Kebangkitan Islam di Indonesia Perspektif Post-Tradisionalisme Islam

Islamic Awakening in Indonesia The Perspective of Islamic Post-Tradisionalism

Jamaluddin

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
Jl. Jambi-Muaro Bulian Km. 16 Simpang Sungai Duren Muaro Jambi, Jambi.
Email: jamaluddin@uinjambi.ac.id

Mohamad Rapik

Fakultas Hukum Universitas Jambi
Jl. Lintas Jambi-Muara Bulian Km. 15, Mendalo Darat, Jambi Luar Kota,
Kota Jambi, Jambi
Email: emrafiq090977@yahoo.com

Abstrak: Artikel ini membahas tentang proyek kebangkitan Islam dalam merespon modernitas di Indonesia. Dengan mengacu pada gerakan Post-Tradisionalisme Islam, artikel ini ingin melihat bagaimana pembacaan terhadap tradisi (*turats*) dan modernitas (*al-hadatsah*). Ideologi gerakan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia merujuk pada pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri yang, dalam banyak karyanya, memberikan ulasan dan kritiknya terhadap nalar Arab yang dianggap sebagai pangkal pembacaan terhadap tradisi itu sendiri. Post-Tradisionalisme menemukan lahannya pada gerakan Islam Nusantara yang memiliki slogan *al-muhafadah ala al-qadim al-shalih* (menjaga tradisi) dan *wa al-akhzu bi al-jadid al-ashlah* (menggambil tradisi baru yang lebih baik). Post-Tradisionalisme terbukti memiliki pandangan filosofis yang baik untuk menjaga (tradisi) Islam, tetapi juga dapat mengambil manfaat dari modernitas, sehingga dengan pandangan ini, Muslim di Indonesia mendapatkan argumentasi untuk menerima NKRI dan Pancasila ketimbang Khilafah. Oleh karenanya, Post-Tradisionalisme memberikan jalan bagi Muslim di Indonesia pada kebangkitan Islam yang sebenarnya, yakni menjembatani antara tradisi dan modernitas.

Kata Kunci: *Kebangkitan Islam, Post-Tradisionalisme, Al-Jabiri, Islam Nusantara*

Abstract: *This article tries to elaborate the project of Muslim Awakening in responding to modernity in Indonesia. It relates the issue of Post-Traditionalism and the idea of tradition and modernity in Islamic discourse. Proposing Al-Jabiri's philosophical perspective on the Arab's tradition and his critics on it found elsewhere in his books, Post-Traditionalism meets with the idea of Islam in the archipelago having a slogan al-muhafazah (preserving old traditions) and al-akhzu (receiving new and better traditions). Post-Traditionalism is proved to have philosophical argument on the tradition advantageous for preserving Islam, but also on modernity by which Muslim in Indonesia may receive and stand on NKRI and the Pancasila instead of the Khilafah. Post-Traditionalism, therefore, has paved a way for Muslim in Indonesia to a real Islamic awakening by bridging tradition and modernity.*

Keywords: *Muslim awakening, Post-Traditionalism, Al-Jabiri, Islam in Indonesia.*

A. Pendahuluan

Salah satu persoalan krusial yang paling menarik dan menguras energi maupun pemikiran umat Islam dewasa ini adalah soal kebangkitan Islam. Sejak abad ke-19 ketika budaya Islam berhadapan dengan budaya Eropa modern dalam konteks hegemoni kolonial Barat plus penetrasi kultural secara gradual, geliat kebangkitan Islam telah menampakkan wujudnya, terutama pasca kekalahan bangsa Arab melawan Israel tahun 1948 dan 1967. Oleh Esposito, kekalahan pada tahun 1967 ini merupakan pukulan hebat nan mematikan bagi harga diri, martabat, identitas, dan derajat bukan hanya buat orang Arab, tetapi juga buat umat Islam secara keseluruhan.¹ Kondisi semacam ini mendorong beberapa intelektual Arab mencurahkan perhatian mereka untuk menjelaskan sebab-sebab stagnasi dan kegagalan kebangkitan Arab (Islam) dan selanjutnya membuat model perencanaan untuk diproyeksikan pada masa mendatang.

Menurut A. Luthfi Assyaukani, tahun 1967 dianggap sebagai “penggalan” (*qath'iyah*) dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang mengubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya

yang dihadapinya. Dan inilah, kata Assyaukani, awal mula apa yang dinamakan kritik-diri yang kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana keilmiahan, baik dalam forum akademis maupun literatur-literatur ilmiah lainnya.²

Dengan kritik-diri ini, orang-orang Arab mulai menyadari bahwa salah satu masalah yang paling signifikan yang merupakan faktor utama kelemahan mereka adalah cara pandang mereka terhadap budaya sendiri dan kepada capaian modernitas. Muncullah apa yang disebut dengan istilah "*al-Turats wa al-Tajdid*" sebagaimana yang dipopulerkan oleh Hassan Hanafi³, dan selanjutnya juga memunculkan "*al-Turats wa al-Hadatsah*"-nya Muhammad Abid Al-Jabiri.⁴

Di Indonesia, geliat kebangkitan Islam dapat dirasakan dengan munculnya gerakan-gerakan Islam yang mencoba melakukan gerakan transformasi sosial, baik kultural dan struktural. Setelah munculnya era Reformasi, gerakan-gerakan itu semakin jelas dan benar-benar telah mengambil peran nyata dalam kehidupan sosial. Hal ini bisa dilihat dari menggejalanya gerakan "syariatisasi" di kalangan masyarakat, hadirnya bank-bank syariah, gerakan sholat berjamaah, dan upaya "islamisasi" struktur pemerintahan dengan mengharuskan memilih pemimpin yang seiman.

Sebagaimana yang bisa dilihat, gerakan Islam yang ada di Indonesia lebih banyak mengadopsi – dan dipengaruhi – oleh gerakan Islam yang ada di Timur Tengah. Karena itu, kesan keArab-Arab-an tidak dapat dihindari sebagaimana terlihat pada simbol-simbol yang menjadi atribut keislamanannya. Akibatnya, identitas kultural Nusantara yang asli mengalami resiko terilimansi dalam proses Islamisasi itu.

