

# Islam Modern Era Abad 21

Oleh: Samsudin\*

**Abstract:** *The decline of Islamic civilization resulted in poverty, ignorance and backwardness suffered by the Muslim community of Western nations. Various awareness emerged in response to it. Whether in the form of systematic movement and individual enlightenment. Both are geared towards efforts to advance the Muslim community in responding to changing times that have never previously predicted. It runs with an initial understanding that Islam is not just a static doctrine, but also became an inspiration for the progress of civilization. In this level, interpreted as a doctrine of Islam that is dynamic, so that according to modern times though. At certain levels, Islam is also interpreted as a "tool" to solve the various problems faced by modern man.*

**Keywords:** *Modernization, Western Colonialism, Revival Response, Islamic Doctrine Interpretation.*

## PENDAHULUAN

Di samping sebagai sebuah doktrin, Islam lahir dalam bentuk peradaban yang bersifat dinamis sesuai dengan perkembangan masyarakatnya. Islam, meskipun bersifat *given*, tetap membutuhkan interpretasi dengan kerangka berpikir (*manhaj al-fikr*) yang dipengaruhi aspek sosiologis-geografis. Perbedaan interpretasi inilah yang mengakibatkan kebudayaan Islam antar kawasan tidak sama.

Perbedaan tersebut tidak berarti bahwa Islam bukan agama universal. Fenomena ini justru menunjukkan bahwa Islam bersifat dinamis, dengan intensitas dan respon yang berbeda, sehingga melahirkan berbagai pemahaman dan aliran yang berbeda pula. Namun perbedaan-perbedaan yang ada tersebut menimbulkan kesadaran, yang diiringi dengan sebuah kesatuan pemahaman, ketika kolonialisme Barat telah mencengkeram dunia

---

\* Dosen Tetap Tarbiyah IAI Sunan Giri Ponorogo

Muslim. Kesadaran itu sendiri merupakan hasil dari adanya kontak dan konfrontasi mereka dengan budaya kolonial (*colonialism culture*), dalam waktu yang cukup lama, baik secara politik, militer, ekonomi, sosial ataupun intelektual.<sup>1</sup> Meskipun pada awalnya lebih bersifat emosional, namun respon tersebut tetap bersifat entusiastik.

Respon terhadap kolonialisme inilah, di samping awalnya lebih disebabkan dekadensi moral dalam komunitas Muslim itu sendiri, yang mampu memotivasi para intelektual Muslim untuk mengadakan re-interpretasi doktrin dalam rangka menemukan solusi dari permasalahan yang dihadapi. Jika alam pikir Islam sebelumnya telah mewarnai periode pembentukan yang melahirkan berbagai aliran dalam Islam, seperti *fiqh*, tafsir, filsafat, teologi, mistisisme dan periode pembinaan yang mendeskripsikan adanya perpecahan yang menonjol dalam komunitas Muslim, baik yang disebabkan pengaruh negatif dari intervensi alam pikir non-Islam maupun pengaruh destruktif terhadap Islam oleh bangsa Mongol, sebagaimana yang digagas Ibnu Taimiyyah, Gerakan Wahabiyah, Aliran Sanusiyah dan sebagainya, maka ketika terjadi kontak dengan kolonialisme Barat, alam pikir Islam perlu mengadakan reformasi (*islah*),<sup>2</sup> sebagaimana yang dilakukan Jamaluddin al-Afghani, Muhammad ‘Abduh, Sir Muhammad Iqbal, Sayyid Ahmad Khan dan sebagainya. Periode reformasi inilah yang mampu mendorong kelahiran periode modernisasi (*tajdid*).<sup>3</sup>

Dalam periode terakhir inilah alam pikir Islam mengalami perubahan yang tidak dibayangkan sebelumnya. Institusi keagamaan yang dianggap sebagai sesuatu yang sakral, seperti *ulama*, dilakukan sekularisasi terhadapnya. Hal itu dilakukan sebagai upaya “penyesuaian” doktrin Islam terhadap perubahan jaman modern. Sebagai konsekuensinya adalah upaya-upaya tersebut dituduh sebagai agen sekularisasi atau *agent of secularization* dari Barat yang merusak kepercayaan komunitas Muslim. Perdebatan inilah yang mengakibatkan komunitas Muslim terpolarisasikan ke dalam dua bentuk, yaitu tradisional dan modernis.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995), 1-4.

