

RISET REDAKSI

DARI TRADISIONALISME MENUJU POST-TRADISIONALISME ISLAM Geliat Pemikiran Baru Islam Arab

Oleh Zuhairi Misrawi

*"Apabila revolusi meniscayakan pemisahan dengan masa lalu,
namun revolusi Islam justru mengakomodasi dan menomersatukan masa lalu.*

Di sinilah letak persoalannya."

Muhammad Arkoun¹

Raibnya revolusi pemikiran Islam sejak berabad-abad yang silam telah menghentak generasi baru pemikir Islam modern untuk melakukan akumulasi (*al-dlammu*), artikulasi (*al-nuthqu*), apresiasi (*al-bayân*), dan kritik (*al-naqd*). Pemikiran Islam tidak hanya dituntut untuk mempunyai eksistensi, akan tetapi diupayakan menjadi "tambang emas" untuk menghidupi spirit umat dalam rangka menyelesaikan persoalan yang menjerat kehidupan mereka, baik dalam ranah politik, ekonomi maupun budaya. Realitas sosial yang bergelimuman dengan kekerasan, kemiskinan, kebodohan, kezaliman, ketidakadilan



gender dan konflik horizontal bisa dijadikan cermin obyektif untuk menggenjot "gas" dan membangun "terminal baru" pemikiran yang dialogis, pluralis dan liberalis, sehingga pemikiran Islam tidak tercerabut dari akar, otentisitas² dan refleksi sosial yang merupakan bagian tak terpisahkan dari *background* dan formulasi setiap pemikiran.

Dalam belantika pemikiran Arab modern, tak terelakkan muncul sederatan kampion yang *gentle* dan mencerminkan elan revolusi sebagai perlawanan terhadap "pakem" dan upaya menelanjangi pemikiran klasik yang telah membentuk "rezim dan kemapanan

¹Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlat al-Ta'shîl, Nahwa Târîkhin Akbar li al-Fikr al-Islâmî*, (Dar al-Saqi, 1999), hlm 115.

²Upaya mencari otentisitas dan orisinalitas merupakan agenda pemikiran Islam modern. Kalangan fundamentalis pun mencap dirinya sebagai model terbaik dalam memahami Islam, karena apa yang dilakukan selama ini merujuk kepada al-Qur'an dan Sunah, sehingga memberikan legitimasi pada pola keberagamaan untuk menjustifikasi artikulasi dan perilakunya. Maka dalam jangka panjang, kalangan

pemikiran". Di sinilah para pemikir Arab modern melakukan revolusi intelektualisme sesuai dengan spesifikasi dan kapasitas intelektual masing-masing, sebagaimana terbentang di pelbagai wilayah Arab, seperti Muhammad Arkoun (Aljazair), Hasan Hanafi, Milad Hanna, Sa'id Asymawi, Jamal Banna, Thariq Bisry, Youhanna Qaitah, Nahsr Hamid Abu-Zayd, Nawal Sa'dawi, Shalah Qanshuwah, Ali Mabruk, Anwar Mughits, Mahmud Amien al-'Alim, Yusuf al-Qardhawi, Syaikh Muhammad al-Ghazali, Sayyed Thantawi, Abdurrahman Badawi, Zaki Naguib Mahmud, Jabir Ushfur (Mesir), Odenes, Thayeb Tazini, Ali Harb, Jabir al-Anshari (Suriah), Muhammad Abid al-Jabiri, Salim Yafuth, Thaha Abdurrahman (Maroko), Muhammad Ramaihi, Sulaiman al-'Askari (Kuwait)³.

Keragaman pemikiran tersebut mencerminkan ketegasan dan kejantanan para pemikir Arab dalam jalur kultural, yaitu menjadikan kebudayaan sebagai upaya menemukan identitas umat yang hilang. Dialektika pada tataran ide dan gagasan,

friksi dan perbedaan pendapat tidak memupuskan semangat revolusi dan dekonstruksi, dikarenakan para pemikir Arab menemukan *common platform* pada aras paradigmatis, yaitu perlunya pemikiran baru sebagai kunci dan pembuka tirai kejumudan yang dikandung pemikiran Arab klasik sejak beberapa abad yang lalu.

Tiga Problematika Sentral Pemikiran Arab Modern

Dalam merekonstruksi pemikiran modern, pemikir Arab mengagendakan beberapa problematika sentral yang telah membebaskan tradisi berfikir dan menyebabkan masyarakat Arab kehilangan identitas. Secara eksplisit, ada tiga problematika serius yang memicu terseok-seoknya peradaban dan keadaban, *pertama*, kecukupan berlebihan pada ijtihad. Dalam masyarakat yang mematuhi dan menganggap tradisi sebagai sesuatu yang *taken for granted*, ijtihad kerap kali dipandang sebagai ajaran yang sakral dan tidak boleh dilakukan kecuali oleh sekelompok masyarakat yang mendapatkan legitimasi sosial-

yang menyebut dirinya fundamentalis menginginkan formulasi syariat Islam dalam undang-undang dasar. Kecenderungan semacam ini menjadi sorotan kalangan Post-Tradisionalis, karena justifikasi orisinalitas akan berimplikasi pada intervensi politik dalam agama serta pemasungan ijtihad dan kebebasan berpikir. Karenanya harus dilakukan upaya memaknai kembali orisinalitas dengan melakukan pembongkaran terhadap tradisi.

³Kuwait yang identik sebagai negara Teluk yang kaya raya, sebagaimana negara-negara Teluk lainnya, seperti Saudi Arabia, Qatar, Bahrain, belakangan ini mengalami kemajuan pesat dalam kebudayaan dan pemikiran, terutama setelah berkecambahnya pemikiran keagamaan progresif yang diprakarsai Dewan Tinggi Kebudayaan Kuwait, Muhammad al-Ramayhi dan Sulaiman al-'Askari. Ada beberapa majalah pemikiran yang seringkali dijadikan rujukan pemikir Arab modern, seperti *'Alam al-Fikr*, *al-'Arab* dan *'Alam al-Ma'rifa*. Majalah yang terakhir ini berupa terjemahan artikel-artikel asing. Maka dari itu, Kuwait menjadikan tahun 2001 sebagai tahun kebudayaan dan gong pencerahan pemikiran di Kuwait.

politik dan agama. Konsekuensinya, ijtihad menjadi barang langka dan eksklusif, karena diperkenankan hanya bagi kalangan tertentu yang memenuhi “syarat-syarat ijtihad”. Padahal agama menyerukan ijtihad secara bebas untuk mencari orisinalitas dan otensitas keberagamaan dalam rangka menemukan nilai-nilai perenial dalam agama.⁴ Bahkan Muhammad Arkoun menegaskan dalam rangka membangun nalar otentik dibutuhkan upaya diagnosa antara pelbagai penakwilan yang berbeda (*conflict des interpretations*).⁵

Oleh karena itu, pemikir Arab modern berinisiatif untuk menyuburkan kembali tradisi ijtihad yang telah melahirkan kampiun-kampiun besar, seperti Imam Hanafi, Imam Syafi’i, Imam Hanbali, Imam Maliki, Ibnu Hazm, al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Imam Asy’ari, Imam al-Ghazali, Ibnu Rusyd dan lain-lain, sebagai proses pematangan kultur dan sistem serta memberikan ruang terbuka dan bebas kepada masyarakat untuk mencari kebe-

naran dalam rangka menyelesaikan problem kemanusiaan. Dengan demikian, kecurigaan berlebihan pada ijtihad akan menjadi hambatan serius bagi lahirnya pemikiran baru.