Di tengah gerakan itu, Post-Tradisionalisme Islam menawarkan cara pandang lain, yang berusaha untuk tetap merangkul tradisi sebagai basis epistemologi Islam Nusantara. Meminjam pemikiran Muhammad Abid A-Jabiri, pemikir Post-Tradisionalis percaya bahwa gerakan yang diusung tidak saja

dapat menyelamatkan tradisi Islam, namun juga genuitas ajaran Islam di pentas sejarah.

B. Muhammad Abid Al-Jabiri dan Mazhab Post-Tradisionalisme Islam.

Al-Jabiri sebenarnya tidak pernah menyebut dirinya sebagai (beraliran) atau membentuk sebuah mazhab Post-Tradisionalisme. Gagasan ini justeru muncul atas kreatifitas dan refleksi dari kalangan intelektual muda NU atas pemikiran Al-Jabiri. Di antara mereka adalah Ahmad Baso, Marzuki Wahid, Anom Surya Putra, Zuhairi Misrawi, dan Jadul Mulya, yang berbasis di *LKiS* dan Lakpesdam NU.⁵

Menurut para penggagasnya, mazhab Post-Tradisionalisme Islam muncul sebagai respon kritis terhadap perkembangan intelektual Neo-Modernisme Islam yang menjadi wacana intelektual utama di kalangan Islam Liberal pada era tahun 1970-an sampai 1990-an.⁶ Kritik kalangan Post-Tradisionalisme terhadap gerakan Neo-Modernisme Islam terutama terletak pada garis geneologi pemikirannya yang merujuk pada gerakan Wahabi hingga puncaknya Ibn Taymiah. Mengusung slogan “kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah.” Menurut mereka, cara pandang seperti ini sangat beresiko terhadap eksistensi tradisi. Ibn Taymiah, misalnya, dengan tradisi *salafiyah*-nya telah melakukan pembumihangusan tarekat-tarekat sufi dengan mengangkat isu ijtihad dan isu “kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah” di bawah gerakan Wahabiyah yang terorganisir.⁷

Rujukan pada otoritas Ibn Taymiah inilah yang membuat pemikiran Neo-Modernisme Islam tertutup dan kaku. Pada tataran metodologis, ungkap Ahmad Baso, mereka belum beranjak pada “literalisme” teks al-Qur’an, anti rasionalisme *falasifah*, pendukung metode qiyas dan penganut teologi ortodoksi yang mengangkat tema sakralisasi. Sementara pada level politik, lanjutnya, selain tidak terbuka pada model demokrasi Barat, mereka masih mewarisi

mentalitas “penyatuan agama dan negara” serta tidak menutup kemungkinan untuk berkolusi dengan kekuatan militer untuk berkuasa demi membenarkan gerakan-gerakan reformasinya.⁸

Dari segi pengambilan nama (*nomenclature*), Post-Tradisionalisme Islam sejatinya lebih banyak diilhami oleh gagasan dan paradigma Al-Jabiri mengenai *turats* (tradisi). Bagi Al-Jabiri, (pangkal) *turats* itu tidak lain adalah era kodifikasi yang telah membentuk kesadaran orang-orang Arab dalam memandang realitas. Al-Jabiri mengambil *strating point* tradisi pada masa *tadwin*, sebab, menurutnya, sejarah Nabi berikut pemahaman umat Islam terhadap al-Qur’an justeru terbentuk (*constructed*) pada masa ini.⁹ Jadi, paradigma Post-Tradisionalisme Islam bukan kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah, melainkan kembali (mengkaji) kepada tradisi di era *tadwin* dan kemudian berusaha melampauinya setelah terlebih dahulu melakukan pengayakan dan diambil manfaatnya. Kalangan Post-Tradisionalisme Islam mencari sintesis-sintesis baru dalam dialog kritisnya antara tradisi Islam dengan tradisi Barat dan budaya lokal. Slogan yang diusung adalah *al-muhafadzah ‘ala al-qadim al-shalih wa al-akhzu bi al-jadid al-ashlah* (menjaga tradisi lama yang masih baik, seraya mengambil tradisi baru yang lebih baik).¹⁰ Ringkasnya, Post-Tradisionalisme berarti lompatan atau *passing over* tradisi yang telah dikritisi, dengan tetap menjaga pendulum antara proses *al-muhafadzah* (menjaga tradisi) dan *al-akhzu* (mengambil modernitas). Proses kerjanya dapat dilihat pada butir-butir pemikiran Al-Jabiri sebagai berikut:

1. Dekonstruksi Tradisi (*Turats*)

Soal pertama yang paling menarik minat Al-Jabiri adalah perihal sikap terhadap tradisi. Sebab baginya “kebangkitan”, yang menjadi landasan proyeknya, tidak bisa berpijak dari ruang kosong lantaran semua bangsa yang tegak dan berdiri menyambut kebangkitannya dengan berpijak pada

KEBANGKITAN ISLAM DI INDONESIA

tradisi masing-masing.¹¹ Ini demi melihat bahwa kebangkitan Islam yang mulanya dibawa oleh Nabi menurutnya adalah simbol pertarungan tradisi yang menegaskan ajaran *hanafiyyah* yang mendakwahkan ajaran tauhid melawan kelompok Jahiliyyah sebagai kekuatan lama dan konservatif yang menyembah berhala. Selanjutnya ajaran *hanafiyyah* ini berhasil menumbangkan dan menggantikan penyembahan berhala dengan ajaran tauhid. Demikian pula kebangkitan yang terjadi di Eropa tidak lepas dari prinsip kembali pada tradisi, yakni semangat Helleneisme.¹²

Bedasarkan pada paradigma tersebut Al-Jabiri melihat pentingnya kembali pada tradisi. Tujuannya adalah agar terlebih dahulu dapat menguasai dan memaknai keseluruhan tradisi tersebut secara rasional, baru setelah itu melangkah ke tingkat apa yang disebut sebagai fungsionalisasi atau pengambilan manfaat. Untuk hal tersebut, Al-Jabiri memandang ada tiga metode yang mesti dikerahkan dalam mengkaji tradisi. *Pertama*, metode strukturalis, yaitu mengkaji tradisi berangkat dari teks-teks dalam kapasitasnya sebagai sistem dan sejauh mana 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 mengaitkannya dengan latar belakang sejarah dan ruang lingkup budaya dan politik, sehingga dengan cara tersebut dapat mendorong si pembaca untuk mengetahui apa saja yang mungkin diungkapkan sebuah teks, apa yang tidak dikatakan dan apa saja yang dikatakan namun didiamkan. *Ketiga*, kritik ideologis, yakni mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik dalam rangka memahami kontekstualitas teks tersebut.¹³

Jadi, secara ringkas dapat dikatakan bahwa sebenarnya ada dua hal yang ingin ditekankan Al-Jabiri dalam studi tradisi, yakni objektivitas dan

rasionalitas. Dengan pendekatan ini, Al-Jabiri bermaksud untuk melakukan pembacaan yang holistik terhadap tradisi sebelum melakukan rekonstruksi. Hal ini berlaku dalam mengkaji tradisi filsafat dan pemikiran Islam.