<sup>2</sup>Deskripsi lebih lanjut dari dua periode alam pikir Islam yang telah dilalui ini, pembentukan dan pembinaan, lihat Muhammad Al-Bahiy, *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, terj. Al-Yasa’ Abu Bakar (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 7-9.

<sup>3</sup>Polarisasi ini sebenarnya terjadi tidak hanya ketika komunitas Muslim mengadakan kontak dengan kolonialisme Barat, namun dalam periode pra-modern pun telah menunjukkan indikasi tersebut. Hal ini dapat dilihat dari respon terhadap gerakan pemurnian ajaran sufi yang sudah diselewengkan dengan semakin maraknya praktek-praktek mengunjungi makam *wali*, ritualitas *thariqat* dan sebagainya. Dari ketegangan-ketegangan inilah komunitas Muslim ketika itu terpolarisasikan ke dalam dua tipe sosial, yaitu sufisme Islam dan sufisme non-Islam. Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 193-195.

Oleh karena itu, diperlukan kajian terhadap upaya-upaya pembaharuan yang telah dilakukan dan dasar-dasar yang digunakan, sebagai bentuk modernisasi dalam perkembangan pemikiran Islam. Dengan berorientasi kepada penggunaan *tematical approach* dan tidak menutup kemungkinan pendekatan yang lain, tulisan ini akan membahas upaya-upaya tersebut di atas secara deskriptif, dengan analisis tentunya, sehingga diperoleh sebuah pemahaman yang komprehensif terhadap pokok permasalahan yang dibahas.

Untuk mencapai tujuan tersebut, tulisan ini dirumuskan ke dalam sebuah sistematika yang diawali dengan pendahuluan sebagai upaya mengidentifikasi masalah dan tujuan penulisan, *grand theory* sebagai landasan penulisan, deskripsi materi, analisis kritis terhadap pokok masalah dan diakhiri dengan sebuah kesimpulan.

## **KERANGKA TEORI (*GRAND THEORY*)**

Puncak kejayaan peradapan Islam pada akhirnya menemui masa kemundurannya. Hal ini disebabkan adanya krisis spiritualitas dalam komunitas Muslim, yang ditunjukkan dengan kemerosotan moral yang merajalela dan *taqlid* buta yang menjadi kecenderungan berpikir ketika itu.<sup>4</sup> Kemunduran ini diperparah oleh kolonialisme Barat yang membawa komunitas Muslim ke dalam lembah kemiskinan, kebodohan, kesengsaraan dan keterbelakangan.

Keadaan inilah yang hendak dirubah oleh gerakan-gerakan pembaharuan demi menunjukkan superioritas dan supremasi Islam kembali.<sup>5</sup> Jika gerakan revivalisme lebih menekankan perjuangannya untuk mengikis faktor internal, yaitu kemerosotan moral dan *taqlid* buta, maka gerakan modernisme lebih berorientasi kepada perumusan sikap komunitas Muslim terhadap kolonialisme Barat.<sup>6</sup> Meskipun demikian, keduanya telah mampu menyadarkan komunitas Muslim yang lain untuk menemukan identitas dan kodrat rasional Islam terhadap perubahan-perubahan modern serta sikap anti kolonialisme. Kontribusi positif inilah yang, dalam perkembangannya lebih lanjut, mendorong kelahiran inspirasi nasionalisme untuk merealisasikan

---

<sup>4</sup>Al-Bahiy, *Alam Pikiran*, 24.

<sup>5</sup>Usaha gerakan ini memperoleh momentum yang tepat seiring tumbuhnya kembali semangat religius dalam kehidupan personal maupun publik, yang disebabkan adanya “kegagalan” pencarian identitas dan otentitas Islam. John L. Esposito, “Roots of the Resurgence,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, ed. John L. Esposito dkk. (New York: Oxford University Press, 1995), 250-251.