Kedua, intervensi agama dan politik dalam domain budaya.⁶ Arus tersebut terasa tatkala pemikiran kehilangan elan revolusi dan liberasi. Pemikiran menjadi monolitik, kebebasan berpikir dipasung dan podium dialog semakin terbatas. Yang mengkhawatirkan lagi, menguatnya keinginan untuk menerapkan syariat Islam dalam sebuah negara. Di sinilah politik akan mendominasi dan mengkooptasi kebudayaan dan pemikiran, serta pada fase tertentu akan memasung dan menggeplakannya. Perilaku militeristik seringkali disahkan dengan mengatasnamakan agama sebagai cara terbaik untuk membatasi elaborasi pemikiran. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan gejala pengkafiran (*al-takfir*) dan eksodusnya beberapa pemikir Arab ke luar negeri. Karenanya, politik

⁴Menghidupkan kembali tradisi ijtihad merupakan pintu masuk Post-Tradisionalisme, sebagaimana diungkap Musthafa Abdurraziq, bahwa ijtihad adalah entitas filsafat Islam. Oleh karena itu, ijtihad bisa dijadikan jalan memuluskan pemikiran liberalis, rasional dan progresif. Ijtihad dalam khazanah klasik telah membawa pemikiran Islam pada puncak ketinggiannya.

⁵Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlat al-Ta’shîl*, Op.Cit, hlm. 14

⁶Pelajaran yang sangat berharga dari eksekusi negatif intervensi politik dan agama dalam domain budaya, yaitu pada pemerintahan Anwar Saddat. Hubungan harmonis antara pemerintah dan kalangan Islam fundamentalis telah menyebabkan sebagian besar pemikir Mesir meringkuk dalam penjara. Ada beberapa intelektual yang dipenjara, antara lain Nawa al-Sa’dawi, Milad Hanna dan lain-lain, sedangkan sebagian lainnya eksodus ke negara asing. Di sinilah kalangan Post-Tradisionalis melihat perlunya ruang publik tersendiri bagi intelektual untuk mengekspresikan pikiran-pikirannya. Walaupun demikian, pemasangan terhadap pemikiran tak kunjung padam, sebagaimana menimpa beberapa pemikir, seperti Ahmad Khalafullah, Farag Faudah, Nashr Hamid Abu-Zayd, Hasan Hanafi, Sayyed al-Qimny, Jamal al-Banna, Mushthafa Mahmud dan novelis asal Surian Haydar Haydar atas novel kontroversialnya *Walimah li A’syab al-Bahr* (Kenduri Rumpun Laut).

cenderung destruktif dan membuyarkan tatanan budaya dan pemikiran. Muhammad Abduh mempunyai pandangan tersendiri dalam menyoroti politik, seperti dalam ungkapannya yang masyhur, "Saya berlingkungan dari setan dan politik" (*a'udzubillâhi min al-syaithân wa al-siyâsab*).⁷

Pemikir Arab sedari dulu melihat pentingnya kebebasan berpikir dalam membangun peradaban, dan salah satu caranya adalah membebaskan dari intervensi politik. Politik sejatinya tidak mempersempit wilayah budaya, namun harus mengakomodasi dan memberikan ruang publik yang terbuka dan bebas. Politik harus melihat budaya secara obyektif, karena budaya merupakan pilar terbentuknya kultur politik yang humanis, egalitarian dan demokratis.

Ketiga, dikhotomi Islam dan Barat. Barat sudah kadung dilihat secara stigmatis.⁸ Barat yang dalam sejarah mengedepankan dialog-ilmiah, kemudian berubah menjadi agen ekspansionis yang ujung-ujungnya akan merestorasi akidah umat. Di sinilah

hubungan Islam dan Barat menjadi problem baru, bahkan mendapatkan pengawasan ekstra ketat. Seakan-akan warisan sejarah telah mendesain dikhotomi Islam dan Barat. Maka dari itu, pemikir Arab modern melihat perlunya meleburkan dikhotomi tersebut menjadi komplementatif atau saling menyempurnakan. Arus globalisasi tidak akan bisa dibendung, sehingga diperlukan upaya kolaboratif dan akulturatif.

Panorama yang meniscayakan hubungan harmonis antara Islam dan Barat terus membahana di dunia Arab, terutama dengan mendirikan lembaga-lembaga penerjemahan karya-karya asing. Tak pelak lagi, misalnya penerjemahan buku Karl Marx, Michel Foucault, Jaques Derrida, Rene Descartes, Spinoza, Leibniz, Thomas Husserl dan lain-lain memadati perpustakaan dan toko-toko buku. Pemikiran Barat pun dapat dibaca dalam bahasa Arab. Setidaknya hal tersebut melegakan untuk mendamaikan dan melerai ketegangan pemikiran yang kadangkala muncul ke

⁷Muhammad Abduh merasa kecewa atas Jamaluddin al-Afghani yang memilih jalur politik dalam melakukan reformasi. Cara tersebut dianggapnya gagal, karena politik terlihat eksploitatif dan anarkis. Karenanya Abduh "murtad" dari garis al-Afghani dan mengambil pembaruan sistem pendidikan, di antara sistem Universitas al-Azhar sebagai jalan terbaik untuk melakukan reformasi. Sejak Abduh, al-Azhar konsisten pada jalur kultural dan tidak terlibat dalam hiruk-pikuknya di Mesir, khususnya dalam politik formal, walaupun dalam beberapa kasus al-Azhar masih berperan dalam memberikan sumbangsih pemikiran terhadap negara dalam kaitannya sebagai kekuatan moral.

