perspektif bahwa manusia hanyalah alat semata. Berbeda dengan pandangan Islam yang menyatakan bahwa manusia adalah keturunan Adam, Marxisme menggambarkan manusia sebagai "keturunan teknologi" (Syari'ati, 2003).

Ali Syari'ati berpendapat bahwa jika ditambahkan dengan pandangan materialisme dan naturalisme yang menganggap manusia sebagai objek atau binatang yang memiliki sifat biologis, maka muncul malapetaka lain dalam keyakinan pada era modern ini. Dalam konteks ini, Marxisme memiliki pandangan yang kontradiktif. Meskipun sebagai aliran materialisme, sehingga tidak mungkin melihat manusia sebagai suatu "keberadaan" kecuali sebagai unsur materi, namun Marx pernah menyatakan dalam surat kepada Engels setelah mempelajari karya Darwin, bahwa ia menerima teori evolusi sebagai suatu prinsip biologis bagi filsafat Sejarah (Syari'ati, 2003).

Dalam kaitannya dengan Marxisme, Ali Syari'ati tidak hanya mengkritiknya, tetapi juga memperlihatkan pengaruhnya. Meskipun terdapat keterpengaruhannya oleh Marxisme, Ali Syari'ati hanya mengambil ajaran ini secara selektif dan hati-hati dalam beberapa ceramahnya. Marxisme, sebagai antitesa dari ideologi kapitalisme, menentang prinsip kepemilikan pribadi alat produksi, akumulasi modal, dan elemen-elemen lainnya. Namun, yang paling signifikan adalah penolakannya terhadap hakikat manusia dalam konteks sistem produksi dan interaksi sosial.

Revolutionary Marxist bertujuan menciptakan struktur diktator-proletariat untuk menggantikan masyarakat yang berdasarkan prinsip kebebasan. Oleh karena itu, dalam tatanan ini, masyarakat sepenuhnya dikendalikan dari puncak ke bawah oleh birokrasi proletariat sebagai

pengganti pola birokrasi borjuis. Ali Syari'ati menyoroti bahwa martabat manusia dalam "birokrasi dengan pemerintahan yang tersentralisasi" menggantikan gagasan pembebasan manusia dari "polarisasi berdasarkan kekhususannya" yang diterapkan oleh kekejaman kapitalisme, khususnya polarisasi kerja berdasarkan spesialisasi.

Ali Syari'ati mencatat bahwa Marxisme tidak menciptakan manusia yang bebas dari "lembaga administratif-ekonomi kapitalis", melainkan menciptakan "masyarakat yang diorganisasi secara ketat". Sebagai hasilnya, daripada menghilangkan "taklid dan penyembahan terhadap gereja", muncul fenomena taklid dan penyembahan kepada "biro ideologi". Ali Syari'ati juga menyoroti bahwa daripada "mengagungkan kaidah-kaidah", yang muncul adalah "pengingkaran hak pribadi dalam sejarah" (Nurrochman, 2016).

Dari segi ideologi, humanisme runtuh dalam materialisme-ekonomi yang rendah. Manusia yang memiliki kebebasan, kehendak, kesadaran, jati diri, dan martabat tinggi, serta menguasai alam, kini menjadi mangsa dialektika historis yang deterministik dalam materialisme, di mana manusia kehilangan kehendaknya dan menjadi makhluk tak berdaya di bawah kendali dialektika materialisme yang menguasai eksistensi manusia.

Pada masyarakat kapitalis, manusia dianggap sebagai makhluk tanpa ikatan, sementara dalam masyarakat Marxis, kondisi "terbelenggu dan terikat" menjadi karakteristiknya. Pada sistem kapitalis, masyarakat terperangkap dalam kondisi tertipu, sementara dalam sistem Marxis, manusia hadir dalam kondisi yang dibentuk. Menurut (Syari'ati, 2003), kaum dalam Marxisisme setidaknya memiliki "kebenaran" yang muncul sebagai elemen perlawanan terhadap penindasan, sejalan dengan implikasi keberiman kepada Tuhan.

Ali Syari'ati menghadapi eksistensialisme dengan dua sikap, yakni kritik dan pujian. Dalam pertemuannya dengan Camus dan Sartre, eksistensialisme dipandang sebagai aliran yang menjadikan manusia sebagai Tuhan, berbeda dengan kapitalisme yang memandang manusia hanya sebagai makhluk ekonomi, Katolokisme yang melihat manusia sebagai permainan kemauan Tuhan, materialisme dialektika yang menganggap manusia sebagai efek deterministik alat produksi, dan Marxsisme yang melihat manusia sebagai objek organis.

Jean Paul Sartre memiliki pandangan dualis terhadap manusia, mengenai dimensi sifat bawaan alamiah dan dimensi sifat bawaan manusia. Meskipun Sartre tidak ingin membangun eksistensialismenya di bawah semangat keagamaan, ia berusaha menyelaraskan eksistensialisme dengan materialisme yang ada dalam Marxsisme. Menurut Ali Syari'ati, konsep Sartre memiliki kelemahan terutama dalam anggapannya tentang manusia yang menciptakan dirinya melalui kerja, tanpa mempertimbangkan manusia sebagai entitas yang utuh. Kerja yang didasarkan pada kebebasan, menurutnya, tidak ditentukan oleh apapun selain oleh dirinya sendiri, baik secara negatif maupun positif (Kambali, 2020).

BAB 8

PEMIKIRAN MUHAMMAD IQBAL

A. Biografi Intelektual Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal, atau lebih dikenal sebagai Allama Iqbal, adalah seorang filsuf, penyair, dan politikus yang dikenal sebagai salah satu pemikir terkemuka dunia Islam pada abad ke-20. Lahir pada 9 November 1873, di Sialkot, Punjab, India Britania (sekarang bagian dari Pakistan), Iqbal tumbuh dalam kondisi sosial dan politik yang berat, namun berhasil mengukir namanya sebagai tokoh yang memberikan kontribusi besar terhadap pemikiran Islam modern. (Iqbal, 2006).

Iqbal berasal dari keluarga kelas menengah yang memiliki nilai-nilai pendidikan tinggi. Ayahnya, Sheikh Noor Muhammad, adalah seorang yang terdidik dan berhasil memberikan pendidikan awal yang kokoh kepada Iqbal. Iqbal menunjukkan kecenderungan intelektual sejak dini dan menunjukkan bakat sastra yang luar biasa. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di kampung halamannya, Iqbal melanjutkan studi di Government College Lahore pada tahun 1895.

Pada usia yang sangat muda, Iqbal telah menunjukkan minatnya pada puisi dan sastra, menulis beberapa karya yang menunjukkan kedalamannya pemikirannya. Pada tahun 1899, dia meraih gelar sarjana hukum dan filsafat, dan kemudian melanjutkan studi ke Eropa. Iqbal belajar di Universitas Cambridge dan meraih gelar doktor dalam bidang filsafat pada tahun 1908. Di Eropa, Iqbal terpapar pada pemikiran Barat yang memperkaya perspektifnya dan membentuk dasar pemikiran intelektualnya (M. Ali, 2008).

Pada awalnya, Iqbal terpengaruh oleh pemikiran Barat, terutama idealisme Jerman, yang mengarahkannya pada pemikiran filosofis. Dia

tertarik pada konsep kebebasan dan hak individu. Namun, seiring berjalananya waktu, Iqbal mulai merasa bahwa pemikiran Barat tidak sepenuhnya dapat diterapkan pada konteks sosial dan spiritual Islam.

Pada tahun 1905, atas dorongan dari Thomas Arnold, Iqbal memutuskan untuk mengejar pendidikan dalam bidang filsafat Barat di Eropa. Keputusannya membawanya ke Trinity College, Universitas Cambridge, setelah itu ia melanjutkan studi di Perguruan Lincoln's Inn, London. Selama masa studinya di kampus Eropa, Iqbal mendalami berbagai konsep filsafat dengan belajar dari tokoh-tokoh seperti James Ward dan seorang Neo-Hegelian, J. E. Mac Taggart. Dari London, Inggris, perjalannya membawanya ke Universitas Munich, Jerman, di mana Iqbal meraih gelar Doktor dengan disertasinya yang berjudul "*The Development of Metaphysics in Persia*" pada tanggal 4 November 1907 di bawah bimbingan F. Hommel. Penting untuk dicatat bahwa dalam perjalannya ini, Iqbal benar-benar menguasai berbagai aliran pemikiran filsafat, mulai dari teologi Thomas Aquinas, Henri Bergson, hingga filsafat Nietzsche. (H. H Bilgrami, 1998).

Pergantian ini tercermin dalam karya-karya awalnya, seperti "Asrar-e-Khudi" (Secrets of the Self) yang mengeksplorasi konsep ego dan kebebasan individu. Namun, kemudian dia menyadari bahwa untuk memajukan masyarakat Islam, perlu ada keseimbangan antara spiritualitas dan materi. Iqbal mulai mencari inspirasi dalam tradisi intelektual dan spiritual Islam. Setelah menyelesaikan studinya di Eropa, Iqbal kembali ke India dan memulai karier sebagai pengajar di Government College Lahore. Selain sebagai pengajar, dia terlibat aktif dalam politik dan menjadi suara bagi kepentingan umat Islam. Iqbal mengkritik sistem politik yang mengeksplorasi masyarakat Muslim dan menyerukan kesatuan untuk melawan ketidakadilan (Stoddard, 2002).

Pada tahun 1930, Iqbal diundang untuk memberikan pidato di Konferensi Allahabad, yang kemudian dikenal sebagai "Pidato Allahabad." Dalam pidato tersebut, Iqbal menguraikan visinya tentang pembentukan sebuah negara bagi umat Islam di wilayah India yang akan memberikan mereka kebebasan dan hak mereka yang adil. Pidato ini dianggap sebagai tonggak sejarah dalam pembentukan Pakistan.

Iqbal tidak hanya dikenal sebagai seorang filsuf dan politikus, tetapi juga sebagai penyair agung. Karya sastra Iqbal mencakup berbagai tema, mulai dari cinta, keindahan alam, hingga refleksi mendalam tentang eksistensi

manusia. Beberapa karyanya yang terkenal termasuk "Bang-e-Dra" (*The Call of the Marching Bell*), "Zarb-i Kalim" (*The Reed-Pen Dipped in the Unseen*), dan "Bāl-e-Jibrīl" (*Gabriel's Wing*) (Hawasi, 2013). Puisi Iqbal mencerminkan semangat kebangkitan dan kebebasan, sambil menggali kedalam spiritualitas Islam. Dia menggunakan bahasa yang indah dan puitis untuk menyampaikan pesan-pesan filosofis dan sosialnya kepada pembaca. Puisi-puisinya sering kali menggugah semangat patriotisme dan kecintaan pada agama.

Muhammad Iqbal meninggal pada 21 April 1938, tetapi warisannya tetap hidup dalam pemikiran dan sejarah Pakistan. Ide-ide Iqbal tentang kebebasan, keadilan, dan kesatuan umat Islam menjadi landasan bagi perjuangan pembentukan dan pembangunan Pakistan. Iqbal dihormati sebagai "Mufakkir-e-Pakistan" (Pemikir Pakistan) dan "Shair-e-Mashriq" (Penyair Timur). Karya-karyanya terus menjadi sumber inspirasi bagi generasi-generasi berikutnya, dan ia diakui sebagai salah satu intelektual dan pemimpin spiritual terbesar dalam sejarah Islam modern.

Dengan perpaduan pemikiran filsafat, sastra, dan politik, Muhammad Iqbal melintasi berbagai bidang intelektual, menciptakan warisan yang tidak hanya kaya dalam kualitas, tetapi juga berdampak besar pada pembentukan identitas dan arah perjalanan sejarah Islam di Subbenua India (Ja'far, 2015).

B. Pembaharuan Pemikiran M. Iqbal

M. Iqbal hidup pada masa pemerintahan kolonial Inggris di India, di mana kaum Muslim di negara tersebut sangat dipengaruhi oleh pemikiran dua tokoh pembaharuan sebelumnya, yaitu Syah Wali Allah (1703-1762) dan Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). Syah Wali Allah dikenal sebagai pemikir Muslim pertama yang menyadari bahwa umat Muslim sedang menghadapi era modern di mana asumsi dan keyakinan agama lama dihadapkan pada tantangan serius. Sementara itu, Sir Sayyid Ahmad Khan, melalui gerakan Aligarhnya, berusaha memperbaharui Islam dengan mempopulerkan pendidikan Barat, modernisasi budaya Muslim, dan mendorong kerjasama antara kaum Muslim dan pemerintah Inggris untuk mendapatkan peran yang adil dalam pemerintahan India di bawah naungan Inggris. Semangat intelektual dari kedua tokoh ini kemudian diwarisi oleh Iqbal (Bistara, 2021).

Seperti para pembaharu lainnya, Iqbal berkeinginan untuk mengembalikan kejayaan Islam dengan merangkul kembali ajaran-ajaran Islam melalui dialog dengan filsafat, sains, dan kemajuan teknologi modern yang terus berkembang. Bagi Iqbal, Islam bukan hanya sebagai kepercayaan, tetapi juga sebagai gagasan kehidupan yang tumbuh dan berkembang, baik bagi individu maupun masyarakat. Oleh karena itu, Islam menolak pandangan statis kuno tentang alam semesta dan lebih mendukung pandangan yang dinamis (Haluti & Munirah, 2022).

Iqbal juga menyampaikan bahwa dalam pemikiran filosofis, tidak ada yang disebut sebagai kesimpulan mutlak. Seiring dengan kemajuan pengetahuan dan terbukanya jalur baru bagi pemikiran, pandangan-pandangan baru menjadi mungkin. Tanggung jawab kita adalah untuk secara cermat mengamati perkembangan pemikiran manusia tersebut dan menjaga agar sikap mengecam terhadap pemikiran tersebut tidak muncul. Hal ini dapat dicapai dengan mempertahankan kemerdekaan dan kebebasan berpikir, yang dikendalikan oleh prinsip-prinsip al-Qur'an dan as-Sunnah. Terdapat beberapa pembaruan pemikiran yang diperkenalkan oleh Muhammad Iqbal yang memiliki potensi untuk mendorong kemajuan masyarakat Islam di India (Lee, 2010).

C. Bidang Agama

Iqbal menyatakan bahwa ijtihad dalam Islam tidak pernah berakhir, sehingga hukum Islam bersifat dinamis dan tidak statis. Konsep pergerakan dalam struktur Islam adalah ijtihad, yang berarti upaya aktif. Dalam konteks hukum Islam, ijtihad mengacu pada usaha keras untuk membentuk penetapan bebas terkait suatu isu hukum. Iqbal merinci bahwa ide dasar ijtihad dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, khususnya ayat, "Dan mereka yang berusaha keras dalam agama Kami, sungguh akan kami tunjukkan kepada mereka itu jalan-jalan Kami" (QS. al-Ankabut: 69). Selain itu, Iqbal merujuk pada sebuah hadis Nabi SAW yang mengutus Mu'adz bin Jabal sebagai gubernur Yaman (Iqbal, 2006).

Menurut Iqbal, hukum Islam didasarkan pada prinsip-prinsip dasar yang diberikan oleh Al-Qur'an, yang memiliki pandangan hidup yang dinamis. Oleh karena itu, bagi Iqbal, ijtihad atau dinamisme memainkan peran penting dalam pembaharuan Islam. Dalam karyanya, Iqbal selalu mendorong umat Islam untuk bergerak, karena esensi kehidupan adalah

pergerakan, dan hukum kehidupan adalah penciptaan. Iqbal mengajak umat Islam untuk membangun dan menciptakan dunia baru (Nur & Iqbal Irham, 2023).

Iqbal dengan sungguh-sungguh menekankan pentingnya dinamisme dalam kehidupan umat Islam. Dalam tulisannya, ia terus mendorong pemahaman diri yang lebih baik, kerja keras yang tanpa henti, dan usaha tanpa kenal lelah. Iqbal menggarisbawahi bahwa kehidupan memiliki makna dalam kerja (jihad), dan kematian terjadi saat seseorang bersikap pasrah dan diam. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa menurut Iqbal, Islam mengajarkan konsep dinamisme bukanlah sikap menyerah dan pasrah.

D. Bidang Politik

Dalam bidang politik, pada tahun 1930, Iqbal memasuki arena politik dan terpilih sebagai Presiden Liga Muslimin. Ia aktif dalam perundingan Meja Bundar di London dan menghadiri Konferensi Islam di Yerusalem. Iqbal, seorang nasionalis India, menggabungkan nasionalisme dengan semangat agama dan persaudaraan Islami yang mendalam. Dalam karyanya, ia mendukung kesatuan dan kemerdekaan India, mendorong persatuan umat Islam dan Hindu di India. Namun, meskipun awalnya mendukung nasionalisme, Iqbal kemudian menolaknya karena melihat adanya unsur materialisme dan ateisme dalam nasionalisme Eropa yang dianggapnya sebagai ancaman serius terhadap kemanusiaan (Bistara, 2021).

Iqbal berpendapat bahwa sulit untuk menggabungkan nasionalisme India yang mencakup Hindu dan Muslim karena ada konsep Hinduisme dalam bentuk baru di dalamnya. Oleh karena itu, Iqbal menyuarakan perlunya negara Islam yang terpisah dari India, yang kemudian dikenal sebagai Pakistan. Iqbal secara resmi mengumumkan ide dan tujuan pembentukan negara ini pada rapat tahunan Liga Muslimin pada tahun 1930. Dia menyatakan, "Saya ingin melihat Punjab, daerah perbatasan Utara, Sindi, dan Balukhistan bergabung menjadi satu negara." Iqbal dianggap sebagai Bapak Pakistan karena perannya dalam membentuk negara tersebut (Saepulah, 2021).

Iqbal berpendapat bahwa berdasarkan pertimbangan ini, diperlukan pembentukan negara Islam yang terpisah dari India, yang kemudian dikenal sebagai Pakistan. Pada rapat tahunan Liga Muslimin tahun 1930,

Iqbal dengan tegas menyatakan keinginannya, "Saya ingin melihat Punjab, daerah perbatasan Utara, Sindi, dan Balukhistan bergabung menjadi satu negara." Pengumuman resmi ide dan tujuan pembentukan negara ini membuatnya diakui sebagai Bapak Pakistan (Baharun, 2016).

Keinginan Iqbal untuk memiliki negara sendiri bagi komunitas Muslim tidak bertentangan dengan prinsip Pan-Islamisme. Ia menyatakan bahwa Islam bukanlah nasionalisme atau imperialisme, melainkan sebuah liga bangsa-bangsa yang mengakui batas-batas wilayah dan menerima perbedaan bangsa untuk memfasilitasi hubungan antara mereka, tanpa membatasi keragaman sosial di antara anggotanya.

Pada masa itu, dunia Islam sedang mengalami guncangan politik akibat imperialisme Barat. Situasi ini memicu munculnya gerakan dan sentimen Pan-Islamisme di wilayah Indo-Pakistan. Iqbal tidak hanya menyebut dirinya sebagai seorang Pan-Islamis, melainkan melalui syair-syairnya, ia dengan jelas menekankan bahwa ideologi Pan-Islamisme adalah tujuan utamanya. Ia menginginkan adanya negara Islam global di mana umat Islam dapat hidup adil dan makmur sebagai satu persaudaraan tanpa memandang suku, warna kulit, atau wilayah. Gambaran masyarakat Islam yang kembali kepada nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah adalah visi Iqbal. Baginya, al-Qur'an dan Sunnah akan menjadi pendorong dinamisme dalam gerakan Islam dan menjamin kemenangannya. Dengan kata lain, Iqbal bermimpi tentang dunia Islam yang diperintah oleh prinsip agama (ad-Din), bukan oleh politik model Barat, melainkan politik yang berakar pada ajaran al-Qur'an dan Sunnah (Haluti & Munirah, 2022).

Ide-ide Muhammad Iqbal tampaknya memberikan inspirasi bagi umat Islam di India untuk mendirikan sebuah negara Islam. Di bawah kepemimpinan Muhammad Ali Jinnah, yang merupakan murid dan sahabat Iqbal, umat Islam India berhasil mendirikan negara Islam yang sekarang dikenal sebagai Pakistan. Secara resmi, negara ini menjadi terpisah dari India pada tahun 1947, sembilan tahun setelah wafatnya Muhammad Iqbal.

Sementara itu, menurut pandangan (Indrajaya, 2013) terkait demokrasi, Iqbal sebenarnya tidak menolak konsep demokrasi itu sendiri. Bahkan, ia memandang demokrasi sebagai elemen penting dalam Islam, dianggap sebagai cita-cita politik. Dalam konteks Islam, praktik demokrasi hanya terjadi selama 30 tahun, yaitu pada masa khulafaur Rasyidin (632-661 M).

Namun, Iqbal mengajukan kritik yang tajam terhadap demokrasi Barat. Kritiknya dilandaskan pada pandangan bahwa sistem demokrasi Barat cenderung menyembunyikan ketidakadilan dan pada saat yang sama berfungsi sebagai alat imperialisme dan kapitalisme Eropa. Iqbal melihat demokrasi Barat sebagai suatu bentuk demokrasi yang kekurangan dimensi spiritual.

Dalam teori politiknya, Iqbal mengemukakan dua prinsip yang seharusnya menjadi perhatian utama. Pertama, bahwa Hukum Allah merupakan otoritas tertinggi, dan Islam menentang dominasi otoritas perorangan. Kedua, prinsip kesetaraan mutlak antara semua anggota komunitas. Berdasarkan prinsip-prinsip ini, Iqbal menegaskan bahwa tidak ada alasan bagi umat Islam untuk menolak demokrasi, selama mereka terus melakukan evaluasi dan berusaha mengatasi kelemahan dan cacat dalam sistem demokrasi. Prinsip kesetaraan, baginya, adalah salah satu manifestasi tauhid yang harus diwujudkan sebagai ide pokok dalam kehidupan sosio-politik umat Islam. Untuk mencapai tujuan ini, upaya sadar dan kreatif dari umat Islam diperlukan dalam mewujudkan nilai-nilai tauhid dalam konteks ruang dan waktu, dengan tujuan akhir membangun tatanan sosio-politik yang mengarah pada penciptaan demokrasi spiritual sebagai tujuan utama umat Islam (Ja'far, 2015).

E. Bidang Pendidikan

M. Iqbal dikenal sebagai seorang intelektual yang pernah menempuh pendidikan di Barat, khususnya di Inggris. Baginya, pendidikan seharusnya tidak terikat pada atau menerima pembagian antara pendidikan Timur dan Barat, agama dan sekuler, dan sejenisnya. Iqbal meyakini bahwa pengelompokan semacam itu dapat menjauhkan pendidikan dari fitrahnya, bahkan dapat menanamkan bibit sektarianisme-primordial yang disebutnya sebagai "penyakit otak dan penyakit hati". Menurut Iqbal, kedua hal ini dapat meracuni hampir seluruh umat manusia, terutama umat Islam, membuat mereka antipati terhadap pendidikan atau ilmu pengetahuan yang dianggap berasal dari Barat, seperti filsafat dan bidang lainnya. Sikap apologetik masyarakat Islam terhadap hal ini telah membawa mereka pada jebakan yang sangat serius, bahkan menyebabkan umat Islam tertinggal dan ketinggalan zaman (Muzaki & Tafsir, 2018).

Oleh karena itu, Iqbal mendorong umat manusia, khususnya umat Islam India, untuk bersama-sama bangkit dan mengatasi cara tradisional serta ide-ide serta teknologi Barat. Tujuannya adalah menemukan kembali daya kreativitas, semangat, dan keaslian diri mereka sendiri, atau dengan kata lain, standar kebenaran individual. Baginya, kualitas diri ini dapat memberikan pencerahan pada peradaban manusia secara menyeluruh. Oleh karena itu, pendidikan harus difokuskan pada proses penemuan ilmiah setiap manusia, karena filosofisnya, manusia adalah pencipta bagi tindakannya sendiri. Iqbal berpendapat bahwa masyarakat Muslim harus bersikap terbuka dalam segala hal tanpa dibatasi oleh klasifikasi baik Barat atau Timur (Khuza'i, 2012).

Selain itu, Iqbal telah menyumbangkan pemikirannya dalam bidang pendidikan dengan merumuskan prinsip-prinsip dasar pendidikan sebagai orientasi untuk mencapai tujuan pendidikan. Prinsip-prinsip tersebut melibatkan konsep individualitas, pertumbuhan individualitas, keserasian jasmani dan rohani, hubungan individu dan masyarakat, evolusi kreatif, peran intelek dan institusi, pendidikan karakter, tata kehidupan sosial Islam, dan pandangan kreatif tentang Pendidikan (Dardiri, 2017).