<sup>6</sup>Gerakan pembaharuan (*tajdid*) ini merupakan kontinyuitas yang ditunjukkan oleh sosok pemurni secara khusus, yang kemudian mendapatkan penguatan dalam dimensi spiritual dari tokoh kebangkitan (*ihya'*). Lihat As'ad Abu Khalil, “Revival and Renewal,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, 431.

kemerdekaan dunia Muslim.<sup>7</sup> Kedua gerakan tersebut, dengan kondisi dan waktu yang berbeda, tentu memiliki perbedaan dalam merealisasikan gagasan-gagasannya.

## PEMBAHASAN

Gerakan modernitas awal dalam sejarah pemikiran Islam menempatkan Islam sebagai fenomena sosiologis yang berubah sesuai dengan peradaban manusia, di samping tentunya tetap merupakan sebuah doktrin. Dalam konteks pemikir-pemikir Arab, Islam dipandang sebagai fakta historis sekaligus sosio-psikologis dengan orientasi pendekatan interpretasi yang liberal.<sup>8</sup> Hal ini menyebabkan perbedaan respon yang diberikan, yang oleh Fazlur Rahman diidentifikasi disebabkan oleh (1) kebijakan pemerintah kolonial secara menyeluruh (2) perkembangan pendidikan dan kebudayaan Islam sebelum kolonialisme (3) karakter institusi *ulama'* dalam berhubungan dengan pemerintah sebelum kolonialisme (4) posisi suatu negara dengan bangsa kolonial.<sup>9</sup> Namun, sebenarnya perbedaan tersebut dikondisikan oleh sifat intelektualisme Islam periode pertengahan yang seragam, sebagai produk keseragaman pendidikan sistem *madrrasah* yang menakutkan.

Sebagai contoh di atas adalah Sayyid Qutb dengan organisasinya, *Jama'ah Islamiyyah*. Gerakan yang mencoba mencari jawaban atas kegagalan konsep *nation-state* di Arab ini, meskipun gagal, telah mampu menggugah kesadaran masyarakat dengan dua ide fundamentalnya, yaitu persamaan derajat manusia dan transendentalitas doktrin Islam.<sup>10</sup> Kegagalannya lebih disebabkan kondisi sosio-politik yang memang belum memungkinkan untuk mengadakan perubahan, sehingga Qutb sendiri harus tertindas, di samping prediksinya yang ahistoris terhadap negara-negara Islam yang benar-benar Islami.

Muhammad al-Nuwaihi, sarjana Mesir, lebih memandang “pengekangan intelektual” yang dilakukan kalangan ortodoks disebabkan adanya asumsi finalitas doktrin (*finality of doctrine*) dalam Islam,<sup>11</sup> yang itu sendiri

---

<sup>7</sup>John L. Esposito, *Islam dan Politik*, terj. Joesoef Sou'yb (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 71-72.

<sup>8</sup>Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 79.

<sup>9</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Bandung: Pustaka, 1985), 50-53.

<sup>10</sup>Issa J. Boullata, *Trends and Issues*, 81-84.

<sup>11</sup>Asumsi finalitas doktrin yang dilakukan pemegang otoritas keagamaan ini juga dikritik Muhammad Amarah, sarjana Mesir. Bahkan Amarah juga menekankan adanya perbedaan, bukan pemisahan, antara masalah keagamaan dengan masalah dunia (temporal). Hal ini lebih disebabkan adanya kesesuaian otoritas tersebut pada “otoritas madani” yang hanya bersifat menasehati, menunjukkan dan menyerukan kebaikan, tidak memaksa.