⁸Stigmatisasi terhadap Barat sulit untuk dihindarkan, karena merupakan produk sejarah masa lalu. Hal itu bukan hanya pada tataran pemikiran saja, akan tetapi kadang pada tataran praksis, seperti penembakan para turis asing yang bertandang ke Arab. Karenanya, menyikapi Barat merupakan salah satu bidikan kalangan Post-Tradisionalis sebagai problem lokal yang harus diselesaikan. Hasan Hanafi menulis *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb* sebagai pembacaan baru terhadap Barat, walaupun pada akhirnya buku tersebut mendapatkan kritikan dari pelbagai pihak, dikarenakan sarat dengan subyektivitas dan pandangan etnosentris.

permukaan. Muhammad Abduh memberikan kesaksian yang patut direnungkan, “Saya menemukan Islam di Barat tanpa penganut Islam, sedangkan di sini (Mesir) orang Muslim hidup tanpa Islam”. Sikap dan pandangan inklusif dari seorang petinggi al-Azhar yang dikenal bergelut dengan khazanah klasik telah membuktikan bahwa Barat menjadi bagian tak terpisahkan dalam perkembangan keilmuan modern. Menurut Nashr Hamid Abu-Zayd, nalar Arab—seperti Muhammad Abduh—dapat menerima pemikiran Barat dan menolak sesuatu yang berkaitan dengan keterbelakangan dan kemunduran yang mengatasnamakan Islam.⁹ Di sinilah pemikiran Arab melihat berakhirnya dikhotomi Islam dan Barat. Yang semestinya dikembangkan adalah tradisi *akhdzun wa a'thâ* (menerima dan memberi), sebagaimana diajarkan para filsuf Muslim terdahulu dengan menerjemahkan ilmu-ilmu inti (*ulûm al-awâil*) dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab, sehingga filsafat Yunani dapat dikonsumsi dan dikembangkan dalam komunitas masyarakat Arab.

Ketiga hal tersebut merupakan problematika (*al-isykâliyah*) yang dianggap sebagai pemicu raibnya revolusi intelektualisme yang pernah diagung-agungkan sejarah peradaban Islam. Karenanya pula pemikir Arab harus mengambil langkah antisipatif dan strategis dalam rangka membangun gugusan pemikiran baru yang



menyemangati transformasi sosial, pencerahan dan reformasi. Tidak hanya sampai di situ saja, akan tetapi sampai menerobos sisi terentan dalam khazanah klasik dengan melakukan pembongkaran terhadap wacana keagamaan yang dianggap ulama klasik, seperti Imam al-Zarkasyi, “terbakar dan gosong” (*nadhaja wa ihtaraqa*), bahwa ilmu-ilmu keislaman sudah terbentuk, tuntas dan final. Di sinilah muncul geliat baru pemikiran Arab untuk menggempur tembok yang selama ini tak dapat dibentur, karena kemapanannya.

Tradisionalisme dan Macetnya Nalar Inovatif

Dalam bentangan pemikiran Arab modern muncul “penyerbuan” dan “pembacaan” secara proaktif terhadap tradisi (*al-turâts*).¹⁰ Hal tersebut dianggap sebagai

⁹Nashr Hamid Abu-Zayd, *al-Nash, al-Sulthab, al-Haqiqah; al-Fikr al-Dîni Bayn Irâdat al-Ma'rifah wa Irâdat al-Haimanah*, Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, Casablanca, cetakan II, 1997, hlm. 24

¹⁰Barangkali ada puluhan buku yang mengupas tentang tradisi (*turâts*). Bahkan tidak sah apabila intelektual Arab tidak menulis tentang dekonstruksi atau rekonstruksi tradisi. Upaya untuk mengkritisi tradisi merupakan “kewajiban dan kebutuhan” yang harus dilakukan setiap pemikir Arab sesuai dengan metodologi dan variasi masing-masing.

starting point untuk membuka lembaran baru pemikiran Arab. Memang tidak seperti pencerahan pemikiran di Barat yang secara tegas melakukan pemutusan dan pemisahan dengan tradisi (*al-inqithâ'*), pemikiran Arab masih mengakomodasi tradisi dan budaya lokal. Hasan Hanafi memberikan kesaksian, bahwa pola yang relevan bagi masyarakat Arab adalah kesinambungan dari tradisi ke modernitas (*al-tawâshul min al-turâts ilâ al-tajdîd*).¹¹ Kendatipun tidak bisa dipungkiri pada tahapan tertentu mengalami lompatan-lompatan pemikiran yang mengindikasikan keluar dari "ring kontinuitas".

Tradisi, seperti yang disebut Hasan Hanafi sebagai khazanah kejiwaan (*al-makbûl al-nafsi*)¹² merupakan pedoman dan piranti dalam membentuk masyarakat. Implikasinya, tradisi menjadi "kitab suci" yang harus dipedomani dalam perilaku kehidupan sehari-hari. Ada penghargaan, pembelaan dan bahkan pemberhalaan luar biasa terhadap tradisi. Karenanya tradisi menjadi problematika yang cukup fenomenal dan signifikan. Dalam hal ini, tradisi bermetamorfosa menjadi "tradisionalisme".

Di satu sisi tradisi merupakan khazanah pemikiran yang bersifat material dan imaterial yang harus dikembangkan untuk melahirkan pemikiran progresif-transformatif, namun di sisi lain tradisi menjadi

ancaman dan hambatan dalam mewujudkan perubahan di tengah-tengah masyarakat. Indikasinya, muncul gerakan-gerakan yang ingin merevitalisasikan tradisi, seperti *ihya' al-turâts*, *ba'ts al-turâts*, *nashr al-turâts*, *tahqîq al-turâts* dan lain-lain. Kecenderungan untuk kembali pada tradisi cukup besar, sehingga tidak heran apabila buku-buku klasik dicetak ulang berkali-kali untuk dijadikan rujukan utama dalam memahami persoalan modernitas.¹³ Muhammad Abid al-Jabiri menyebut gejala tersebut, pemahaman tradisionalistik terhadap tradisi (*al-fahm al-turâtsî li al-turâts*).¹⁴

Dalam memecahkan persoalan kekinian dan mencari jalan keluar dari kubangan kesengsaraan, seperti tidak ada jalan kecuali merujuk pada tradisi. Misalnya dalam mengantisipasi degradasi moral dan kesemrawutan politik, solusi yang diajukan adalah dengan menerbitkan buku-buku mengenai keutamaan para sahabat (*jadlâil al-shahâbah*), sepuluh golongan ahli surga (*al-'asyrah al-mubasyirîn bi al-jannah*).¹⁵ Terlihat dari metodologi berpikir semacam itu ketidaktepatan dalam memahami realitas dan konteks, karena tradisi yang bersifat pasif dianggap sebagai "semprotan masa lalu terhadap masa kini". Karenanya yang terjadi bukan transformasi sosial, akan tetapi penggerogotan terhadap nilai-nilai kekhalifahan yang semestinya menjadi senjata untuk membangun elan pembe-

¹¹Hasan Hanafi, *Dirâsat Falsâfiyah*, Maktabah Anglo, Mesir, Cetakan I, 1987, hlm. 11-50.