Walaupun Iqbal mendapatkan banyak pendidikan di Barat, ia menegaskan bahwa Barat bukanlah model untuk pembaharuan. Ia menolak sisi negatif terkait kapitalisme dan imperialism Barat, menganggapnya terlalu dipengaruhi oleh materialisme dan telah meninggalkan nilai-nilai agama. Bagi Iqbal, yang perlu diambil dari Barat hanyalah ilmu pengetahuan, sementara ia menyatakan sikap simpatik terhadap gerakan sosialisme di Barat dan Rusia karena melihat adanya persamaan antara Islam dan sosialisme (Dardiri, 2017).

F. Bidang Filsafat

Dalam kerangka pemikiran filsafatnya, Iqbal menyerukan misi kekuatan dan kekuasaan Tuhan. Beliau juga menyatakan bahwa pusat dan fondasi organisasi kehidupan manusia adalah ego, yang dipahami sebagai seluruh cakupan pemikiran dan kesadaran tentang kehidupan. Iqbal menggambarkan kehidupan ini sebagai perjuangan dinamis yang berkelanjutan untuk mencapai kesempurnaan dengan mendekatkan diri pada ego mutlak, yaitu Tuhan. Dengan demikian, kehidupan manusia dalam keegoannya melibatkan perjuangan terus-menerus untuk mengatasi

rintangan dan hambatan guna mencapai Ego Tertinggi (Masluhah et al., 2021).

Dalam konteks ini, mengingat rintangan terbesar adalah benda atau alam, manusia harus mengembangkan instrumen-instrumen tertentu dalam dirinya, seperti daya indera, daya nalar, dan daya-daya lainnya agar dapat mengatasi penghalang-penghalang tersebut. Selain itu, manusia juga harus terus menerus menciptakan hasrat dan cita-cita melalui cinta ('isyq), keberanian, dan kreativitas yang merupakan inti dari keteguhan pribadi. Menurut Iqbal, seni dan keindahan adalah bentuk ekspresi dari kehendak, hasrat, dan cinta ego dalam mencapai Ego Tertinggi tersebut (Syarif, 2007).

Ketika Iqbal merumuskan postulatnya, "Saya berbuat, karena itu saya ada (*I act, therefore I exist*)," ia membedakannya dengan pemikir Muslim terdahulu yang banyak terjebak dalam kenikmatan asketisme. Dalam pandangan wahdatul wujud, Iqbal menggambarkannya sebagai "kesadaran mistis." Kesadaran mistis atau wahdatul wujud dalam konsep Iqbal adalah upaya manusia untuk menafikan kehendak pribadi ketika mengidentifikasi dirinya dengan Tuhan. Iqbal berpendapat bahwa praktisi aliran tasawuf yang mengadopsi sikap ini merasa bahwa semua unsur material adalah fana. Iqbal mengajukan argumen bahwa menafikan diri bukanlah jalan untuk mencapai kesempurnaan diri (Iqbal, 1981).

Oleh karena itu, menurut Iqbal, proses penafian diri sepertinya tidak sejalan dengan kondisi manusia yang dilengkapi dengan sejumlah potensi yang hidup. Untuk menyatukan diri dengan Tuhan, Iqbal berpendapat bahwa ini harus melibatkan ego kreatif. Ego kreatif ini diinterpretasikan oleh Iqbal sebagai "kesadaran profetik." Kesadaran ini merupakan suatu cara untuk mengembangkan kesadaran melalui aktivitas kreatif yang bebas dan menyadari bahwa aktivitas kreatif manusia adalah aktivitas Ilahi. Konsep wahdatul wujud dalam pemikiran Iqbal adalah sikap mengidentifikasi keinginan pribadi dengan kehendak Tuhan melalui penyempurnaan diri, bukan dengan menafikan diri. Kehendak manusia dalam posisi tersebut dianggap otonom, namun masih dalam kerangka bimbingan Ilahi.

BAB 9

PEMIKIRAN MURTADHA MUTHAHHARI

A. Biografi Intelektual Murtadha Muthahhari

Ayatollah Murtadha Muthahhari, lahir pada 02 Februari 1920 di Fariman, Khorasan, Iran, adalah seorang ulama besar, filsuf, dan aktivis politik Islam yang memberikan kontribusi besar terhadap pemikiran dan perkembangan intelektual di dunia Muslim pada abad ke-20. Pemikirannya yang mendalam dan kerangka pemikiran keislamannya membuatnya menjadi salah satu tokoh paling berpengaruh dalam sejarah modern Iran. Biografi intelektual Murtadha Muthahhari mencakup perjalanan pendidikannya, pengaruh yang membentuk pemikirannya, dan perannya dalam gerakan revolusioner di Iran (Labib, 2015).

Murtadha Muthahhari dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang taat beragama di Khorasan. Ayahnya adalah seorang ulama terkemuka, dan dari sini, Muthahhari diperkenalkan pada ilmu agama Islam sejak dini. Pendidikan awalnya dimulai di hawza, sekolah tradisional Islam, di mana ia belajar teologi, hukum Islam, filsafat, dan bahasa Arab. Selanjutnya, Muthahhari melanjutkan pendidikan tingginya di Universitas Teheran, tempat ia mendalami studi filsafat dan psikologi. Pengalaman ini membuka wawasan barunya terhadap pemikiran Barat dan membentuk landasan pengetahuannya yang mencakup kedua tradisi pemikiran, Islam dan Barat (Muthahhari, 2013).

Salah satu kontribusi besar Muthahhari adalah dalam bidang filsafat. Ia memadukan pemikiran tradisional Islam dengan konsep-konsep modern, terutama yang diperolehnya selama studinya di universitas. Pemikirannya mencakup isu-isu seperti hubungan antara iman dan ilmu, hakikat manusia, dan tata nilai moral dalam masyarakat. Muthahhari sangat terpengaruh oleh pemikiran pemikir seperti Allama Muhammad Iqbal dan Ayatollah Muhammad Husain Tabatabai. Dari Iqbal, ia mengambil inspirasi tentang

urgensi kemandirian intelektual umat Islam dan kebutuhan akan sintesis antara pemikiran Timur dan Barat. Dari Tabatabai, ia memperdalam pemahaman tentang filsafat eksistensialisme dan metafisika, khususnya dalam konteks pemikiran Shia (Labib, 2015).

Muthahhari juga memainkan peran penting dalam gerakan revolusioner di Iran, yang menghasilkan Revolusi Islam pada tahun 1979. Sebagai seorang pemikir dan ulama, ia memiliki pengaruh yang signifikan dalam mempersiapkan masyarakat untuk perubahan besar ini. Pemikirannya tentang konsep kepemimpinan Islam dan keadilan sosial menjadi dasar bagi gerakan revolusioner. Sebelum Revolusi, Muthahhari terlibat aktif dalam kegiatan politik dan sosial. Ia adalah pendiri dan pemimpin organisasi terkenal, seperti Jam'iyyat-i Islami dan Nahzat-i Azadi-yi Iran. Perannya dalam memberikan panduan intelektual dan moral bagi para aktivis revolusioner membuktikan signifikansinya dalam peristiwa sejarah ini.

Pemikiran keislaman Muthahhari sangat berfokus pada pemahaman Islam sebagai suatu sistem komprehensif yang mencakup aspek-aspek kehidupan, mulai dari individu hingga masyarakat. Ia menekankan konsep-konsep seperti 'Wilayat al-Faqih' (pemimpin spiritual yang dapat mengambil keputusan politik) dan 'Amr bil Ma'ruf wa Nahy 'anil Munkar' (memerintahkan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar) sebagai bagian integral dari kepemimpinan Islam. Pemikirannya juga menyoroti pentingnya pendidikan dan penelitian dalam pengembangan masyarakat Islam yang berkualitas. Ia percaya bahwa umat Islam harus aktif terlibat dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi untuk mencapai kemajuan dan kemandirian (Bagir, 2008).

Selama dua dekade, Murtadha Muthahhari mengabdikan hidupnya di lingkungan universitas, bahkan menjabat sebagai ketua jurusan di Fakultas Teologi dan Keislaman. Di tengah-tengah kesibukannya sebagai dosen, Muthahhari meluangkan waktu untuk memberikan ceramah keagamaan, baik di masyarakat umum maupun di organisasi Islam di Teheran. Salah satu contohnya adalah saat ia memberikan ceramah pada organisasi yang dipimpin oleh Mahdi Bazargan dan Ayatullah Tale Qani (Bagir, 2008).

Tidak hanya dikenal sebagai akademisi dan penceramah, Muthahhari juga terlibat secara aktif dalam politik gerakan revolusi Islam di Iran, memperjuangkan melawan rezim Syah Pahlevi. Ia dengan tegas menyatakan dirinya sebagai pengikut politik Imam Khomeini dan dalam

ceramahnya mengajak masyarakat untuk mendukung gerakan tersebut. Akibat tindakannya ini, Muthahhari ditangkap dan dipenjarakan.

Meski mengalami penahanan, pengalaman ini tidak meredam semangat perjuangan Muthahhari. Pada tahun 1946, beberapa bulan setelah dibebaskan, ia bersama beberapa ulama lain mendirikan organisasi Tahiyyat-e Ruhaniyyat-e Mubarriz (Himpunan Ulama Pejuang) dan terorganisir melancarkan perlawanan terhadap rezim diktator Pahlevi. Peranannya mencapai puncak saat meletusnya Revolusi Iran pada tahun 1978-1979, di mana Muthahhari menjadi salah satu tokoh di balik layar yang membawa revolusi tersebut menuju kemenangan. Setelah itu, Imam Khomeini langsung menunjuk Muthahhari untuk memimpin Syuryae Inqilab Islam (Dewan Revolusi Islam) (Saihu, 2019).

Namun, sebelum Muthahhari dapat menerapkan konsep-konsep politiknya pada pemerintahan baru, ia meninggal dunia pada 1 Mei 1979, hanya tiga bulan setelah Revolusi Islam Iran, akibat pembunuhan oleh kelompok Furqoni yang menyuarakan sikap anti-ulama. Meskipun begitu, salah satu keberhasilan Muthahhari pada fase ini adalah membawa Iran menuju kebebasan dan kemerdekaan. Muthahhari merupakan salah satu pemikir Muslim kontemporer Iran yang produktif, menghasilkan lebih dari 200 karya, termasuk dalam bidang filsafat, kalam, sosiologi, sejarah, antropologi, dan etika. Semua karyanya telah dikumpulkan dalam sebuah ensiklopedia Muthahhari yang terdiri dari lebih dari 20 jilid (Labib, 2015).

Karyanya banyak dipublikasikan dan diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, termasuk Indonesia, seperti "Falsafah Agama dan Kemanusiaan," "Falsafah Kenabian," "Masyarakat dan Sejarah," "Belajar Konsep Logika," dan "Falsafah Akhlak." Karya-karya ini menjadi warisan berharga yang terus memengaruhi pemikiran dan perjalanan sejarah di Iran dan di seluruh dunia Islam.

B. Filsafat Etika Islam Murthadha Muthahhari

Dalam ajaran Islam, konsep-konsep seperti keadilan, kebenaran, kesucian, takwa, kejujuran, dan kebersamaan dianggap memiliki makna yang mendalam. Konsep-konsep ini secara signifikan terkait dengan pemaknaan terhadap iman dalam pandangan teologi rasional. Iman, menurut pandangan ini, memiliki tiga unsur utama, yaitu iman kepada Tuhan, iman kepada alam ghaib, dan pelaksanaan amal perbuatan yang

membawa kebaikan, baik bagi diri pelaku maupun bagi sesama manusia (Bagir, 2017).

Naibin menjelaskan bahwa dasar dan pondasi etika memiliki akar yang dalam dalam pengenalan terhadap Tuhan. Tanpa iman, akhlak menjadi seperti tengkorak tanpa daging. Dalam pandangan Muthahhari, iman menjadi dasar pertama filsafat etika, mengakui Tuhan sebagai landasan yang mendasari prinsip-prinsip moral. Pondasi kedua dalam pemikiran etika Muthahhari adalah pengenalan terhadap diri manusia, di mana manusia disadarkan akan eksistensinya. Gagasan ini muncul dari refleksi Muthahhari sebelum menyampaikan ceramah di Universitas Tehran, yang kemudian dituangkan dalam tulisannya mengenai "Masalah Diri dalam Akhlak" (Naibin, 2020). Menurut (Muthahhari, 2014), setiap individu memiliki dua sisi diri, yaitu diri agung dan diri yang terkait dengan dimensi kemanusiaannya. Dalam kerangka etika Islam, ditekankan untuk memuliakan diri di satu sisi, sementara di sisi lain, individu juga diajak untuk melawan atau mengendalikan diri. Pertanyaan muncul mengenai bagaimana manusia dapat mengelola kedua sisi dirinya yang berbeda ini, dan manakah di antara keduanya yang perlu diperjuangkan atau dikelola?

Menurut Muthahhari, Islam telah memberikan penjelasan dan solusi menyeluruh terhadap permasalahan di atas. Walaupun Islam memandang manusia sebagai makhluk seperti hewan lainnya, namun al-Qur'an mengajarkan bahwa manusia juga dianugerahi roh Ilahi. Terdapat Cahaya malakut Ilahi dalam diri manusia yang menjadi sumber kesadaran etis. Secara substansial, diri manusia bukanlah diri hewani, melainkan diri malakut-insani. Muthahhari menjelaskan bahwa ketika kecenderungan hewani menguasai kehendak akhlaki, manusia akan merasa kalah dan mencela dirinya. Sebaliknya, ketika kehendak akhlaki mendominasi kecenderungan hewani, manusia merasakan optimisme. Oleh karena itu, yang harus dilawan adalah diri palsu, seperti 'ujub, dengki, sombong, dzalim, dan sebagainya (Muthahhari, 2014).

Dari sini, manusia menyadari bahwa hakikat dirinya terletak pada kehendak akhlak yang terkait dengan perintah akal. Kecenderungan dalam diri manusia hanya merupakan sarana, bukan hakikat sejati. Muthahhari menyebutnya sebagai akal dan penalaran. Manusia harus menundukkan diri hewani dengan akalnya. Artinya, kehendak akhlaki atau akal mengalahkan kecenderungan hewani (Saihu, 2019).

Diri manusia merupakan sumber perasaan akhlaki dan pintu menuju dimensi spiritual. Roh manusia atau cahaya malakut Ilahi merupakan gerbang spiritual untuk memahami bahwa dirinya adalah entitas spiritual yang abadi. Muthahhari berpendapat bahwa manusia, melalui bakat alaminya, berupaya memenuhi kebutuhan materi dan alamiahnya. Namun, dengan kesadaran nonmateril, manusia berusaha memenuhi kebutuhan spiritualnya (Chumaedi, 2018). Kesadaran nonmateril ini menghubungkan manusia dengan alam metafisika dan abstrak untuk memenuhi tuntutan spiritualnya, yang merupakan kesadaran yang lahir dari hakikat diri. Muthahhari menjelaskan bahwa Islam memandang bahwa inti dari semua kesadaran akhlaki adalah rasa memuliakan dan mengangkat martabat diri sejati. Semua itu mencerminkan kemuliaan dan kekuatan sejati. Manusia yang memiliki akhlak sempurna dalam perspektif Islam adalah manusia yang mampu merasakan kemuliaan dalam dirinya.

Tuhan menjadi fondasi pertama dalam kerangka filsafat etika Islam. Fondasi kedua adalah pemahaman diri secara substansial, sehingga pusat perhatian akhlak Islami atau etika Islam adalah "kemulian diri". Konsep ini menekankan pentingnya manusia menjalani kehidupan dengan akhlak insani, mendorongnya untuk berlaku secara etis. Pemahaman diri juga dianggap sebagai sumber perasaan akhlaki dan sebagai gerbang menuju dimensi spiritual. Dalam konteks etika Islam, mengenal diri dianggap sebagai langkah awal untuk memahami etika, bahkan lebih lanjut lagi, untuk memahami Tuhan (Syarifah Habibah, 2015).

Menurut (Muthahhari, 2011) pengenalan diri memiliki dua tujuan. Pertama, melalui introspeksi diri, manusia dapat memahami Allah, yang merupakan isu pemikiran manusia dan rahasia alam semesta. Pengenalan diri dipandang sebagai titik awal untuk mengenali Allah, sebagaimana tubuh fisik menjaga kesatuan dirinya. Tubuh manusia berkaitan erat dengan kepribadian rohani dan mental manusia. Kedua, pengetahuan akan diri sendiri memungkinkan manusia menentukan tindakan dan perilaku yang tepat dalam kehidupan (akhlak dan perbuatan).

Muthahhari mendefinisikan akhlak sebagai sejumlah fakultas atau bakat (malakah) yang membentuk karakter, sikap, dan tindakan seseorang. Bagi Muthahhari, untuk memahami rahasia terbesar alam dan isu-isu teoritis manusia, terutama Allah, tidak ada cara lain selain melalui pengenalan diri. Pengenalan diri juga dianggap sebagai kunci untuk memahami isu-isu

alamiah atau praktis yang paling penting bagi manusia, yaitu akhlak (akhlak) (Muthahhari, 2015). Dengan demikian, filsafat etika Islam Muthahhari secara epistemologis dapat dikategorikan sebagai etika teologis, di mana agama menjadi satu-satunya landasan yang mampu melegitimasi akhlak atau etika. Dasar dari filsafat etikanya adalah agama dan akal. Sebagai seorang yang beragama, Muthahhari konsisten dalam menjadikan agama sebagai pijakan dasar untuk hampir semua konsep ilmiah yang muncul dari pemikirannya.

C. Kritik terhadap Epistemologi Etika Barat

Dalam buku *Falsafah Akhlaq*, kritik-kritik Muthahhari tidak terfokus pada aliran filsafat etika tertentu; sebaliknya, kritiknya lebih menitikberatkan pada gagasan-gagasan terkait sistem filsafat etika tanpa memandang alirannya. Poin utama kritiknya terletak pada ketidaksetujuannya terhadap argumen-argumen mengenai teori tindakan dan masalah ego dalam etika yang diajukan oleh beberapa tokoh filsafat etika. Evaluasi kritis Muthahhari terhadap sistem filsafat etika Barat dan filsafat etika yang berasal dari pemikir Islam terdahulu menjadi jelas dalam konteks ini (Muthahhari, 2014).

Menurut (Muthahhari, 2014), landasan filsafat etika secara umum dibangun atas pemahaman tentang makna perbuatan atau tindakan manusia. Pandangan Maurice Blondel menyatakan bahwa tindakan manusia adalah representasi yang paling umum dan lengkap tentang dirinya. Melalui tindakannya, manusia mengekspresikan diri secara mendalam dan meresapi eksistensinya. Tindakan juga merupakan bentuk realisasi untuk berkomunikasi dengan sesama manusia atau bahkan dengan Tuhan. Singkatnya, Muthahhari menyajikan pandangannya bahwa pemahaman epistemologis tentang konsep etika perlu dimulai dari penjelasan tentang pernyataan etika, sehingga dapat membimbing kita menuju konsep etika yang lebih menyeluruh.

Muthahhari kemudian menguraikan tentang teori tindakan atau perbuatan manusia. Ia mengategorikan perbuatan manusia menjadi dua jenis, yaitu perbuatan alami dan perbuatan akhlaki yang disebut "tindakan etis". Perbuatan alami adalah tindakan yang tidak memberikan penghargaan kepada pelakunya, seperti makan saat lapar atau minum saat haus, yang juga dilakukan oleh binatang. Sementara itu, perbuatan akhlaki

"etis" adalah perbuatan yang patut dipuji, seperti menolong sesama tanpa mengharapkan imbalan (Muthahhari, 2015).

Terdapat beberapa penjelasan mengenai kriteria perbuatan akhlaki "etis". Pertama, perbuatan akhlaki adalah tindakan yang dilakukan untuk kepentingan orang lain, didefinisikan dari perspektif tujuan (ghayah). Perbuatan akhlaki bertujuan untuk kebaikan orang lain. Kedua, perbuatan akhlaki adalah jenis tindakan yang berasal dari perasaan kasih sayang sesama, didefinisikan sebagai penyebab akhir (final cause). Tindakan akhlaki yang dilakukan untuk kepentingan orang lain tidak dapat terlaksana tanpa adanya perasaan kasih sayang terhadap sesama manusia (Muthahhari, 2014).

Muthahhari melakukan evaluasi kritis terhadap kedua teori perbuatan akhlaki di atas dengan memberikan contoh perasaan keibuan. Ia menanyakan apakah perasaan tersebut termasuk dalam perbuatan akhlaki ataukah perbuatan alami. Misalnya, perbuatan seorang ibu yang memiliki tujuan untuk anak yang dicintainya. Meskipun perbuatan tersebut tidak berakar dari naluri individu, melainkan dari perasaan cinta terhadap anak. Secara emosional, perbuatan keibuan dianggap mulia, tetapi Muthahhari menekankan bahwa hal itu tidak dapat dianggap sebagai tindakan kebajikan ibu, karena perasaan tersebut berasal dari fitrah dan aturan penciptaan. Kesimpulannya, penjelasan dari kedua teori tersebut masih tergolong dalam kategori perbuatan alami, menunjukkan adanya kebingungan dalam mendefinisikan perbuatan akhlaki.

Selanjutnya, Muthahhari mengemukakan tanggapan kritis terhadap kriteria teori perbuatan akhlaki Immanuel Kant (1724-1804). Meskipun Kant dianggap sebagai filosof modern terkemuka, Muthahhari menyamakannya dengan syaikh Anshari di kalangan ahli ushul kontemporer. Pendapat Kant bahwa kriteria perbuatan akhlaki adalah perasaan kewajiban intuitif, di mana seseorang melakukan tindakan semata-mata karena perintah intuisi, diakui Muthahhari memiliki kebenaran sejumput. Namun, Muthahhari menegaskan bahwa akhlak dalam pandangan Kant hanya bersifat intuitif (Al Azis, 2021).

Meskipun Muthahhari mengakui adanya sejumlah kebenaran dalam teori perbuatan akhlaki Kant, masih terdapat celah atau kelemahan dalam penjelasan teori tersebut. Kritiknya terhadap kriteria perbuatan akhlaki Kant menyoroti bahwa Kant cenderung terlalu memusatkan perbuatan

akhlaki pada intuisi, sementara seolah-olah meremehkan kekuatan akal teoritis dalam kerangka acuan filosofis. Muthahhari menolak pandangan Kant yang menganggap bahwa akal teoritis tidak mampu membuktikan isu-isu perbuatan akhlaki, karena menurutnya, melalui akal teoritis, manusia dapat membuktikan kemerdekaan, keabadian roh, keberadaan Tuhan, dan bahkan perintah-perintah akhlaki tanpa menolak akal praktis. Akal juga dianggapnya mendukung dan membenarkan validitas perintah-perintah akhlaki yang diperoleh manusia melalui ilham intuisinya (Nur, 2016).

Muthahhari juga memberikan kritik yang tajam terhadap tokoh moral lain, yaitu Bertrand Russell (1872-1972). Pengaruh pemikiran Russell terutama terasa di kalangan kelompok marxis di Iran, terutama kelompok al-Furqon. Dalam kritiknya, Muthahhari menggambarkan Russell sebagai seseorang yang menolak eksistensi intuisi akhlaki dan esensi kebaikan perbuatan. Russell, menurutnya, meyakini bahwa manusia tidak mampu memahami nilai-nilai kebaikan dan keburukan intrinsik pada manusia. Pandangan Russell tentang akhlak menekankan pada pencarian keuntungan, namun dengan pandangan yang licik dan jauh-sighted (Nur, 2016). Konsep etika atau akhlak Russel adalah akhlak rasional dengan arti akhlak ketajaman nalar. Akal adalah lentera bagi manusia dan ia berada pada kendali pemiliknya. Kemanapun dia hendak pergi, lampu itu akan setia mengikutinya, serta menerangi jalannya. Manusia menjadikan akalnya sebagai pelayan keuntungannya.

Konsep etika atau akhlak Russell dianggap Muthahhari sebagai akhlak rasional yang berarti akhlak ketajaman nalar. Muthahhari menolak pandangan Russell bahwa akhlak harus melayani keuntungan semata, dan mengkritik bahwa pandangan semacam itu bertentangan dengan prinsip altruisme yang dicanangkan oleh (Russel, 2016). Dalam pandangan Muthahhari, akhlak seharusnya memiliki nilai tinggi, kesucian, dan lebih dari sekadar manfaat semata. Kesimpulannya adalah bahwa pandangan Russell tidak sejalan dengan sloganya yang mempromosikan altruisme, karena filosofinya sendiri bertentangan dengan konsep tersebut. Selain itu, Muthahhari menyoroti bahwa pandangan Russell hanya akan bermanfaat dalam konteks di mana semua kekuatan memiliki tingkat kesetaraan. Namun, jika kekuatan yang kuat menghadapi kekuatan yang lemah, dan kekuatan yang kuat menyadari bahwa kekuatan yang lemah tidak mampu

mengambil keuntungannya, maka menurut Muthahhari, akhlak tidak mendorongnya untuk berbuat baik (Muthahhari, 2011).