disebabkan ketidaktahuan mereka bahwa cara meraih idealita Islam tergantung kepada kebutuhan dan kondisi masyarakat, sehingga dia berasumsi bahwa sumber-sumber ajaran hanya sebagai “legislasi sipil minimum” bagi pencarian jawaban permasalahan yang ada.<sup>12</sup> Untuk mewujudkan kultur yang demikian, dipandang perlu memulainya dengan revolusi pemikiran keagamaan yang disertai dengan perubahan-perubahan terhadap aturan-aturan klasik dan tradisional yang membelenggu. Hal ini tentu saja akan berhadapan dengan stratifikasi sosial terhadap otoritas dalam menginterpretasikan teks agama dan asumsi finalitas teks itu sendiri. Meskipun demikian, kenyataan tersebut akan dapat dipecahkan jika intelektual muda mampu menunjukkan jati dirinya.<sup>13</sup>

Di sinilah posisi strategis pendidikan yang, menurut Fazlur Rahman, juga merasakan konsekuensi logis dari modernitas. Di satu sisi sistem pendidikan menghadapi sekularisasi karena adanya pemisahan antara ilmu umum (*secular science*) yang diadopsi dari Barat dengan sistem kepercayaan (*believed system*) dalam Islam yang masih tradisional, sebagaimana Turki pada periode Tanzimat yang kemudian dikritik Ziya Pasya dan Namik Kemal, di sisi lain justru berhasil “mengawinkan” keduanya.<sup>14</sup> Perbedaan corak pendidikan ini kemudian melahirkan dua sistem pendidikan, tradisional dan modern. Jika yang disebut terakhir telah berhasil “menendang” agama dari sistemnya, maka yang pertama masih terjebak dalam permasalahan keagamaan.<sup>15</sup> Fenomena inilah yang menyebabkan *output* sistem tradisional sering dikritik *output* dari sistem pendidikan modern, sebagaimana yang dilakukan Universitas Aligarh kepada Universitas Deoband di India ataupun kritik Jalaluddin Rumi kepada Sir Muhammad Iqbal.

Pandangan al-Nuwaihi di atas hampir sama dengan pandangan Hasan Sa’b, sarjana Lebanon, yang menempatkan Islam sebagai “metode pembaruan” yang progresif, interaktif, adaptif-kreatif dan dinamis, bukan sebagai hasil final.<sup>16</sup> Pemikiran Sa’b yang cenderung rasional ini disebabkan paradigmanya yang menempatkan manusia sebagai sentral, setelah Tuhan,

---

<sup>12</sup>Issa J. Boullata, *Trends and Issues*, 90-93.

<sup>13</sup>*Ibid*, 87-89.

<sup>14</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 54-57.

<sup>15</sup>Kasus di Turki, UU Tahun 1916 telah “menyatukan” pendidikan tradisional dan pendidikan modern, yang kemudian pada periode Mustafa Kemal Attartuk berhasil menghilangkan pendidikan keagamaan dalam kurikulumnya. Meski demikian, dalam sistem pendidikan tradisional terdapat peningkatan pada metode pengajarannya, meskipun hampir tidak membuahkan pembaruan yang riil. Baca Mukani, *Pergulatan Ideologis Pendidikan Islam* (Malang: Madani Media, 2011).

<sup>16</sup>Issa J. Boullata, *Trends and Issues*, 102.

dalam membentuk peradaban Islam baru yang diawali dengan keharusan adanya revolusi budaya (*culture revolution*). Manusia harus memenuhi kualifikasi *ijtihad* yang ada, dengan cara belajar dan mencari kebajikan, mengingat *ijtihad* tidak hanya berkaitan dengan proses jurisprudensial, tetapi sebagai semangat Islam beradaptasi dengan kebutuhan dan kondisi manusia. Inilah kontribusi besar Sa'b yang telah mampu menghadirkan Islam secara komprehensif dengan dinamisasi *content* al-Qur'an, kreativitas intelektual melalui *ijtihad* dan perwujudan manusia sebagai representasi Tuhan di bumi.<sup>17</sup>