¹²Hasan Hanafi, *al-Turâts wa al-Tajdîd, Mauqifiunâ min al-Turâts al-Qadîm*, al-Muassasah al-Jamî'iyah li al-Dirâsat wa al-Nasyr wa al-Tauzî', Beirut, Cetakan IV, 1992, hlm. 15

¹³*Ibid.*, hlm. 14

¹⁴Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turâts wa al-Hadatsah*, Markaz Dirasat Wihdah al-'Arabiyah, Beirut.

¹⁵Hasan Hanafi, *al-Turâts wa al-Tajdîd, Op.Cit.*, hlm. 14

basan dan masyarakat berkeadaban.

Dalam pola pikir yang lebih ekstrem, keterbelakangan umat Islam dianggap sebagai konsekuensi logis penjarahan dari al-Qur'an dan Sunah, sehingga jalan keluarnya pun "kembali kepada al-Qur'an dan Sunah". Dari sinilah tradisi menjadi paham yang membatu menciptakan kebekuan dan kejumudan berpikir, sehingga melahirkan keengganan tersendiri untuk melompati pagar tradisi. Hadits yang senantiasa dijadikan justifikasi tradisionalisme,

"Tidak akan berjaya sebuah kaum kecuali (mengikuti) kejayaan pada pendahulunya", atau hadits, "Sebaik-baiknya zaman, yaitu zamanku, lalu zaman yang sesudahnya (sahabat dan tabi'in)".

Kedua hadits tersebut kerap kali dijadikan pijakan epistemologis untuk memuluskan tradisionalisme sebagai jalan terbaik dalam menyikapi persoalan kekinian.

Secara sosio-politik, pemahaman tradisionalistik sebenarnya pada aras tertentu merupakan bagian dari formulasi terbentuknya kelas-kelas dalam sebuah masyarakat. Karena seseorang yang menekuni dan menguasai tradisi dianggap sebagai tokoh yang patut dijadikan panutan

dalam menyelesaikan persoalan keduniaan dan keukhrawian, sehingga menduduki papan atas dan masyarakat awam sebagai kelas bawah. Di sinilah tradisionisme akan melahirkan sikap dan perilaku yang akan menghambat kesetaraan, keadilan dan demokrasi.

Setidaknya ada tiga konsekuensi yang lahir dari tradisionisme¹⁶; *Pertama*, hipokritas.¹⁷ Tradisionisme membentuk bongkahan pemikiran eksklusif yang hanya dimiliki segelentir orang dalam rangka memapankan posisi tertentu. Tradisionisme tak ubahnya sebagai cara untuk mempertahankan kepentingan individu. Bahkan jika melacak statistik jabatan politis dan lembaga-lembaga strategis, maka akan ditemukan sekelompok kalangan tradisionalis menduduki posisi strategis. Di sinilah tradisionisme memberikan amunisi terhadap lambannya kesetaraan dalam masyarakat, dan sebaliknya memberikan angin segar bagi eksklusifisme dan ketidakadilan.

Kedua, ketertindasan dan keterpurukan. Tradisionisme akan menciptakan sikap *enjoy* dan *nrimo* terhadap kondisi morat-marit, ketidakadilan dan ketidakjelasan. Ketidakmampuan untuk merekonstruksi kepribadian dan merubah tatanan masya-

¹⁶Penjelasan secara rinci lihat karya Hasan Hanafi, *al-Turâts wa al-Tajdid, Mauqifiunâ min al-Turâts al-Qadim*, al-Muassasah al-Jami'iyah li al-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi', Beirut, Cetakan IV, 1992, hlm. 27-29.

¹⁷Hal serupa diungkapkan Muhammad Arkoun, bahwa minimnya studi kritis atas tradisi klasik sengaja diciptakan kalangan tradisionalis, karena nalar kritik dikhawatirkan akan mengganggu stabilitas dan kemapanan para ulama, khususnya pemahaman mereka terhadap tradisi. Karenanya setiap pemahaman dan pemikiran baru akan mendapatkan perlawanan dari kalangan konservatif. Di sinilah sebenarnya bentuk hipokritas kalangan tradisionalis tatkala pemikiran dilawan dengan kekerasan, stigmatisasi dan klaim kebenaran.

rakat seakan-akan dianggap sebagai takdir Tuhan dan nasib yang sudah ditulis di *laḥz al-mahfūz*. Karenanya tradisionalisme akan melahirkan *status quo* dan ketidakberdayaan yang akan mematikan nilai-nilai kemanusiaan. Maka dari itu, secara esensial, ketertindasan tidak hanya berasal dari luar (eksternal), akan tetapi sangat dimungkinkan berasal dari tradisi dan budaya yang secara sistemik dapat menindas dan meminggirkan eksistensi.¹⁸

Ketiga, narsisme. Tradisionalisme selain menciptakan ketidakberdayaan, juga membentuk subyektivitas, keberpihakan pada diri sendiri, *over-confident*. Seseorang yang berpegang teguh pada paham-paham tradisionalistik akan kehilangan obyektivitas demi kepentingan pribadinya. Konsekuensinya akan menetasakan telur-telur dualisme, dikhotomi dan pemagaran yang menegasikan perbedaan dan pluralitas dalam tataran paradigmatis. Di sinilah tradisionalisme secara eksplisit menciptakan pribadi-pribadi terkungkung dan terpenjara, serta menafikan dialog konstruktif.

Secara historis, tradisionalisme berkembang sejak terkuburnya tradisi filsafat dalam khazanah klasik, baik di wilayah Arab-Timur maupun Arab-Barat. Tatkala

bendera filsafat berkibar, peradaban Islam berada di puncak kejayaannya. Transformasi pemikiran dari Yunani ke Islam atau sebaliknya dari Islam ke Barat menjadi tradisi yang membahana tanpa ada ganjalan yang berarti. Averroes—panggilan akrab Ibnu Rusyd, filsuf Muslim asal Andalusia—dikenal dalam sejarah sebagai pintu pencerahan di Eropa, karena kepiawaiannya dalam mengomentari dan menjelaskan filsafat Aristoteles. Ia mengembangkan filsafat al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Bajjah dan Ibnu Tufail. Maka dari itu, era tersebut dikenal sebagai era emas peradaban Islam, karena terjadi penerjemahan dan kodifikasi ilmu-ilmu inti (*‘ulūm al-awāil*) yang belum pernah terbukti dalam sejarah, baik pada abad sebelumnya dan sesudahnya. Namun bersamaan dengan itu pula, Averroes dianggap sebagai antiklimaks pemikiran atau filsafat Islam.¹⁹ Karena hampir tidak ada pemikir besar yang lahir pasca-Averroes.

