

KRITIK SEJARAH ISLAM MODERN ABU RABI'

Hamam Sy*

Abstrak

Kajian tentang Sejarah Islam khususnya merupakan salah satu berpijak pada tokoh dan pemikirannya maupun hasil-hasil yang telah dilakukan manusia pada zaman dahulu. Dalam hal ini penulis mengkritisi pemikiran Ibrahim Abu Rabi' yang memberikan kritik terhadap Sejarah Islam modern dengan judul buku "*A Critical Assessment of Modern Islamic History*" penulisan buku ini dilatar belakangi oleh peristiwa sejarah tanggal 11 September 2001 yaitu peristiwa pemboman dua menara kembar di Amerika Serikat. Dengan kondisi tersebut maka perlu ada kajian mengapa umat Islam melakukan pemboman tersebut, apakah tidak ada faktor lain yang mempengaruhi terjadinya peristiwa tersebut. Sehingga perlu ada kajian perubahan pemikiran umat Islam dalam perjuangannya untuk mempertahankan eksistensi agama Islam dari beberapa tokoh maupun perjuangan dan pemikirannya.

Kata Kunci: *Kritik Sejarah, Islam Modern.*

Pendahuluan

Studi Islam (*Islamic studies*) sebagai sebuah disiplin keilmuan sampai saat ini masih dianggap sebuah disiplin keilmuan yang belum mapan dan diakui, sebagaimana studi-studi yang lainnya. Padahal usaha-usaha untuk menjadikan studi Islam sebagai sebuah disiplin keilmuan, gencar dilakukan oleh kalangan orientalis dan islamis. Tanda-tanda kegagalan untuk membakukan studi Islam sebagai sebuah disiplin keilmuan sebenarnya sudah disinyalir oleh Martin, dengan munculnya kegagalan untuk memahami Islam sebagai sebuah agama disatu

* Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya DPK di Institut Agama Islam Tribakti (IAIT) Kediri

sisi dan memahami konteks agama (Islam) sebagai sebuah isu pada sisi lain.¹ Menurut Said, kegagalan studi Islam sebagai sebuah disiplin keilmuan disebabkan adanya perbedaan cara pandang orang-orang Barat dalam memahami dunia timur yang didasarkan pada kultur orientalisme, yakni gaya berpikir yang hanya berdasarkan pada pembelaan *ontologis* dan *epistemologis*. Kondisi ini membawa implikasi munculnya hegemoni intelektual atas dunia timur.² Parahnya hegemoni intelektual tersebut didasarkan pada kesalah fahaman interpretatif Eropa terhadap Islam, meski Eropa Barat mulai memahami Islam sebagai sebuah agama, bukan sebagai komunitas etnis. Namun hal itu belum cukup sebagai sebuah perspektif yang komprehensif.³

Tidak dapat dipungkiri bahwa sejarah dunia Barat sejak abad ke XIV tidak bisa dipisahkan dengan dunia Muslim. Pembentukan Eropa diawali era modern mengambil langkah hegemonis dunia Muslim. Hubungan antara Barat dan Muslim sudah terjalin sejak Turki menguasai Konstantinopel pada tahun 1453.⁴ Namun demikian sejarah perkembangan intelektual umat Islam sampai era modern terus mengalami polemik berkepanjangan, terutama jika Islam dikaitkan dengan kehidupan sosial umatnya. Hal ini lebih disebabkan karena tidak adanya perhatian dunia akademik dalam memproyeksikan “*current issues*” dan “*living issues*,” sebagai sebuah jalan dalam memahami konteks sosial umat Islam.⁵ Karena ternyata Islam mengandung dua hal yang saling berbenturan, yaitu Islam sebagai sebuah norma dan Islam sebagai sebuah perjalanan sejarah (*Islam normative* dan *historis*). Di sinilah tantangan studi

¹Richard C. Martin, “*Islam and Religious Studies: an Introductory Essay,*” in Richard C. Martin (ed.) *Approach to Islam in Religious Studies* (USA: Arizona University, 1985), h.1

² Edward W. Said, *Orientalisme*, terj. Asep Hikayat (Bandung: Pustaka, 1994), h.1-4

³Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University, 1993), h.133-134

⁴Ibrahim Abur Rabi’, *A Critical Assessment of Modern Islamic History,*” in Ian Markham and Ibrahim Abu Rabi’ (eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*

⁵Tentang *Current issues* dan *living issues* lihat, Amin Abdullah, “Pengajaran Kalam dan Teologi di Era Kemajemukan: Sebuah Tinjauan Materi dan Metode Pendidikan Agama,” *Baziz.* no. 11 (2001),h. 6-16

Islam untuk mengkaji Islam dalam *frame sosial-science*. Tantangan selanjutnya adalah jika *concern* studi Islam dalam konteks *sosial-science* lebih menekankan aspek *historisitas* maka, kesuluan pertama yang dihadapi adalah menjaga konsistensi sejarah secara teologis dan sejarah secara humanistik.