Pandangan yang menempatkan sumber-sumber Islam tidak sebagai finalitas juga dilontarkan Muhammad Arkoun, sarjana Aljazair. Arkoun berpandangan bahwa al-Qur'an sebagai "wacana struktur mitis" dengan pendekatan antropologisnya, sedangkan para pengkritiknya lebih mendekati al-Qur'an dengan filologi tradisionalnya, sejarah naratif linear dan konsep *usturah*, mite sebagai legenda yang salah. Namun yang menjadi permasalahan hingga saat ini, berdasarkan pandangan Arkoun, adalah pendekatan praksis dari konsep-konsep yang diajukan, mengingat Arkoun masih berada pada elaborasi metodologis.<sup>18</sup> Pandangan Arkoun ini, dengan melihat kontinuitas kondisi sosio-ekonomi dan politik Islam awal, berusaha untuk sedapat mungkin membebaskan sejarah Islam dan kajian historis dari sebuah bentuk pengaruh ideologis. Hal itu dimungkinkan dengan melahirkan pemikiran "yang terpikirkan" sebagai tahap historisitas (*al-tarikhyyah*).<sup>19</sup>

Di aspek lain, kebangkitan Islam merupakan upaya-upaya yang dilakukan komunitas Muslim sebagai respon terhadap tantangan intelektual dan moral dunia yang sudah berubah, meskipun secara riil harus berhadapan dengan negara adikuasa dan kemunduran komunitas Muslim itu sendiri.<sup>20</sup> Meskipun demikian, gerakan tersebut tetap berusaha menjembatani jurang antara warisan Islam dengan modernitas, antara pemimpin religius tradisional dan sekuler modern, yaitu dengan jalan akulturasi Islam, menekankan

---

<sup>17</sup>*Ibid*, 104.

<sup>18</sup>Namun jika melihat konteks jaman Arkoun, justeru dialah yang membawa "sesuatu baru" dalam memahami dan mengkritik sejarah Islam, karena pendekatan yang digunakan ketika itu hanya sebatas filologis-historisitas dan tradisional apologetik. *Ibid*, 118-119.

<sup>19</sup>Pandangan Arkoun ini berbeda dengan ajaran Abdullah al-'Arwi, sarjana Maroko, yang menyatakan perlu adanya tahap historisitas sebelum Islam meninggalkan tradisionalismenya menuju jaman modern. Baca Issa J. Boullata, *Ibid*, 112-114.

<sup>20</sup>Esposito, "Modern Islam," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, 248. Gerakan kebangkitan ini secara umum memiliki empat karakteristik, yaitu (1) keprihatinan terhadap degenerasi sosio-moral komunitas Muslim (2) upaya kembali kepada al-Qur'an dan menghilangkan ir-rasionalitas dalam beragama (3) penghilangan sikap fatalisme • menghimbau pelaksanaan pembaharuan. Umi Sumbuliah, "Fundamentalisme Sebagai Fenomena Kegamaan," *Jurnal Islamika*, No. 2 (Maret, 2004), 4.

keselarasan Islam dengan rasio, sains dan teknologi, re-interpretasi Islam berdasarkan isu dan persoalan baru kehidupan modern, serta penganjuran pembaruan religius, hukum, pendidikan dan sosial untuk melakukan revitalisasi komunitas Muslim.<sup>21</sup>

Gerakan ini, dalam perkembangannya, mendapat kritikan dari kalangan konservatif-ortodoks, di samping “kegagalan” perjuangan, yang dalam bidang politik memunculkan gerakan fundamentalisme.<sup>22</sup> Kritik yang dilontarkan tersebut dilakukan karena sebelumnya lebih didominasi praktek-praktek penyelewengan terhadap sufi. Oleh karena itu, dipandang perlu adanya usaha-usaha untuk kembali kepada doktrin yang pertama kali diajarkan (al-Qur’an). Penampilan sufi yang menggelorakan *taqlid* buta harus dilawan dengan pembukaan pintu *ijtihad* sebagai respon hukum Islam dan bidang kehidupan sosial lainnya terhadap perkembangan jaman yang semakin pesat. Dengan dasar seperti itu, diharapkan dekadensi moral yang melanda komunitas Muslim ketika itu dapat diatasi.<sup>23</sup> Inilah suatu harapan yang selalu menggelora dalam diri kaum pembaharu awal, seperti aliran Syi’ah dan Khawarij, hingga *personal movement* sebagaimana yang dilakukan Imam al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah.