Lalu, teori mana yang sesuai untuk menjelaskan perbuatan akhlaki? Muthahhari yakin bahwa satu-satunya teori yang dapat menjelaskan perbuatan akhlaki manusia adalah teori penyembahan. Menurut kriteria Muthahhari, akhlak merupakan bentuk penyembahan kepada Tuhan yang terdapat di alam bawah sadarnya, di mana manusia tunduk kepada sejumlah perintah Tuhan yang terdapat dalam alam bawah sadarnya. Teisme adalah satu-satunya aliran pemikiran yang mampu membenarkan akhlak ini, dan perintah-perintahnya dijelaskan dalam al-Qur'an, "Katakanlah: 'Sesungguhnya sembahyangku, ibadahku, hidupku dan matiku hanya untuk Allah, Tuhan semesta Alam'" (Bagir, 2017)

Muthahhari melakukan evaluasi kritis terkait masalah ego. Dalam filsafat etika, pembahasan tentang ego dianggap sebagai hal yang krusial karena ego merupakan representasi dari bagaimana sistem filsafat etika dibangun. Ada dua pandangan mengenai posisi ego. Pertama, ego sebagai dasar akhlak atau etika, di mana filosofi akhlak dibangun berdasarkan pada egoisme, penyembahan ego, penguatan ego, perjuangan untuk kekekalan, dan pembelaan diri. Kedua, akhlak yang didasarkan pada perlawanan terhadap ego, seperti keadilan, kejujuran, amanah, dan nilai-nilai yang berlawanan dengan egoisme individual. Semua prinsip akhlaki ini merupakan bentuk perlawanan terhadap ego. Dengan sederhana, Muthahhari menyatakan bahwa selama manusia belum dapat melepaskan ego, ia tidak dapat berkorbannya dan mengutamakan kepentingan orang lain dalam perbuatannya, sehingga sulit bagi manusia untuk menerapkan nilai-nilai akhlak secara menyeluruh (Muthahhari, 2011).

Muthahhari menjelaskan bahwa ada tiga jenis egoisme. Pertama, ego individualisme, di mana kelompok ini hanya mempertimbangkan kepentingan diri sendiri. Mereka hanya menginginkan segala sesuatu untuk keuntungan pribadi mereka. Bagi Muthahhari, ego individualisme dianggap sebagai jenis ego yang paling lemah. Kedua, ego kekeluargaan, yang lebih melibatkan lingkup lebih luas, termasuk keluarga dan kelompok tertentu. Tindakan baik hanya ditujukan kepada orang-orang dalam lingkup tersebut, dan menurut Muthahhari, sikap ini tidak termasuk dalam akhlak mulia. Ketiga, ego kebangsaan, yang lebih melibatkan kesetiaan pada bangsa sendiri. Tindakan baik hanya dianggap benar jika

menguntungkan negara adikuasa, dan jika tidak, dianggap tidak benar (Naibin, 2020).

Muthahhari, dengan melebar jangkauan pembatasan ego, berupaya mewujudkan konsep masyarakat yang berlandaskan pada tauhid. Menggunakan terminologi dari Asghar Ali Engineer, ia mengusung gagasan tentang masyarakat yang bersifat inklusif dan bercirikan tauhid yang Islami, yang secara tegas menolak segala bentuk diskriminasi, baik itu berdasarkan ras, agama, kasta, atau kelas (Saumantri, 2023). Dengan demikian, permasalahan ego dalam konteks Islam menjadi jelas. Lingkup akhlak yang diusung tidak terbatas pada individu atau wilayah tertentu, bahkan tanpa batasan; melibatkan baik orang-orang Muslim maupun non-Muslim. Lebih lanjut, melalui berbagai kritiknya terhadap teori perbuatan dan permasalahan ego yang telah diuraikan sebelumnya, Muthahhari membangun suatu sistem filosofi akhlak atau etika yang didasarkan pada penjelasan rasionalnya. Dalam sistem ini, landasan dan pondasi pemikiran etika Muthahhari ditempatkan pada agama dan akal.

BAB 10

PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR

A. Biografi Intelektual Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr adalah seorang intelektual, filsuf, dan cendekiawan Islam terkemuka yang lahir pada tanggal 7 April 1933 di Tehran, Iran. Dikenal sebagai salah satu tokoh penting dalam dunia akademis Islam kontemporer, Nasr telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pemahaman dan penyebaran budaya, filsafat, dan spiritualitas Islam di tingkat internasional. Biografi intelektualnya mencakup perjalanan panjang dari pemuda yang berbakat di Iran hingga menjadi seorang sarjana terkenal di dunia Islam dan Barat (Maksum, 2013).

Nasr memulai pendidikannya di Iran sejak dini, menunjukkan kecenderungan intelektual yang luar biasa. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di sekolah Iran, ia melanjutkan pendidikan menengahnya di Alborz High School, yang merupakan sekolah yang sangat dihormati di Tehran. Bakatnya dalam bidang ilmu pengetahuan dan kecintaannya terhadap filsafat dan seni tidak hanya terbatas pada akademis, tetapi juga pada ketertarikannya terhadap ilmu alam dan metafisika. Pada tahun 1950, Nasr berangkat ke Amerika Serikat untuk melanjutkan pendidikannya di Universitas Massachusetts Institute of Technology (MIT). Ia mengambil jurusan ilmu pengetahuan dan fisika, tetapi minatnya terhadap pemikiran filsafat dan spiritualitas mulai tumbuh di tengah-tengah pendidikan sainsnya. Pada tahun 1954, Nasr meraih gelar sarjana dalam bidang fisika dan kemudian melanjutkan studi pascasarjana di Harvard University, di mana ia memperoleh gelar doktor dalam bidang filsafat sejarah pada tahun 1958 (Hidayat, 2005).

Setelah menyelesaikan pendidikan tinggi di Amerika Serikat, Nasr kembali ke Iran dan memulai karir akademisnya di Universitas Tehran. Di sinilah ia menjadi profesor filsafat sejarah, dan karyanya mulai mendapatkan pengakuan di tingkat nasional. Selama periode ini, Nasr mengembangkan pandangan filosofisnya yang kuat yang mencakup hubungan antara agama, filsafat, dan sains. Namun, ketidakpuasan Nasr terhadap pendekatan sekuler terhadap pendidikan di Iran membuatnya kembali ke Amerika Serikat pada tahun 1964. Ia kemudian mengajar di Universitas Temple di Philadelphia dan kemudian pindah ke Universitas George Washington di Washington D.C. Sebagai seorang cendekiawan Islam yang mendalam, Nasr membela hak pendidikan berbasis nilai-nilai spiritual dan mempromosikan pemahaman yang lebih dalam tentang peran agama dalam kehidupan manusia.

Salah satu kontribusi paling penting Nasr terhadap dunia intelektual adalah penyelidikannya tentang hubungan antara agama, filsafat, dan sains. Ia membela pandangan bahwa sains dan agama bukanlah dua realitas yang bertentangan, melainkan dua bentuk pemahaman yang komplementer terhadap kenyataan. Karyanya merangkum pemikiran filsafat Islam klasik, terutama dari tradisi Sufi, dan menyelaraskannya dengan konsep-konsep modern dalam sains dan filsafat Barat. Sebagai seorang cendekiawan universal, Nasr juga terlibat dalam dialog antaragama. Ia mendorong pemahaman saling menghormati antara agama-agama besar dunia, khususnya antara Islam dan Kristen. Melalui karya-karyanya yang terkenal, seperti "Knowledge and the Sacred" dan "Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man," Nasr menyajikan pandangan yang mendalam tentang hubungan manusia dengan alam dan pencarian makna hidup (Widayani, 2017).

Seyyed Hossein Nasr tidak hanya dikenal di Iran atau Amerika Serikat, tetapi juga di seluruh dunia Islam. Kontribusinya dalam mempromosikan pemahaman Islam yang lebih mendalam dan berdialektika dengan pemikiran Barat telah membuatnya diakui sebagai seorang intelektual terkemuka di dunia Islam kontemporer. Nasr juga memiliki pengaruh di luar dunia akademis. Ia sering diundang untuk memberikan kuliah dan pidato di berbagai konferensi internasional dan forum antarbudaya. Keberadaannya sebagai seorang intelektual Islam yang tegas dalam pendiriannya dan kemampuannya untuk menjembatani kesenjangan antara

Timur dan Barat menjadikannya seorang pemimpin pemikiran global (Nasr, 1996).

Selain kontribusi di bidang filsafat dan ilmu pengetahuan, Nasr juga memiliki minat dalam seni dan arsitektur Islam. Ia menyadari bahwa seni dan arsitektur adalah ekspresi yang dalam dari spiritualitas Islam. Nasr memberikan penekanan khusus pada pentingnya seni tradisional dan arsitektur Islam dalam mempertahankan identitas budaya dan roh spiritual masyarakat Muslim. Pandangan Nasr tentang seni dan arsitektur mencerminkan keyakinannya pada pentingnya nilai-nilai spiritual dalam memandu kehidupan manusia. Ia membela warisan seni Islam sebagai ekspresi keindahan dan kedalaman pemahaman spiritual yang dimiliki oleh peradaban Islam.

Menurut (Azra, 2003), pemikiran Nasr dapat diklasifikasikan dalam beberapa model berfikir, seperti posmodernis, neo-modernis, atau neosufisme. Nasr diakui sebagai salah satu penentang modernisme Islam di Barat dan sekaligus sebagai ahli sains modern yang berpendidikan Barat. Meskipun memiliki akar tradisi mistis dari Persia sebagai salah satu pusat tradisionalitas Islam, ia juga mendalami ilmu terapan dari Barat modern, menjadikannya seorang neo-tradisionalis. Pemikirannya mencerminkan pendekatan yang holistik, mengintegrasikan nilai-nilai Islam dari aspek lahiriah hingga batiniah dengan merangkul akar pemikiran Syi'ah.

Nasr memiliki peran ganda sebagai penyuara anti-modernisme Islam di Barat dan ahli ilmu terapan dengan pendidikan Barat. Di Timur, dia mewarisi tradisi mistis Persia dan belajar memaknai Islam dari dimensi lahir hingga batin, berdasarkan akar pemikiran Syi'ah. Namun, seiring dengan keahliannya dalam ilmu terapan yang dipelajari dari Barat modern, ia juga dapat diidentifikasi sebagai seorang neo-tradisionalis. Pandangannya menekankan urgensi mengembalikan nilai-nilai Islam yang telah terbaratkan untuk mewujudkan spiritualitas Islam. Baginya, agama sebagai dasar kekuatan moral sains kehilangan relevansinya, dan Islam yang berkembang saat ini adalah Islam yang membawa nuansa baru dalam tatanan yang lebih komprehensif, bukan lagi Islam abad pertengahan atau klasik.

B. Filsafat Perennialisme Dalam Pandangan Seyyed Hossain Nasr

Pandangan filsafat perennial memiliki pengaruh besar terhadap pemikiran Seyyed Hossein Nasr. Salah satu tokoh perenialis yang sangat berpengaruh bagi Nasr adalah Frithjof Schuon, yang diakui sebagai peletak dasar pemahaman eksoterik dan esoterik Islam. Schuon, seorang perenialis, menciptakan karya berjudul "*Islam and Perennial Philosophy*" yang sangat dipuji oleh Nasr, bahkan memberinya gelar "*My Master*" (Rukmana, 2013). Filsafat perennial yang dipegang oleh Nasr mengacu pada kearifan tradisional dalam Islam. Pemikiran Nasr sebagian besar muncul sebagai respons terhadap krisis manusia modern yang menurutnya terjadi di Barat dan dunia Islam. Nasr berpendapat bahwa peradaban modern, terutama di Barat dan dalam konteks dunia Islam, telah gagal mencapai tujuannya, yaitu mempertahankan integritas kemanusiaan (Amallia, 2019).

Menurut Nasr, manusia modern telah kehilangan identitas sejati. Hidup di pinggir eksistensinya, manusia modern hanya memiliki pengetahuan dangkal dan berubah-ubah tentang dunia. Dari pengetahuan tersebut, manusia modern mencoba merekonstruksi citra dirinya, tetapi tindakan ini semakin menjauhkan mereka dari pusat eksistensi, terjerat dalam pinggir eksistensi (Nasr, 1987). Oleh karena itu, filsafat perennial Nasr muncul sebagai usaha untuk membebaskan manusia modern dari jeratan budaya dan peradaban yang diciptakan oleh diri mereka sendiri.

Sebagai tambahan, John F. Haught dalam bukunya "*Science and Religion: From Conflict to Conversation*" mengajukan pertanyaan menarik, apakah agama dan sains bertentangan? Haught mengusulkan empat pendekatan untuk menjawab pertanyaan tersebut, yaitu pendekatan konflik, kontras, kontak, dan konfirmasi (Haugh, 2014). Haught mengemukakan bahwa dialog antara sains dan agama diperlukan, sementara di dunia Islam, agama dan sains dapat diselaraskan. Di Barat, terdapat keyakinan ganda bahwa bahasa agama tidak dapat dimengerti oleh bahasa sains, dan sains hanya dapat diuji dengan riset sistematis di laboratorium. Haught menekankan perlunya pendekatan dialogis untuk memahami perbedaan ini dan mengatasi perbedaan pandangan antara agama dan sains.

Seyyed Hossein Nasr menyajikan jawaban atas pertemuan antara sains dan agama melalui suatu pendekatan filosofis yang dikenal sebagai Religions Perennis atau Philosophy Perennis, yang secara lebih umum disebut sebagai Agama dan Filsafat Perennial dalam konteks bahasa

Indonesia. Inti dari pemikiran Agama dan Filsafat Perennial ini adalah adanya sesuatu yang abadi dalam agama, yang menjadi objek kajian filosofis dan ilmiah dengan kekekalan yang dimilikinya.

Pemikiran ini dapat ditemukan dalam ajaran filsafat masysya'i atau filsafat paripatik, yang merupakan sintesis dari ajaran-ajaran wahyu Islam, Aristotelianisme, dan neoplatonisme, baik dari tradisi Atenian maupun Alexandria. Abu Ya'qub al-Kindi, seorang filosof berkebangsaan Arab pada abad III/IX di Bagdad, diakui sebagai tokoh yang banyak berkontribusi dalam mengembangkan pemikiran ini dengan menyusun lebih dari dua ratus penjelasan rinci terkait sains dan filsafat (Nasr, 2004).

Menurut Nasr, kebenaran yang ditemukan dalam agama dan filsafat disebut sebagai kebenaran abadi, yang mencakup kebenaran yang dapat dijumpai dalam keduanya. Agama abadi atau filsafat abadi merujuk pada pengakuan manusia untuk bersikap pasrah kepada sesuatu yang lebih tinggi, agung, dan transidental. Manusia, menurut Nasr, secara fitrah cenderung memuja dan bersikap pasrah kepada sesuatu yang dianggapnya agung dan dijadikan sebagai Tuhannya (Saumantri, 2023).

Terlepas dari kesan bahwa sejarah Islam dan Barat tampaknya tidak pernah saling berhubungan, Nasr menekankan pentingnya membaca sejarah, sains, dan ilmu pengetahuan dengan cermat. Inspirasi dari kebangkitan sains Islam selama periode Renaissance Islam pada masa Dinasti Abbasiyah ternyata memiliki dampak yang signifikan, dan seharusnya tidak dipisahkan begitu jauh antara keduanya.

Secara filosofis, dapat diamati bahwa ketika dunia Islam berada dalam puncak keemasannya, Eropa, khususnya pada abad pertengahan, mengalami periode kegelapan dan kemunduran. Setelah mengalami kemajuan dalam bidang filsafat, terutama di Yunani pada awal abad Masehi, pemikiran Eropa cenderung menuju arah profanistik.

Oleh karena itu, Barat perlu mengakui kemundurannya. Kemajuan yang terjadi di dunia Islam menarik minat banyak orang Barat, dan pada masa tersebut, banyak dari mereka datang ke dunia Islam untuk mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan. Inilah yang kemudian menjadi jembatan informasi antara Barat dan Islam. Pemikiran ilmiah, rasional, filosofis, dan bahkan sains Islam mulai ditransfer ke daratan Eropa. Kontak antara dunia Barat dan Islam selama lima abad berikutnya ternyata mampu membawa

Eropa ke masa kebangkitan kembali (renaisans) dalam ilmu pengetahuan dan filsafat, yang kemudian berkembang menjadi era modern.

Abad modern di Barat, yang dimulai sekitar abad ke-17, menandai awal kemenangan supremasi rasionalisme, empirisme, dan positivisme atas dogma agama. Fase ini terkait erat dengan upaya pemisahan ilmu pengetahuan dan filsafat dari pengaruh agama, yang dikenal sebagai sekularisme. Perpaduan antara rasionalisme, empirisme, dan positivisme dalam epistemologi menyatukan Metode Ilmiah, seperti yang dijelaskan oleh T.H. Huxley. Munculnya aliran-aliran ini memiliki dampak besar pada peradaban Barat selanjutnya. Dengan metode ilmiah tersebut, kebenaran suatu hal hanya dinilai dari sudut pandang fisik-materialistik yang bersifat profan atau duniawi. Dengan kata lain, kebenaran ilmu pengetahuan hanya diukur melalui kohesi dan korespondensi (Syahrin, 2019).

Berangkat dari uraian di atas, dengan karakteristiknya tersebut, dapat dipastikan bahwa segala pengetahuan yang berada di luar jangkauan indra dan akal serta pengujian ilmiah ditolak, termasuk pengetahuan yang berasal dari dimensi keagamaan. Oleh karena itu, Zaman Modern atau Abad Modern di Barat dapat diidentifikasi sebagai periode ketika manusia menganggap dirinya sebagai kekuatan yang mampu mengatasi semua tantangan dalam kehidupannya. Manusia dipandang sebagai makhluk yang merdeka dan terlepas dari keterkaitannya dengan Alam dan Tuhan. Di Barat, manusia sengaja membebaskan diri dari Tatanan Ilahi (Theo Morphism) dan kemudian membangun Tatanan Antropomorphisme, suatu tatanan yang sepenuhnya berpusat pada manusia. Manusia menjadi penguasa takdirnya sendiri. Hal ini menyebabkan munculnya gerakan responsif alternatif sebagai tanggapan terhadap perilaku masyarakat modern yang tidak lagi mengakui keberadaan dunia metafisik. Termasuk di antaranya adalah Tradisionalisme Islam yang dihidupkan oleh Nasr, serta gerakan New Age di Barat pada akhir dewasa ini (Sururi et al., 2020).

C. Krisis Dunia Modern

Zaman modern di Barat, dimulai sejak abad ketujuh belas Masehi, mencerminkan kemenangan rasionalisme, empirisme, dan positivisme atas dogma agama. Menurut (Huxley, 2009) keterkaitan antara rasionalisme, empirisme, dan positivisme dalam epistemologi melahirkan apa yang dikenal sebagai metode ilmiah (*Scientific Method*). Dengan pendekatan ini,

kebenaran diukur hanya dari sudut pandang materialistik dan empiris, menolak dimensi metafisika. Sebagai hasilnya, pandangan dunia Barat Modern sering disebut sebagai *Scientific Worldview*, yang sebenarnya telah diwarnai oleh sekularisme, rasionalisme, empirisisme, pemikiran dikotomi, desakralisasi, pragmatisme, dan penolakan terhadap kebenaran metafisika (Saumantri, 2022).

Pandangan hidup ini secara signifikan membentuk peradaban Barat Modern. Menurut Nasr, pandangan hidup sains modern ini berkontribusi besar pada sekularisasi substansi alam. Dengan demikian, dampaknya, kata Nasr, manusia modern memperlakukan alam sebagai objek eksplorasi tanpa tanggung jawab moral, serupa dengan perlakuan terhadap pelacur. Nasr menyoroti bahwa sekularisasi, sebagai inti dari modernisme, telah menciptakan krisis tidak hanya dalam dimensi spiritual, tetapi juga dalam kehidupan sosial sehari-hari (Nasr, 1987).

Akibatnya, manusia modern menjadi pengagum ilmu dan teknologi, tanpa menyadari bahwa tindakan ini dapat mengurangi integritas kemanusiaannya. Mereka terperangkap dalam jaringan sistem rasionalitas teknologi yang terkadang sangat tidak manusiawi. Nasr mengklaim bahwa ini terjadi karena manusia modern memberontak dan melawan Tuhan, menciptakan sains yang tidak berdasarkan cahaya akal budi, melainkan semata-mata bergantung pada kekuatan akal manusia untuk mengumpulkan data melalui indra (Nasr, 1988).

Dengan demikian, era modern di Barat menandai periode ketika manusia menemukan dirinya sebagai kekuatan yang dapat mengatasi berbagai permasalahan hidupnya. Manusia modern Barat secara sengaja membebaskan diri dari pengaruh ketuhanan (teomorfisme) untuk membangun tatanan yang semata-mata berfokus pada manusia (antropomorfisme). Manusia menjadi penguasa takdirnya sendiri, yang pada akhirnya menyebabkan terputusnya hubungan dengan nilai-nilai spiritualnya. Namun, ironisnya, seperti yang disampaikan Roger Garaudy, manusia modern Barat pada akhirnya tidak mampu menjawab tantangan kehidupan mereka sendiri (Harahap, 2017).

Dampak dari proses modernisasi yang diterapkan oleh Barat ternyata membawa dampak negatif, yakni semakin merasuknya rasa cemas dan ketidakbermaknaan dalam kehidupan manusia modern. Mereka kehilangan dimensi transendental atau pandangan ilahi, sehingga mereka

dengan mudah terjerumus ke dalam kehampaan spiritual. Sebagai hasilnya, manusia modern mengalami alienasi, baik itu teralienasi dari dirinya sendiri, lingkungan sosialnya, maupun dari Penciptanya.

Aspek spiritual menjadi terabaikan sepenuhnya dalam peradaban modern, padahal manusia adalah makhluk yang memiliki dua dimensi, yaitu dimensi jasmani dan rohani. Kedua dimensi ini tidak dapat berfungsi secara terpisah, melainkan harus bekerja bersama untuk mencapai keseimbangan. Jika manusia hanya menekankan aspek lahiriah, maka ia tak ubahnya seperti binatang. Keseimbangan keduanya harus terjaga agar hubungan yang harmonis dapat terwujud. Seorang manusia tidak dapat hidup hanya dengan memfokuskan diri pada dunia material atau spiritual saja. Jika kedua aspek tersebut berjalan terpisah, maka pencapaian kesejahteraan akan mengalami kegagalan (Saumantri, 2023).

Dari pernyataan tersebut, semakin jelas bahwa kedua aspek, baik spiritual maupun materi, tidak dapat dipisahkan. Dari sini, dapat disimpulkan bahwa krisis spiritual yang dialami manusia modern disebabkan oleh peradaban modern yang hanya berdiri di atas konsep manusia yang tidak memasukkan unsur paling esensial dari dirinya sendiri. Padahal, menurut (Nasr, 1997): Manusia terdiri dari tiga unsur, yaitu jasmani, jiwa, dan intelek. Intelek, yang berada di atas dan di pusat eksistensi manusia, menjadi unsur yang esensial dari sifat manusia. Karenanya, esensi manusia atau hakikat manusia hanya dapat dipahami melalui intelek (mata hati). Ketika mata hati tertutup, kita tidak mungkin mencapai pengetahuan yang esensial tentang hakikat manusia."

Nasr menjelaskan bahwa porsi *intellectus* (mata hati) menjadi terpinggirkan terutama sejak berkembangnya aliran dualisme Cartesian di Barat. Dengan tumbuh dan berkembangnya Rasionalisme, manusia hanya dilihat dari dimensi jasmaninya saja. Dualisme Cartesian membagi realitas menjadi dua: realitas material dan realitas mental, atau realitas fisik dan realitas akal (ratio), sementara dimensi spiritualnya terpinggirkan (Nasr, 1997).

Menurut Nasr, karena manusia modern terlalu mengandalkan kekuatan nalar (ratio) dan terperangkap dalam kehidupan materi, "mata batinnya" menjadi tertutup, dan akhirnya terjadi ketidakseimbangan (disequilibrium) antara rasio dan intelek. Oleh karena itu, untuk mengembalikan kesadaran Ilahiah, seseorang perlu melatih kekuatan dan mengasah kekuatan

Intellectus-nya dengan mengimplementasikan ajaran-ajaran sufisme. Melalui cara ini, terjadi keseimbangan (*equilibrium*) antara kekuatan rasio di otak dan kekuatan *intellectus* (mata hati) yang berada di dalam dada. Tasawuf, menurut Nasr, menjadi satu-satunya cara yang mampu melatih ketajaman *intellectus* (mata hati), karena di dalamnya terdapat pendakian spiritual atau dalam terminologi tasawuf disebut "*maqamat*." Nasr menyatakan bahwa "Manusia untuk mencapai level eksistensi harus melakukan pendakian spiritual dan melatih ketajaman intellectus (mata hati). Untuk mencapai pendakian spiritual tasawuf, seseorang harus melewati tahapan-tahapan (*Maqamat*) atau stasiun tersebut, mulai dari taubat, zuhud, wara, faqr, sabar, tawakal, ridla, dll" (Nasr, 1993)

Dengan metode ini, terjadi harmoni antara kekuatan rasio di otak dan intellectus di dalam dada, menghasilkan ketentraman jiwa. Nasr menjelaskan, mengungkapkan bahwa manusia pada dasarnya memiliki kodrat "damba mistik," di mana ketentraman jiwa tidak dapat lagi ditemukan melalui pemenuhan kebutuhan materi dunia. Dalam konteks ini, dimensi rohaniah akan mencari kebahagiaan bersama Tuhan sebagai satu-satunya konsumsi untuk memuaskan kelaparan jiwa manusia (Nasr, 1997).