Gambaran di atas tidak terlalu mengherankan jika kemudian Rahman mengatakan bahwa antara wahyu (ataupun tafsiranya) dan sejarah (konteks sosial) merupakan hubungan yang berbelit-belit. Bagaimana tidak, selama ini ternyata al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber otoritas selalu ditengahi oleh realitas sejarah dan budaya yang adalah dalam masyarakat di mana Islam tersebar.⁶ Selain itu dinamika realitas sejarah dan budaya masyarakat Muslim kenyataannya *banyak* dipengaruhi oleh Barat, sehingga memunculkan respon yang berbeda-beda, seperti modernisme, nasionalisme dan revivalisme agama.

Signifikansi dan Urgensi *Social Science* Bagi Studi Islam.

Statemen Snouck Horgronje sebagaimana yang dipaparkan oleh Albert Hourani dalam *Islam in European Thought* yang mempercayai bahwa untuk menjelaskan seluruh fenomena masyarakat Muslim tidak hanya sekedar mengkonsepsikan makna Islam itu sendiri. Untuk menggambarkan masyarakat Muslim harus menggunakan atau memanfaatkan kekuatan lapangan yang dihasilkan dari adanya interaksi norma tertentu. Norma tersebut didapat dari pengajaran Islam dan kelompok-kelompok khusus masyarakat tersebut yang dibentuk oleh akumulasi pengalaman sejarah yang ada dalam lingkungan fisik.⁷

Mencermati statemen di atas, tampaknya gagasan Abu Rabi' mengenai kritik sejarah Islam modern banyak diwarnai oleh pemanfaatan gejala-gejala riil yang ada dalam masyarakat Muslim sebagai sebuah kepedulian untuk memantapkan Islamic studies. Kajian Abu Rabi' tersebut tentunya ditujukan untuk

⁶ Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia (Jakarta: RajaGrafindo, 2000), h.13

⁷ Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge: Cambridge University, 1991), h.42

mendiskusikan sejarah kebangkitan intelektual umat Islam dengan cara menguji secara mendalam isu-isu besar dan problem-prolem yang digulirkan oleh gerakan-gerakan Islam beserta pemimpinnya. Untuk mewujudkan bahwa sejarah intelektual tidak hanya sekedar sejarah, maka harus ada usaha untuk menghubungkan sejarah dengan kekuatan politik, ekonomi dan sosial.⁸

Pendidikan merupakan perhatian yang tidak kalah serius dalam kritik sejarah Islam modern Abu Rabi'. Sebab, pendidikan merupakan elemen utama kekuatan sosial. Namun demikian isu-isu besar seperti nasionalisme, modernisme dan revivalisme juga tetapi dikaji secara mendalam. Rabi' melihat dibeberapa negara Muslim yang menunjukkan tidak adanya langkah-langkah modernisasi yang memuaskan di bidang pendidikan agama untuk mereflesikan perubahan besar yang ada dalam masyarakat sosial pasca kemerdekaan.

Pentingnya kajian tentang perubahan sosial dan pendidikan khususnya di dunia Arab dalam studi Islam adalah adanya kebutuhan bagi Muslim untuk mengembangkan lingkungan *pluralistik* dan *demokratik*. Hal inilah yang mendorong Abu Rabi' untuk menjadikan kritik sejarah Islam modern sebagai salah satu bentuk sumbangsih bagi disiplin studi Islam ketika dihadapkan dengan kehidupan sosial kontemporer umat Islam.⁹

Problem Sejarah Sosial dan Hypotesa.