Modernisasi, sebagai bagian dari proyek anti imperialisme, merupakan proses ideologi dan sosial ekonomis,<sup>24</sup> yang meskipun terdapat perbedaan corak dan cara pencapaian tujuan, terdapat konsensus dari gerakan dan pemimpinnya tentang urgensi perubahan dalam segala aspek kehidupan di dunia Islam.<sup>25</sup> Konsensus itu sendiri merupakan perjalanan panjang komunitas Muslim dalam memahami sebab-sebab kemundurannya dari Barat yang kemudian membawa mereka kepada suatu pilihan antara revolusi yang

---

<sup>21</sup>Esposito, *Ibid*, 248-249. Usaha ini meliputi insititusi pendidikan, hukum dan politik agar sesuai dengan kondisi modern, melalui re-interpretasi terhadap doktrin Islam secara fleksibel dan berkelanjutan. Commins, “Modernism,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, 118.

<sup>22</sup>Istilah fundamentalisme sebenarnya merujuk kepada penegasan kembali agama dalam sistem politik dan masyarakat, yang pada titik fanatiknya identik dengan ekstrimisme, terorisme dan anti-Amerika. Commins, “Islamic Revivalism or Fundamentalism,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, 249. Pada awalnya fundamentalisme digunakan dalam Kristen untuk menunjukkan interpretasi yang tidak mengenal kompromi maupun adaptasi, identik dengan kebodohan dan penghinaan. Hal ini kemudian menimbulkan kontroversi jika diaplikasikan dalam Islam. John O. Voll, “Fundamentalism,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, 32-33.

<sup>23</sup>Esposito, *Islam dan Politik*, 44-47.

<sup>24</sup>Ketika modernisasi didefinisikan seperti ini, Cantori membedakannya dari “pembangunan” yang menekankan jalinan spiritual dan materi dalam kerangka perintah kesatuan teologis. Lihat Louis J. Cantori, “Modernization and Development,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, 123-124.

<sup>25</sup>Khalil, “Revival and Renewal,” 434.

diiringi dengan protes kolektif berskala luas atau gerakan reformasi yang memiliki skala lebih sempit, seperti Abu A'la al-Maududi, Ali Syari'ati, Sayyid Qutb dan Ayatullah Imam Khomeini.<sup>26</sup>

Upaya-upaya pembaharuan dan modernisasi dalam alam pikir Islam sudah dimulai sejak Jamaluddin al-Afghani mengedepankan rasionalitas dalam melakukan interpretasi dan re-interpretasi terhadap teks secara berkesinambungan, dengan tetap memasukkan sufisme dalam definisi dan pendekatan tematiknya. Konsekuensi dari upaya ini adalah adanya rasionalisasi terhadap institusi tradisional, seperti *thariqat*, sistem pendidikan, keuangan, administrasi, *ulama'* dan sebagainya.<sup>27</sup> Meskipun upaya awal ini belum menunjukkan hasil yang signifikan, tetapi telah terbukti mampu mendorong para pemikir sesudahnya untuk berkonfrontasi dengan golongan "Islam irrasional" versi mistisisme.