Kendati demikian, dari keseluruhan tradisi yang ada, Al-Jabiri menjatuhkan pilihannya pada tradisi berfikir rasional yang dikembangkan oleh Ibn Rusyd atau semangat Averoisisme. Meski terkesan sangat apologetik, pilihan Al-Jabiri pada model pemikiran rasional bukannya tanpa dasar. Ia telah melakukan analisis yang sangat panjang dan cukup melelahkan dan kesimpulan itu ia ambil setelah ia melakukan pengkajian terhadap faktor-faktor yang membentuk nalar Arab.

2. Kritik Epistemologi Nalar Arab.

Di atas telah dipaparkan pentingnya melihat kembali tradisi oleh Al-Jabiri. Di sini, Al-Jabiri kembali menegaskan bahwa tradisi yang terus hidup itu bermuara pada pemikiran-pemikiran Islam yang dikonstruksi pada periode pembakuan dan pembukuan (*ashr al-tadwin*) ilmu-ilmu keislaman di abad ke-2 H (kira-kira abad ke-8 M). Masa pembukuan ini merupakan masa yang membatasi kesadaran diskursif dengan masa sebelumnya. Masa dimana hampir semua ilmu keislaman, mulai dari fiqh, tafsir, hadits, bahasa dan berbagai kitab lainnya termasuk ilmu-ilmu kebahasaan dikompilasi; sesuatu yang belum pernah dilakukan sebelumnya yang hanya sekedar mengadakan hafalan.¹⁴ Hal itu berarti bahwa fokus perhatian Al-Jabiri adalah tradisi yang tertulis untuk kemudian dibongkar dan difahami secara objektif.

Dari sejumlah tradisi tersebut, Al-Jabiri kemudian menempatkan bahasa sebagai faktor penting bagi kajian terhadap unsur-unsur pembentuk nalar Arab. Bagi Al-Jabiri, bahasa tidak hanya berfungsi sebagai alat komunikasi atau sarana berfikir, namun lebih dari itu adalah satu wadah yang membatasi ruang lingkup pemikiran: "sebuah sistem bahasa

KEBANGKITAN ISLAM DI INDONESIA

(maksudnya, bukan hanya mencakup kosa katanya, tapi juga sistem gramatika dan semantiknya) punya pengaruh yang cukup signifikan dalam cara pandang penuturnya terhadap dunia, termasuk cara menafsirkan dan menguraikannya, yang pada gilirannya turut pula mempengaruhi cara dan metode berfikir mereka.¹⁵

Sebagai seorang pengkaji epistemologi, Al-Jabiri sangat *concern* dengan tiga model episteme, seperti yang disebut diatas, *bayani*, *'ifani* dan *burhani*. Bahkan ketiga episteme ini habis-habisan dikajinya dalam seri kedua Kritik Nalar Arabnya, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Dalam penelitiannya ini, Al-Jabiri amat tertarik untuk melihat konfigurasi *episteme* macam apakah yang terbentuk ketika terjadi penghadapan antara *'ulum al-awail* (ilmu-ilmu kuno), yang berasal dari luar Islam, dengan *'ulum al-naqliyyah* (*transmitted sciences*, ilmu-ilmu yang diriwayatkan dan didasarkan pada teks-teks agama). Dalam konteks inilah relevansi munculnya faktor-faktor ideologis pembentuk nalar *bayani*. Al-Jabiri percaya, *episteme bayani* tidak hanya melahirkan cara-cara dan pola-pola berfikir baku, tapi juga melahirkan sebuah pandangan dunia, dan itu disebutnya "ideologi".

Selanjutnya adalah tradisi *'irfani* (berasal dari kata *'irfan* yang berarti gnosis) mencakup disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan "ilmu-ilmu kuno", yakni yang terdiri dari tradisi Persia Kuno, Hermetisme, dan Neo-Platonisme, sebagai sumber mata air pemikirannya. Ini dapat dilihat pada tradisi pemikiran Syi'ah, para ilmuan dan filsuf Syi'ah Isma'ili, seperti Ikhwan al-Shafa, dan kalangan sufisme. Sebagai seorang Rusydian yang rasionalis, Al-Jabiri tampak sangat tidak setuju dengan tradisi *'irfani*, yang menurutnya, serupa dengan yang dianut kalangan musyrik Mekkah pada tataran awam dan primitifnya, yakni selain tidak mengakui kekuatan akal manusia. Al-

Jabiri menyebutnya sebagai, *al-la ma'qul al-'aqli* (irrasionalitas yang rasional).¹⁶

Selanjutnya, arahan perhatian Al-Jabiri lebih terfokus pada *episteme burhani*, dan di sinilah Al-Jabiri justeru menunjukkan keberpihakannya. Di atas ia mengkritik pendekatan tradisi *irfani*. Ia juga mengkritik aspek epistemologis nalar *bayani* yang menjadikan pemikiran atau kegiatan bernalar terpaku pada teks atau pada dasar-dasar (dikenal dengan sebutan *al-ushul al-arba'ah*: al-Qur'an, sunnah, ijma', dan qiyas) yang kemudian dijadikan sebagai acuan yang baku dan tidak berubah. Meski pada mulanya pandangan dunianya adalah pandangan dunia rasional model al-Qur'an, tapi secara gradual beralih pada pandangan dunia tersendiri yang khas *bayani* karena banyak didasarkan pada alam fikiran bahasa Arab, dan bukan pada al-Qur'an itu sendiri. Sehingga cenderung tidak rasional.¹⁷

Baginya, kekurangan model pendekatan *bayani* di atas hanya bisa ditutupi dengan epistemologi nalar *burhani*. Namun, alih-alih ke dunia Islam bagian Timur, Al-Jabiri mengarahkan perhatiannya pada tradisi pemikiran Islam bagian barat, tepatnya di wilayah Maghrib dan Andalusia, yang menelorkan sederetan tokoh-tokoh kaliber semacam Ibn Hazm, Ibn Bajjah, Ibn Thufail, Ibn Rusyd, AL-Syathibi, dan Ibn Khaldun. Oleh Al-Jabiri, proyek mereka disebut dengan *ta'sis al-bayan 'ala al-burhan* (memberi landasan rasional bagi tradisi *bayani*) yang mengkritik dasar-dasar epistemologis yang melandasi proses bernalar tradisi *bayani* sejak masa kodifikasi.