Problem pertama dalam kritik sejarah Islam modern Abu Rabi' adalah periode awal modern (abad XV dan XVI) yang ditandai dengan menculunya tiga kerajaan besar, yaitu Ottoman Empire di Turkey, Safawad di Persia dan Mughal di India. Bagi Rabi' tiga kerajaan besar tersebut tidak hanya sekedar icon peradaban Islam pada waktu itu, tetapi ketiga kerajaan tersebut telah menimbulkan manifestasi yang kompleks terhadap entitas Muslim disbanding periode abad ke XVII. Asumsinya adalah ketiga kerajaan tersebut masih mewarisi dunia dan disiplin

⁸ Ibrahim Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Ressurgence in the Modern Arab World* (New York: State University of New York, 1995), h.3

⁹ Rabi', "A Critical Assesment of Modern Islamic History," h.22

kenabian; di mana mereka hidup dalam multi-religious dan multi-etnis. Berbeda dengan perkembangan abad XV-XVII, mulai abad XIX formasi agama dan politik umat Islam terus melemah. Menurut Rabi' hal itu disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, adanya stagnasi dan kegagalan untuk memodernkan masyarakat oleh pemerintah pusat sebelum datangnya bangsa Eropa. *Kedua*, adanya ekspansi bangsa Eropa, sebagai akibat meluasnya perkembangan internal di Eropa. Keberhasilan kolonialisasi tersebut sebenarnya merefleksikan stagnasi internal umat Islam dan menunjukkan kemenangan model sosial dan ekonomi Eropa.¹⁰

Problem yang dikemukakan oleh Rabi' tersebut di atas diperkuat oleh pandangan Abdurrahman tentang keterbelakangan umat Islam yang tidak semata-mata disebabkan karena adanya kemunduran agama atau prestasi Eropa yang mengesankan, tetapi memang umat Islam sendiri sebelumnya sudah mempunyai problem sosial dan intelektual.¹¹ Problem sosial *pertama* yang melanda Turki adalah ketika digulirkannya program modernisasi yang dikenal dengan *tanzimat*. Modernisasi di sini meliputi seluruh lini dan segmen kehidupan tak terkecuali politik dan militer. Program ini didukung oleh kalangan birokrat dan kalangan intelektual (agama). Begitu juga ulama, dengan harapan kepentingan ummat tetap dapat dijaga. Tetapi program tersebut menjadi masalah ketika sekelompok kecil intelektual sekuler datang dengan menyebarkan wacana nasionalisme,

¹⁰ Ibid., h. 3

¹¹ Yvonne Haddad, *Pioneers of Islamic Revival*, Ali Rahmena (ed.) (London: Zed Books, 1994), h.35. Problem sosial dan intelektual tersebut ditandai dengan gagalnya konsesi politik yang direprestasikan melalui piagam humayun dan piagam gulhane yang cendrung membela prevailasi orang-orang Eropa. Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h.99-101

¹² Rabi', "A Critical Assessment of Islamic Modern History," 1983. 24. sekelompok kecil tersebut dikenal dengan kelompok Jennisseri, yaitu suatu kelompok anak Muslim yang berasal dari daerah bawahan Turki Usmani. Mereka menentang keras ide-ide pembaruan yang mengadopsi barat secara murni. Lihat Don Peretz, *The Middle East to Day* (New Jersey: Preager), h.56

sekulerisme dan progresivisme.¹² Hal inilah yang menyebakan munculnya perpecahan sosial antara birokrat yang mempertahankan modernisasi, intelektual muda yang menginginkan sekulerisasi dan ulama yang lebih bersikap konservatif.

Problem *kedua* adalah nasionalisme. Di mana menurut pandangan Rabi' beberapa bahkan kebanyakan literatur tentang nasionalisme selalu dilihat dari sudut pandang filsafat dan sosial Eropa, sangat sedikit yang menggali nasionalisme dalam konteks keaslian nasionalisme di dunia Muslim. Nasionalisme di dunia Muslim menurut kalangan Eropa/orientalis adalah suatu kekuatan yang didasarkan pada *nation* untuk menentang kolonialisme, bukan didasarkan pada penggunaan terma-terma agama dalam slogan-slogan mereka. Nasionalisme yang berdasarkan nation inilah yang pada akhirnya membentuk *nation-state*. Di sisi lain Rabi' melihat fenomena nasionalisme di dunia Muslim adalah dalam rangka mewujudkan lierasi dari imperialisme Eropa dalam dua domain, yaitu *domain spiritual* dan domain *institusional*. Dalam level spiritual, nasionalisme dimaksudkan untuk memastikan kedaulatan setiap bangsa yang meliputi masa lalu dan identitas kulturalnya. Sedangkan pada basis institusional, nasionalisme dimaksudkan untuk memaparkan natio-state dengan cara mempelajar; konstruksi ilmu pengetahuan dan institusi Barat.