Menurut Nasr bahwa pencarian spiritual dan mistik bersifat perennial. Dalam Islam, konsep perennial ini dapat disamakan dengan fitrah, yang dijelaskan dalam al-Qur'an sebagai nilai kemanusiaan yang berasal dari fitrah, membuat manusia memiliki sifat kesucian dan kebaikan. Fitrah ini merupakan kelanjutan dari perjanjian dasar antara Tuhan dan roh manusia, sehingga roh manusia ditempati oleh kesadaran akan Yang Maha Tinggi, yang merupakan awal dan tujuan dari segala yang ada di alam ini.

Oleh karena itu, Nasr menyimpulkan bahwa jika manusia modern ingin mengakhiri kekeliruan dan kesesatan akibat penghilangan dimensi Ilahiah dalam jiwa, pandangan dan sikap hidup keagamaan harus dihidupkan kembali dalam kehidupan mereka (S. Arifin et al., 2022). Sebagai solusi, Nasr memilih tasawuf sebagai alternatif bagi manusia modern yang telah terhimpit kehampaan spiritual dalam jiwa mereka dengan melibatkan diri dalam amalan-amalan tasawuf. Bagi Nasr, tasawuf bukan hanya sebuah praktik keagamaan, melainkan bagian integral dari pandangannya terhadap berbagai masalah di dunia modern saat ini.

Karena itulah, dalam Islam, tasawuf diibaratkan sebagai jantung dan inti dari pewahyuan Islam (*the heart of Islam*). Nasr meyakini bahwa tasawuf

telah menyuntikkan energi dan semangat ke seluruh aspek Islam, baik dalam aspek sosial maupun intelektual. Dengan demikian, Nasr menyimpulkan bahwa berbagai isu dan permasalahan dalam sejarah Islam tidak dapat diselesaikan tanpa memahami peran yang dimainkan oleh tasawuf (Alatas, 2020).

BAB 11

PEMIKIRAN MOHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS

A. Biografi Intelektual Mohammad Naquib al-Attas

Mohammad Naquib al-Attas, seorang intelektual terkemuka dan cendekiawan Islam kontemporer, lahir pada 5 September 1931 di Bogor, Hindia Belanda (sekarang Indonesia). Al-Attas dikenal karena kontribusinya yang besar dalam pemikiran Islam dan peradaban, serta kepemimpinannya dalam dunia pendidikan. Biografi intelektualnya mencerminkan dedikasinya untuk menggali hikmah dan nilai-nilai Islam, serta untuk memahami peran intelektual dalam pembentukan masyarakat yang beradab.(Muslina & Rahman, 2021).

Al-Attas lahir dalam keluarga yang menghargai pendidikan dan ilmu pengetahuan. Ayahnya, Syed Muhammad Alwi al-Attas, seorang guru besar dan ulama terkemuka di dunia Islam. Alwi al-Attas memberikan landasan awal yang kuat bagi pendidikan al-Attas dalam tradisi Islam. Pendidikan formalnya dimulai di Sekolah Dasar Melayu Raya dan berlanjut ke Kolej Sultan Abdul Hamid di Alor Setar, Malaysia. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya, al-Attas melanjutkan studi di Universitas Malaya, Kuala Lumpur, dan lulus dengan gelar sarjana muda dalam bidang Ekonomi pada tahun 1952. Setelah itu, dia berangkat ke Inggris untuk melanjutkan pendidikan tingginya. Di Universitas London, al-Attas meraih gelar sarjana dalam bidang Filsafat dan Sejarah pada tahun 1957. Pendidikan lanjutan ini membekali al-Attas dengan landasan multidisipliner yang memengaruhi pandangannya tentang Islam dan peradaban (P. Lestari et al., 2019).

Al-Attas dikenal sebagai cendekiawan yang produktif dan kritis terhadap perkembangan pemikiran dunia modern. Salah satu kontribusinya yang signifikan adalah pemikirannya mengenai Islamisasi ilmu pengetahuan. Ia berpendapat bahwa ilmu pengetahuan harus

diintegrasikan dengan nilai-nilai Islam agar dapat memberikan manfaat bagi umat manusia secara menyeluruh. Konsep "Islamisasi ilmu" yang diusungnya membahas pengaruh Islam dalam semua aspek kehidupan, termasuk pendidikan, sains, dan humaniora. Al-Attas mengkritik model pendidikan Barat yang dinilainya tidak sesuai dengan akar nilai-nilai Islam. Ia menyuarakan pentingnya memahami alam semesta melalui lensa Islam, meletakkan dasar yang kuat untuk pemahaman dunia modern yang berlandaskan nilai-nilai keislaman (Nanu, 2021).

Al-Attas tidak hanya seorang pemikir besar, tetapi juga seorang pemimpin pendidikan yang memimpin perubahan signifikan di Universitas Islam Malaysia (UIAM). Ia mendirikan universitas ini pada tahun 1983 dengan tujuan menciptakan institusi pendidikan tinggi yang mengintegrasikan nilai-nilai Islam dan ilmu pengetahuan modern. Selama kepemimpinannya, UIAM berkembang menjadi pusat pendidikan unggul dengan program-program studi yang mencakup berbagai bidang ilmu pengetahuan dan humaniora. Al-Attas memastikan bahwa universitas tersebut menjadi wadah yang memadukan warisan intelektual Islam dengan pengetahuan modern, menciptakan lingkungan akademik yang mempromosikan pemikiran kritis dan harmoni antara keislaman dan ilmu pengetahuan.

Prestasi dan kontribusi al-Attas dalam dunia intelektual dan pendidikan telah mendapatkan pengakuan yang luas. Ia menerima berbagai penghargaan, termasuk Penghargaan Tokoh Agama Islam Terkemuka dari Raja Salman bin Abdulaziz Al Saud pada tahun 2017. Penghargaan ini mencerminkan pengakuan atas dedikasinya terhadap pengembangan pemikiran Islam dan kontribusinya dalam memajukan pendidikan tinggi yang berbasis nilai-nilai Islam. Mohammad Naquib al-Attas meninggalkan warisan intelektual yang mendalam dan terus mempengaruhi pemikiran Islam kontemporer. Pemikirannya tentang Islamisasi ilmu dan peradaban menjadi landasan untuk penelitian dan kajian lebih lanjut di bidang ini. Selain itu, universitas yang didirikannya, UIAM, terus menjadi pusat keunggulan dalam menyelaraskan nilai-nilai Islam dengan ilmu pengetahuan modern. Melalui dedikasinya terhadap pemikiran dan pendidikan, al-Attas berusaha membangun jembatan antara tradisi Islam yang kaya dan tuntutan modernitas. Pemikirannya yang progresif dan kritis

terhadap perubahan zaman membuktikan bahwa Islam mampu berkembang dan beradaptasi dengan konteks kontemporer.

Dalam upayanya membangun jembatan antara tradisi Islam yang kaya dengan tuntutan modernitas, al-Attas mendorong integrasi antara nilai-nilai Islam dengan ilmu pengetahuan. Konsep "Islamisasi ilmu" yang diembannya memberikan dasar bagi pemahaman yang holistik, di mana kekayaan intelektual Islam tidak hanya dilestarikan, tetapi juga diintegrasikan ke dalam kerangka pemikiran modern. Al-Attas juga memandang pendidikan sebagai alat penting dalam mencapai tujuan ini. Dengan mendirikan Universitas Islam Malaysia (UIAM), ia menciptakan lingkungan akademik yang mencerminkan harmoni antara nilai-nilai Islam dan progresivitas ilmu pengetahuan modern. Melalui universitas ini, al-Attas berusaha mencetak generasi cendekiawan yang tidak hanya kompeten dalam bidang ilmu pengetahuan, tetapi juga memiliki pemahaman mendalam tentang nilai-nilai moral dan spiritual Islam.

Warisan al-Attas tidak hanya tercermin dalam konsep-konsep pemikirannya, tetapi juga dalam institusi pendidikan yang berhasil dibangunnya. UIAM tetap menjadi bukti konkret dari upaya al-Attas dalam menjembatani kesenjangan antara tradisi dan modernitas. Universitas ini telah menjadi pusat keunggulan dalam menawarkan pendidikan yang menggabungkan kearifan tradisional dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Selain itu, peran al-Attas sebagai pemimpin dan intelektual yang berpengaruh telah memotivasi banyak generasi untuk menggali lebih dalam nilai-nilai Islam dan mengaplikasikannya dalam konteks kontemporer. Pemikirannya memicu diskusi dan penelitian di berbagai bidang, termasuk filsafat, pendidikan, dan sains (Sholeh, 2017).

Penghargaan yang diterimanya, termasuk Penghargaan Tokoh Agama Islam Terkemuka dari Raja Salman bin Abdulaziz Al Saud, memberikan pengakuan yang layak atas dedikasinya dalam memimpin dan menyumbangkan pemikiran berharga bagi perkembangan intelektual Islam. Melalui upaya pembangunan jembatan antara tradisi Islam dan tuntutan modernitas, Mohammad Naquib al-Attas memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pemikiran dan pendidikan Islam. Warisannya tetap hidup dalam pemikiran generasi penerusnya dan di institusi pendidikan yang didirikannya, menerangi jalan bagi pemahaman yang

lebih mendalam tentang Islam dalam konteks zaman yang terus berubah (Mauliyah, 2016).

B. Ide Islamisasi Ilmu

Secara umum, konsep Islamisasi dapat diartikan sebagai membawa sesuatu ke dalam kerangka Islam atau menjadikannya sebagai bagian dari Islam. Ini tidak berarti bahwa Islam tidak bersifat universal, tetapi lebih menunjukkan bahwa di luar Islam terdapat berbagai elemen yang mungkin tidak selaras dengan nilai-nilai Islam. Dalam konteks ini, Islamisasi dianggap sebagai langkah universal atau usaha untuk mengintegrasikan suatu konsep dengan kerangka pemikiran Islam, dengan memasukkan pemahaman Islam (Siregar & Siregar, 2018).

Al-Attas, dalam pendekatannya terhadap Islamisasi ilmu, menggambarkan konsep ini sebagai suatu proses pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animisme, nasional-kultural, dan paham sekuler. Konsep ini didefinisikan sebagai upaya untuk membebaskan manusia dari elemen-elemen yang mungkin tidak selaras dengan nilai-nilai Islam. Al-Attas memandang bahwa proses Islamisasi melibatkan pembebasan roh manusia, yang pada gilirannya mempengaruhi dimensi jasmaniyahnya. Proses ini dianggap mampu menciptakan keharmonisan dan kedamaian sesuai dengan fitrah manusia atau kodratnya (Al-Attas, 2000).

Sayyid Muhammad Naquib al-Attas memandang Islamisasi sebagai suatu proses yang melibatkan pemahaman dan transformasi. Meskipun manusia memiliki komponen jasmani dan rohani, pembebasan yang dihasilkan dari Islamisasi lebih menitikberatkan pada dimensi rohani. Hal ini karena, menurut al-Attas, manusia yang sejati adalah manusia yang melakukan tindakan dengan penuh kesadaran dan makna. Oleh karena itu, konsep Islamisasi dapat dipahami sebagai proses pembebasan rohani manusia yang membawa dampak positif pada dimensi jasmani dan menghasilkan harmoni sesuai dengan fitrahnya (D. Irawan, 2019).

Al-Attas juga melihat gagasan Islamisasi ilmu sebagai respons intelektual terhadap dampak negatif ilmu pengetahuan modern Barat. Baginya, krisis dalam basis ilmu modern, terutama terkait konsepsi tentang realitas dan pandangan dunia, memunculkan berbagai masalah epistemologis. Oleh karena itu, al-Attas menyatakan bahwa peradaban Barat harus dipilah dan dipilih, memisahkan yang sejati dari yang palsu,

sebelum diadopsi atau dikonsumsi. Pendekatan ini menggambarkan sikap kritis al-Attas terhadap nilai-nilai yang diakomodasi oleh ilmu pengetahuan modern (Yulianto, 2018).

Islamisasi menurut al-Attas bukan hanya tentang mengadopsi, tetapi juga tentang menyelaraskan dan menyelamatkan nilai-nilai Islam dalam proses transformasi ilmu pengetahuan dan pemikiran. Pendekatannya yang progresif menciptakan konsep Islamisasi sebagai suatu usaha untuk menjaga keaslian nilai-nilai Islam dalam menghadapi kompleksitas dan tantangan dunia modern.

Al-Attas mengidentifikasi fenomena yang disebutnya sebagai "deislamisasi pikiran-pikiran umat Islam." Dalam menghadapi keprihatinannya terhadap hal ini, al-Attas mengusulkan gagasan islamisasi ilmu pengetahuan, yang dianggap sebagai pencapaian inovatif dalam pemikiran Islam modern. Menurut Siregar, al-Attas memberikan formula awal yang sistematis dalam gagasannya. Al-Attas memahami islamisasi ilmu sebagai usaha untuk membebaskan manusia dari dua aspek. Pertama, pembebasan dari tradisi magis, mitos, animisme, dan paham kebangsaan dan kebudayaan pra-Islam. Kedua, pembebasan dari kendali sekuler terhadap akal budi dan bahasa. Dengan singkat, konsep Islamisasi mencakup upaya dekonstruksi terhadap ilmu pengetahuan Barat, yang selanjutnya direkonstruksi ke dalam kerangka pengetahuan Islam. Ini bisa diartikan sebagai langkah "desekularisasi" ilmu pengetahuan yang didasari oleh epistemologi Islam (Mauliyah, 2016).

Desekularisasi dalam konteks ini mengindikasikan kebutuhan untuk membersihkan unsur-unsur yang menyimpang, seperti dualisme, sekularisme, dan evolusionerisme dalam peradaban Barat yang pada dasarnya bersifat relativistik dan nihilistik, dari tubuh pengetahuan. Tujuannya adalah agar ilmu pengetahuan yang dihasilkan benar-benar bersifat "*Islamic*" dengan mengintegrasikan konsep-konsep kunci Islam, seperti konsep agama (dien), konsep insan, konsep pengetahuan (*'ilm* dan *ma'rifah*), konsep kearifan atau hikmah, konsep keadilan, konsep perbuatan yang benar, dan konsep universitas (*kulliyah jami'ah*) (Djollong, 2015).

Menurut (D. Irawan, 2019) gagasan Islamisasi menjadi fokus utama pikiran dan jiwa al-Attas selama waktu yang lama sebelum akhirnya diwujudkan sebagai gagasan besar. Islamisasi yang dimaksudkan oleh al-Attas bukan sekadar transformasi disiplin ilmu, melainkan sebuah usaha

untuk mengislamkan pikiran, jiwa, dan tubuh manusia serta dampak-dampaknya terhadap kehidupan manusia. Islamisasi ilmu dalam perspektif al-Attas memiliki tujuan untuk mengembangkan kepribadian muslim sesuai dengan hakikatnya, sehingga dapat memperkuat keyakinannya.

C. Dewesternisasi Pendidikan Islam

Terma Dewesternisasi memiliki makna sebagai tindakan membersihkan dari pengaruh westernisasi. Jika kita memahami westernisasi sebagai proses pembaratan atau peniruan serta adopsi gaya hidup Barat, maka Dewesternisasi dapat diartikan sebagai usaha untuk memisahkan sesuatu dari proses pembaratan, atau dengan kata lain, membersihkan sesuatu dari pengaruh-pengaruh Barat. Dalam pandangan Sayyid Muhammad Naquib al-Attas, Dewesternisasi merupakan suatu proses pengenalan, pemisahan, dan pengasingan unsur-unsur sekuler, baik dalam substansi, roh, sifat, maupun identitas budaya serta peradaban Barat dari domain pengetahuan. Proses ini bertujuan untuk mengubah bentuk, nilai-nilai, dan tafsiran konseptual isi pengetahuan sesuai dengan pandangan yang disampaikan sekarang(Antoni, 2017).

secara historis, merupakan perkembangan yang dimulai dari ranah metafisika, kemudian melibatkan dunia kosmologi, dan berakhir pada wilayah psikologis. Dalam perspektif yang lebih rinci, pemikiran al-Attas mengenai Dewesternisasi berakar dari keprihatinannya terhadap penyempitan makna dalam istilah-istilah ilmiah Islam, yang disebabkan oleh upaya Westernisasi terhadap mitologi(Al-Attas, 2000). Menghadapi distorsi yang disebabkan oleh pencampuran hal-hal gaib dan sekularisasi dalam rangka menanggulangi ketidakakuratan atau bahkan memulihkannya ke proposisi yang sebenarnya, al-Attas memperkenalkan dan mengajukan konsep Dewesternisasi dan islamisasi sebagai dasar untuk membangun paradigma pemikiran kontemporer.

Format Dewesternisasi pendidikan Islam yang diperkenalkan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas bertujuan untuk menampilkan pendidikan Islam sebagai suatu sistem pendidikan yang murni dan dapat diimplementasikan secara nyata dalam kehidupan ber masyarakat melalui transfer pengetahuan (*'ilm*) sebagai objek pendidikan pada umumnya. Tujuan utama Dewesternisasi pendidikan Islam yang dirumuskan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas adalah menciptakan manusia yang

bermutu, yakni manusia universal (*Al-Insan Al-Kamil*). Insan kamil yang diinginkan adalah individu yang memiliki ciri-ciri sebagai berikut: pertama, seimbang dalam kedua dimensi kepribadian; a) dimensi isoterik-vertikal yang menunjukkan ketaatan dan ketauhidan kepada Allah, dan b) dimensi eksoterik, dialektikal, horizontal, yang membawa misi keselamatan bagi lingkungan sosial dan alam sekitarnya. Kedua, manusia tersebut seimbang dalam kualitas pemikiran, dzikir, dan amal perbuatannya. Oleh karena itu, untuk mencapai pencapaian manusia yang seimbang dengan ciri-ciri tersebut, diperlukan upaya maksimal dalam menyelaraskan paradigma pendidikan secara terpadu (Al-Attas, 2016).

Dewesternisasi pendidikan Islam yang diperkenalkan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas juga mengindikasikan tuntutan akan sistem pendidikan Islam yang murni dan terpadu, yang terwujud dalam formula sistem pendidikan di semua lembaga pendidikan Islam (Al-Attas, 1999). Inisiatif ini menegaskan bahwa upaya yang dilakukan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas untuk mengintegrasikan ilmu keislaman dalam sistem pendidikan Islam harus didasarkan pada ajaran dan prinsip-prinsip al-Qur'an serta al-Hadis. Dengan kata lain, Islam dalam proses pendidikannya tidak hanya mengejar kesetaraan dengan perkembangan teknologi dan menekankan pada aspek rasional, intelektual, dan filosofis, tetapi juga memprioritaskan ajaran ubudiyah dan akhlak sebagaimana yang ditegaskan dalam ajaran Islam itu sendiri (Sandimula, 2023).

Dapat dipahami bahwa konsep dewesternisasi pendidikan Islam yang dikemukakan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas menunjukkan perbedaan yang signifikan dengan pandangan atau gagasan yang telah diutarakan oleh tokoh-tokoh pendidikan Islam lainnya. Perbedaan ini sangat terlihat jelas karena konsep dewesternisasi pendidikan Islam menurut Sayyid Muhammad Naquib al-Attas mengadopsi istilah *ta'dib*, dan unsur-unsur lain seperti orientasi (tujuan) dan metode juga ikut memberikan warna pada perbedaan tersebut. Seharusnya, perbedaan semacam ini dilihat sebagai suatu keberkahan yang menggambarkan kekayaan wawasan yang terkandung dalam studi Islam. Kemajuan pendidikan Islam terus beradaptasi dengan tuntutan modernisasi, yang juga membawa ide-ide nasionalisme yang dipengaruhi oleh ideologi Barat, hingga implementasi teknologi dan diperkenalkannya sistem pendidikan ala Barat di negara-negara Islam (Al-Attas, 2016).

Sebagai contoh sederhana mengenai pentingnya adab, terkait dengan al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan yang suci, yang tidak boleh disentuh oleh seseorang yang tidak memenuhi syarat adab, yaitu melakukan wudhu. Oleh karena itu, penekanan Sayyid Muhammad Naquib al-Attas terhadap adab dianggap sebagai sesuatu yang mutlak dimiliki oleh peserta didik sebelum mereka terlibat dalam dunia keilmuan. Hal ini menjadi sangat penting karena setiap pengetahuan berasal dari satu sumber, yaitu Allah swt., dan untuk mencapainya tentu memerlukan perantara (otoritas) yang dapat dipercaya. Dari penekanan ini, dapat disimpulkan bahwa Sayyid Muhammad Naquib al-Attas menekankan bahwa ta'dib adalah prasyarat untuk memperoleh pengetahuan dan dalam konteks dewesternisasi pendidikan Islam.

Gagasan Sayyid Muhammad Naquib al-Attas untuk memperluas pengertian dewesternisasi pendidikan Islam melibatkan konsep Islamisasi. Islamisasi dianggap sebagai karakter dan identitas Islam sebagai pandangan hidup (*worldview*), yang mencakup pandangan integral terhadap konsep ilmu (epistemologi) dan konsep Tuhan (teologi). Bahkan lebih dari itu, Islam dianggap sebagai agama yang memiliki pandangan fundamental tentang Tuhan, kehidupan, manusia, alam semesta, dan lain-lain (Al-Attas, 1985).

Gagasan dan analisis Sayyid Muhammad Naquib al-Attas mengenai Dewesternisasi pendidikan Islam, sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, tampaknya mengikuti pola kedua, yaitu fokus secara eksklusif pada Islam dengan menjadikan al-Quran dan al-Hadis sebagai sumber utama, ditambah dengan hasil pengembangannya atas kitab-kitab klasik. Pendekatan ini diperkuat oleh keyakinan Sayyid Muhammad Naquib al-Attas bahwa Islam adalah way of life atau jalan hidup yang paling komprehensif. Dalam konteks tujuan hakiki kehidupan manusia, yaitu beribadah atau berbakti kepada Allah swt., Sayyid Muhammad Naquib al-Attas berusaha untuk memastikan bahwa setiap pemikiran, tindakan, dan perkataannya selalu bersifat Islami.

Hal demikian merupakan suatu usaha meskipun ia sendiri merupakan lulusan Barat yang memiliki latar belakang sekuler, dan kini menjadi salah satu kritikus Barat yang paling vokal. Menyadari bahwa pemikiran seseorang, dengan paradigma, model, dan karakteristik tertentu, akan berdampak pada masyarakat secara umum, dan lebih spesifik, dalam konteks pembaharuan pemikiran Islam itu sendiri (Al-Attas, 2015).

D. Reposisi Pendidikan Islam Naquib al-Attas

Reposisi pendidikan Islam adalah usaha atau kegiatan yang bertujuan untuk merapikan atau memperbaiki kembali metode pemberian pendidikan Islam dari seorang pendidik kepada peserta didik melalui bimbingan, pengajaran, dan pembinaan, dengan maksud menumbuhkan dan mengembangkan kepribadian yang sesuai dengan ajaran agama Islam, yaitu berkepribadian muslim yang utuh. Pendidikan Islam merupakan bagian integral dari ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadis Rasulullah saw. Di kehidupan sehari-hari, terutama di kalangan masyarakat awam, seringkali terdapat perbedaan interpretasi dalam mendefinisikan dua istilah tersebut, yaitu pendidikan Islam dan agama Islam, yang bagi para ilmuwan yang memahami ajaran Islam memberikan pengertian dengan mudah, namun bagi masyarakat awam terkadang sulit untuk membedakannya (Al-Attas, 2015).

Tujuan dari reposisi pendidikan Islam adalah meningkatkan pemahaman tentang keislaman secara menyeluruh, meningkatkan keimanan, penghayatan, dan pengamalan ajaran Islam, sehingga individu menjadi seorang muslim yang beriman dan bertaqwah kepada Allah swt., serta memiliki akhlak mulia dalam kehidupan pribadi, sosial, berbangsa, dan bernegara (Muslih, 2010). Pendidikan Islam lebih difokuskan pada peningkatan martabat kemanusiaan dengan memprioritaskan akhlak sebagai fokus utama, tanpa mengesampingkan aspek-aspek lainnya. Kebutuhan mendesak saat ini adalah adanya pendidikan Islam yang kokoh untuk menjawab tantangan pasar yang semakin kompleks. Secara singkat, tujuan reposisi pendidikan Islam adalah mendidik anak-anak, pemuda-pemudi, dan orang dewasa agar menjadi muslim sejati, memiliki keimanan yang teguh, beramal saleh, dan berakhlak mulia, sehingga mampu berkontribusi sebagai anggota masyarakat yang mandiri, berbakti kepada Allah, dan berdedikasi kepada bangsa, tanah air, serta sesama umat manusia (Khusnan, 2019).