Dalam paparan yang lebih transparan, sebenarnya ada dua ulama besar yang dianggap sebagai penyokong dan peletak fondasi tradisionalisme. *Pertama*, Imam al-Ghazali, *ḥujjat al-Islām*. Sebutan dan penghargaan bagi ulama besar yang telah

¹⁸Tantangan yang dihadapi umat Islam saat ini sebenarnya bukan sekadar tantangan yang berasal dari luar (Barat), akan tetapi pemikiran tradisionalis-konservatif yang berkembang dalam khazanah Islam. Karenanya Hasan Hanafi melihat bahwa ketertindasan dan ketidakberdayaan sebenarnya diciptakan oleh Ilmu Akidah klasik yang telah mengkerdikan manusia. Untuk itu, Hasan Hanafi melihat bahwa mu’jizat al-Qur’an sebenarnya tidak terletak pada keindahan bahasanya, akan tetapi sejauhmana al-Qur’an dapat menjadi kitab revolusi dan transformasi sosial.

¹⁹Sepuluh tahun terakhir ini karya-karya Ibnu Rusyd ditelaah secara serius oleh beberapa intelektual Arab, seperti Athif al-‘Iraqi, Nashr Hamid Abu-Zayd (Mesir) Muhammad Abid al-Jabiri (Maroko) dan yang lainnya sebagai tawaran baru untuk mencerahkan pemikiran Arab. Secara implisit hal tersebut dilakukan untuk menandingi wacana keagamaan al-Ghazali yang mengakar dalam masyarakat Muslim.

mempunyai karya-karya besar. Tidak bisa dimungkiri bahwa al-Ghazali menjadi inspirasi, kiblat dan referensi pemikiran Islam dari dulu hingga sekarang. Yusuf al-Qardhawi menyebut *magnum opus* al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, sebagai karya besar yang komplit dan komprehensif, karena mengupas tuntas wacana keagamaan, yaitu fikih, kalam dan tasawuf dalam sebuah buku.²⁰ Atas dasar itu, buku tersebut kerap kali menjadi rujukan di pelbagai dunia Islam dalam menyikapi persoalan kekinian, seakan-akan tidak ada karya yang secanggih *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*.

Namun, jika ditelusuri secara mendetail dan kritis, di sisi lain al-Ghazali telah mengantarkan pemikiran Islam pada titik nadir: tradisionalisme. Karena secara geneologis, pemikiran al-Ghazali sebenarnya merupakan "optik ideologis" kepentingan sebuah rezim Saljuk, Nizham al-Mulk. Al-Ghazali bukan hanya sebagai pemikir, ulama dan sufi, namun juga sebagai elite dan negarawan yang mengabdikan pada sebuah rezim. Beliau diangkat sebagai juru bicara pemerintah, Nizham al-Mulk (dalam hal keagamaan) dalam rangka menggempur gerakan gnostik Syi'ah Isma'ili yang akan mengam-

bil alih kekuasaan. Pada pemerintahan Nizham al-Mulk pula, mazhab Asy'ari diresmikan menjadi mazhab legal negara. Yang ingin ditegaskan dalam hal ini, secara esensial, pemikiran al-Ghazali sebenarnya tidak lepas dari kepentingan penguasa dan merupakan intelektual yang dibesarkan dan membesarkan pemerintahan Saljuk, yang menganut paham Sunni, yang sedang mendapatkan perlawanan dari kalangan gnostik, Mu'tazilah dan para filsuf.²¹ Maka dari itu, karya-karya al-Ghazali sebenarnya merupakan pelawanan terhadap rasionalisme dan filsafat untuk kepentingan penguasa saat itu, sebagaimana tertera dalam *Tahâfuth al-Falâsifah*, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* dan *al-Munqidz min al-Dalâl*.

Al-Ghazali hingga saat ini hanya dilihat dalam kapasitasnya sebagai ulama *an sich*, tanpa melihat sosio-politik yang menginspirasi tulisan-tulisannya, yaitu dalam kapasitasnya sebagai abdi negara. Lebih parah lagi, pemikiran al-Ghazali dijadikan kiblat pemikiran Islam yang otentik dan orisinal, sehingga pada taraf tertentu mengentalkan munculnya tradisionalisme. Zaky Nagueb Mahmud, sayap positifis asal Mesir, secara tegas menyebutkan al-Ghazali



²⁰ *Majalah Islâmiyât al-Ma'rifah*, Kairo, 1998.

²¹ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Silsilah al-Falsafah, Muallafat Ibn Rusyd (1), Fashl al-Maqâl fi Taqrîr ma Bayn al-Syar'ah wa al-Hikmah min al-Ittibâl aw Wujub al-Nazhr al-'Aqli wa Hudûd al-Ta'wîl (al-Dîn wa al-Mujtama')*, Markaz Dirasat Wihdah al-'Arabiyah, Cetakan II, Beirut, 1999, hlm. 13-29.

sebagai pembuka lembaran irrasionalisme (*allâma'qûl*) dalam pemikiran Arab,²² dikarenakan karya-karyanya membendung arus filsafat demi kepentingan negara. Di sinilah al-Ghazali dapat dikatakan sebagai antiklimaks pemikiran Islam, karena telah menutup kran-kran pemikiran progresif, inklusif, egalitarian dan pluralis.

Kedua, Imam Syafi'i. Kebesaran nama Imam Syafi'i hampir tidak diragukan bagi kalangan Muslim. Beliau adalah peletak kaidah-kaidah dasar fiqih yang ditulis dalam *mognum opus*-nya *al-Risâlah*. Begitu halnya dengan buku *al-Umm*, sebuah buku yang mengupas masalah-masalah fiqih seringkali dijadikan rujukan, sehingga wajar apabila mazhab Syafi'i dapat diterima di dunia Islam, termasuk di Indonesia.

Namun kendatipun demikian, Imam Syafi'i merupakan simbol tradisionalisme. Beliau telah mereduksi peran akal dalam fikih. Bahkan Syafi'i ditengarai telah memperluas domain wahyu dengan memasukkan Sunah dan *ijma'* sebagai bagian dari wahyu.²³ Daniel Brown dalam meneliti Sunah melihat peran Syafi'i dalam memapankan dan mensejajarkan Sunah dengan al-Qur'an.²⁴ Padahal Sunah rentan pada perdebatan yang tidak bisa disejajarkan dengan al-Qur'an. Lebih jelas lagi, ketika Syafi'i menolak istihsan yang dikampanyekan Imam Hanafi, yaitu sebuah cara mengambil hukum dengan akal. Menurut

Syafi'i, ihtihsan tidak akan diterima, kecuali apabila bersumber dari Allah dan Rasul-Nya. Raibnya nalar sebagai piranti dalam mencari sebuah hukum dan menggantungkan nalar pada Tuhan merupakan bagian dari langgam tradisionalisme.