Dari paparan di atas kita dapat membedakan kejadian nasionalisme di India, di Indonesia (Soekarno), di Turki (Kemal Attaturk), di Pakistan (Ali Jinnah), di Mesir (Jamal Abd. Nasser). Bagi Rabi' yang menarik justru gerakan nasionalisme di India. Sebab, kebanyakan integensia India menerapkan nasionalisme tanpa memperhatikan afiliasi keagamaan mereka. Hal ini berimplikasi pada munculnya kebingungan identitas ketika Pakistan melepaskan diri dari India. Apakah Pakistan dibangun bagi Muslim India ataukah dibangun sebagai negara Islam?. Karena ternyata ada dua kelompok yang saling bertengangan. Kelompok *pertama* adalah kelompok migran Muslim India yang dikenal dengan Jemaat Islami; *kedua*, kelompok Pakistan, yaitu kelas masyarakat menengah yang mendapatkan pendidikan untuk

melayani kalangan kolonialis. Kelompok pertama bertempat di India selatan, sedangkan kelompok kedua banyak menghuni daerah India Utara. Kelompok Pakistan tidak merepresentasikan Muslim India. Inilah yang menjadi penyebab Muslim India selatan enggan untuk bermigrasi ke Pakistan, padahal Pakistan dianggap sebagai wadah umat Muslim India. Kondisi ini jelas tidak dapat memecahkan problem umat Muslim India, karena Jamaat Islami mendasarkan nasionalismenya pada level spiritual, sedangkan kelompok Pakistan mendasarkan nasionalismenya pada nation. Problem ketiga adalah munculnya krusialitas untuk membedakan gerakan revivalisme Islam sebagai respon atas kolonialisasi Eropa.

Revivalisme di dunia Muslim modern dibedakan menjadi empat kelompok besar. *Pertama*, pra-kolonial yang merupakan reaksi dari adanya dekadensi dan bertujuan untuk menghidupkan kemali praktek-praktek Islam yang didasarkan pada kemurinian hukum dan teologis. Kelompok ini kental direpresentasikan oleh gerakan Wahabiyah. *Kedua*, revivalisme Islam masa kolonial. Gerakan ini mempunyai orientasi sosial kemasyarakatan dan mempunyai kornitmen untuk mereformasi pendidikan Islam. Selain itu, kelompok ini juga mempunyai kornitmen untuk mengontrol kekuatan politik guna mempersiapkan implementasi shariah dalam masyarakat yang lebih luas. *Ketiga*, kelompok merupakan reaksi atas kegagalan nation-state dengan cara menginterpretasikan agama secara ekstrim, serta berusaha dengan keras untuk mendapatkan tujuan mereka. *Keempat*, *revivalisme post nation-state*. Gerakan ini merupakan respon atas kegagalan *nation-state* sekuler untuk membangun *civil society* baru. Kemunculannya ditandai dengan melemahnya sekulerisme dan *nation-state*. Gerakan ini diwakili oleh masyarakat Taliban dan gerakan bin-Laden.

Kritik sejarah Abu Rabi' ditujukan pada pemikiran intelektual Islam yang menganggap bahwa perkawinan antara gerakan Wahabiyah dan negara Saudi dimulai pada akhir abad ke XX bukan pada abad ke XVIII, tepatnya sekitar tahun 1970-an dan 1980-an, ketika munculnya perpecahan antara kelompok muda intelektual keagamaan Saudi dan negara Saudi. Perpecahan ini juga bisa menggambarkan invasi Irak atas Kuwait (Summer 1990) yaitu meningkatnya tensi antara orang-orang Islam dan

negarawan. Perpecahan di Saudi juga disebabkan oleh keluarga kerajaan yang menggulirkan modernisasi tanpa menyertakan komponen-komponen *indigenous* bangsa Arab. Begitu juga gerakan bin Laden merupakan produk dari tingginya tensi antara Saudi modern dan nilai-nilai Islam.

Di sisi lain gerakan Taliban mencerminkan dua fenomena, yaitu fenomena militer dan politik serta fenomena teologis. Dalam konteks militer dan politik, Taliban tidak bisa lepas dari intervensi Pakistan; sedangkan dalam konteks teologis, Taliban bertujuan untuk mengakhiri *chaos* dan menghilangkan bentuk intervensi bangsa lain. Pada intinya gerakan Taliban, gerakan jihad di Mesir atau gerakan bin-Laden muncul dalam konteks sosial yang berbeda, serta latarbelakang sosial yang berbeda bukan diseakan oleh ortodoksi Islam atau mainstream ideologi negara Islam.

Problem Pendidikan.