Di atas landasan epistemologi *burhani* yang menggunakan logika Aristoteles inilah diharapkan muncul metode deduksi (*istintaj, qiyas jami'*), induksi (*istiqra'*), konsep universalisme (*al-kulli*), universalitas-universalitas induktif, prinsip-prinsip kausalitas dan historisitas, dan juga *al-maqashid* (tujuan syari'at).¹⁸

KEBANGKITAN ISLAM DI INDONESIA

Melalui paradigma di atas, Al-Jabiri mengajukan konsep "keterputusan epistemologis" (*al-qathi' al-ibistimulujjiyyah*) antara wilayah timur dan wilayah barat Islam untuk menunjukkan akan adanya harapan untuk membebaskan nalar Arab dari belenggu otoritas teks, dan otoritas masa lalu, dan juga belenggu irrasionalitas, juga membebaskan nalar Arab dari ketumpangtindihan dari ketiga *episteme* di atas yang berujung pada cara-cara berfikir yang mandul.¹⁹

Dengan analisis yang tajam, Al-Jabiri, membuktikan bahwa struktur nalar yang mendominasi para pemikir Arab modern tidak jauh berbeda dari bentuk-bentuk bernalar yang merupakan sisa-sisa warisan masa lalu, terutama dominasi "qiyas" yang merajai cara-cara pemikir tersebut. Oleh karena itu, Al-Jabiri ingin melakukan suatu perubahan dari model struktur nalar Arab di atas dengan model struktur nalar yang lain, yakni dengan praksis rasionalisme kritis yang ditujukan terhadap tradisi yang mewarisi segenap otoritas berfikir dalam bentuk bangunan yang tidak sadar.²⁰ Untuk itu ia meminjam semangat tokoh-tokoh pemikir pujaannya dari Andalusia, seperti semangat kritisisme Ibn Hazm dan Al-Syathibi, serta rasionalisme Ibn Rusyd, yang merupakan pijakan baginya untuk membangun tradisi rasionalisme tersebut. Pada akhirnya, Al-Jabiri pun mengukuhkan rasionalisme Maghribi sebagai model.

3. Kritik Nalar Politik Islam.

Pertama yang dihadapi Al-Jabiri adalah bagaimana mendudukkan persoalan agama dan negara, *din wa daulah*. Dualisme *din* dan *daulah* seringkali dan hingga kini melahirkan dua *mainstream* pemikiran, yakni kelompok "Islamis" yang mengusung eksistensi *din wa daulah*, agama adalah sekaligus negara dan begitupun sebaliknya. Sedangkan kelompok lain biasa

disebut sebagai kelompok "sekuler". Menurut kelompok ini, agama (*din*) berbeda posisinya dengan negara (*daulah*).

Menurut Al-Jabiri, sekularisme tidak cocok untuk masyarakat Muslim. Sebab ia sesungguhnya berangkat dari pengalaman Kristen yang tidak lepas dari episode-episode sebelumnya. Pada mulanya Kristen adalah agama yang dimusuhi oleh negara, kemudian berkembang menjadi agama yang menyatu dengan negara bahkan berkuasa atas negara. Pada saat itu gereja sebagai lembaga agama adalah juga negara. Penyatuan ini kemudian menimbulkan banyak problem sehingga muncul gerakan yang menuntut pemisahan gereja dan negara. Gereja diberikan hak mengurus soal-soal agama dan negara diberikan hak untuk mengurus soal-soal kemasyarakatan dan inilah sekularisme.²¹ Pemisahan semacam ini sudah barang tentu hanya cocok untuk kalangan Kristen, tidak untuk kalangan Islam. Sebab, Islam tidak mengenal istilah Gereja, dan karenanya tidak perlu ada pemisahan seperti itu.²²

Penentangan Al-Jabiri mengenai konsep sekularisme tentu saja tidak bisa dipahami bahwa ia serta-merta berpegang pada doktrin "Islam *din wa daulah*", sebagaimana yang umum dikumandangkan oleh kelompok Islamis yang eksis di berbagai penjuru negara Arab, dan juga di wilayah Asia Tenggara. Sebab, yang terakhir ini menolak ide "sekularisme" secara *apriori*, bukan saja karena dalam bayangan mereka bertentangan dengan doktrin agama Islam, tapi lebih dari itu karena ide tersebut bisa berarti mengancam persatuan umat Islam yang disimbolkan dalam keutuhan kekuasaan Utsmani dan juga bisa mengancam kekuasaan para ulama yang menempati posisi *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam kekuasaan.²³ Karena itu, wacana yang diangkat adalah "penerapan syari'ah", "*Islah*" atau "*syura*", dan bukan demokrasi, karena dalam anggapan mereka, istilah yang terakhir ini merujuk kepada pengalaman Eropa di mana kekuasaan tokoh-tokoh agama disingkirkan, dan

KEBANGKITAN ISLAM DI INDONESIA

diambil oleh kekuasaan kalangan awam agama yang sekuler. Hal itu berarti, dalam iklim demokrasi, kekuasaan para ulama, yakni yang menempati posisi *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam konteks Kekhalifahan Utsmaniyyah, akan tergusur.