Imam al-Ghazali dan Imam Syafi'i merupakan dua kampiun yang memapankan tradisionalisme dan irrasionalisme serta menghilangkan perangkat-perangkat nalar dan kausalitas dalam memahami Tuhan, manusia dan alam. Kedua tokoh tersebut telah mereduksi peran manusia sebagai khalifah serta merta menjadikannya kerdil di hadapan Mahakuasa.

Maka dari itu, pemikiran Arab modern menyelami lautan tradisi yang mengakar bagi masyarakat untuk kemudian melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi. Tradisi merupakan problem mendasar dalam pemikiran Islam modern. Karenanya, wacana tradisi hingga saat ini terus menggema, walaupun kadangkala memunculkan ketegangan-ketegangan yang berimplikasi pada tataran sosial-politik, karena saking peliknya persoalan tradisi dalam pemikiran Islam modern.

Post-Tradisionalisme sebagai "Ideologi" dan "Metodologi"

Post-Tradisionalisme adalah upaya melampaui tradisi dalam rangka melahirkan tradisi baru yang senafas dengan tuntutan

²²Zaky Nagueb Mahmud, *al-Ma'qûl wa allâ Ma'qûl fî Turâtuna al-Fikrî*, Dar el-Shorouk, cetakan V, 1993, Kairo, hlm. 345-350.

²³Nashr Hamid Abu-Zayd, *al-Nashb, al-Sulthab*, Op. Cit., hlm. 18. Atau lihat buku *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'âss al-Aidulujiyah al-Wasatabiyah*, Dar Sina, Kairo, 1992.

²⁴Daniel Brown, *Relevansi Sunnah dengan Modernitas* (Edisi bahasa Indonesia), Mizan, Bandung, 2001.

kekinian. Di samping itu, Post-Tradisionalisme mencoba mencari “jalan baru” untuk melapangkan dan membebaskan manusia dalam membangun masyarakat yang menghargai perbedaan, menegakkan hukum, mengembangkan pemahaman pluralistik dan demokratis. Oleh karena itu, Post-Tradisionalisme meyakini bahwa menelaah tradisi secara kritis merupakan jalan terbaik untuk membangun kebudayaan dan tradisi pemikiran yang akan mendorong transformasi sosial dan perubahan pada tataran praksis.

Jejak-jejak Post-Tradisionalisme sebenarnya sudah dirintis Ibnu Khaldun dalam *magnum opus*-nya *al-Muqaddimah*. Yang menjadi keprihatinan Ibnu Khaldun dalam menulis sejarah, yaitu hilangnya obyektivitas dalam menulis sejarah, bahkan lebih naif lagi sejarah hanya ditulis secara kronologis, tanpa melihat aspek sosiologisnya. Maka dari itu, Ibnu Khaldun merekonstruksi ilmu sosial, sebagaimana tertetara dalam pengantar *al-Muqaddimah*:

Tatkala saya membaca buku-buku (sejarah) saat ini, lalu saya mencoba menelusuri masa lalu dan sekarang, maka saya menemukan kelalaian dan keteledoran,

sehingga saya menawarkan diri untuk menulis sebuah buku tentang sejarah suatu kaum yang tak terungkap, lalu saya menjelaskannya secara rinci bab per bab. Kemudian saya mencari sebab-sebab kemajuan dan pembangunan suatu kaum.²⁵

Sikap kritis terhadap masa lalu merupakan khazanah pemikiran klasik yang paling berharga. Hal tersebut menjadi spirit munculnya pemikir-pemikir besar, seperti Imam al-Ghazali tatkala mengkritik filsafat Ibnu Sina dalam bukunya *Tahâfuth al-Falâsifah* (Kerancuan [pikiran] para filsuf), Ibnu Rusyd tatkala mengkritik al-Ghazali dalam bukunya *Tahâfut al-Tahâfuth* (Kerancuan [buku] Kerancuan Para Filsuf). Pemikiran dilawan dengan pemikiran, sehingga pemikiran Islam mencapai puncak keemasannya. Hal serupa pun masih mentradisi dalam pemikiran Arab modern, pemikiran ditanggapi dengan pemikiran,²⁶ walaupun pada saat tertentu kadang berakhir pada pengkafiran dan pemasangan kebebasan berpikir,²⁷ karena mengakarnya pemikiran konservatif al-Ghazali dalam hal pengkafiran para filsuf.

Post-Tradisionalisme yang menggema belakangan ini pun sebagai upaya “membongkar” dan “mengacak-ngacak” tradisi

²⁵Darwisy al-Juwaydi, *al-Muqaddimah, Tahqîq wa al-Dirâsah*, al-Maktabah al-‘Ashriyah, Beirut, 1995, halaman 12.

²⁶Dialog pemikiran tradisional dan Post-Tradisional merupakan fenomena menarik yang patut dikembangkan. Ada sejumlah buku yang secara khusus menanggapi pikiran-pikiran kontroversial Muhammad Syahrour, Hasan Hanafi, Nashr Hamid Abu-Zayd, bahkan tak jarang di kalangan Post-Tradisional pun terjadi dialog pemikiran yang diterbitkan dalam bentuk buku. Misalnya karya Ali Harb, *Naqd al-Nashr*, secara khusus mengkritisi pemikiran Hasan Hanafi, Nashr Hamid Abu-Zayd dan lain-lain, padahal Ali Harb sendiri garda depan Post-Tradisionalisme Arab.

²⁷Di sisi lain budaya pengkafiran (*al-takfir*) merupakan ancaman bagi pemikiran liberal di Arab yang kerap kali disosialisasikan melalui masjid-masjid, sebagaimana kasus pengkafiran Nashr Hamid Abu-Zayd disebarluaskan di masjid ‘Amr bin ‘Ash, Mesir.

dalam rangka merekonstruksi tradisi baru yang sesuai dengan nafas kemodernan. Secara riil, ada tiga sayap Post-Tradisionalisme yang berkembang di Arab²⁸. Pertama, sayap eklektis (*al-qirâ'ah al-intiqâ'iyah*). Sayap ini menghendaki adanya kolaborasi antara orisinalitas (*al-ashâlah*) dan modernitas (*al-mu'âsharah*)²⁹ dalam rangka membangun "teori analisa tradisi" ala Fahmi Jad'an (*nazhariyât al-turâts*) sehingga keduanya dapat dipertemukan dalam rangka melakukan pembaruan pemikiran Arab guna menyingkap "rasionalitas dan irasionalitas" ala Zaky Nagueb Mahmud (*al-ma'qûl wa allâma'qûl*). Kolaborasi yang dimaksud bukan berarti menjadikan tradisi sebagai optik, akan tetapi mencoba untuk membuang unsur-unsur negatif dalam tradisi atau yang tidak layak digunakan serta mengambil sisi positif tradisi dalam menyelesaikan persoalan kekinian. Kedua tokoh tersebut (Fahmi Jad'an dan Zaky Nagueb Mahmud) meyakini bahwa menguraikan dan memetakan tradisi yang rasional dan irasional merupakan cara terbaik untuk menyikapi tradisi. Hal tersebut lahir setelah diyakininya tradisi sebagai produk yang diolah manusia dalam kapasitasnya sebagai manusia, ilmuwan, produsen dan pelaku.