Sebagai salah satu kekuatan sosial, pendidikan menjadi problem serius bagi studi ke-Islaman. Problem tersebut secara gafis besar disebakan adanya dua terna pendidikan di dunia Islam, yakni pendidikan tradisional dan pendidikan modern. Pendidikan tradisional banyak didukung oleh pemimpin-pemimpin politik dan militer untuk mempertahankan *status-quo*. Dalam sistem pendidikan tradisional inilah kebanyakan mereka melakukan penghafalan teks-teks keagamaan masa lalu, tanpa mempunyai pengertian untuk menghubungkan atau merefleksikan tema-tema textual tersebut dalam konteks tantangan modern.

Ibn Khaldun berpendapat bahwa pengetahuan ilmiah merupakan produk masyarakat yang menetap (*sedentary*). Jika proses *civilisasi* menghilangkan unsur ‘*asabiyah*’, maka konsekuensinya tradisi penelitian ilmiah akan melemah.¹³ Tesa

¹³ *Asabiyah* berarti ikatan (*to bind*) yaitu mengikat sekelir.pok orang dalam sebuah komunitas pada saat datangnya Islam.Muhammad mencoba merubah tradisi ‘*asabiyah* pada masyarakat nomadic bukan masyarakat sedentari agar ‘*asabiyahnya* ditujukan kepada Islam, tetapi langkah itu pada akhirnya menjadi fatal, sebab bermunculan nabi-nabi palsu, sesuai dengan kelompoknya masing-masing. Lihat, Fuad Ba’ali,

Ibn Khaldun itulah menurut Rabi' dapat menggambarkan diskursus ilmu pengetahuan dibelahan dunia Muslim ataupun Arab kontemporer; di manaproliferasi ilmu pengetahuan berkembang sejak abad XIV, rementara dunia Muslim mengalami stagnasi sebagai pusat *civilisasi*. Dari tesa tersebut dapat digambarkan posisi ilmu pengetahuan tradisional di dalam sistem pendidikan modern di Arab.

Untuk mempertegas gambaran tersebut, Rabi' merujuk pada karya Abd Madjid al-Chaifi dalam *the modernization of modern Islamic thought* yang membedakan antara “pemikiran Islam” dan “Islam.” Pemikiran Islam mengacu pada seluruh cabang ilmu pengetahuan Muslim yang dikembangkan di dalam *fase formatif*, seperti Qur'an, studi hadith, kalam fiqh dan sufisme. Sedangkan Islam mengacu pada kesucian *ansich*. Yang pertama mengalami perubahan sedangkan yang kedua tidak.

Kritik Abu Rabi' juga ditujukan pada konstruksi studi Islam yang selalu diwarnai intervensi pemerintah. Hal itu dilakukan sebagai maksud untuk menjaga netralitas agama dalam konteks sosial dan politik. Jelas hal itu dilakukan hanya untuk mempermulus superioritas masyarakat kapitalis pada abad XIX. Pada akhirnya, rekonstruksi studi Islam oleh sekelompok elite Muslim tersebut tidak disertai dengan *critical perspective*. Mereka selalu mengacu pada pencarian otentitas Islam. Kondisi ini menurut Arkoun memerparah sejarah Islam itu sendiri. Sejarah Islam sebagai ladang berpikir, sebagai budaya, sebagai sistem trans-sosial dan trans-sejarah kepercayaan dan norma hanya dijadikan sebagai *legitimasi ideologis* belaka. Kondisi ini terlihat jelas ketika muncul kevakuman intelektual dalam studi Islam, karena materi studi Islam seperti studi hadis selalu menutup diri dari kemajuan manusia di bidang kritik filsafat dan ilmu sosial.

Absennya perspektif ilmu sosial dan kritik filsafat dari studi shariah diilustrasikan oleh realitas banyaknya pelajar yang

Society, Stale and Urbanisme: Ibn Khaldun's Sociological Thought (New York: State University of New York, 1988), h.43. lihat juga M. M. Rabi', The Political Theory of Ibn Khaldun (Leiden: E.J. Brill, 1967), h. 48

belajar tentang bisnis dan administrasi; di mana ilmu-ilmu itu bebas dari nilai dan daya kritik subyek. Ironirnya mereka menganggap studi sosiologi agama sebagai bagian dari *bid'ah* dan keluar dari esensi Islam. Lebih jauh Rabi' melihat, karena begitu kompleksnya proses modernisasi yang digulirkan oleh elite politik Arab setelah kemerdekaan, maka fenomena tersebut dianggap sebagai penyebab hilangnya "pandangan kritis" dalam sistem pendidikan di dunia Arab. Dari sini dapat dimengerti jalan pikir Rabi' bahwa program modernisasi tidak membutuhkan perubahan substansial dalam politik kekeluargaan.