Al-Jabiri berbeda dengan kelompok Islamis tersebut, karena ia menolak ide sekularisme setelah terlebih dahulu mengkritisi dan menempatkannya secara objektif sesuai dengan konteks historisnya. Selain itu, Al-Jabiri, dengan penentangannya ini, tidak serta-merta menawarkan negara Islam. Karena, lagi-lagi menurutnya, negara Islam itu juga tidak terdapat dalam pengalaman historis masyarakat Islam. Menurut Al-Jabiri, jika mau jujur menelaah al-Qur'an dan sejarah Islam, maka akan ditemukan dengan jelas fakta-fakta yang menunjukkan bahwa Islam sama sekali tidak menentukan jenis dan bentuk negara. Jika seandainya menginginkan sebuah rujukan historis bagaimana praktek kenegaraan dalam Islam, maka rujukan itu tidak lain adalah praktek shahabat sebagai bukti bahwa masalah negara adalah masalah *ijtihadi*, dan karena itu para shahabat menunjukkan sikap luwes dan adaptif terhadap tuntutan keadaan berdasarkan pemahaman esensial terhadap ruh Islam."²⁴

Selain masalah bentuk negara dan sistem pemerintahan, Al-Jabiri juga mendiskusikan secara intens masalah hak asasi manusia (HAM) dan demokrasi. Wacana ini memang sangat menarik perhatiannya, bahkan menjadi sasaran utama dari proyek nalar politiknya. Ini, secara khusus, dikupas Al-Jabiri dalam bukunya *al-Dimuqratiyyah wa Huquq al-Insan* (Demokrasi dan HAM).

Sekali lagi, Al-Jabiri membagi dua pandangan ekstrim dalam menyikapi masalah ini. Kelompok pertama adalah kelompok yang menolak yang, lagi-lagi, diprakarsai oleh kelompok Islamis. Kelompok ini menolak ide

demokrasi lantaran ia merupakan barang impor dari Barat. Sebagai gantinya, mereka sangat mengagung-agungkan "*syura*" karena diyakini datang dari "langit yang suci", dan dianggap jauh lebih baik dari demokrasi Barat. Kenyataan ini, tentu tidak lepas dari pengaruh hubungan yang tidak harmonis antara Islam dan Barat. Sehingga, mereka (kelompok Islamis) akan serta-merta menolak apa saja yang berasal dan berbau Barat.

Kelompok kedua, adalah kelompok modernis, menilai bahwa demokrasi sesungguhnya sama saja dengan konsep *syura* dalam Islam. Tokoh modernis Islam, Muhammad Abduh, misalnya, mencoba untuk menjelaskan rasionalitas prinsip-prinsip Islam dengan rasionalitas modern, antara demokrasi dan *syura*. Namun demikian, usaha ini justeru tidak dilanjutkan di tangan Rasyid Ridha, murid Abduh, dan para pengikutnya. Mereka malah berbalik menentang dan menetapkan "model Islam" sebagai lawan dari nilai-nilai dan konsep-konsep "Barat".²⁵

Pembicaraan seputar demokrasi (dan HAM) dan konsep *syura* pada dasarnya merupakan pembicaraan global menyangkut dikotomi antara Islam *vis a vis* dengan Barat, antara yang "asli" dan yang "asing".²⁶ Dalam wacana semacam ini, Al-Jabiri tidak mau terkecoh begitu saja baik oleh konsep yang dimajukan oleh kelompok Islamis yang menentang Barat, maupun oleh konsep yang ditelorkan oleh kelompok modernis.

Dalam mengkaji konsep "demokrasi dan HAM", Al-Jabiri tidak menolak kedua konsep itu yang dianggap barang impor dari Barat, sama halnya ia tidak menerimanya bulat-bulat sebagai sesuatu yang siap pakai dan dapat diterapkan di negara-negara Arab. Yang ia coba lakukan adalah mengembalikan konsep demokrasi dan HAM di satu sisi dan konsep-konsep Islam di sisi lain dalam kerangka sejarah dan mekanisme epistemologisnya masing-masing.

KEBANGKITAN ISLAM DI INDONESIA

Menurut Al-Jabiri, sebagaimana yang dikutip oleh Mujiburrahman, problematika konsep Islam *versus* Barat yang dihadapi kaum Muslim kontemporer sebenarnya dapat disejajarkan dengan problem hubungan antara agama dan filsafat, di zaman Islam dan abad pertengahan. Saat itu, filsafat Yunani yang mulai diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. merupakan "barang asing" yang dicurigai kehadirannya oleh para ulama, terutama fuqaha dan ahli hadits.

Kecurigaan terhadap filsafat tersebut, menurut Al-Jabiri, tidak sekedar dipicu oleh epistemologisnya yang berbeda dengan ilmu-ilmu keislaman yang berkembang saat itu, tetapi juga karena karena filsafat telah diadopsi oleh berbagai gerakan politik untuk mengembangkan ideologi mereka, baik gerakan yang anti penguasa, seperti Syi'ah di masa awal kekuasaan Sunni ataupun gerakan pro-penguasa, seperti Mu'tazilah yang pada awal pemerintahan Abbasiyah dan disusul oleh Asy'ariyah sesudahnya. Karena watak ideologis semacam inilah maka kemudian problema hubungan agama dan filsafat menjadi tidak terpecahkan karena yang terjadi justru campur aduk antara pemikiran Islam dan "barang asing" itu, seperti yang dengan jelas terlihat dalam perdebatan Ilmu Kalam.²⁷

Pencampuran agama dan filsafat semacam ini, menurut Al-Jabiri, terjadi pada para pemikir Muslim bagian Timur, seperti Al-Farabi, Ibn Sina, dan Al-Ghazali, dan tidak terjadi pada pemikir Islam bagian Barat, seperti Ibn Thufail, Ibn Bajjah, dan terutama Ibn Rusyd. Sebab, Ibn Rusyd, umpamanya, dalam sebuah karyanya *Fashl al-Maqal fi Taqrir ma bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, dengan jelas membedakan antara agama dan filsafat. Agama berdasarkan informasi antara al-Qu'ran dan hadits Nabi, sedangkan filsafat menggunakan metode demonstratif (*burhani*). Namun, tidak berarti

bahwa agama dan filsafat bertentangan, justeru keduanya dapat bertemu pada satu titik, yakni kebenaran (*al-haq*).²⁸

Sikap Ibn Rusyd inilah, menurut Al-Jabiri, yang seharusnya dikembangkan dalam menyikapi dialog pemikiran Islam dan Barat saat ini. Karenanya, mengomentari persoalan demokrasi dan hubungannya dengan tradisi Islam, Al-Jabiri berusaha memberikan penjelasan seraya meletakkan keduanya dalam konteks historisitasnya masing-masing.