Berdasarkan paparan di atas, dapat dipahami bahwa pendekatan pemikiran pendidikan yang diajukan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas berusaha untuk mempresentasikan pendidikan Islam sebagai suatu sistem yang terpadu. Hal ini tercermin dari perumusan tujuan pendidikannya, yang mengarah pada pencapaian manusia yang baik, yaitu manusia universal (*Al-Insan Al-Kamil*) (Al-Attas, 1999). Sayyid Muhammad

Naquib al-Attas menegaskan bahwa implementasi pendidikan Islam di lembaga formal mencakup realisasi sistem pendidikan terpadu, sebagaimana tergambar dalam rumusan sistem pendidikan yang dibuatnya. Dalam konteks ini, terlihat sangat jelas bahwa pendidikan Islam harus mengintegrasikan ilmu pengetahuan umum dengan pendidikan Islam, yang mencakup ilmu-ilmu umum yang bersifat rasional, ilmiah, dan filosofis, bukan hanya ilmu-ilmu agama.

Paradigma pendidikan yang diusung oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas lebih menekankan pada aspek moral-transendental (afektif), meskipun tetap memperhitungkan aspek kognitif (sensual-logis) dan psikomotorik (sensual-empiris). Pendekatan ini konsisten dengan aspirasi pendidikan Islami yang berkarakter moral dan agama. Dalam taksonomi pendidikan Islami, dikenal adanya domain transendental, yaitu domain iman, seiring dengan tiga domain lainnya, yaitu kognitif, afektif, dan psikomotorik yang dikembangkan oleh B.S. Bloom. Domain iman menjadi elemen krusial dalam pendidikan Islami, karena ajaran Islam tidak hanya menyangkut aspek rasional, melainkan juga mencakup dimensi supra rasional yang tak dapat dicapai oleh akal manusia tanpa didasari oleh iman, yang bersumber dari wahyu, yaitu al-Qur'an dan al-Hadis. Domain iman menjadi pusat yang menentukan sikap dan nilai hidup peserta didik, serta menjadi penentu nilai dan amal perbuatan yang dijalankan (Ulfah & Arifudin, 2023).

Pendidikan pada masa sekarang, umumnya, dan pendidikan Islam, khususnya, memerlukan alternatif solusi yang dapat diaktualisasikan dan diimplementasikan dalam lembaga pendidikan Islam formal. Konsep ta'dib yang dirumuskan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas memiliki relevansi dan signifikansi tinggi dalam konteks ini. Konsep ini bertujuan untuk mengintegrasikan dikhotomi ilmu pengetahuan, menjaga keseimbangan-equilibrium, dan memiliki orientasi moral dan religious.

Dengan landasan ilmiah, Sayyid Muhammad Naquib al-Attas telah menyajikan proposisi-proposisinya sehingga membentuk konsep pendidikan yang sangat terperinci. Oleh karena itu, pernyataan Sayyid Muhammad Naquib al-Attas bukanlah sesuatu yang naif, melainkan merupakan bagian dari jihad intelektual dalam merumuskan paradigma pendidikan Islam. Apabila dikaji dalam konteks filsafat ilmu, apa yang telah diformulasikan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas dapat

dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik dari segi ontologis, epistemologis, maupun aksiologis.

BAB 12

PEMIKIRAN HARUN NASUTION

A. Biografi Intelektual Harun Nasution

Harun Nasution seorang intelektual dan cendekiawan Islam Indonesia, lahir di Pematang Siantar Sumatra Utara, 23 September 1919. Namanya dikenal luas sebagai tokoh yang berkontribusi besar dalam perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, terutama dalam konteks pemikiran dan pendidikan Islam progresif. Pendidikan formal Harun Nasution dimulai di sekolah rakyat setempat di Padang dan berlanjut ke MULO (Meer Uitgebreid Lager Onderwijs), pendidikan menengah setingkat HBS di Hindia Belanda. Setelah pendudukan Jepang, Nasution melanjutkan pendidikannya di Fakultas Ushuluddin di Jakarta dan kemudian mendapatkan beasiswa untuk melanjutkan studi di Al-Azhar, Kairo, Mesir.

Di Al-Azhar, Nasution terpapar dengan berbagai aliran pemikiran Islam yang bervariasi, mulai dari tradisionalis hingga modernis. Hal ini membentuk kerangka pemikirannya yang inklusif dan terbuka terhadap berbagai perspektif keislaman. Selama di Mesir, Nasution juga terlibat dalam aktivitas keorganisasian dan kepemudaan Islam. Setelah menyelesaikan studi di Al-Azhar, Harun Nasution kembali ke Indonesia pada tahun 1953. Dia terlibat aktif dalam perjuangan kemerdekaan dan menjadi anggota Hizbullah, organisasi Islam yang berjuang melawan penjajahan Belanda. Namun, setelah kemerdekaan Indonesia, Nasution lebih memilih untuk berkontribusi melalui pemikiran dan pendidikan Islam (Nasution, 1998).

Pada awal kariernya, Nasution terlibat dalam pendidikan dan mengajar di berbagai lembaga pendidikan Islam di Indonesia. Namun, dorongan intelektualnya mendorongnya untuk memperdalam pemahamannya

tentang Islam, filsafat, dan sosial. Ia kemudian melanjutkan pendidikan tingginya di Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar di Mesir. Salah satu kontribusi terbesar Nasution adalah pendirian Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin (STIU) Jakarta pada tahun 1960. STIU Jakarta kemudian berkembang menjadi Institut Ilmu Keguruan Agama Islam (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, dan sekarang berganti nama menjadi UIN (Universitas Islam Negeri) Syarif Hidayatullah Jakarta. Harun Nasution menjadi salah satu pemimpinnya dan terus berusaha mengembangkan pendidikan Islam yang berkualitas dan relevan dengan tuntutan zaman.

Nasution juga dikenal karena pemikirannya yang progresif dan kritis terhadap tradisi keislaman yang statis. Dalam karyanya, "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya," ia membahas sejumlah isu kontroversial dan mencoba menyelami pemahaman Islam dari perspektif kritis. Dia mendukung gagasan Islam yang inklusif, terbuka, dan mendorong dialog antarumat beragama. Sebagai seorang intelektual, Nasution memiliki peran penting dalam pergerakan Islam progresif di Indonesia. Ia terlibat dalam pembentukan organisasi Islam progresif, seperti Persatuan Islam (Persis) dan Jamaah Tarbiyah. Nasution juga menjadi editor majalah "Hidayatullah" yang menjadi wahana bagi pemikiran Islam progresif.

Harun Nasution meninggal dunia pada tanggal 26 April 1998. Warisannya dalam dunia pemikiran Islam dan pendidikan terus hidup melalui para pengikutnya dan berbagai lembaga pendidikan Islam yang ia dirikan. Pemikirannya yang progresif dan pendidikannya yang inklusif menjadi landasan bagi pengembangan Islam yang moderat dan bersifat terbuka di Indonesia (Nasution, 1998).

Harun Nasution, sebagai tokoh pembaharu Islam, menunjukkan sisi kontroversial dalam pemikirannya. Ide-idenya muncul sebagai respons terhadap dan penentangan terhadap gagasan-gagasan tradisional yang mendominasi pada masanya. Perjalanan pemikirannya tidak luput dari berbagai respons pro dan kontra. Mukti Ali adalah salah satu individu yang memberikan dukungan gigih terhadap ide dan pemikiran Harun Nasution. Di sisi lain, M. Rasjidi adalah salah satu kritikus yang memandang gagasan Harun sebagai potensi ancaman terhadap umat Islam, dengan alasan ilmiah tertentu, terutama karena diduga terpengaruh oleh orientalis (Zain Uchrawi dan Ahmadie Thaha, 1989).

Ragam respons terhadap gagasan-gagasan Harun Nasution ternyata menarik minat Nurisman untuk melakukan telaah ulang dan kajian mendalam terhadap fondasi pemikiran filosofis yang diperkenalkan oleh Harun Nasution. Analisis ini tidak hanya berfokus pada upaya menjelaskan dasar-dasar pemikiran Harun, melainkan juga mengusulkan pentingnya melakukan penyegaran terhadap Islam Rasional versi Harun. Penyegaran ini diusulkan dengan mempertimbangkan pendekatan Islam Rasional yang bersifat humanistik, menggunakan kerangka eksistensialisme dan fenomenologi. Keberadaan ide-ide Harun, yang tumbuh dalam lingkungan sosial-politik-budaya Orde Baru, tampaknya memerlukan rekonstruksi agar tetap relevan pada periode setelahnya, sambil tetap memegang teguh prinsip *almuha fazotu 'ala qadimi as-shalih, wa akhodzu bil jadidil ashlah* (Ermagusti, Syafrial, 2022).

B. Pemikiran Harun Nasution tentang Ajaran Islam

1. Ajaran Dasar dan Non-Dasar

Pengajaran Islam dibagi menjadi dua bentuk, yaitu pengajaran dasar dan non-dasar (qath'i dan dhanni). Pengajaran dasar adalah pengajaran yang bersifat tetap, mutlak, tidak berubah, dan bersifat dogmatis. Jenis pengajaran ini disebut juga sebagai pengajaran yang pasti (qath'i), dan terdiri dari tiga bentuk: (1) Qath'i al-wurud, yaitu pengajaran yang pasti sumber keterangannya baik dari Allah berupa ayat-ayat suci Al Qur'an maupun dari Nabi berupa hadis mutawatir. (2) Qath'i al-dalalah, yaitu pengajaran yang pasti maknanya karena suatu teks (nash) hanya memiliki satu arti, baik dari ayat-ayat Al Qur'an maupun hadis mutawatir. Pengajaran semacam ini sangat sedikit. (3) Qath'i al-tanfidh, yaitu pengajaran yang harus dilaksanakan dan bila tidak dilaksanakan seseorang dapat dikatakan melakukan pelanggaran, seperti salat dan puasa (Rakhman, 2007).

Pengajaran non-dasar adalah pengajaran yang bersifat nisbi, relatif, tidak tetap, boleh berubah-ubah, dan tidak mengikat, umumnya disebut sebagai kelompok "dhanni". Jenis pengajaran ini melibatkan tiga bentuk: (1) Zhanni al-wurud, yang merupakan segala pengajaran Islam selain Al Qur'an dan Hadis mutawatir atau disebut sebagai pengajaran yang tidak pasti kedadangannya. Ketidakpastian pengajaran

tersebut terjadi karena hanya disampaikan oleh perorangan atau pendapat dari ijtihad pribadi. (2) Dhanni al-dalalah, yaitu pengajaran yang tidak pasti maknanya, karena suatu teks (nash) dapat memiliki lebih dari satu arti, baik dari Al Qur'an maupun dari hadis mutawatir (3) Zhanni al-tanfizh, yaitu pengajaran yang tidak pasti diperlakukan, misalnya soal waris, walaupun ayat yang mencakup tentang waris termasuk pasti maknanya (Nasution, 2010).

Dalam konteks kedua jenis pengajaran tersebut, Harun Nasution menyatakan bahwa untuk melakukan pembaharuan dalam Islam, perlu membedakan antara pengajaran yang bersifat absolut dengan yang bersifat relatif. Oleh karena itu, menurut Harun Nasution, pembaharuan dalam Islam memerlukan pemisahan antara pengajaran yang *qath'i* dan *dhanni*, antara yang mutlak dan yang relatif. Pengajaran yang bersifat mutlak tidak dapat berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Perkembangan zaman harus tunduk kepada pengajaran yang mutlak. Persoalan yang bersifat relatif berarti *dhanni al-dalalah*.

Harun Nasution menyatakan bahwa ketika al-Qur'an mengungkapkan, "Tidak kami lupakan sesuatu apapun dalam al-Qur'an," hal itu merujuk pada ketiadaan informasi mengenai aspek agama dalam Al-Qur'an. Dari 6236 ayat dalam al-Qur'an, menurutnya, hanya 650 ayat yang membahas tentang iman dan ibadah. Sementara itu, 500 ayat menyoroti aspek kehidupan sosial masyarakat, dan 150 ayat berkaitan dengan ilmu pengetahuan. Dari 650 ayat tersebut, tidak semuanya bersifat jelas, sehingga perlu diinterpretasikan kembali. Walaupun al-Qur'an secara keseluruhan dianggap sebagai *qath'i al-wurud* (kebenaran mutlak dari Allah), ulama membedakan antara ayat-ayat yang jelas, mutlak, dan satu makna (*qath'i al-dalalah*) dengan ayat-ayat yang memiliki berbagai pengertian atau bersifat *dhanni al-dalalah*. Ayat-ayat yang bersifat *dhanni al-dalalah* ini kemudian menjadi sumber berbagai aliran mazhab dalam Islam, dan pada saat yang sama mendorong pengakuan terhadap pluralitas pemikiran keagamaan (Nasution, 1998).

Pandangan Harun Nasution yang menyatakan bahwa 95% ajaran Islam merupakan produk penafsiran manusia dan hanya 5% yang bersumber langsung dari Al-Qur'an, serta pernyataannya bahwa

doktrin-doktrin Al-Qur'an, meskipun tidak semuanya merupakan hasil penafsiran langsung dari Nabi Muhammad saw, memungkinkan untuk direkonstruksi dan diformulasikan ulang sesuai dengan tuntutan zaman. Hal ini disebabkan pada masa setelah wafatnya Nabi Muhammad saw, penafsiran lebih lanjut umumnya dilakukan oleh para ulama sesuai dengan tuntutan zaman mereka masing-masing. Sebab Nabi Muhammad tidak hidup dan bermukim di tengah-tengah masyarakat yang sudah mengenal peradaban seperti Mesir, Persia (Romawi) (Ermagusti, Syafrial, 2022).

Dari segi filsafat, dalam menafsirkan teks kontemporer, penting untuk memberikan prioritas kepada ushul fiqh sebagai dasar yang tepat untuk memeriksa dan memahami setiap isu, terutama karena ushul fiqh memberikan posisi khusus pada ijtihad. Apakah ijtihad itu bersifat *qath'i* (pasti) dan terpisah dari pemahaman manusia, ataukah hanya berhubungan dengan kasus-kasus tertentu melalui proses pemahaman ijtihad, merupakan pertimbangan filosofis yang relevan. Konsep ijtihad, yang berasal dari ulama fiqh, diperkenalkan oleh Harun Nasution untuk semua masalah agama. Jika dalam bidang fiqh, ijtihad berkaitan dengan masalah-masalah fiqhiyah dan telah melahirkan berbagai mazhab seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali, maka ijtihad dalam konteks masalah aqidah juga menciptakan berbagai aliran seperti Muktazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, Jabariyah, Qadariyah, dan sebagainya. Semua mazhab dan aliran ini, menurut Harun Nasution, dapat diikuti oleh umat Islam, asalkan tidak bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis nabi yang bersifat *qath'i* (pasti) (Nasution, 2006).

Harun Nasution juga mendukung agar umat Islam melakukan ijtihad dan menghindari taklid, sebagai bentuk penghormatan terhadap penggunaan akal, suatu ide yang telah lama diadvokasi oleh kaum modernis sebelumnya. Meskipun demikian, menurut Harun Nasution, pada masa di mana gagasan pembaharuan ini diperkenalkan (tahun 1970-an), umat Islam masih enggan untuk melakukan ijtihad dalam menanggapi permasalahan yang dihadapi, karena terikat oleh ketentuan-ketentuan organisasi yang sangat mengikat.

2. Ide Tentang Kemajuan (*idea of progres*)

Asumsi metafisika yang diperkenalkan oleh Harun Nasution mengenai perubahan (*being as process-being as progress*), yang dikenal sebagai prinsip gerak oleh Iqbal, merupakan dasar keyakinan bahwa segala sesuatu bersifat dinamis. Menurut pandangan ini, masyarakat senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan seiring dengan perjalanan waktu. Metafisika gerak yang dikembangkan oleh Harun Nasution menjadi dasar dalam menjelaskan ijтиhad sebagai suatu keharusan. Harun Nasution meyakini bahwa ijтиhad harus terus dilakukan, sebab setiap zaman memerlukan metode dan model ijтиhad yang sesuai dengan dinamika perubahan zaman. Hal ini diupayakan untuk memastikan agar Islam tetap relevan dan memiliki kehadiran yang kuat di panggung sejarah, sebagaimana perannya pada masa keemasan (*golden age*)(Khurzman, 2005).

Dalam pandangan Harun, ijтиhad merupakan dinamika sentral dalam Islam. Ia menggabungkan metafisika gerak dengan konsep Aristotelian melalui filosofi Muslim, ahli kalam, dan penalaran sejarah (filsafat sejarah). Dengan bahasa yang sederhana, Harun membangun kerangka ini dengan menggunakan skolastik Islam yang disesuaikan dengan konteks modern. Dengan pendekatan historis, Harun mendorong umat Islam untuk merenung kembali masa kejayaan Islam dan melihat bagaimana Islam mencapai kemajuan di semua aspek kehidupan. Pendekatan metodologis sejarah Harun melibatkan pembagian Islam ke dalam beberapa periode, yaitu: periode klasik, pertengahan, dan modern (Ibrahim, 2016). Setiap periode ini dianalisis dengan menggunakan pendekatan sejarah, dengan membandingkan antara Islam rasional pada zaman klasik yang menunjukkan kemajuan dengan Islam Tradisional pada era pertengahan yang cenderung mengalami kemunduran. Hasil pemikiran tersebut kemudian disampaikan kepada umat Islam.

Harun menyoroti fenomena penting dalam gagasannya tentang kemajuan, yaitu sikap umat Islam yang cenderung melihat segala sesuatu secara statis atau stagnan, terutama dalam ranah keilmuan. Model berpikir umat Islam pada abad pertengahan memiliki pandangan yang berbeda dengan gagasan kemajuan ini. Umat Islam pada masa itu cenderung berpandangan bahwa perubahan tidak diperlukan, bahkan dalam beberapa kasus dianggap tidak boleh karena

dapat menyebabkan bid'ah dan keguncangan dalam masyarakat. Dalam konteks seperti ini, terjadi status quo yang membutuhkan respons rasionalisme sebagai langkah positif untuk keluar dari kestagnanan tersebut.

Harun melihat keberadaan dua konsep yang saling bertentangan, yakni sifat berkembang dari watak atau hakikat ilmu pengetahuan yang sesuai dengan evolusi kehidupan manusia, berbanding terbalik dengan pemahaman agama yang bersifat tradisional, yang cenderung mempertahankan nilai-nilai lama dan kesulitan untuk mengikuti perkembangan zaman. Pertentangan antara dinamika perubahan dan keteguhan tradisi cenderung membuat umat Islam menjadi statis dan tidak mengalami perkembangan, sehingga risiko tertinggal dari negara-negara maju, seperti Barat, menjadi suatu keniscayaan (Muammar, 2017).

Di era modern pada akhir abad kedua puluh, ditandai dengan kemajuan pesat ilmu pengetahuan dan teknologi. Harun mengajak umat Islam untuk kembali membuka pintu ijtihad yang dianggap telah tertutup sejak abad pertengahan. Alasannya adalah munculnya masalah-masalah kompleks dalam kehidupan yang memerlukan ijtihad kolektif, yang artinya ijtihad yang dilakukan melibatkan ahli dari berbagai disiplin ilmu dan profesi (Saumantri & Hajam, 2023).

3. Islam Rasional

Pada permulaan abad ke-XX, gagasan mengenai kebebasan, pemikiran rasional, dan ilmu pengetahuan tidak ditemukan di kalangan para pembaharu Indonesia. Kondisi ini disebabkan oleh dominasi pemikiran Islam yang bersifat tradisional dan kuat dipengaruhi oleh paham teologi Asy'ariyah, yang mencakup keyakinan kepada qadha dan qadhar. Islam Rasional, sebagai konsep yang bertentangan dengan Islam tradisional, menjadi antitesis yang menantang paradigma Islam yang telah mengakar di Indonesia. Ini melibatkan perlawanan antara Islam yang dipengaruhi oleh "mitos" dengan pemahaman Islam yang menonjolkan elemen "logos" (Qomar, 2007).

Dengan demikian, jelas bahwa kerangka keilmuan yang dikembangkan oleh Harun Nasution mencerminkan perubahan

paradigma dari Islam tradisional menuju Islam rasionalis. Harun mengusung prinsip-prinsip rasional atau akal yang telah diuji dalam sejarah pemikiran Islam pada abad klasik. Gagasan ini bermuara pada tujuan penting, yaitu perlunya mengevaluasi kembali ajaran Islam dengan menggunakan nalar rasional yang berbasis Islam, sehingga umat Islam dapat merespons dan menghadapi tantangan globalisasi serta mengatasi keterbelakangan (Adira, 2023).

Harun Nasution, sebagai tokoh pembaharu Islam di Indonesia, turut berkontribusi dalam membangun konstruksi keilmuan yang sejalan dengan perubahan paradigma menuju Islam rasionalis. Tokoh-tokoh pembaharuan, termasuk Harun Nasution, pada dasarnya memiliki visi serupa dalam menawarkan prinsip-prinsip rasional atau akal yang telah diuji dalam sejarah pemikiran Islam pada abad klasik. Meskipun istilah yang digunakan untuk menyampaikan pembaharuan Islam beragam, seperti modernisasi Islam, kontekstualisasi Islam, dan lain sebagainya, Harun Nasution menggunakan istilah "Islam Rasional." Pemikiran Harun Nasution mengarah pada tujuan yang sama, yaitu mendesak perlunya peninjauan kembali ajaran Islam dengan menggunakan akal rasional yang bercorak Islam, agar umat Islam dapat memberikan respons terhadap perubahan globalisasi dan mengatasi ketertinggalan (Irfan, 2018).

Harun Nasution berpendapat bahwa untuk merubah masa depan, perlu mengubah pola pikir. Pemikiran rasional yang ditekankan olehnya melibatkan metode berpikir ilmiah, bukan sekadar rasionalitas dalam konteks "masuk akal." Rasionalisme, menurut Harun Nasution, bukan hanya sekadar percaya pada rasio, tetapi lebih pada penekanan pada sumber ajaran Islam utama, yaitu al-Qur'an dan hadis. Pemikiran tradisional, menurutnya, mencerminkan model berpikir Indonesia yang dibentuk oleh dinamika prasejarah Indonesia, dengan akal dianggap memiliki kedudukan yang rendah. Sebaliknya, rasionalisme mengangkat martabat akal (Muniroh, 2018).

Harun Nasution membagi pandangan masyarakat menjadi dua kategori: yang mendukung kebebasan berpikir disebut rasional, sementara yang lebih condong kepada teks, baik wahyu maupun hadis, disebut tradisional. Harun menekankan bahwa mendukung akal tidak berarti menjadi pemikir bebas. Dalam Islam, penggunaan akal tidak

diberikan kebebasan mutlak, tetapi juga tidak terikat secara ketat, sehingga tidak menghambat perkembangan pemikiran. Rasionalitas dalam masyarakat modern dan masyarakat tradisional Islam tidak sepenuhnya berbeda, hanya berbeda dalam tingkat dan pelaksanaan untuk mencapai tujuan. Rasionalitas yang dimaksud oleh Harun Nasution adalah rasionalitas ilmiah yang terkait dengan aspek keagamaan (Bilmakruf, 2023).

Karakter ilmiah dari rasionalitas menyebabkannya bersifat relatif. Dalam konteks ini, rasionalitas berarti mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan. Jika rasionalitas menemukan kebenaran baru, maka hal itu akan menjadi tradisional, dan sebaliknya, penemuan baru itulah yang disebut sebagai rasional. Harun Nasution memaparkan dua teori mengenai hakikat pengetahuan, yaitu pertama, realisme, yang meyakini bahwa pengetahuan mencerminkan gambaran yang sebenarnya dari kenyataan dalam alam. Kedua, idealisme, yang berpendapat bahwa pengetahuan adalah proses mental dan psikologis yang bersifat subjektif, menghasilkan gambaran subjektif tentang realitas. Sementara itu, menurut Harun Nasution, ada dua teori mengenai cara mengetahui, yaitu empiris, yang didapat melalui panca indera, dan rasionalisme, yang didapat melalui akal. Meskipun panca indera diperlukan, akal menjadi penghubung antara data-data sehingga membentuk pengetahuan (Nasution, 1998).