Prior Research On Topics, Approach And Methodes.

Schimmel dalam *Deciphering the Signs of God* melihat kehidupan Muslim modern secara ekspressif. Schimmel menggambarkan eksprei keyakinan umat Islam secara ideal dengan menggunakan pendekatan fenomenologis. Asumsi dasar Schimmel adalah umat Islam sebagaimana yang telah ditetapkan dalam buku-buku teologi dan hukum klasik selalu menggunakan al-Qur'an dan hadis sebagai bagian dari kehidupan mereka. Dengan kata lain, al-Qur'an dan hadis akan selalu mewarnai kehidupan umat Islam di manapun mereka berada.¹⁴

Pendekatan fenomenologis membawa konsekuensi pada ditolaknya *materialisme historisitas* dan *pluralisme dialektis*; dengan dasar asumsi bahwa dunia tidak harus dipandang sebagai sebuah konflik masyarakat. Ini berarti bahwa konstruksi sejarah dibangun di atas ide yang hanya menginginkan terbentuknya suatu kesadaran logika.¹⁵ Di sisi lain Abu Rabi' menggunakan materialisme historisitas dengan adanya anggapan bahwa masyarakat tribal merupakan salah satu elemen dalam memodernkan masyarakat Arab.¹⁶ Penggunaan materialisme historis bagi Rabi' tentunya tidak dalam konteks totalitas. Karena memang kelemahan dari materialisme historisitas tersebut tidak

¹⁴ Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God* (New York: State University of New York, 1994), h. 245

¹⁵ lihat Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins, *A Short History of Philosophy*(New York. Oxford University, 1996), h.248-250

¹⁶ Rabi', "A Critical Assesment of Modern Islamic History, h. 38

akan mampu menangkap perubahan-perubahan sosial secara dealektis.¹⁷ Untuk meng-cover kekurangan tersebut Rabi' kemudian menggunakan perspektif kritik filsafat dan sosiologis untuk menjembatani dan menyokong studi keagamaan. Dalam perspektif sosiologi, Rabi' menggambarkan dan mengkaji takluknya Arab atas Israel di tahun 1967.

Kritik Abu Rabi' terhadap sejarah modern Islam tampaknya mempunyai kesamaan walaupun tetap ada perbedaan dengan tiga dimensi pendekatan Voll dalam *Islam Continuity and Change in the modern World*. Tiga dimensi pendekatan tersebut dimaksudkan untuk mengidentifikasi individu dan kelompok-kelompok pergerakan Islam. Tiga pendekatan tersebut meliputi: *pertama*, penggambaran kelompok-kelompok yang berbeda serta kondisi daerahnya masing-masing di mana kelompok tersebut berkembang. *Kedua*, mengkaji hubungan antara bermacam-macam pergerakan Islam dan dasar dinamika sejarah modern. *Ketiga*, mengkaji Islam itu sendiri. Ketiga pendekatan tersebut adalah suatu pendekatan interaktif antara tradisi Islam tentang ide dan institusi masyarakat modern.¹⁸

Dalam mengkaji Islam, Rabi' secara spesifik menawarkan empat pendekatan. *Pertama*, Islam harus dilihat sebagai problem filosofis, teologis dan ideologis dalam konteks Arab modern dan pernikiran Muslim. *Kedua*, dalam tingkat teologis, Islam harus dilihat secara *open-ended meaning* yang berangkat dari kepercayaan monothistik diperluas pada hubungan antara wahyu. *Ketiga*, mengkaji teks dan sejarah manusia, teks dan alam pikir manusia. Sebab, sejarah dan alam pikir umat Islam merupakan produk pertukaran antara manusia dan wahyu atau antara teks keagamaan dan faktor sosia-politik ekonomi. *Keempat*, pendekatan antropologis secara komprehensif dengan asumsi bahwa, sepanjang sejarah

¹⁷ Dalam faham Marx, materialisme didasarkan kepada adanya interaksi subyek dan obyek (aktif) dalam hal esensi dan persepsi. Tetapi dalam dealektis, posisi obyek selalu pasif. Lihat Bertrand Russel, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 1961), h. 749

¹⁸ John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World* (USA: Westview Press, 1982), h. 1-4

perkembangan, Islam lahir dalam kompleksitas budaya, sosial, filosofis *dan* politik.¹⁹