Dengan strategi semacam ini, Al-Jabiri tampak relatif terhindar dari sikap-sikap apologis dan *a priori*, baik dari kelompok Islamis maupun dari kelompok modernis. Al-Jabiri, misalnya, tidak dengan gampang mengatakan bahwa konsep *syura* (musyawarah) dalam tradisi Islam sama dengan demokrasi. Menurutnya, pendapat semacam ini a-historis. Sebab, *syura* pada mulanya hanyalah berarti konsultasi yang tidak mengikat sang pemimpin untuk melakukan atau tidak melakukan hasil konsultasi tersebut. Ini tentu berbeda dengan demokrasi yang mengaggap bahwa keputusan wakil rakyat adalah bersifat mengikat. Artinya, seorang pemimpin harus melaksanakan hasil musyawarah dan jika tidak, berarti ia telah melanggar demokrasi.²⁹

Setelah menjelaskan hubungan antara demokrasi dan *syura* di atas, Al-Jabiri kemudian menyikapi demokrasi sebagai sebuah keterbukaan, bukan atas dasar mayoritas-minoritas sebagaimana yang banyak difahami di negeri ini. Al-Jabiri menolak cara-cara yang bersandar secara eksklusif pada kepentingan suku dan kelompok saja, melainkan dengan cara yang menyertakan seluruh rakyat dalam memilih pemimpinnya, disertai kontrol terhadap kekuasaan sesuai dengan aturan-aturan yang berlaku dalam konteks politik modern, yang disebutnya dengan *syarik*."

Bagi Al-Jabiri, *syarik* merupakan terjemahan dari demokrasi modern yang meniscayakan adanya pembagian kekuasaan (*power sharing*), dan bagian inilah yang menjadi sasaran kritik Al-Jabiri terhadap alam demokrasi

KEBANGKITAN ISLAM DI INDONESIA

di dunia Arab (Islam). Dalam pengamatan Al-Jabiri, "salah satu karakteristik negara-negara di dunia Arab, baik di masa lalu maupun kini, adalah mereka menafikan adanya "syarik" (*power sharing*) dalam kekuasaan. Sementara demokrasi pada intinya mengharuskan adanya "syirik" dalam pemerintahan."³⁰

Konsep demokrasi di atas pada dasarnya merupakan usaha Al-Jabiri untuk menegakkan sistem perpolitikan yang sehat dan benar di dunia Arab sekaligus untuk menegakkan keadilan yang menjadi dasar berdirinya HAM. Demokrasi semacam ini, dalam pengamatannya, dulu pernah dipraktekkan oleh Nabi dan para shahabat, yakni demokrasi yang mengusung konsep keadilan bersama dengan memperhatikan kemaslahatan yang ada pada saat itu.

Oleh karena itu, semangat dari pemikiran Islam di Barat, yakni Al-Syatibi tentang konsep *maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'ah) adalah pilihan yang tepat. Sebab, secara umum, tujuan-tujuan syari'at Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Dengan begitu, Al-Syatibi kemudian merumuskan adanya tiga kemaslahatan: *dharuriyyah* (elementer), *hajjiyyah* (komplementer), dan *takmiliyyah* (suplementer).³¹ Langkah Al-Syatibi, menurut Al-Jabiri, merupakan sebuah langkah yang revolusioner dalam perkembangan hukum Islam. Karena itu, tugas para intelektual dewasa ini adalah merumuskan kembali tujuan-tujuan syari'at sesuai dengan kondisi dan tuntutan zaman dengan berpijak pada apa yang telah digariskan oleh Al-Syatibi.³²

Berangkat dari rumusan Al-Syatibi itulah agaknya yang menyebabkan Al-Jabiri menerima konsep universalitas HAM. Sebab *mashlahah dharuriyyah* (jaminan akan keselamatan agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan) adalah juga HAM. Universalitas HAM di sini merupakan lawan dari "partikularitas

HAM” yang menjadi alat legitimasi Barat dalam mengkanter lawan-lawannya atau untuk mengokohkan hegemoni dan kepentingannya. Padahal media Barat selalu diam terhadap pelanggaran HAM yang terjadi dan dilakukan secara terang-terangan, seperti pendudukan Israel atas Palestina.³³

Universalitas HAM yang dipahami Al-Jabiri adalah yang tidak mengenal istilah ”diskriminasi” yang secara partikular hanya menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak lain (simbiosis paratisisme). Sebab sesungguhnya HAM berpijak pada hakikat natural manusia dan itu adalah *fitrah*, yang meliputi di antaranya, hak hidup dan menikmatinya, hak untuk berbeda, hak untuk berpengetahuan, termasuk hak untuk bebeda agama dan hak bagi kaum perempuan. Dua yang disebut terakhir termasuk persoalan yang amat sensitif.

Al-Jabiri memandang bahwa ini merupakan prasyarat mutlak sebelum memikirkan tentang bentuk negara dan penerapan syari’at Islam. Di akhir tulisannya tentang demokrasi dan HAM, ia mengatakan:

“...titik berangkat bagi penerapan syari’at seharusnya adalah memberikan kesempatan kepada kaum Muslim dan yang lainnya dari anggota masyarakat Islam, untuk menikmati hak-hak asasi yang ditetapkan untuk manusia sebagai manusia oleh al-Qur’an dan Hadits, dimulai dari hak hidup hingga hak-hak kaum yang lemah. Tanpa menikmati hak-hak asasi tersebut niscaya penerapan *hudud* syari’at hanya mengenai kaum yang lemah, yang melakukan pelanggaran dan tindak kriminal karena didorong oleh rasa lapar, kebodohan, dan penindasan yang mereka terima. Sedangkan orang-orang kuat, para pemegang kekuasaan, kehormatan, dan harta, selalu mengetahui bagaimana cara menyembunyikan kejahatan-kejahatan mereka dan bagaimana menghindari dari jeratan hukum, dan karena itu *hudud* tidak akan pernah diterapkan pada mereka.”³⁴

Dari uraian panjang di atas, dapat difahami bahwa Al-Jabiri mencoba mengurai benang kusut epistemologi Islam yang diuraikannya sedemikian rupa. Tujuannya adalah untuk memetakan gerakan dan mengatur langkah

KEBANGKITAN ISLAM DI INDONESIA

apa yang paling tepat dilakukan dalam rangka melakukan proses kebangkitan dan keterpurukan umat Islam saat ini. Untuk itu Al-Jabiri, merumuskan gerakan kembali pada tradisi pada masa tadwin, serta melakukan proses dekonstruksi untuk kemudian diproyeksikan ke masa depan. Tidak lupa kritik modernitas juga dilakukan untuk mensinergikan antara masa lalu dan masa sekarang. Inilah model berfikir Post-Tradisionalisme Islam, yang dalam bahasa Islam Nusantara dikenal dengan gerakan *al-muhafadzah* dan *al-akhzu*.