Karenanya tradisi bersifat relatif, tidak final dan *debatable*, sehingga mendesak untuk dilakukan pembaruan dan pembacaan baru.

Kedua, sayap revolusioner (*al-qirâ'ah al-tatswîriyah*). Sayap tersebut bertujuan untuk mengajukan proyek pemikiran baru yang mencerminkan revolusi dan liberasi pemikiran keagamaan. Tradisi dijadikan *starting point* untuk menghidupkan elan revolusi, seperti proyek "Dari Tradisi menuju Revolusi" ala Thayed Tizini (*min al-turâts ila al-tsa'urah*), "Dari Aqidah menuju Revolusi" ala Hasan Hanafi (*min al-'aqîdah ila al-tsa'urah*), "Dari Absolutisme menuju Relativisme" ala Adones (*min al-tsabât ilâ al-mutahawwil*).

Kalangan revolusioner menghendaki rekonstruksi pemikiran klasik. Untuk merealisasikan proyek tersebut, Hasan Hanafi menggali nilai-nilai humanis dan mengubur nilai-nilai transenden yang selama ini menyelimuti tradisi klasik. Akidah yang selama ini diidentikkan sekadar upaya untuk mengeesakan Tuhan, akan tetapi harus diperluas menjadi pedoman untuk mewujudkan keadilan, transformasi sosial dan revolusi. Karena secara otentik, akidah pun tidak *melulu* mengupas masalah keesaan Tuhan semata,

²⁸Lihat dan baca buku *Qirâ'ah al-Turâts al-Naqdi*, karya Jabir Ushfur, Dar Su'ad el-Shabah, Kuwait, 1992. Jabir Ushfur mencoba membaca langgam Post-Tradisionalisme dalam kaitannya dengan studi kritik tradisi sastra di Arab.

²⁹Sebenarnya hal serupa juga dilakukan Yusuf al-Qardlawi, dan karenanya Charles Kruzman mengkatagorikan al-Qardlawi sebagai pemikir liberal. Hanya saja pemikiran al-Qardlawi sebatas wilayah fikih yang "mungkin dipikirkan", sedangkan dalam wilayah-wilayah filsafat dan teologis, al-Qardlawi sepertinya masih terlihat konservatif. Di sinilah sebenarnya letak perbedaan ulama al-Azhar dengan pemikir liberal yang tumbuh di Universitas Kairo, seperti Zaky Nagueb Mahmud, karena lebih berani melampaui "kawasan berbahaya" dalam pemikiran klasik.

namun juga menguak masalah keadilan, sebagaimana dikembangkan Mu'tazilah dalam pesan-pesan tauhid dan keadilan (*rasā'il al-'adl wa al-tauhīd*). Semangat revolusi dan liberasi semacam ini yang semestinya dikembangkan dalam wacana keagamaan modern untuk mengeliminasi perasaan rendah diri, rasa keterpurukan dan ketertindasan. Hasan Hanafi menulis:

Apabila ulama klasik telah memuji Tuhan sebagai kebutuhan primer, akan tetapi kita harus berjerih payah untuk menutupi kekurangan dan kekalahan serta menempuh angan-angan yang belum tercapai. Tuntutan tidak sekadar memuji (Tuhan), akan tetapi kita butuh perlawanan dan kontrol sebagai jalan revolusi. Kita tidak hanya memuji akan tetapi gelisah, kita tidak akan rela begitu saja, namun akan selalu emosi dan menuntut perubahan. Karenanya kita tidak mesti bersyukur, akan tetapi melaksanakan amanat revolusi dan transformasi.³⁰

Ketiga, sayap dekonstruktif (*al-qirā'ah al-tafkikiyyah*). Sayap ini merupakan sayap yang paling banyak menimbulkan polemik dan kontroversi, karena selain keberaniannya dalam membongkar-pasang tradisi secara komprehensif, dalam ranah metodologis, sayap inipun mengembangkan epistemologi yang berkembang di Eropa, seperti Post-Strukturalisme, Post-Modernisme, semiotika dan hermeneutika. Sebenarnya, membongkar tradisi dengan menggunakan

epistemologi modern akan menimbulkan problem, karena adanya penolakan masyarakat terhadap wacana tersebut, apalagi jika melihat perdebatan problem dikhotomi Islam dan Barat. Makanya pemikiran dekonstruktif berkembang di Arab wilayah

Barat yang secara geografis berdekatan dengan tradisi Barat.

Kendatipun demikian, hal tersebut tidak berarti membuat kalangan dekonstruktif berserah diri, namun justru bergerak cepat dan menyerbu dengan pikiran-pikiran menantang, seperti "Trilogi Nalar Arab" ala Muhammad Abid al-Jabiri, "Kritik Nalar Arab" ala Mu-

hammad Arkoun, "Konsepsi Teks" ala Nahr Hamid Abu-Zayd, "Dekonstruksi Teks dan Kebenaran" ala Ali Harb. Yang menarik dari kalangan tersebut, kalangan ini mencoba menyingkap aspek linguistik dan sosio-kultur, struktur problematika dan alat-alat produksi epistemologi.

Dalam hal ini, Abid al-Jabiri melihat tiga metodologi mendasar dalam mengkaji tradisi. *Pertama*, metode strukturalis, yaitu mengkaji tradisi berangkat dari teks-teks dalam kapasitasnya sebagai sistem dan sejauhmana perubahan-perubahan terjadi di dalamnya dalam rangka melihat sisi konsistensi dan inkonsistensi sebuah teks dalam mengungkapkan pemikiran. *Kedua*, analisis sejarah, yaitu menguji validitas metodologi struktural dan mengkait-



³⁰Hasan Hanafi, *Min al-Aqīdah ila al-Tsaurah, al-Mujallad al-Awwal, al-Muqaddimāt al-Nazhariyyah*, Maktabah Madbouli, Kairo, 1988, hlm 11.

kannya dengan latar belakang sejarah dan ruang lingkup budaya dan politik, sehingga dengan cara tersebut dapat mendorong kita untuk mengetahui apa saja yang mungkin diungkapkan sebuah teks, apa yang tidak dikatakan dan apa saja yang dikatakan namun didiampkannya. *Ketiga*, kritik ideologi, yaitu mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik dalam rangka memahami kontekstualitas teks tersebut.