Pendekatan antropologis mempunyai hubungan yang sinergis dengan teologi. Dengan demikian akan terjadi satu hubungan pengertian dalam sejarah keagamaan. Namun sebagaimana yang diungkap oleh Waldman, pendekatan antropologis (humanistik) akan mempunyai konsistensi dengan *teologi* dalam level structural, sedangkan dalam level ideologis akan berbeda. Waldman kemudian mencontohkan artikel Wallace yang bertemakan “*revitalization movements.*” Dalam artikel tersebut Wallace mempermasalahkan figur kenabian; di mana menurutnya Nabi diturunkan dalam masyarakat natural (jahiliyah) atau masyarakat *qua-orgasm*, padahal kenabian sclama ini diturunkan pada komunitas yang sudah mapan dalam segala aspeknya. Oleh seba itu, sangat penting bagi kalangan non-Muslim untuk menggunakan pendekatan antropologis agar dapat memahami kecenderungan tertentu umat Islam. Karena bagaimana pun agama tidak bisa dipisahkan dari dimensi kulturalnya.²⁰

Analisa Dan Diskusi.

Kritik Abu Rabi’ meski mempunyai kemiripan dengan Arkoun, tetapi tetap mempunyai perbedaan. Arkoun dalam kritiknya lebih menggunakan pendekatan sosiologi historis dengan membedakan antara Islam dunia Islam, Islam dan negara Islam, masyarakat Muslim dan jargon teologis seperti Islam sebagai kekuatan pemersatu. Di sisi lain Arkoun juga menganjurkan dekonstruksi imajinasi klasik; yaitu membongkar imajinasi sosial negatif Barat. Sebab, umat Islam terkungkung pada imajinasi hegemonis, sementara Barat memiliki imajinasi yang merendahkan dunia Muslim. Dari sini Arkoun mempunyai keinginan untuk menghilangkan *superioritas* Barat dan

¹⁹ Rabi’, “*A Critical Assessment of Modern Islamic History,*” 30

²⁰ Marilyn R. Waldman, “*Primitive Mind/Modern Mind,*” in Martin (ed.) *Approaches to,* 91-92

inferioritas Muslim dengan demikian rekonstruksi situasi historis dan *cultural* pada masa tertentu dapat terwujudkan.²¹

Skeptisme pendekatan antropologis juga diungkapkan oleh Lewis dalam *Islam in History*. Lewis beranggapan bahwa, pendekatan antropologis biasanya sering melakukan generalisasi tentang Islam. Di satu sisi para antropologis menolak prinsip-prinsip material untuk mengambil pengetahuan dari bukti yang ada. Di sisi lain mereka menjadi sangat aprsiatif terhadap studi literer dan historis. Hal ini sangat terlihat di dalam karya-karya Geertz, terutama dalam *Islam Observed* yang membedakan kehidupan umat Islam di Jawa dan di Maroko secara simbolis.²²

Jika memang tetap menggunakan tesa Rabi' tentang penggunaan pendekatan antropologis dan ilmu sosial maka, problem yang muncul adalah mana yang lebih diprioritaskan, apakah ilmu sosialnya ataukah antropologinya. Sebab, menurut Adam dalam studi keagamaan, pendekatan antropologis dan historis mempunyai hubungan yang sangat dekat. Pendekatan antropologis cenderung mempelajari seluruh kehidupan sosial, politik dan ekonomi; dengan kata lain, pendekatan antropologis mempelajari seluruh kehidupan masyarakat. Lalu di mana letak strategis pendekatan ilmu pengetahuan sosial?²³

Menghadapi masalah tersebut, sangat menarik jika dihubungkan dengan sosiologinya Weber. Pertama, Weber berpendapat bahwa, Islam akan menjadi agama akomodatif dari pada agama transformatif jika agama dipandang sebagai sebuah etika yang lebih menekankan nilai-nilai asketis. Oleh sebab itu,

²¹ Arkoun, "New Perspective for a Jewish-Cristian Muslim dialogue," *Journal of Ecumenical Studies*, No. 26, 3 (1989), 507-528. lihat juga Arkoun, "Kritik Konsep Reformasi Islam," dalam Thore Lindholm (ed.) *Dekonstriksi Shariah II: Kritik, Konsep Jan I'enjelajahan lain* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h.15

²² Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People ami Events in die Middle luisi* (Chicago: Open Court, 1993), h. 20-21. lihat juga Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Ihtwlofiment in Morocco and Indonesia* (New Haven, 1968)