C. Kesimpulan.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa menurut pandangan kaum Post-Tradisionalisme, kebangkitan Islam yang hakiki bisa diraih dengan merujuk pada tradisi. Ini berbeda dari pendekatan dari kaum Islamis yang mengusung gerakan “kembali kepada al-Quran dan Sunnah” yang sejatinya mustahil dilakukan. Bahkan dalam banyak hal gerakan ini terkesan sangat simplistik dan reduksionis dalam memandang realitas, termasuk cara pandang mereka terhadap konsep negara seperti model Negara Kesatuan Republik Indonesia. Maraknya, gerakan yang anti negara dan anti Pancasila saat ini ditengarai karena pendekatan serba *simple* ini. Sehingga apapun yang tidak tertuang dalam (dalil) Quran dan Sunnah, dianggap sebagai produk kafir.

Post-Tradisionalisme sejatinya adalah gerakan intelektual yang menemukan lahannya pada Islam Nusantara sejauh menyangkut pembacaan pada tradisi dan modernitas. Namun, Post-Tradisionalisme menyediakan pandangan rasional tentang bagaimana menemukan tradisi di satu sisi, dan bagaimana menyiakpi modernitas di sisi lain. Dengan cara pandang seperti inilah, kebangkitan Islam di Nusantara dapat diraih dengan tetap berpegang pada Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 sebagai dasar yang tidak

bertentangan dengan nalar agama. Dengan begitu, pandangan Post-Tradisionalisme dapat menyelamatkan tradisi kultural masyarakat Islam di satu sisi, dan menyelamatkan Negara Kesatuan Republik Indonesia dari rongrongan sekularisme dan Islamisme yang sejatinya memang dapat menghilangkan identitas negeri yang tercinta ini, sebagaimana yang dilakukan oleh Salafisme dan Hizbut Tahrir Indonesia dengan sistem Khilafah-nya. Akhirnya Post-Tradisionalisme menjadi oksigen bagi bangsa Indonesia untuk dapat menjadi bangsa yang kuat, tidak saja di kalangan negara-negara Islam, namun juga di antara negara-negara lain pada umumnya. Itulah kebangkitan Islam versi Post-Tradisionalisme Islam.

Catatan:

¹ Jhon L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*, terj. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, (Bandung: Mizan, 1996), h. 22-23

² A. Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam jurnal *Paramadina*, Vol. 1 No. 1, tahun 1998, h. 61.

³ Lihat Hassan Hanafi, *al-Turats wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*, (Kairo: al-Markaz al-'Arabi, 1980).

⁴ Muhammad Abid Al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah, Dirasat wa Munaqasyat*, (Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991).

⁵ Airlangga Pribadi dan M. Yudhie R. Haryono, *Post Islam Liberal: Membangun Dentuman, Mentradisikan Eksperimentasi*, (Bekasi: PT. Gugus Press, 2002), h. 242. Di antara nama-nama itu, Ahmad Baso terbilang yang paling aktif menyuarakan ide-ide Post-Tradisionalisme Islam ini melalui akun Facebook nya. Sebagai anak muda NU. Al-Jabiri sendiri adalah seorang pemikir Islam kelahiran Maroko, tepatnya pada tahun 27 Desember 1935 dan wafat 3 Mei 2010. Ia pernah menjabat sebagai guru besar filsafat dan pemikiran Arab-Islam pada Mohammed V University, Rabat, Maroko dan memperoleh penghargaan Baghdad Prize bidang Kebudayaan Arab dari UNESCO pada juni 1988. Ahmad Baso sepertinya menemukan tambatan epistemologis NU yang paling pas pada pemikiran Al-Jabiri ini. Ia paling piawai mengolah pemikiran Al-Jabiri menjadi sebuah manhaj Islam Nusantara. Ini jelas terlihat pada karya terbarunya "Al-Jabiri, Eropa dan Kita, Dialog Metodologis Islam Nusantara Untuk Dunia" yang merupakan kumpulan Muhammad Abid Al-Jabiri terkait tafsir kontemporer manhaji Islam Nusantara "*al-muhafadzah*" (bertradisi) dan "*al-akhzu*" (tajdid).

⁶ Lihat Airlangga Pribadi dan M. Yudhie R. Haryono, *op.cit*, h. 240-241.

⁷ Lihat Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no.9 tahun 2000, h.28-29. Gerakan

Wahabiyah, sebagaimana difahami, pernah menjadi semangat pembaruan Islam di Indonesia oleh “kaum muda”. Dengan semangat ini mereka ingin melakukan purifikasi ajaran-ajaran yang dinilai tidak memiliki landasan normatif, seperti *qunut*. Ini kemudian memunculkan reaksi dari kalangan ulama yang merasa bahwa tindakan mereka memiliki dasar dan pembenaran dari al-Qur’an dan Sunnah. Gerakan ini kemudian melebur dalam sebuah organisasi bernama Nahdhatul Ulama (kebangkitan Ulama) yang berdiri tahun 1926. Akhir-akhir ini, gerakan Wahabi mendapat tempat di kalangan para penganut Salafi. Dalam banyak laporan, gerakan Salafisme telah memberikan dampak sosial-keagamaan yang luar biasa, terutama karena pengaruh media sosial. Lihat Mohamad Rapiq, “Gerakan Neo-Salafisme dan Tantangannya terhadap Kehidupan Beragama dan Adat Istiadat Masyarakat Jambi,” dalam Jamhari Makruf dkk (eds), *Islam Kontemporer di Indonesia dan Australia*, (Jakarta: Australia Global Alumni dan PPIM UIN Jakarta, 2017), h.261.

⁸ Ahmad Baso, “Neo-Modernisme...”, h.30.

⁹ *Ibid.*, h.38-39.

¹⁰ Sebenarnya, pandangan Neo-Modernisme tidaklah selalu anti tradisi. Nurcholish Madjid (wafat 2005) yang merupakan rujukan utama mazhab Neo-Modernisme justru menyebutkan bahwa menjaga tradisi sebagaimana yang tertulis dalam slogan tersebut adalah hal yang mesti dilakukan. Menurutnya, banyak yang mengira bahwa Barat adalah modern. Sementara modern bagi orang Barat sendiri adalah justru tradisional. Sebab apa yang disebut modern oleh mereka adalah kelanjutan dari tradisi yang sudah berumur ribuan tahun, tepatnya sejak zaman Yunani Kuno. Nurcholish Madjid, “NU antara Tradisi dan Relevansi Pemikiran,” dalam Zuhairi Misrawi, *Menggugat Tradisi, Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, (Jakarta: Kompas, 2004), h. ix-x.