³¹

Secara ringkas, sebenarnya ada dua hal yang ditekankan al-Jabiri dalam studi tradisi, obyektivitas dan rasionalitas. Obyektivitas, yaitu adanya pemisahan antara subyek pengkaji dan obyek kajian, yang ini berarti dekonstruksi. Sedangkan rasionalitas, yaitu adanya hubungan antara obyek dengan subyek yang mengindikasikan rekonstruksi. Maka dari itu, Post-Tradisionalisme ala al-Jabiri secara esensial menginginkan pembacaan yang holistik terhadap tradisi sebelum melakukan rekonstruksi.³² Hal ini berlaku dalam mengkaji tradisi filsafat dan pemikiran Islam.

Berbeda dengan al-Jabiri, Muhammad Arkoun mencoba menyoroti aspek lain dari tradisi, yaitu al-Qur'an sebagai sumber orisinilatas Islam. Tokoh ini getol melakukan kritik wacana al-Qur'an yang belum dilakukan para intelektual sebelumnya, baik orientalis maupun kalangan Muslim. Ada

tiga model bacaan yang ditawarkan Arkoun. *Pertama*, bacaan sosio-antropologis.³³ Bacaan ini mencoba memahami al-Qur'an dalam kapasitasnya sebagai kumpulan ucapan dan ungkapan yang keluar dari lisan sebelum akhirnya dikodifikasi dalam sebuah Kitab yang sekarang dijadikan rujukan.

Mandegnya studi al-Qur'an, menurut Arkoun, tatkala al-Qur'an ditelaah setelah menjadi "kitab", sedangkan aspek-aspek pembentukan al-Qur'an tersebut kerap kali ditanggalkan. Maka dari itu, Arkoun menawarkan studi antropologis dan sosiologis untuk menyingkap esensi teks.

Kedua, bacaan linguistik-semiotik, hermeneutik dan kesastraan³⁴ yaitu mencoba membedakan antara *meaning* (*al-ma'nâ*), *intension* (*al-maqshad*) dan *significance* (*al-dalâlah*). Dalam bacaan semiotik, Arkoun sebenarnya mengembangkan teori yang menjalar di Eropa antara tahun 1960-1980, yang diprakarsai Algirdas Julien Greimas.

Dalam percaturan pemikiran Arab, pendekatan serupa digunakan Nashr Hamid Abu-Zayd yang dengan menjadikan al-Qur'an sebagai teks linguistik. Nashr mengimani analisa linguistik sebagai pilihan tepat untuk memahami konsep teks, dikarenakan teks tersebut terbentuk selama lebih dari 20 tahun.³⁵ Sedangkan dalam

³¹Muhammad Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, LKiS, Yogyakarta, 2000, hlm. 18-23

³²*Ibid.*

³³Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Ushuli*, *Op.Cit.*, hlm. 39-58.

³⁴*Ibid.*, hlm. 59-64.

³⁵Nashr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nashr; Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, Beirut, Cetakan III, 1996, hlm. 25.

kritik sastra digelar oleh Ahmad Khalafullah dalam *al-Fann al-Qashâshî fî al-Qur'ân al-Karîm*.³⁶

Ketiga, bacaan teologis³⁷ yaitu bacaan yang meniscayakan pembongkaran terhadap dogma-dogma eksklusif dan tafsir ortodoks. Hal ini sebagai *counter* terhadap pembacaan kalangan orientalis yang cenderung menukil ortodoksi Islam sunni ke dalam bahasa Eropa, sebab yang terjebak dalam pendekatan tersebut bukan hanya kalangan Islam, seperti al-Thabari, al-Razi, akan tetapi kalangan orientalis melakukan hal yang sama. Maka dari itu, pendekatan orientalis pun tidak bisa serta-merta dijadikan rujukan dalam studi al-Qur'an. Yang diimpikan Arkoun, yaitu bacaan liberalis yang meniscayakan lompatan dalam pelbagai perspektif, sehingga menemukan esensi kemanusiaan, baik Muslim maupun non-Muslim, sebagaimana yang pernah dilakukan Ibnu 'Arabi, al-Ma'arri dan al-Tauhidi.³⁸

Pemaparan di atas menjelaskan bahwa Post-Tradisionalisme dalam satu sisi sebagai ideologi, sebagaimana yang ditonjolkan Hasan Hanafi, Thayeb Tizini, Huzain Marwah dan Adones, namun di sisi lain sebagai metodologi sebagaimana dilakukan Muhammad Arkoun, Abid al-Jabiri, Nashr Hamid Abu-Zayd. Keduanya sama-sama urgen untuk mencari "kucing hitam" di ruangan gelap.

Dalam kabutnya pemikiran tradisionalis Arab, lahirnya Post-Tradisionalisme

memberikan kontribusi besar bagi lahirnya tradisi-tradisi baru yang akan mengan tarkan Arab dan dunia Islam pada kebangkitan dan kejayaan.

Pada tataran paradigmatik, Post-Tradisionalisme Arab menawarkan banyak hal baru untuk memunculkan pikiran-pikiran progresif dan liberalis sebagai fondasi *civil society*, perspektif jender, pluralisme dan demokrasi. Karenanya beduk yang ditabuh Post-Tradisionalisme merupakan terobosan baru dan alternatif dalam menelusuri identitas yang hilang, setelah berabad-abad lamanya berada di manara gading. Namun persoalannya, tatkala Post-Tradisionalisme berhadapan dengan politik dan kekuasaan, konservatisme politik di Arab, sedikit banyak, mempengaruhi langgam Post-Tradisionalisme. Dalam saat-saat tertentu aroma pengkafiran masih tercium yang berimplikasi pada eksodusnya beberapa pemikir Arab. Di sisi lain ketegangan pemikiran antara sayap revolusioner (Hasan Hanafi) dan sayap dekonstruktif (Muhammad Abid al-Jabiri dan Muhammad Arkoun) masih menggelora, sehingga pemikiran Arab mengalami polarisasi dan fragmentasi yang tidak kondusif. Walaupun demikian, Post-Tradisionalisme akan terus bergulir, berdialektika dan mencari formulasi yang akan mengangkat harkat dan markat masyarakat Arab. Di sinilah letak "kemenangan" arus Post-Tradisionalisme Islam sebagai geliat pemikiran baru Arab Islam. ❖

³⁶Secara gabalang edisi bahasa Indonesia buku ini akan diterbitkan Paramadina dengan judul "Post al-Qur'an; Membongkar Mitos, Menyingkap Esensi Kisah-Kisah al-Quran",

³⁷Muhammad Arkoun, *al-Fîkîr al-Ushûlî, Op.Cit.*, hlm. 64-75.

³⁸*Ibid.*, hlm. 76-77.