BAB 13

PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID

A. Biografi Intelektual Nurcholish Madjid

Biografi intelektual Nurcholish Madjid, yang akrab disapa Cak Nur, mencerminkan perjalanan hidup seorang intelektual, ulama, dan cendekiawan muslim yang berpengaruh di Indonesia. Nurcholish Madjid lahir pada 17 Maret 1939 di Jombang, Jawa Timur, Indonesia. Sebagai seorang pemikir yang progresif, Cak Nur dikenal karena kontribusinya dalam merangkul pemikiran Islam yang toleran, terbuka terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, dan mengadvokasi demokrasi (Thaha, 2005).

Wawasan intelektual Cak Nur semakin berkembang ketika beliau mengenyam pendidikan di Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah, Gontor, Ponorogo. Pesantren ini terkenal sebagai lembaga pendidikan yang mengkombinasikan pendekatan modern. Di sana, penguasaan bahasa Inggris dan bahasa Arab menjadi fokus utama, selain penekanan pada ilmu-ilmu agama. Perjalanan pendidikan Cak Nur di Pesantren Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah, Gontor, sebenarnya merupakan hasil dari keputusan yang tidak terduga. Awalnya, ia menempuh pendidikan di Pesantren Darul 'Ulum, namun beralih ke Gontor karena menghadapi ejekan sebagai "anak Masyumi yang tersesat" di lingkungan pendidikan yang didominasi oleh NU. Hal ini terkait dengan keputusan keluarganya untuk tetap berada di Masyumi, meskipun NU telah keluar dari partai tersebut pada tahun 1952. Dengan demikian, pada masa muda, Cak Nur mengalami alienasi kultural, mendorongnya untuk bermigrasi dari pendidikan yang lama ke yang baru (Bakhri & Muhdofir, 2004).

Salah satu kontribusi utama Nurcholish Madjid terletak pada gagasan "Islam Kultural." Ia mengajukan bahwa Islam dapat bersinergi dengan kebudayaan lokal dan nilai-nilai modernitas. Gagasan ini mengajak umat

Islam untuk mengadopsi nilai-nilai kehidupan modern tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar agama. Cak Nur mendukung pandangan bahwa Islam Indonesia harus beradaptasi dengan konteks sosial dan budayanya sendiri, dan tidak boleh terkotak-kotak oleh tradisi-tradisi yang tidak relevan. Pendekatan ini memunculkan gagasan tentang "Islam rahmatan lil-alamin," atau Islam sebagai rahmat bagi semesta alam, yang menekankan toleransi, kedamaian, dan keadilan (F. Ali, 2011).

Nurcholish Madjid juga aktif dalam memberikan pandangan tentang demokrasi dan hubungannya dengan Islam. Ia menegaskan bahwa demokrasi adalah sistem yang sejalan dengan nilai-nilai Islam, karena memberikan hak partisipasi kepada seluruh rakyat. Pemikirannya menjadi semakin penting dalam konteks Indonesia yang bertransformasi menuju pemerintahan demokratis setelah era Orde Baru. Cak Nur tidak hanya berperan dalam ranah akademis dan pemikiran, tetapi juga terlibat dalam kegiatan kemanusiaan dan pendidikan. Ia mendirikan Yayasan Paramadina, sebuah lembaga pendidikan tinggi yang mencakup berbagai disiplin ilmu dan menekankan pada pemahaman Islam yang terbuka dan inklusif. Selain itu, Nurcholish Madjid juga terlibat dalam banyak inisiatif kemanusiaan dan organisasi nirlaba yang berfokus pada pendidikan dan pemberdayaan Masyarakat (F. Ali, 2011).

Pendidikan tingkat doktoral ditempuh oleh Nurcholish Madjid di Universitas Chicago, Amerika Serikat, dengan penelitian disertasi berjudul "Ibnu Taymiyya on Kalam and Falasafah: Problem of Reason Revelation in Islam" pada tahun 1984. Alumni lain dari Universitas Chicago termasuk Amin Rais dan Syaifi'i Ma'arif. Berbeda dengan alumni Universitas McGill, seperti Mukti Ali dan Harun Nasution, yang selalu menunjukkan citra yang padu, ketiga alumni Universitas Chicago tidak menunjukkan kohesi yang kuat di antara mereka. Ini terlihat ketika Cak Nur mendapat kritik, di mana rekan alumni lainnya tidak memberikan banyak dukungan. Setelah kembali dari Chicago, Cak Nur semakin dikenal, dan pandangan-pandangannya semakin mendalam. Bahkan, saat mendarat di bandara, dia disambut oleh ratusan orang. Pada tahun 1986, Cak Nur mendirikan Yayasan Paramadina Mulya, yang kemudian berkembang menjadi sebuah universitas. Yayasan ini menyelenggarakan berbagai kegiatan pengajian yang diikuti oleh kalangan menengah di kota (Hajrianto Y. Thory & Sukidi, 2001).

Nurcholish Madjid wafat pada 29 Agustus 2005, meninggalkan warisan pemikiran yang terus memengaruhi pemikir dan intelektual di Indonesia. Pemikirannya tentang Islam yang terbuka, toleran, dan responsif terhadap zaman, membuatnya dihormati oleh banyak kalangan. Pengaruh Cak Nur juga terlihat dalam generasi penerusnya, seperti adanya perguruan tinggi dan pusat kajian yang terus menerus menerapkan pemikiran dan nilai-nilainya. Perjuangan dan kontribusinya terhadap dunia pendidikan, sosial, dan keagamaan menjadikannya salah satu intelektual paling dihormati dan dicintai di Indonesia (Dewantara, 2017).

B. Pendekatan yang Digunakan dalam Gagasan Pluralisme

1. Tauhid

Dasar pemikiran Cak Nur seluruhnya bersumber dari pemahaman terhadap tauhid, termasuk konsep pluralisme agamanya. Kata "tauhid" berasal dari "wahid," yang artinya "satu" atau "esa." Dalam konteks teknis, tauhid merujuk pada konsep me-Maha-Esa-kan Tuhan atau keesaan Tuhan Yang Maha Esa. Tauhid erat kaitannya dengan keyakinan atau iman kepada Allah, tetapi lebih dalam lagi, tauhid tidak hanya tentang meyakini keberadaan Allah, melainkan juga memahami dengan benar siapa Allah yang dipercayainya, bagaimana sikap yang harus dimiliki terhadap Allah SWT, dan bagaimana menghadapi berbagai entitas selain Allah yang juga diyakini.

Menurut Cak Nur, masalah pokok dalam urusan ketuhanan adalah syirik, yakni menyekutukan Allah. Oleh karena itu, dalam pandangannya, tujuan utama Islam adalah untuk membebaskan manusia dari penyekutuan dengan tuhan-tuhan palsu. Konsep ini tercakup dalam kalimat syahadat "Tidak ada Tuhan selain Allah," yang merupakan dasar kepercayaan. Frasa "Tidak ada Tuhan" mengindikasikan proses pembebasan manusia dari hal-hal atau tuhan-tuhan palsu. Sementara frasa "selain Allah" menunjukkan kepercayaan pada sesuatu yang hakiki sebagai kelanjutan dari pembebasan dari yang palsu. Kalimat ini secara tegas menjelaskan eksistensi Allah dan menolak adanya Tuhan selain Dia. Inti dari kalimat syahadat adalah pembebasan dari keterbelengguan keyakinan, diikuti dengan keyakinan kepada

Allah, Tuhan yang hakiki, untuk mempertahankan dan menjaga kebebasan itu sendiri (Rosidah et al., 2023).

Pemahaman tauhid seperti ini mengarah pada penerimaan terhadap kesadaran pluralisme, karena dengan mengakui ke-Esaan hanya milik Allah, pluralitas di antara ciptaan-Nya menjadi suatu keharusan. Jika Allah adalah pemilik ke-Esaan yang sejati, maka dunia manusia sebagai makhluk-Nya akan dipenuhi dengan keragaman. Dengan kata lain, pluralitas yang berkembang menjadi pluralisme dianggap sebagai ketetapan Allah (sunnatullah). Salah satu fitrah Allah yang kekal adalah bahwa manusia akan tetap berbeda-beda sepanjang masa. Pemahaman bahwa umat manusia adalah satu dan sama dalam segala hal dianggap sebagai suatu hal yang tidak mungkin terjadi.

Perbedaan di antara manusia adalah kehendak Tuhan untuk ciptaan-Nya, dan hal ini bersifat konstan sebagaimana terungkap dalam ayat-ayat suci seperti Q.S al-Hujurât [49]: 13 dan Hûd [11]: 118-119. Dengan merujuk pada firman Tuhan ini, Madjid menyimpulkan bahwa Tuhan tidak menghendaki manusia hidup dalam keseragaman atau monolitik; perselisihan antar manusia adalah fenomena yang akan senantiasa terjadi; kebaikan sejati hanya dimiliki oleh mereka yang mendapat rahmat Tuhan; Tuhan menciptakan manusia dengan tujuan tersebut; ketentuan atau ketetapan Allah dalam hal ini telah menjadi suatu yang sempurna dan tidak akan berubah; kebahagiaan atau kesengsaraan yang abadi terkait erat dengan perbedaan dan perselisihan di antara manusia.

Madjid menegaskan bahwa kebahagiaan, sebagai rahmat Allah, akan diperoleh ketika perbedaan diantara sesama manusia diterima tanpa menimbulkan perselisihan. Sebaliknya, apabila perbedaan diterima dengan sikap permusuhan dan perselisihan, hal tersebut akan menimbulkan kesengsaraan. Pesan yang ingin disampaikan oleh Cak Nur sebenarnya sederhana: perbedaan dalam segala hal adalah takdir Allah, dan karena itu, manusia harus menerimanya.

Penjelasan di atas, yang dimulai dari pemahaman tauhid secara etimologis hingga pada simpulan bahwa dasar dari pluralisme adalah tauhid itu sendiri, menunjukkan betapa mendalamnya pemikiran teologis Cak Nur. Pengembangan konsep pluralisme agama sebagai hasil dari pemikiran dialektis dapat ditelusuri dari pandangannya terhadap tauhid. Konsekuensi dari tauhid, yang menekankan ke-Maha-Esa-an

Allah, menegaskan bahwa ke-Esaan hakiki hanya dimiliki oleh Allah. Oleh karena itu, segala sesuatu selain Allah pada dasarnya adalah berbeda, termasuk manusia sebagai ciptaan-Nya. Pemahaman ini melahirkan pandangan bahwa perbedaan dalam kehidupan manusia, termasuk perbedaan agama, merupakan ketentuan Allah.

Madjid melihat bahwa perbedaan, sebagai ketentuan Allah yang berasal dari tauhid, menyiratkan kesamaan derajat dan martabat kemanusiaan setiap individu. Pemikiran ini muncul dari keyakinan bahwa hanya Tuhan yang mutlak, sehingga manusia bersifat relatif. Oleh karena itu, manusia seharusnya memandang sesamanya dengan semangat persamaan derajat. Dengan demikian, perbedaan yang diatur oleh sunnatullah, dikombinasikan dengan konsekuensi tauhid terhadap kesamaan derajat, bertujuan agar tidak ada yang merasa "tinggi" atau "meninggikan" dirinya dalam perbedaan tersebut" (Qodir & Nashir, 2019).

Dalam konteks ke-Indonesia-an, pemahaman Cak Nur tentang tauhid menjadi ciri khas pandangannya. Pandangan ini terlihat mendalam ketika dia mengaitkannya dengan kemanusiaan. Tauhid bagi Cak Nur bukan hanya sebagai antitesis terhadap syirik, melainkan juga terkait dengan isu-isu dunia. Tauhid berfungsi sebagai landasan persamaan hak dan martabat manusia, serta keadilan sosial. Oleh karena itu, tauhid bagi Cak Nur merupakan inti dari pemikirannya (Nurcholish Madjid, 1997).

2. Filologi

Redefinisi makna Islam atau lebih tepatnya perluasan konsepsi tentang Islam merupakan elemen utama dari gagasan universalisme Islam. Redefinisi tersebut juga merupakan dasar pemikiran bagi perkembangan paham pluralisme agama. Dalam pemahaman ini, Islam diartikan sebagai sikap pasrah, berserah diri, dan tunduk patuh terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Pemaknaan ulang ini bersumber dari esensi dasar Islam itu sendiri, yang berasal dari kata-kata seperti aslama, yuslimu, aslim, islam, dan muslim. Al-islam diartikan sebagai sikap pasrah dan berserah diri, yang terkait dengan hakikat alam semesta dan kepatuhan mahluk Allah terhadap pencipta-Nya dalam rangkaian hukum alam. Perlu dicatat bahwa, berbeda dengan ketaatan alam semesta yang terjadi

secara otomatis, ketiautan manusia bersifat sebagai pilihan yang akan diminta pertanggungjawaban di masa depan.

Sikap pasrah dan berserah diri tidak hanya dipersepsikan sebagai ajaran Tuhan kepada makhluk-Nya, melainkan juga dikaitkan dengan hakikat kemanusiaan itu sendiri. Cak Nur menyampaikan bahwa pengajaran ini hadir sebagai pemenuhan naluri manusia, sehingga manifestasinya selalu atau harus berasal dari dalam manusia itu sendiri dan tidak dipaksakan dari luar. Bagi Cak Nur, sikap keagamaan yang hasil dari paksaan luar tidak bersifat otentik karena kehilangan dimensi mendasar dan mendalam, yaitu kemurnian atau keikhlasan (Hajam & Saumantri, 2022).

Menurut Cak Nur, sikap beragama yang autentik adalah bersikap Islam, yaitu sikap yang penuh pasrah dan berserah diri kepada Allah dengan tulus. Sikap berserah diri kepada yang selain Allah dianggap sebagai sikap keberagamaan yang tidak sejati, atau dalam kata lain, sebagai bentuk musyrik, yang merupakan masalah sentral dalam keberagamaan manusia dewasa ini. Melalui redefinisi ini, Islam memiliki dua pengertian, pertama sebagai sikap umum yaitu berserah diri kepada Allah, dan kedua sebagai nama agama yang diperkenalkan oleh Nabi Muhammad.

Pemahaman tentang makna Islam seperti yang disampaikan oleh Cak Nur membawa konsekuensi dalam perluasan pandangan tentang kebenaran. Kepemilikan kebenaran tidak hanya terkait dengan Islam sebagai nama agama, tetapi juga mencakup agama-agama lain yang mengandung prinsip Islam (pasrah dan berserah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa). Pernyataan eksklusif yang mendasari klaim "Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam" dapat diartikan secara inklusif ketika Islam dipahami dalam arti umum sebagai sikap pasrah.

Menurutnya, segala agama yang benar pada hakikatnya adalah al-islâm. Cak Nur, melalui ajaran kesatuan kenabian, meyakini bahwa agama Yahudi dan Kristen pada dasarnya mengandung unsur al-islâm. Dia ingin menyampaikan pesan bahwa hubungan harmonis antar sesama penganut Islam, Kristen, dan Yahudi diperlukan, karena ketiga agama ini merupakan suatu rangkaian ke- al-islâm-an. Menurut Nurcholish Madjid, penjelasan tentang Islam sebagai al-islam (sikap

pasrah, berserah diri) tidak mengurangi makna Islam sebagai sebuah agama. Baginya, islam sebagai sikap pasrah dan berserah diri merupakan dasar dari universalisme dalam sebuah agama. Nama Islam sebagai identitas agama dianggap benar, baik secara teologis maupun secara historis, karena ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad dianggap sebagai ajaran al-islâm par excellence (Majid, 2009).

Perbedaan antara Islam dalam pengertian sikap pasrah dan Islam dalam pengertian agama dapat diidentifikasi melalui keterhubungan antara kata islâm, imân, dan ihsân. Menurutnya, ketika al-Qur'an menyebut islâm bersamaan dengan imân dan ihsân, maka yang dimaksud islâm adalah sebagai nama sebuah agama. Islam dalam pengertian sikap pasrah muncul ketika al-Qur'an menyebutnya sendirian tanpa disertai kata imân dan ihsân. Al-islâm, secara harfiah, berasal dari bahasa Arab dan digunakan oleh Nabi Muhammad, yang berasal dari latar belakang Arab. Jadi, menurut Cak Nur, Islam memiliki hak untuk memakainya sebagai sebuah nama agama. Penggunaan nama Islam tidak berkaitan dengan tempat kelahiran, suku, atau ras tertentu, melainkan sebagai nama yang tetap dan tidak kehilangan makna islam itu sendiri (Majid, 1995).

Pandangan Nurcholish Madjid tentang makna islâm tidak bermaksud merelatifkan agama Islam, melainkan menekankan bahwa hakikat agama Islam adalah islâm, yang berarti penyerahan diri kepada Allah. Bagi Cak Nur, siapa pun yang berserah diri pada Tuhan, atau yang berislâm, bahkan di luar agama Islam, akan memperoleh keselamatan. Dalam konteks ini, Cak Nur tidak mengorbankan nilai-nilai keislamannya; sebaliknya, ia mencoba menunjukkan bahwa atas dasar agama Islam, keselamatan bagi mereka yang berada di luar agama tersebut dapat diterima secara inklusif. Bagi Cak Nur, keyakinan akan kebenaran agamanya menjadi suatu keharusan, namun keyakinan tersebut tidak boleh ditambah dengan menganggap keyakinan yang lain sebagai salah (Abidin, 2014).

Pendekatan pemahaman Islam oleh Nurcholish Madjid terbagi menjadi dua bagian: pertama, yang menekankan aspek tekstual dan literal dari wahyu; kedua, menekankan aspek kontekstual wahyu. Nurcholish Madjid dikategorikan oleh (Abdallah, 2020) sebagai "skriptualis baru," yaitu seseorang yang melihat Islam dan kemodernan

dari sudut pandang teks dan ajaran Islam yang tertulis. Pendekatan filologis yang digunakan oleh Nurcholish Madjid menekankan pemisahan antara kata dan apa yang ditunjuk oleh kata tersebut, mengutamakan yang terakhir daripada yang pertama. Filosofi ini tercermin ketika Cak Nur mendefinisikan "islam" sebagai sikap pasrah. Baginya, Islam bukan hanya sebuah nama atau identitas agama, tetapi di balik nama itu terdapat realitas yang ingin diutamakan, supaya umat tidak terpaku hanya pada sebuah label. Keistimewaan Cak Nur dalam segi filologi adalah kemampuannya untuk mengembalikan konsep-konsep dalam Islam ke dalam makna aslinya dan menafsirkan maknanya secara mendalam.

3. Historis

Pendekatan ketiga yang diterapkan oleh cak Nur adalah pendekatan historis, di mana ia menganggap sejarah sebagai laboratorium yang mencakup semua variabel kehidupan sosial manusia. Peristiwa sejarah yang sering dijadikan landasan untuk wacana pluralisme agama melibatkan pembentukan masyarakat Madinah dengan peristiwa penandatanganan Piagam Madinah, masyarakat Spanyol selama masa penguasaan Islam, dan Yerusalem dengan perjanjian Aelia (Hanik, 2014). Pembuatan Piagam Madinah terkait dengan pembentukan masyarakat baru di Madinah dan dianggap sebagai dokumen politik resmi pertama yang menegaskan prinsip dasar kebebasan beragama. Piagam ini mengandung ketentuan hak dan kewajiban yang sama untuk setiap golongan penduduk Madinah, menetapkan persamaan hak dan tanggung jawab antara kelompok Yahudi dan Muslim. Beberapa kutipan dari Piagam Madinah menunjukkan bagaimana Nabi Muhammad menjadi teladan dalam mewujudkan persaudaraan, menciptakan masyarakat beradab tanpa memandang perbedaan etnis, suku, agama, dan kepercayaan, yang dikenal sebagai pluralisme agama.

Piagam ini memuat hak dan kewajiban yang sama untuk masing-masing golongan penduduk Madinah. Oleh sebab itu piagam ini banyak dipuji sebagai dokumen politik resmi pertama yang meletakan prinsip dasar kebebasan beragama. Piagam ini memuat persamaan hak dan kewajiban antara kaum Yahudi dan Muslim. Sebagian kutipan dari Piagam Madinah di atas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad sebagai

figur bagaimana mewujudkan persaudaraan dalam rangka mewujudkan masyarakat yang beradab dengan jalan tidak membedakan etnis, suku, agama, dan kepercayaan dalam bingkai kerukunan antar umat beragama yang selanjutnya disebut sebagai pluralisme agama.

Fakta sejarah kedua yang sering dijadikan pijakan oleh Nurcholish Madjid adalah masyarakat Islam klasik di Yerusalem saat pemerintahan Umar bin Khatab setelah kota itu dibebaskan oleh tentara Muslim. Kebebasan beragama dalam masyarakat tersebut tercermin dalam perjanjian Aelia, juga dikenal sebagai Yerusalem. Menurutnya, Perjanjian Aelia sejalan dengan semangat dan jiwa Perjanjian Madinah yang diinisiasi oleh Nabi Muhammad ketika berada di Madinah. Perjanjian ini mencerminkan sikap kebebasan, kesetaraan, keamanan, dan kesejahteraan, yang semuanya dijamin oleh Islam. Menurut pandangan Islam, pengakuan terhadap eksistensi yang berbeda diperlukan, selama mereka tidak berlaku zalim (Majid, 2009).

Dengan sederhana, gagasan cak Nur yang mengakar pada pluralisme agama melalui perspektif sejarah dapat dijelaskan dengan logika berikut: "Pluralisme agama telah tercatat dalam sejarah, dan sejarah adalah sunnatullah. Oleh karena itu, pluralisme agama saat ini menjadi keniscayaan dan perlu diimplementasikan. Oleh karena itu, kesadaran historis menjadi sangat penting. Tanpa memandang historisis (yaitu sikap yang mengutamakan apa yang ada dalam sejarah), kita perlu melihatnya sebagai contoh kemungkinan perwujudan dan implementasi nyata suatu nilai dalam konteks zaman dan tempat. Bagi cak Nur, yang terutama adalah nilai atau semangat yang terkandung dalam sejarah itu sendiri" (Ghazali, 2007). Nurcholish Madjid berpendapat bahwa setiap pengikut agama seharusnya mengambil contoh nilai-nilai keterbukaan yang terdapat dalam masyarakat Madinah pada masa itu. Pendekatan historis ini berbeda dengan pandangan kelompok yang menekankan bentuk dari sejarah, seperti mengadopsi struktur pemerintahan Nabi Muhammad di Madinah untuk diterapkan pada masa sekarang.

Pluralisme Agama dalam Pandangan Nurcholish Madjid

Cak Nur meyakini bahwa agama berasal dari Tuhan yang Maha Mutlak. Pandangan keagamaan menurutnya merupakan interpretasi atau cara pandang manusia terhadap agamanya yang cenderung bersifat

relatif. Kerelatifan ini muncul karena melibatkan unsur-unsur yang beragam dalam konteks kekuatan dan kemampuan manusia dalam menjalankannya. Oleh karena itu, nilai kebenaran yang terdapat dalam pemahaman agama masih dapat diperdebatkan (Nurcholish Madjid, 1987).

Konsep kerelatifan inilah yang menyebabkan pandangan keagamaan tidak dapat setara dengan nilai mutlak dari agama itu sendiri. Pemikiran ini didasarkan pada keyakinan ketauhidan Cak Nur, di mana Allah adalah Maha Mutlak, dan konsekuensi dari mutlak-Nya Allah adalah kerelatifan bagi makhluk-Nya. Meskipun manusia, sebagai makhluk-Nya, memiliki kebenaran, namun kebenaran tersebut hanya bersifat relatif. Cak Nur memahami kerelatifan dalam pandangan terhadap agama sebagai campur tangan manusia terhadap kemutlakan agama. Campur tangan tersebut dianggap diperlukan untuk membawa agama, yang berada di tingkat ketuhanan, ke dalam diri manusia agar dapat dijalankan, dan ini dikenal sebagai pemahaman (Sukidi, 2001).

Bagi Cak Nur, klaim akan kebenaran mutlak dalam pemahaman agama dapat menyebabkan gesekan dan konflik dalam pemahaman keagamaan, terutama dalam pendekatan terhadap ajaran agama. Dalam pendekatannya terhadap agama, dengan melakukan penyeberangan (*i'tibâr*) terhadap ekspresi linguistiknya dan diikuti dengan proses penafsiran, tidak akan membawa agama ke dalam klaim absolutisme yang berlebihan. Relativisme keagamaan menjadi suatu prinsip bahwa memaksa kebenaran yang diyakini terhadap pihak lain dengan cara dan metode apapun dianggap tidak benar. Setiap penganut agama mungkin meyakini kebenaran yang bersifat absolut, tetapi kebenaran itu dianggap tidak mutlak benar karena hanya merupakan hasil penafsiran manusia terhadap agamanya. Hasil penafsiran tersebut tidak mungkin identik dengan agama yang diturunkan oleh Tuhan Yang Maha Mutlak

Prinsip utama yang muncul dalam gagasan tentang pluralisme agama adalah adanya titik temu, platform bersama, atau kalimah *sawâ'*, yang merupakan prinsip-prinsip yang sama dalam semua agama yang benar. Nurcholish Madjid meyakini bahwa titik temu ini akan selalu ada, karena semua kebenaran berasal dari sumber yang sama, yaitu Allah, Sang Maha Benar (*al-haqq*). Seluruh Nabi dan Rasul membawa pesan kebenaran yang identik, dengan perbedaan hanya terletak pada cara

seorang Rasul menanggapi tuntutan tempat dan zaman. Oleh karena itu, perbedaan yang terjadi bukan pada hakikatnya, melainkan hanya pada dimensi luar saja (Ghazali, 2007).