¹¹ turas, 33.

¹² Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, pengumpul dan alih bahasa oleh Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000) h. 197-200.

¹³ *Ibid.*, h. 18-23.

¹⁴ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, (Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabi, 1989), h. 62-63.

¹⁵ *Ibid.*, h.77.

¹⁶ *Ibid.*, h.159.

¹⁷ *Ibid.*, h. 248.

¹⁸ *Ibid.*, h. 552.

¹⁹ *Ibid.*, h. 489-551

²⁰ Al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudzûmi al-Ma’rifah fi al-Tsaqafah al-‘Arabiyyah*, (Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1993), h. 568.

²¹ Muhammad Abid Al-Jabiri, *al-Din wa al-Dawlah wa Thatbiq al-Syari’ah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1996), h. 113.

²² Lihat Abdou Filali-Ansari, “Can Modern Rationality Shape a New Religiosity? Mohamed Abed Jabri and the Paradox of Islam and Modernity”, dalam John Cooper at.al

(eds), *Islam and Modernity: Muslim Intellectual Respond*, (London: I.B. Tauris, 1998), h. 165.

²³ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Wijhah al-Nazhr nahw 'Tadah Bina Qadhaya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'ashir*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1992), h.110.

²⁴ Al-Jabiri, *al-Din wa al-Daulah...*, h. 9.

²⁵ John Cooper, *op.cit.*, h.158.

²⁶ John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1999), h.20.

²⁷ Lihat Mujiburrahman dalam pengantar terjemahannya, *Syura dan Tradisi Partikularitas Universalitas*, terjemahan dari *al-Dimuqratiyyah wa Huquq al-Insan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. viii.

²⁸ *Ibid*, h. ix

²⁹ Penjelasan ini selengkapnya dapat dilihat dalam Al-Jabiri, *al-Dimuqratiyyah...*, h. 39-45.

³⁰ Al-Jabiri, *Wijhah...*, h. 133-134. Alasan Al-Jabiri mengatakan bahwa demokrasi meniscayakan "syirik", adalah lantaran baginya, ber-*tauhid* dalam teologi adalah kewajiban bagi segenap pemeluk Islam, dan melakukan "syirik" adalah dosa besar. Tapi masalahnya menjadi terbalik bila persoalan ini diterapkan dalam kerangka hubungan antara sesama manusia, tepatnya dalam masalah politik. Sebab politik tidak mengakui konsep "tauhid", dalam arti kesatuan penguasa, kekuasaan tunggal yang tidak terbagi-bagi, kesatuan ummah yang eksklusif dan kesatuan bangunan politik. Ia justru mengakui "pluralisme", pembagian kekuasaan atas *trias politica*, yakni adanya pembagian kekuasaan antara yudikaitf, legislaitf, dan eksekutif, juga pembagian kekuasaan antar berbagai kelompok dan golongan. Inilah yang tidak dikenal dalam sistem politik Islam yang hanya mekenal pengusa tunggal, sehingga cenderung membawa pada sistem despotik yang dikenal dunia Timur pada umumnya. Lihat *Ibid.*, h.134-136. Juga dalam Ahmad Baso, "Problem Islam dan Politik: Perspektif "Kritik Nalar Politik" Muhammad Abid Al-Jabiri," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 10 tahun 2001, h. 38.

³¹ Abu Ishaq Al-Syatibi, *al-Muwaaqat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid II, (Beirut: Dar al-Ma'arif, tt), h. 8.

³² Al-Jabiri, *al-Din wa al-Dawlah...*, h. 159-201.

³³ Al-Jabiri, *al-Dimuqratiyyah...*, h.140

³⁴ *Ibid.*, h. 260-261.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Jabiri, Muhammad Abid, 1989, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabi.
- , 1991, *al-Turats wa al-Hadatsah, Dirasat wa Munaqasyat*, Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.
- , 1992, *Wijhah al-Nazhr nahw 'Tadah Bina Qadhaya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'ashir*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.
- , 1993, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudzûmi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.
- , 1996, *al-Din wa al-Dawlah wa Thatbiq al-Syari'ah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- , 2003, *Syura dan Tradisi Partikularitas Universalitas*, penerjemahan dan pengantar oleh Mujiburrahman, Yogyakarta: LKiS.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq, tt, *al-Muwaaqat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid II, Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Ansari, Abdou Filali, 1998, "Can Modern Rationality Shape a New Religiosity? Mohamed Abed Jabri and the Paradox of Islam and Modernity", dalam John Cooper at.al (eds), *Islam and Modernity: Muslim Intellectual Respond*, London: I.B. Tauris.
- Assyaukani, A. Luthfi, 1998, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam jurnal *Paramadina*, Vol. 1 No. 1.
- Baso, Ahmad, 2001, "Problem Islam dan Politik: Perspektif "Kritik Nalar Politik" Muhammad Abid Al-Jabiri," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 10.
- Baso, Ahmad, 2002, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no.9.
- Esposito, Jhon L., 1996, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*, terj. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, Bandung: Mizan.
- Esposito, John L. dan John O. Voll, 1999, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan.
- Hanafi, Hassan, 1980, *al-Turats wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*, Kairo: al-Markaz al-'Arabi.
- Madjid, Nurcholish, 2004, "NU antara Tradisi dan Relevansi Pemikiran," dalam Zuhairi Misrawi, *Menggugat Tradisi, Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, Jakarta: Kompas.
- Muhammad Abid Al-Jabiri, 2000, *Post-Tradisionalisme Islam*, pengumpul dan alih bahasa oleh Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.

-
- Pribadi, Airlangga dan M.Yudhie R. Haryono, 2002, *Post Islam Liberal: Membangun Dentuman, Mentradisikan Eksperimentasi*, Bekasi: PT. Gugus Press.
- Rapik, Mohamad, 2017, "Gerakan Neo-Salafisme dan Tantangannya terhadap Kehidupan Beragama dan Adat Istiadat Masyarakat Jambi," dalam Jamhari Makruf dkk (eds), *Islam Kontemporer di Indonesia dan Australia*, Jakarta: Australia Global Alumni dan PPIM UIN Jakarta.