²³ Charles J. Adam, 1976 "Islamic Religious Tradition," in Leonard Binder (ed.) *The Study of Middle East* (New York: Willing Interscience), h. 43-48

untuk menjadikan Islam sebagai agama transformatif harus ada telaah tentang setting sosial umat Islam. *Kedua*, Weber juga menganjurkan untuk memusatkan perhatian pada struktur politik dan ekonomi dinasti Islam masa lalu. Scbab, dinasti-dinasti itulah yang selama ini dapat menguasai beberapa daerah di Eropa.²⁴

Namun yang harus disadari adalah adanya karakteristik dan kondisi yang berbeda antara satu wilayah dan wilayah lain umat Islam. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Boullata bahwa, perkembangan aspek ekonomi, politik dan sosial umat Islam khususnya dunia Arab berlangsung tidak setara. Mungkin saja pada suatu waktu terjadi kemajuan di suatu wilayah hanya ketika diikuti oleh kemunduran wilayah lain.²⁵

Karena sejarah mempunyai hubungan yang erat dengan tradisi maka, kajian terhadap tradisi juga harus diperhatikan. Setidaknya untuk tiga langkah dalam memahami tradisi Islam. *Pertama*, menggunakan metode strukturalis, artinya dalam mengkaji sebuah tradisi, kita berangkat dari teks-teks sebagaimana adanya serta menghilangkan pemahaman *a-priori*. *Kedua*, analisis sejarah. Ini dimaksudkan untuk menghubungkan pemikiran pembuat teks dengan lingkup budaya, politik dan sosiologinya. *Ketiga*, kritik ideologis, menyingkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik yang dikandung oleh teks atau pemikiran tertentu.²⁶

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. “Pengajaran Kalam dan Teologi di Era Kemajemukan: Sebuah Tinjauan Materi dan Metode Pendidikan Agama,” *Baziz*, no. 11. 2001
- Adam, Charles J. “*Islamic Religious Tradition*,” in Leonard Binder (ed.) *The Study of Middle East*. New York: Willing Interscience, 1976

²⁴ Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974), h.171-172

²⁵ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri(Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 6-7

²⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Alimad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000).h. 19-21

- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Post-Tradisionulisme Islam*, terj. Ahmad Baso Yogyakarta: LKiS, 2000
- Arkoun, "Kritik Konsep Reformasi Islam," dalam Thore Lindholm (ed.) Dekonstruksi Shariah 11: Kritik, Konsep dan Penjelajahan lain. Yogyakarta: LKiS, 1996,
- Ba'ali , Fuad. *Society, State and Urbanisme: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. New York: State University of New York. 1988
- Boullata, Issa J..*Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Inuiin Khoiri. Yogyakarta: LKiS. 2001
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Shaoaco and Indonesia*. New Haven. 1968.
- Haddad, Yvonne. *Pioners of Islamic Revival*, Ali Rahmena (ed.). London: Zed Books, 1994
- Rabi', Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang
- Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University. 1991
- Lewis, Bernard. *Islam and the West*.New York: Oxford University. 1993.
- .*Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East*.Chicago: Open Court. 1993.
- Martin, Richard C. "Islam and Religious Studies: an Introductory Essay," in Richard C. Martin (ed.) *Approach to Islam in Religious Studies*. USA: Arizona University. 1985
- Peretz, Don. *The Middle East to Day*.New Jersey: Preager. 1983.
- Rabi', Ibrahim Abu. *Intellectual Origins of Islamic Ressurgence in the Modern Arab World*.New York: State University of New York. 1995
- "A Critical Assesment of Modern Islamic History," in Tan Markhan and Ibrahim Abu Rabi' (eds.) //September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences.
- , *The Political Theory of Ibn Khaldun*.Leiden: EJ. Brill. 1967.
- Rahman, Fazlur. *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia. Jakarta: RajaGrafindo. 2000.
- Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge. 1961.

- Said, Edward W. *Orientalisme*.terj. Asep Hikayat. Bandung: Pustaka. 1994.
- Schimmel, Annemarie *Deciphering the Signs of God*.New York: State University of New York, 1994
- Solomon, Robert C. and Kathleen M. Higgins, *A Short History of Philosophy*. New York: Oxford University. 1996.
- Turner, Bryan S. *Weber and Islam*.London and Boston: Routledge & Kegan Paul. 1974.
- Voll, John Obert. Islam Continuity and Change in the Modern World. USA: Westview Press, Arkoun, “New Perspective for a Jewish-Cristian Muslim dialogue,” Journal of Ecumenical Studies, No. 26, 3 (1989), 507-528.