Bagi (Madjid, 1991) ajaran yang dibawa oleh semua Nabi dan Rasul adalah kelanjutan satu sama lain, dan ini menunjukkan adanya titik temu sebagaimana tercermin dalam ayat-ayat Al-Qur'an, seperti QS. al-Shûrâ [42]: 13, al-Nisa [4]: 163-165, al-Baqarah [2]: 136, al-Ankabût [29]: 46, dan al-Shûrâ [42]: 15. Baginya, ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa pesan Tuhan kepada umat Nabi Muhammad dan umat yang menerima kitab suci sebelum Nabi Muhammad adalah sama. Ajaran yang identik tersebut mencakup iman kepada Tuhan Yang Maha Esa atau me-Maha Esakan Tuhan (tauhîd) dengan konsekuensi al-islâm, serta menentang thâghut. Argumen ini diperkuat oleh QS. al-Nahl [16]: 36 dan Âl 'Imrân [3]: 64.

Dalam konteks titik temu, Cak Nur melihat Pancasila sebagai perwujudan titik temu dalam konteks Indonesia. Menurutnya, nilai-nilai Pancasila, baik yang potensial maupun yang aktual, sudah terkandung dalam agama-agama yang ada. Nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan dalam Pancasila dianggap sebagai titik temu antar berbagai agama. Meskipun demikian, tantangan dalam Pancasila terletak pada cara mengisi dan menerapkan nilai-nilai tersebut dengan lebih baik dan konsisten (istiqâmah). Oleh karena itu, diharapkan semua kelompok sosial dapat berpartisipasi secara positif dalam mengisi dan melaksanakan nilai-nilai Pancasila (Nurcholish Madjid, 1999).

Pendapat ini memiliki kesamaan dengan pandangan yang dinyatakan oleh Frithjof Schuon dan Husein Nasr. Mereka percaya bahwa inklusivisme Islam, yang menunjukkan kemampuan ajaran Islam untuk mengakomodasi kebenaran-kebenaran yang ada dalam agama-agama lain, merupakan salah satu kekuatan utama Islam. Schuon dan Nasr juga menyatakan bahwa tauhid adalah titik temu di antara berbagai agama (Saumantri, 2023). Pemikiran khas cak Nur tentang titik temu antar agama terwujud ketika dia memandang "islam" dalam arti sikap pasrah sebagai salah satu titik temu. Meskipun reinterpretasi tentang Islam sering diambil dari Ibn Taymîyah, pandangan bahwa al-islâm menjadi titik temu merupakan kontribusi unik dari pemikiran cak Nur (Nur Kholik Ridwan, 2002).

Sementara itu, dalam pandangan cak Nur, konsep kebebasan beragama selalu dikaitkan dengan naluri kemanusiaan. Kebebasan ini diartikan sebagai kebebasan nuraani manusia dari segala bentuk paksaan, bahkan jika paksaan tersebut dilakukan atas dasar kebenaran yang mapan. Kebebasan untuk menerima atau menolak sesuatu yang berkaitan dengan nilai-nilai hidup manusia dianggap sebagai bagian integral dari kesejahteraan manusia. Menurut cak Nur, kebebasan seseorang untuk memilih agama yang sesuai dengan hati nuraninya merupakan manifestasi dari hakikat kemanusiaannya yang sejati. Kebebasan beragama dipandangnya sebagai tanda kedewasaan individu. Semua bentuk pemaksaan atau pembatasan terhadap kebebasan beragama dianggap sebagai upaya untuk mengecilkan kedewasaan manusia. Pemaksaan tersebut dapat dianggap sebagai bentuk perlawanan terhadap ketentuan Allah, sebagaimana tercermin dalam QS. Yûnus [10]: 99 dan QS. al-Baqarah [2]: 256.

Pandangan ini secara substansial sejalan dengan perspektif Frithjof Schuon. Bagi cak Nur, masalah kebebasan beragama tidak harus diartikan sebagai penolakan terhadap kebenaran yang diyakini. Sebaliknya, terlihat dari pemikirannya bahwa ini mencerminkan bentuk keyakinan yang sangat mendalam terhadap kebenaran yang dianutnya. Hubungan antara kedalaman keyakinan seseorang terhadap kebenaran agamanya dengan sikap terhadap kebebasan beragama memiliki korelasi yang signifikan. Semakin kuat keyakinan seseorang terhadap kebenaran yang diyakini, semakin kecil kemungkinan adanya pemaksaan dalam beragama, dan semakin besar toleransinya terhadap kebebasan beragama. Pandangan ini didasarkan pada naluri kemanusiaan, yaitu keyakinan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk membedakan antara yang baik dan buruk, benar dan salah, sejati dan palsu (J. Lestari, 2020).

Cak Nur meyakini bahwa prinsip kebebasan beragama harus ditempatkan di atas landasan pertanggungjawaban di hadapan Allah. Jika kebenaran agama dipaksakan kepada seseorang, maka individu tersebut tidak dapat diminta pertanggungjawaban, karena dia hanya menjalankan ajaran agama secara terpaksa. Oleh karena itu, yang diinginkan adalah keikhlasan dalam beragama, yang merupakan bagian integral dari kebebasan beragama (Hajam, 2018). Dalam konteks

pembaharuan pemikiran Islam, cak Nur dianggap sebagai pelopor atau pendorong utamanya. Lingkup pemikirannya tidak terbatas pada isu-isu keislaman saja, melainkan juga melibatkan aspek-aspek politik, budaya, antropologi, dan sosial dengan tingkat abstraksi yang sangat cermat. Dengan pandangan yang luas ini, pemikirannya terus berkembang dan menjadi sumber inspirasi bagi intelektual Islam di Indonesia, bahkan beberapa di antaranya berusaha mengembangkan warisan pemikirannya itu(Abdul qadir Djaelani, 1994).

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, T. W. (2016). Aksiologi: Antara Etika, Moral, dan Estetika. *KANAL: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 4(2), 187. <https://doi.org/10.21070/kanal.v4i2.1452>
- Abdallah, H. B. dan U. A. (2020). *Sains "Religius", Agama "Saintifik."* Mizan.
- Abdul, M. (2012). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. LKiS.
- Abdullah, M. A. (1998). Preliminary Remarks On The Philosophy of Islamic Religious Science. *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, 36(61). <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.1998.3661.1-26>
- Al-Attas, S. M. N. (1985). *Aims and Objectives of Islamic Education*. King Abdul Aziz University.
- Al-Attas, S. M. N. (1999). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Al-Attas, S. M. N. (2000). *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo. Pustaka.
- Al-Attas, S. M. N. (2015). *On Justice and The Nature of Man*. IBFIM.
- Al-Attas, S. M. N. (2016). *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. ISTAC.
- Al-Jabiri, M. A. (2010). *Post Tradisionalisme Islam*,. LKiS.
- Al-Khuli, A. (2004). *Metode Tafsir Sastra*. Adab Press.
- Al-Syaibaniy, O. M. al-T. (2017). *Falsafah Pendidikan Islam*. Bulan Bintang.
- Al Azis, M. R. (2021). Dialektika Hegel (Tesis-Antitesis-Sintesis) Dalam Etika Dan Filsafat Berkommunikasi Era Kontemporer. *Jurnal Komunikasi*, 12(2), 117-122. <https://doi.org/10.31294/jkom.v12i2.10472>
- Alatas, M. M. (2020). Spiritualitas Dan Modernitas Menurut Pemikiran Seyyed Hossen Nasr (Studi Atas Agama Dan Krisis Kemanusiaan Modern). *Jurnal Akrab Juara*, 5(2).
- Alfian, M. (2018). Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd. *Islamika : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 18(01), 25-38. <https://doi.org/10.32939/islamika.v18i01.268>
- Ali, F. (2011a). *Diaspora Cak Nur*. Pustaka Pelajar.
- Ali, F. (2011b). *Tharikat Nurcholisy Jejak Pemikiran dari Pembaharu Sampai Guru Bangsa*. Pustaka Pelajar.
- Ali, M. (2008). *Alam Pemikiran Islam Modern di India dan Pakistan*. Mizan.
- Amallia, S. (2019). Hakekat Agama Dalam Perspektif Filsafat Perenial. *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, 1(1), 1-18. <https://doi.org/10.24042/ijitp.v1i1.3903>
- Amien, M. M. (2003). *Epistemologi Islam*. Universitas Indonesia Press.
- Amin, H. Al. (2015). Membangun epistemologi tafsir sufi. *Researchgate.Net*, December 2015.
- Anton Bakker. (2010). *Ontologi atau Metafisika Umum: Filsafat Pengada dan Dasar-Dasar Kenyataan*. Kanisius.

- Antoni, S. (2017). Dewesternisasi Pendidikan Islam (Studi Atas Pemikiran Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas). *Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam Dan Interdisipliner*, 2(1).
- Arifin, M. M., Murtadho, M., & Radafi, D. (2019). Al-Quran Sebagai Produk Budaya Studi Analisa Kritis Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd. *Jurnal Hikmatina*, 1(2).
- Arifin, S., Amirullah, A., Yahman, S. A., & Saputro, A. D. (2022). Reconstruction of Islamic Religious Education Seyyed Hossein Nasr's Perspective. *Istawa : Jurnal Pendidikan Islam*, 7(1), 46–57. <https://doi.org/10.24269/ijpi.v7i1.5190>
- Arkoun, M. (1994). *Rethinking Islam*, ed. Robert D. Lee. Oxford.
- Arkoun, M. (1997). *Berbagai Pembacaan Qur'an*. INIS.
- Arkoun, M. (2002). *Islam and Modernity Muslim Intelektual Respond*, ed. John Cooper. IB. Tauris.
- Arkoun, M. (2003). *Peta Studi Islam Orientalisme dan Arah baru Kajian Islam di Barat*, ed. Azim Nanji , terj. Muamirotun. Fajar Pustaka Baru.
- Arkoun, M. (2004). *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ed. Johan Hendrik Meuleman, terj. Rahayu S. Hidayat. INIS.
- Assyaukanie, L. (2023). Membaca Kembali Gerakan Humanisme dalam Islam. *Jurnal Peradaban*, 2(2). <https://doi.org/10.51353/jpb.v2i2.729>
- Asy'arie, M. (2012). *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, dan Perspektif*. LESFI.
- Azra, A. (2003). *Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan*. Paramadina.
- Bagir, H. (2008). *Murthada Muthahhari Sang Mujahid Sang Mujtahid*. Yayasan Muthahhari.
- Bagir, H. (2017). *Islam Tuhan Islam Manusia*. Mizan.
- Bagus, L. (2005). *Kamus Filsafat*. Gramedia.
- Baharun, H. (2016). Pemikiran Pendidikan Perspektif Filsuf Muslim Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Muhammad Abduh Dan Muhammad Iqba. *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman*, 3(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.33650/at-turas.v3i1.182>
- Bakhri, S., & Muhdofir. (2004). *Jombang Kairo Jombang Chicago Sintesis Pemikiran Gus Dur dan Cak Nur dalam Pembaharuan Islam di Indonesia*. Tiga Serangkai.
- Bilmakruf, R. (2023). Pemikiran Islam Rasional-Progresif Harun Nasution. *Islam Sebagai Ilmu (Teori Dan Praktek)*, 7(2).
- 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>
- Budi, S. (2022). Menakar Ulang Hermenuetika Al-Quran: Kritik Atas Pemikiran Muhammad Arkoun. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 24(1), 16. <https://doi.org/10.22373/substantia.v24i1.12127>

- Chumaedi, A. (2018). Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat serta Pandangannya terhadap Revolusi Islam Iran. *Journal of Government and Civil Society*, 2(1), 33. <https://doi.org/10.31000/jgcs.v2i1.717>
- Damanik, A. (2016). Pemikiran Ali Syari'ati Tentang Imamah. *Yurisprudentia: Jurnal Hukum Ekonomi*, 2(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.24952/yurisprudentia.v2i2.668>
- Dardiri, D. (2017). Epistemologi Pendidikan Menurut Muhammad Iqbal. *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 7(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24014/jiik.v3i2.4754>
- Darsitun, D. (2021). Menakar Ulang Hermeneutika dalam Studi Alquran di Era Modern dan Kontemporer (Pendekatan Sastra, Sejarah dan Sains). *Islamadina : Jurnal Pemikiran Islam*, 22(1), 21. <https://doi.org/10.30595/islamadina.v22i1.6899>
- Dewantara, A. W. (2017). Multikulturalisme Indonesia (Studi Perbandingan Antara Konsep Madani Nurcholis Madjid dan Konsep Civil Society). *JPAK Jurnal Pendidikan Agama Katolik*, 17(9).
- Djalal, Z. F. (2016). Pembacaan Al-Qur'an Dalam Perspektif Mohammed Arkoun. *ISLAMUNA: Jurnal Studi Islam*, 3(1), 1. <https://doi.org/10.19105/islamuna.v3i1.943>
- Djollong, A. F. (2015). Epistemologi Filsafat Pendidikan Islam. *Istigra'*, 3(1).
- Efendi, E. (2016). Epistemologi Muhammad Arkoun dan Relevansinya Bagi Pemikiran Keislaman. *An-Nur: Jurnal Studi Islam*, 10(1).
- Ermagusti, Syafril, R. T. H. (2022). Integrasi Teologi Islam, Sufisme, Dan Rasionalisme Harun Nasution. *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 21(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.30631/tjd.v21i1.237>
- Fauzan, A. (2015). Teks al-Qur'an dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd. *KALIMAH*, 13(1), 71. <https://doi.org/10.21111/klm.v13i1.279>
- Foucault, M. (1980). *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. The Haervester Press.
- Franz Magnis-Suseno. (2006). *Etika Abad Kedua Puluh*. 12 Teks Kunci. Kanisius.
- Franz Magnis Suseno. (2005). *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*. Kanisius.
- 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>
- Ghazali, A. M. (2007). Pluralisme dan Titik Temu Agama-Agama. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 2(3).
- Gusmian, I. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia:Dari Hermeneutika hingga Ideologi LKiS*.
- H. H Bilgrami. (1998). *Glimpses of Iqbal's Mind and Thought*. HarperCollins Publishers.

- Hajam. (2018). Reformulasi Teologi Dari Eksklusif Ke Inklusif. *ALQALAM*, 35(1), 19. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v29i3.858>
- Hajam, & Saumantri, T. (2022). Meretas Ketegangan Relasi Agama dan Negara di Indonesia dalam Perspektif Nurcholish Madjid. *Rusydiah: Jurnal Pemikiran Islam: Jurnal Pemikiran Islam*, 3(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.35961/rsd.v3i2.534>
- Hajrianto Y. Thory, & Sukidi, S. dalam. (2001). *Teologi Insklusif Cak Nur*. Gramedia.
- Hakim, M. L. (2017). Pergeseran Paradigma Maqasid Al-Syari'ah: Dari Klasik Sampai Kontemporer. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 10(1), 1-16. <https://doi.org/10.24090/mnh.v10i1.913>
- Haluti, R., & Munirah, M. (2022). Epistemology of Muhammad Iqbal's Existentialism: Its Levation To Islamic Education. *Journal Pendidikan Agama Islam Dan Budi Pekerti*, 4(2).
- Hamdani, F. (2016). Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd. *Farabi*, 13(1).
- Hamim, K. (2022). Metodologi Tafsir Kontemporer (Kajian atas Pemikiran Fazlur Rahman). *Jurnal Ilmiah Mandala Education*, 8(3). <https://doi.org/10.58258/jime.v8i3.3780>
- Hanafi, H. (2005). *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*. Paramadina.
- Hanik, U. (2014). Pluralisme Agama di Indonesia. *Jurnal Pemikiran Keislaman*, 25(1). <https://doi.org/10.33367/tribakti.v25i1.154>
- Hanum, R. (2022). Ontologi, Epistemologi Dan Aksiologi Ilmu Sains. *Jurnal Tafahham*, 1(1).
- Harahap, J. (2017). Sayyed Hossein Nasr tentang Filsafat Perennial dan Human Spiritualitas. *Aqlania: Jurnal Filsafat Dan Teologi Islam*, 8(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.32678/aqlania.v8i02.1026>
- Hardono Hadi. (2017). *Epistemologi: filsafat pengetahuan*. Kanisius.
- Haugh, J. F. (2014). *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. Mizan.
- Hawasi. (2013). *Eksistensialisme Mohammad Iqbal*. Wedatama Widya Sastra.
- Heriyanto, H., Hidayatullah, T., Rukmana, A., Rahmania, T., Radhiansyah, E., & Rusyd, I. (2022). Pelatihan Pengembangan Pemahaman dan Sikap Keberagamaan Moderat Berbasis Nilai Keislaman-Keindonesiaaan. *Dimasejati: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, 4(1). <https://doi.org/https://badge.dimensions.ai/details/doi/10.24235/dimasejati.v4i1.10818?domain=https://www.syekhnurjati.ac.id>
- Hidayat, K. (2005). *Insan Kamil: Konsep Manusia Menurut Islam*. Pustaka Grafitiper.
- Hidayatullah, T. (2019). Living Values Education: Alternatif Pendekatan Pendidikan Karakter dalam Pencegahan Ekstremisme. *MISYKAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Quran, Hadist, Syari'ah Dan Tarbiyah*, 4(2), 87. <https://doi.org/10.33511/misykat.v4n2.87-126>

- Hidayatulloh, T., Meghatruh, D. D., & Saumantri, T. (2023). Konsumerisme Beragama di Era Digital: Analisis Paradigma Postmodernisme Jean Baudrillard Terhadap Fenomena Beragama Umat Islam di Indonesia. *Islamadina : Jurnal Pemikiran Islam*, 24(2), 273–288. https://doi.org/https://jurnahnasional.ump.ac.id/index.php/ISLAMA_DINA/article/view/14961
- Hidayatulloh, T., Saputra, H., & Saumantri, T. (2023). Peran Pesantren Tarekat Roudhoh Al-Hikam dalam Mengembangkan Tradisi Intelektual Islam dan Moderasi Beragama di Indonesia. *Dialog*, 46(1), 38–52. <https://doi.org/https://doi.org/10.47655/dialog.v46i1.702>
- Hidayatulloh, T., & Saumantri, T. (2023a). Kerukunan Beragama Dalam Lensa Pengalaman Keagamaan Versi Joachim Wach. *Al-Adyan: Journal of Religious Studies*, 4(1), 24–37. <https://doi.org/https://doi.org/10.15548/al-adyan.v4i1.5876>
- Hidayatulloh, T., & Saumantri, T. (2023b). Pengembangan Pemahaman Sikap Moderasi Beragama Berbasis Nilai Inklusivitas Pada Mahasiswa di Perguruan Tinggi. *Fikrah: Journal of Islamic Education*, 7(1), 87–102. <https://doi.org/https://doi.org/10.32507/fikrah.v7i1.2022>
- Hidayatulloh, T., & Saumantri, T. (2023c). 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., & Harvey, C. (2023). The Living Values Education (LVE) Approach Based on Religious Moderation at Sekolah Madania Bogor. *Edukasia Islamika - Jurnal Pendidikan Islam*, 8(2), 147–164. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/edukasiaislamika.v8i2.1084>
- Hosnan, M., & Warits, A. (2017). Aksiologi dalam Dimensi Filsafat Islam. *Tafhim Al-'Ilmi*, 9(2). <https://doi.org/10.37459/tafhim.v9i2.2991>
- Huxley, A. (2009). *The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West*. HarperCollins Publishers.
- Ibrahim, I. (2016). Pemikiran Islam Kontemporer (Studi Kritis terhadap Pemikiran Harun Nasution). *Aqidah-Ta : Jurnal Ilmu Aqidah*, 2(2), 99–110. <https://doi.org/10.24252/aqidahta.v2i2.3438>
- Ichwan, M. N. (2007). *Meretas Kesarjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Teraju.
- Imron, A. (2010). *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Ishaq Press.
- Indrajaya, D. T. (2013). Kontribusi Pemikiran Muhammad Iqbal Dalam Pembaharuan Hukum Islam. *Hukum Islam*, 13(1). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24014/hi.v13i1.962>
- Iqbal, M. (1981). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Kitab Bhavan Ltd.
- Iqbal, M. (2006). *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*. Bulan Bintang.

- Irawan, D. (2019). Rekonstruksi Islamisasi Sains Sebagai Langkah Awal Islamisasi Ilmu. *MAWA'IZH: JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN*, 10(1), 1–17. <https://doi.org/10.32923/maw.v10i1.781>
- Irawan, R. (2020). Metode Kontekstual Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman. *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits*, 13(2), 171–194. <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v13i2.4164>
- Irfan, M. (2018). Paradigma Islam Rasional Harun Nasution: Membumikan Teologi Kerukunan. *JURNAL ILMIAH SOSIOLOGI AGAMA (JISA)*, 1(1), 109. <https://doi.org/10.30829/jisa.v1i1.1784>
- Ismah, I. (2020). Studi Islam Dengan Pendekatan Sosiologis (Pemikiran Ali Syari'ati). *Al-Munqidz : Jurnal Kajian Keislaman*, 8(1), 139–156. <https://doi.org/10.52802/amk.v8i1.196>
- Ismail, F. (2018). *Studi Islam kontemporer*. IRCISOD.
- 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>
- Iyubeny, E. A. (2017). *Berhala-Berhala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi Sakralitas Agama Secara Produktif-Kreatif*. IRCISOD.
- 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>
- Judrah, M. (2020). Generalisasi Empirik; Proposisi, Postulat, Aksioma dan Teori. *Jurnal Al-Qalam: Jurnal Kajian Islam & Pendidikan*, 7(1), 117–122. <https://doi.org/10.47435/al-qalam.v7i1.186>
- Kambali, M. (2020). Pemikiran Karl Marx Tentang Struktur Masyarakat: Dialektika Infrastruktur Dan Suprastruktur. *Al Iqtishod: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Ekonomi Islam*, 8(2), 63–80. <https://doi.org/10.37812/aliftishod.v8i2.154>
- Kartanegara, M. (2012). *Panorama Filsafat Islam*. Mizan.
- Kasdi, A., & Farida, U. (2013). Oksidentalisme Sebagai Pilar Pembaharuan (Telaah Terhadap Pemikiran Hassan Hanafi). *Fikrah Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan*, 1(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v1i2.540>
- Kattsoff, L. O. (2000). *Pengantar Filsafat*. Tiara Wacana.
- Khurzman, C. (2005). *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*. Paramadina.
- Khusnan, A. (2019). Diskursus Kesejarahan Ilmu Pengetahuan Dan Filsafat Ilmu. *Fikrah: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam*, 12(1), 76–87. <https://doi.org/10.37812/fikrah.v12i1.41>
- Khuza'i, R. (2012). *Dialog Epistemologi Mohammad Iqbal dan Charles S. Peirce*. PT Refika Aditama.

- Kolis, N. (2017). Wahdat Al-Adyan: Moderasi Sufistik Atas Pluralitas Agama. *TAJIDID: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan*, 1(2), 166–180. <https://doi.org/10.52266/tadjid.v1i2.42>
- Labib, M. (2015). *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*. Al-Huda.
- Lalu Khothibul Umam. (2020). Sejarah Perkembangan Ilmu Dari Klasik Hingga Kontemporer. *Kalam: Jurnal Agama Dan Sosial Humaniora*, 8(2), 27–60. <https://doi.org/10.47574/kalam.v8i2.89>
- Lee, R. D. (2010). *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis Arkoun*. Mizan.
- Lestari, J. (2020). Pluralisme Agama di Indonesia: Tantangan dan Peluang Bagi Keutuhan Bangsa. *Al-Adyan: Journal of Religious Studies*, 1(1), 29–38. <https://doi.org/10.15548/al-adyan.v1i1.1714>
- Lestari, P., Iman, N., & Katni, K. (2019). Pemikiran Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib Al-Attas (Tinjauan Paradigmatik dan Implementatif Konsep ta'dib dalam pembelajaran Agama Islam pada tingkat SMA/MA). *TARBAWI:Journal on Islamic Education*, 3(1), 17. <https://doi.org/10.24269/tarbawi.v3i1.208>
- Madjid, N. (1991). *Agama Dan Negara Islam: Sebuah Telaah Atas Fiqh Siyasi Sunni* (No. 55; KKA).
- Madjid, N. (1995). *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Paramadina.
- Mahmudah, N. (2018). Posisi Sunnah dalam Pembacaan Al-Qur'an Kontemporer Nasr Hamid Abu Zayd. *Riwayah: Jurnal Studi Hadis*, 3(1), 35. <https://doi.org/10.21043/riwayah.v3i1.3436>
- Majid, N. (2009). *Islam doktrin dan peradaban : sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan, dan kemodernan*. Gramedia Pustaka Utama.
- Maksum, A. (2013). *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr*. Pustaka Pelajar.
- Malaky, E. (2004). *Ali Syari'ati Filosof Etika dan Arsitek Iran Modern*. Taraju.
- 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).
- Maskhuroh, L. (2021). Aliran-Aliran Filsafat Barat Kontemporer (Postmodernisme). *Urwatul Wutsqo: Jurnal Studi Kependidikan Dan Keislaman*, 10(1), 87–99. <https://doi.org/10.54437/urwatulwutsqo.v10i1.258>
- Masluhah, M., Afifah, K. R., & Salik, M. (2021). Pemikiran Muhammad Iqbal Tentang Pendidikan Karakter Dan Relevansinya Dengan Era Disrupsi.

- Ta'allum: *Jurnal Pendidikan Islam*, 9(2), 317–338.
<https://doi.org/10.21274/taalum.2021.9.2.317-338>
- Mauliyah, A. (2016). Gerakan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Naquib al-Attas. *EL-BANAT: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam*, 6(1).
<https://doi.org/https://doi.org/10.54180/elbanat.2016.6.1.111-121>
- Muammar. (2017). Nurcholish Madjid dan Harun Nasution Serta Pengaruh Pemikiran Filsafatnya. *Petita: Jurnal Kajian Ilmu Hukum Dan Syariah*, 2(2).
<https://doi.org/10.22373/petita.v2i2.74>
- Mufid, F. (2013). Perkembangan Paradigma Epistemologi dalam Filsafat Islam. *Ulumuna*, 17(1), 19–40. <https://doi.org/10.20414/ujis.v17i1.172>
- 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>
- Mujahidin, A. (2013). Epistemologi Islam: Kedudukan Wahyu Sebagai Sumber Ilmu. *Uluma: Jurnal Studi Keislaman*, 17(1).
- Munir, A. (2010). Hassan Hanafi: Kiri Islam dan Proyek Al Turats Wa Al Tajdid. *MIMBAR: Jurnal Sosial Dan Pembangunan*, 16(3).
<https://doi.org/https://doi.org/https://doi.org/10.29313/mimbar.v16i3.20>
- 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>
- Muslih, M. (2010). *Pendidikan Islam dalam Perspektif Filsafat*. Belukar Budaya.
- Muslina, M., & Rahman, R. (2021). Pemikiran Pendidikan Islam Syekh Muhammad Naquib Al-Attas. *Jurnal Kawakib*, 2(1), 55–63.
<https://doi.org/10.24036/kwkib.v2i1.19>
- Musolli, M. (2018). Maqasid Syariah: Kajian Teoritis dan Aplikatif Pada Isu-Isu Kontemporer. *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman*, 5(1), 60–81.
<https://doi.org/10.33650/at-turas.v5i1.324>
- Mustaqim, A. (2005). *Aliran-Aliran Tafsir; dari Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Kreasi Warna.
- Mustaqim, A. (2015). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. LKiS.
- Mustaqim, A., & Sahiron, S. (2008). *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Tiara Wacana.
- Muthahhari, M. (2011). *Kritik Islam terhadap Materialisme*. Terj Ahmad Kamil. Al-Huda.
- Muthahhari, M. (2013). *Filsafat Hikmah Pengantar Pemikiran Shadra*, terj. Hamid Algar. Mizan.
- Muthahhari, M. (2014). *Falsafah Akhlak*. Terj Faruq Bin Dhiya'. Rausyan Fikr.

- Muthahhari, M. (2015). *Masyarakat dan Sejarah: Pandangan Dunia Islam tentang Hakikat Individu dan Masyarakat dalam Gerakan Sosial Berbasis Agama*. Terj. Arif Mulyadi. Rausyan Fikr.
- Muzaki, I. A., & Tafsir, A. (2018). Pendidikan Multikultural dalam Perspektif Islamic Worldview. *Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, 6(1), 57. <https://doi.org/10.36667/jppi.v6i1.154>
- Muzakki, A. (2018). Titik Temu Epistemologi Barat dan Islam. *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, 10(1), 85–106. <https://doi.org/10.18860/ua.v10i1.6070>
- Naibin, N. (2020). Murtadha Muthahhari: Filsafat Etika Islam. *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman*, 10(1), 104–120. <https://doi.org/10.33367/ji.v10i1.1121>
- Nanu, R. P. (2021). Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Terhadap Pendidikan di Era Modern. *TARBAWI: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 6(01). <https://doi.org/https://doi.org/10.26618/jtw.v6i01.3436>
- Nasr, S. H. (1987). *Traditional Islam in The Modern Word*. Worts-Power Associates.
- Nasr, S. H. (1988). *Knowledge and the Sacred*. Suhail Academy.
- Nasr, S. H. (1993). *The Need for a Sacred Science: Sufism and the Western Mind*. State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the Order of Nature*. Oxford University Press.
- Nasr, S. H. (1997). *Islam and the Plight of Modern Man*. ABC International.
- Nasr, S. H. (2004). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. Harper One.
- Nasrullah, N. (2017). Akar Pemikiran Mohammed Arkoun (Sebuah Tinjauan Historis). *Jurnal Alwatzikhoebillah: Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora*, 3(6).
- Nasution, H. (1998). *Islam Rasional: Gagasan dan pemikiran*. Mizan.
- Nasution, H. (2006). *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. UI Press.
- Nasution, H. (2010). *falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Bulan Bintang.
- Nata, Y. Y. (2015). Oksidentalisme. *Jurnal Al- Ullum: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Ke-Islaman*, 2(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.31102/alulum.2.1.2015.118-130>
- Noorhayati. (2016). Oksidentalisme: Konsep Perlawanan Terhadap Barat. *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman*, 3(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.33650/at-turas.v3i2.189>
- Nugroho, A. (2014). Potret Islam Revolusioner Dalam Pemikiran Ali Syari'ati. *HUMANIKA*, 14(1). <https://doi.org/10.21831/hum.v14i1.3328>
- Nur Kholik Ridwan. (2002). *Pluralisme Borjuis : Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*. Galang Press.
- Nur, M. (2016). Kritik Murtadha Muthahhari atas Konsep Moralitas Barat. *Jurnal Didakita Islamika*, 8(2).

- 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. (1987). *, Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Mizan.
- Nurcholish Madjid. (1997). *Tradisi Islam : Peran dan Fungsinya Dalam Pembangunan Di Indonesia*. Paramadina.
- Nurita, A., & Masruhan. (2021). Analisis Konsep Hermeneutika Hadis Perspektif Muhammad Arkoun. *UNIVERSUM : Jurnal Keislaman Dan Kebudayaan*, 15(2).
- Nurmajah, S. (2019). Relasi Wahyu dalam Tiga Agama Samawi (Kajian terhadap Pemikiran Mohammed Arkoun). *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, 18(1).
- Nurmansyah, I., Nungrum, V. A., & Arraziq, M. I. (2023). Metode Linguistik-Semiotika Muhammad Arkoundan Urgensinya Terhadap Perkembangan Kajian Al-Qur'an di Indonesia. *Tembayat: Journal of Islam, Tradition, and Civilization*, 1(1).
- Nurrochman, N. (2016). Islam Dan Sosialisme (Telaah atas Pemikiran Ali Syariati). *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam Dan Sosial*, 1(1), 41. <https://doi.org/10.21580/wa.v1i1.800>
- Peter Salim dan Yenny Salim. (1991). *Kamus Besar Bahasa Indonesia Kontemporer*. Modern English.
- Prawira Negara, M. A., & Muhlas, M. (2022). Reformulasi Konsep Tauhid: Studi Analisis Pemikiran Hassan Hanafi. *Islamadina : Jurnal Pemikiran Islam*, 23(2), 133. <https://doi.org/10.30595/islamadina.v23i2.13415>
- Qodir, Z., & Nashir, H. (2019). Islamity, Humanity, Indonesianity, and Culture: A Comparative Study on Ahmad Syafii Maarif, Nurcholis Madjid, and Abdurrahman Wahid. *Afkaruna*, 15(2). <https://doi.org/10.18196/AIIJIS.2019.0104.226-253>
- Rahman, F. (1983). *Major Themes of The al-Qur'an* (A. Mahyudin (trans.)). Pustaka.
- Rahman, F. (2004). *Framework for Interpreting the Ethico Legal Content of Qur'an*. The Institute of Ismail Studies.
- Rahman, F. (2010). *Tema Tema Pokok al-Qur'an*, ter. Ervan Nurtawan. Mizan.
- Rahmatullah, R. (2019). Hermeneutika Intertekstualitas Muqâtil Bin Sulaymân. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 20(2), 126. <https://doi.org/10.14421/qh.2019.2002-01>
- Rahnena, A. (2006). *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Terj. Ilyas Hasan. Mizan.
- Rakhman, J. (2007). *Islam dan Perspektif Pemikiran Kontemporer*. Grafika.
- Ramadhan, M. (2016). Teologi Kemanusiaan Studi Atas Pemikiran Ali Syariati. *Jurnal THEOLOGIA*, 22(2). <https://doi.org/10.21580/teo.2011.22.2.609>
- Randa, S., Aini, H., & Putra, R. (2022). Menelisik Logosentrisme Pemikiran Islam (Tinjauan Terhadap Kritik Muhammad Arkoun). *JURNAL AL-AQIDAH*, 14(2), 129-141. <https://doi.org/10.15548/ja.v14i2.4715>

- Ratmanto, T. (2004). Tinjauan Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika. *MediaTor*, 5(1), 29–37. <https://doi.org/https://doi.org/10.29313/mediator.v5i1.1095>
- Ritzer, G. (2010). *Teori Sosial Postmodern*. Kreasi Wacana.
- Robikah, S. (2020). Reinterpretasi Kata Jilbab Dan Khimar Dalam Al-Quran; Pendekatan Ma'na Cum Maghza Sahiron Syamsuddin. *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies*, 1(1). <https://doi.org/10.21154/ijougs.v1i1.2066>
- Rofiq, M. N. (2018). Peranan Filsafat Ilmu Bagi Perkembangan Ilmu Pengetahuan. *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman*, 9(1), 161–175. <https://doi.org/10.36835/falasifa.v9i1.112>
- Rohmah, L. (2016). Hermeneutika Al-Qur'an: Studi atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid (Between Meaning and Significance) (Literary Hermeneutics). *Hikmah: Journal of Islamic Studies*, 12(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.47466/hikmah.v12i2.47>
- Rosidah, F. U., Azisi, A. M., & Basyir, K. (2023). Pluralisme Berbasis Tauhid di Indonesia: Studi Analisis Terhadap Pemikiran Nurcholish Madjid. *NALAR: Jurnal Peradaban Dan Pemikiran Islam*, 7(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.23971/njppi.v7i1.6334>
- Rukmana, A. (2013). *Seyyed Hossein Nasr, Penjaga Taman Spiritual Islam*. Dian Rakyat.
- Russel, B. (2016). *Sejarah Filsafat Barat*. Pustaka Pelajar.
- 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. W. (2010). *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukkan Timur sebagai Subjek*. Pustaka Pelajar.
- Said, H. A. (2015). Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Mohammed Arkoun. *SUHUF*, 4(1), 76–100. <https://doi.org/10.22548/shf.v4i1.66>
- Saihu, S. (2019). Konsep Manusia Dan Implementasinya Dalam Perumusan Tujuan Pendidikan Islam Menurut Murtadha Muthahhari. *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam Dan Manajemen Pendidikan Islam*, 1(2), 197–217. <https://doi.org/10.36671/andragogi.v1i2.54>
- Salam, B. (2010). *Pengantar Filsafat*. Bumi Aksara.
- Salim, A. A., & Ihkamuddin, H. (2022). Telaah Perkembangan Tafsir Periode Modern. *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran*, 4(2), 95–106. <https://doi.org/10.20871/tjsq.v4i2.181>
- Samiha, Y. T. (2016). Standar Menilai Teori dalam Metode Ilmiah pada Kajian Filsafat Ilmu. *Medina-Te: Jurnal Studi Islam*, 12(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.19109/medinate.v12i2.1177>

- Sandimula, N. S. (2023). De-Westernisasi Konsep Manusia: Menelaah Konsep Syed Naquib Al-Attas tentang Hakikat Manusia. *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam*, 22(2). <https://doi.org/10.14421/ref.v22i2.3918>
- Sari, I. (2019). NARASI FILSAFAT KONTEMPORER MOHAMMAD ARKOUN (Dari Post-strukturalis Menuju Kritik atas Nalar Islam). *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam*, 1(2). <https://doi.org/10.51900/alhikmah.v1i2.5098>
- Saumantri, T. (2019). Wacana Integrasi Ilmu Dalam Pandangan Al-Ghozali. *Jurnal Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama Dan Kemanusiaan: Analisis Filsafat, Agama Dan Kemanusiaan*, 5(2), 128. <https://doi.org/10.24235/jy.v5i2.5711>
- Saumantri, T. (2022a). *Filsafat Ilmu (Sebuah Dialektika Ilmu Pengetahuan)*. CV. Brimedia Global.
- Saumantri, T. (2022b). Konsep Manusia Dalam Teori Psikoanalisis Humanis Dialektik Erich Fromm. *Sanjiwani: Jurnal Filsafat*, 13(2), 123–136.
- Saumantri, T. (2022c). Konsumerisme Masyarakat Kontemporer dalam Pemikiran Jean Baudrillard. *Paradigma: Jurnal Filsafat, Sains, Teknologi, Dan Sosial Budaya*, 28(2), 56–68. <https://doi.org/https://doi.org/10.33503/paradigma.v28i2.1962>
- Saumantri, T. (2022d). Metafisika Empirik Dalam Pemikiran David Hume. *Jaqfi: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam*, 7(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15575/jaqfi.v7i2.20180>
- Saumantri, T. (2022e). Pandemi Covid-19 dalam Tinjauan Filsafat Michel Foucault. *El-Waroqoh : Jurnal Ushuluddin Dan Filsafat*, 6(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.28944/el-waroqoh.v6i2.766>
- Saumantri, T. (2022f). The Harmonization of Religion and The State : A Study of The Indonesia Context. *Syekh Nurjati: Jurnal Studi Sosial Keagamaan*, 1(1), 1–15.
- Saumantri, T. (2022g). Konsumerisme Masyarakat Kontemporer Menurut Herbert Marcuse. *Media (Jurnal Filsafat Dan Teologi)*, 3(2), 162–177. <https://doi.org/10.53396/media.v3i2.113>
- Saumantri, T. (2023a). Kerukunan Beragama Dalam Perspektif Filsafat Agama. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 6(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ljid.v6i2.4470>
- Saumantri, T. (2023b). Kesatuan Transenden di Tengah Pluralisme Agama: Sebuah Interpretasi Pemikiran Frithjof Schuon. *Journal of Religion and Social Transformation*, 1(1).
- Saumantri, T. (2023c). Teologi Perdamaian aan Kerukunan antar Agama Dalam Perspektif Asghar Ali Engineer. *Jurnal Pemikiran Islam (JPI)*, 3(2), 92–110. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/jpi.v3i2.19790>
- Saumantri, T. (2023d). Construction of Religious Moderation in Seyyed Hossein Nasr's Perennial Philosophy Perspective. *Kanz Philosophia: A Journal for*

- Islamic Philosophy and Mysticism*, 9(1), 89–112.
<https://doi.org/10.20871/kpjipm.v9i1.259>
- Saumantri, T., & Hajam, H. (2023). Urgensi Metodologi Studi Islam Interdisipliner Untuk Moderasi Islam. *An-Nawa : Jurnal Studi Islam*, 5(1), 1–18. <https://doi.org/10.37758/annawa.v4i1.579>
- Shihab, Q. (2013). *Kaidah tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al Qur'an*. Lentera Hati.
- Sholeh, S. (2017). Islamisasi Ilmu Pengetahuan (Konsep Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib Al-Attas). *Al-Hikmah: Jurnal Agama Dan Ilmu Pengetahuan*, 14(2), 209–221. [https://doi.org/10.25299/al-hikmah:jaip.2017.vol14\(2\).1029](https://doi.org/10.25299/al-hikmah:jaip.2017.vol14(2).1029)
- Sibawaihi. (2007). *Hermeneutika al-quran fazlur rahman*. Jala Sutra.
- Siregar, I. S., & Siregar, L. M. (2018). Studi Komparatif Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi Dan Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Al-Hikmah: Jurnal Agama Dan Ilmu Pengetahuan*, 15(1), 85–98.
[https://doi.org/10.25299/jaip.2018.vol15\(1\).1588](https://doi.org/10.25299/jaip.2018.vol15(1).1588)
- Soekarba, S. R. (2006). 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>
- Soleh, A. K. (2014). Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam. *TSAQAFAH*, 10(1), 63. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i1.64>
- Sovia, S. N. (2021). Kritik Nalar Islam: Telaah Pemikiran Mohammed Arkoun. *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam*, 30(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.30762/empirisma.v30i2.442>
- Stoddard, L. (2002). *The New world of Islam*. Chapman and Hall.
- Sudarminta, J. (2010). *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Kanisius.
- Sugiharto, B. (2012). *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan Jalasutra*.
- Suharti, S. (2017). Menjinakkan Barat Dengan Oksidentalisme: Gagasan Kiri Islam Hassan Hanafi. *Ulumuna*, 9(2), 355–368.
<https://doi.org/10.20414/ujis.v9i2.492>
- Suraiyo. (2008). *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia*. Bumi Aksara.
- Suraiyo. (2010). *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya Di Indonesia: Suatu Pengantar*. Bumi Aksara.
- Suriasumantri, J. S. (2005). *Ilmu dalam Perspektif*. Yayasan Obor.
- Sururi, A., Kuswanjono, A., & Utomo, A. H. (2020). Ecological sufism concepts in the thought of Seyyed Hossein Nasr. *Research, Society and Development*, 9(10), e5769108611. <https://doi.org/10.33448/rsd-v9i10.8611>
- Syahrin, A. (2019). Agama dan Filsafat Perennial Perspektif Seyyed Hossein Nasr. *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam*, 1(1). <https://doi.org/10.51900/alhikmah.v1i1.4034>

- Syamsuddin, S. (2018). Ma'na-Cum- Maghza Aproach to The Qur'an: Interpretation of Q. 5:51. *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*. <https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.21>
- Syari'ati, A. (1995). *On the Sosiologi of Islam*, Terj. Amanda.
- Syari'ati, A. (1996a). *Humanisme antara Islam dan Madzhab Barat*. Pustaka Hidayah.
- Syari'ati, A. (1996b). *Islam Agama Protes*, Terj. Pustaka Hidayah.
- Syari'ati, A. (1998). *Membangun Masa Depan Islam*, Terj. Mizan.
- Syari'ati, A. (2003a). *Kemulian Mati Syahid*, Terj, Dede A. Nurmansyah. Pustaka Zahra.
- Syari'ati, A. (2003b). *Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, Terj. Mizan.
- Syarif. (2007). *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*. Mizan.
- Syarifah Habibah. (2015). Akhlak dan Etika Dalam Islam. *Pesona Dasar : Jurnal Pendidikan Dasar Dan Humaniora*, 1(2).
- Syarifuddin. (2015). Konstruksi Filsafat Barat Kontemporer. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 13(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v13i2.4827>
- Syukur, S. (2017). *Epistemologi Islam Skolastik*. Pustaka Pelajar.
- Tafsir, Ahmad. (2005). *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales sampai James*. Rosdakarya.
- Tafsir, Ahmad. (2006). *Mengurai Ontologi, Epistemologi Dan Aksiologi Pengetahuan*. Remaja Posdakarya.
- Tafsir, Ahmad. (2010). *Filsafat Ilmu: Mengurai Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Pengetahuan*. Rosdakarya.
- Tafsir, A. (2005). *Filsafat umum akal dan hati sejak Thales sampai James*. Rosdakarya.
- Tamer, G. (2011). Nasr Hamid Abu Zayd. *International Journal of Middle East Studies*, 43(1), 193–195. <https://doi.org/10.1017/S0020743810001558>
- Taufik, M. (2020). Kontekstualisasi Teologi Modern Kritik Hassan Hanafi terhadap Teologi Tradisional. *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam*, 19(2), 147–164. <https://doi.org/10.14421/ref.v19i2.2258>
- Thaha, I. (2005). Nurcholish Madjid: Memadukan Kesalehan dan Politik Idris. *Studia Islamika*, 12(2).
- Thahir, L. S. (2012). Kritik Sakralisasi Pemikiran Keagamaan [Mengkaji Pemikiran Muhammad Arkoun]. *Jurnal Tarjih Dan Pengembangan Pemikiran Islam*, 14(1).
- Ulfah, U., & Arifudin, O. (2023). Analisis Teori Taksonomi Bloom Pada Pendidikan Di Indonesia. *Jurnal Al Amar*, 4(1).
- Widayani, H. (2017). Pemikiran Sayyid Hossein Nasr Tentang Filsafat Perennial. *EL-AFKAR : Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*, 6(1). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.29300/jpkth.v1i6.1239>

- Wijaya, A. (2009). *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Pustaka Pelajar.
- Yulianto, R. (2018). Islamisasi Ilmu Pengetahuan Dalam Perspektif Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama*, 4(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.30651/ah.v4i1.2335>
- Yusuf, H. (2016). Urgensi Filsafat Dalam Kehidupan Masyarakat Kontemporer: Tinjauan Filsafat Islam terhadap Fungsi Moral dan Agama. *Jurnal THEOLOGIA*, 27(1), 51–72. <https://doi.org/10.21580/teo.2016.27.1.926>
- Zain Uchrawi dan Ahmadie Thaha. (1989). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam : 70 tahun Harun Nasution*. L SAF.
- Zayd, N. H. (2005). *Mafhumi al-Nas*, terj. Khoiron Nahdyyin. LKiS.
- Zayd, N. H. A. (2003). *Al-Qur'an, Hermeneutik Dan Kekuasaan*, Terj. Dede Iswadi, Dkk. Korpus.
- Zuhry, M. S. (2016). Tawaran Metode Penafsiran Tematik Hassan Hanafi. *At-Taqaddum*, 4(2).
- Zulyadain. (2018). Metodologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparasi Atas Pemikiran Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur). *El-Umdah (Jurnal Ilmu Al-Quran Dan Tafsir)*, 1(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.20414/elumdah.v1i2.552>

BIOGRAFI PENULIS

Dr. Taufik Hidayatulloh, MA Merupakan Dosen Universitas Paramadina dan menjadi pengampu mata kuliah Falsafah Islam Kontemporer. Disamping itu penulis juga aktif di *Paramadina Institute of Ethics and Civilization* (PIEC) dan 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. Di samping dosen di Universitas Paramadina, penulis juga menjadi dosen di UPN "Veteran" Jakarta serta pernah menjadi Konsultan pada Kartika Jaya TNI-AD. Ketua Tatanan pada Forum Kota Sehat, Kota Tangerang Selatan 2020-2023 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), Jurna Iqtishad (2001-2004) dan menjadi Editorial Team di Jurnal *Indonesian Journal of Islamic Religious Education* (INJIRE) (2023). Beberapa tulisannya telah terbit baik di jurnal maupun dalam bentuk buku.

FILSAFAT ISLAM KONTEMPORER

Dalam buku ini, eksplorasi yang disajikan menyoroti kompleksitas filsafat Islam kontemporer yang dicirikan oleh timbulnya kesadaran baru terhadap keberadaan tradisi di satu sisi dan modernitas di sisi lain. Penulis mengajukan pertanyaan kritis tentang bagaimana kita seharusnya membaca dan menggabungkan dua entitas yang tampaknya saling bertentangan ini. Tradisi dan modernitas menjadi fokus utama dalam perbincangan filsafat Islam kontemporer, sebuah dinamika yang sebelumnya dianggap stagnan setelah munculnya aliran teosofi transendental.

Buku ini tidak hanya membatasi diri pada pembahasan biografi intelektual tokoh pemikir Islam kontemporer, melainkan juga menyoroti keunikan dan kekhasan intelektualitas mereka, termasuk gagasan filosofis yang fenomenal dan relevan dengan konteks kekinian. Dengan membuka jendela ke dalam dunia pemikiran yang berkembang pesat, buku ini menguraikan tantangan dan pertentangan yang muncul seiring dengan upaya memahami serta mengintegrasikan warisan tradisional dengan tuntutan zaman modern. Penulis menjelajahi pergeseran paradigma dalam pemikiran Islam, menggambarkan bagaimana isu-isu kunci seperti identitas, nilai, dan eksistensi muncul dalam wacana filsafat kontemporer.



CV. STRATA PERSADA ACADEMIA
Lemahabang - Cirebon, 45183
Website: stratapersada.com
Email: stratapersada.com

ISBN 978-623-09-7812-8