Gerakan pembaharuan telah berasumsi bahwa pintu *ijtihad* belum ditutup, mengingat progresivitas perkembangan sosial dan kompleksitas masalah yang dihadapi. Sufisme merupakan institusi yang tidak perlu dihilangkan, tetapi diluruskan kembali agar tidak berorientasi hanya kepada ritual dan mengunjungi makam, tetapi lebih bersifat filsafat dan tidak ritualistik, berusaha melenyapkan perantara antara Tuhan dengan orang beriman. Dunia Islam perlu disatukan kembali melalui penghidupan kembali *khalifah*, terutama pasca penghapusannya tahun 1924 di Turki, sebagaimana yang dipikirkan al-Kawakibi. Posisi wanita, yang ketika itu hanya dijadikan inferioritas hukum sosial, harus diperbaiki. Menurut Muhammad Abduh, posisi wanita yang termarginalkan tersebut terjadi karena ketidaktahuan dan kesalahan interpretasi terhadap doktrin Islam. Pendidikan Islam harus membuka diri terhadap ilmu umum (*secular science*), sebagai upaya untuk membangkitkan komunitas Muslim dan mengurangi peran misionaris Kristen. Institusi *ulama'* harus independen dan tidak tunduk kepada politik penguasa (*political power*), sebagai upaya kelahiran nasionalisme yang berusaha melawan kolonialisme dan memerdekakan bangsa. *Ushul fiqh* harus diperbarui untuk memenuhi kebutuhan dan memberikan fondasi epistemologis bagi *ijtihad*. Sedangkan dewan pertimbangan (*majlis al-syura*), diperlukan eksistensinya dalam politik sebagai konsensus penyeimbang untuk menghapuskan penindasan.<sup>28</sup>

Gerakan Wahabi di Arab Saudi, yang mendapatkan dukungan militer

---

<sup>26</sup>Syahrough Akhavi, "Revolution," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, 435-436.

<sup>27</sup>Peter von Sivers, "Reform and Revolution," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, 258-259.

<sup>28</sup>Khalil, "Revival and Renewal," 432-434.

kuat di bawah pimpinan Muhammad bin Sa'ud, menekankan pemahaman dotrin Islam secara literer (*literalist interpretation*), menyerang *taqlid* buta, menentang *takhayul* dan *bid'ah*, melawan sinkritisme sufi secara radikal dan mengidealkan format masyarakat periode *khulafa' al-rasyidin*.<sup>29</sup> Di India, Syah Wali Allah (1702-1762) juga mengkritik dan menolak sinkritisme sufi, meskipun tidak secara radikal seperti Gerakan Wahabi. Syah Wali Allah tidak menghapuskan sufi, tetapi berusaha "memberikan warna baru" di dalamnya. Namun usaha ini menjadi radikal ketika Sayyid Ahmad Barawali (1786-1831), muridnya, berhasil "mengawinkan" ajaran dengan kekuatan militer, bahkan India ditetapkan sebagai kawasan yang boleh dilakukan peperangan (*dar al-harb*) untuk mengadakan perlawanan terhadap Inggris dan ancaman pihak *Sikh*.<sup>30</sup>

Usaha yang hampir sama dengan di atas dilakukan komunitas sufi di Afrika, dengan berorientasi kepada politik, militer dan reformasi. Gerakan ini mengadakan redefinisi untuk merealisasikan pembentukan negara Islam. Di bawah pimpinan Ahmad bin Idris (wafat 1837) dan Muhammad Ali bin al-Sanusi (1787-1859), muridnya, gerakan ini menolak finalitas ajaran Islam, mengecam partikularisme kesukuan, menolak konsensi ulama (*ijma' ulama'*), dominasi rasio dalam menetapkan hukum, urgensi *ijtihad* dan orientasi kembali kepada al-Qur'an.<sup>31</sup>

Khusus di Sudan, yang dipimpin Muhammad Ahmad [1848-1885], gerakan ini melawan pemerintahan Turki Utsmani di Mesir yang telah dianggap *kafir* karena menerima penetrasi pengaruh asing yang negatif, seperti musik, tembakau, minuman keras, perjudian dan prostitusi. Mereka ini hendak mewujudkan negara teokratis Islam, dengan menekankan penerimaan bimbingan Tuhan, bukan dengan menegaskan hak untuk ber-*ijtihad* kembali.

Di Mesir, terjadi dikotomi pendidikan sekuler dengan pendidikan tradisional, yang pada akhirnya melahirkan polarisasi dalam masyarakat, kaum elit minoritas yang tersekulerisasikan dan kaum mayoritas tradisional yang memegang teguh ajaran Islam. Hal ini sebagai upaya Khadive Ismail, setelah tidak mendapatkan dukungan *ulama'* untuk mengadakan modernisasi, bahkan justeru *out put* pendidikan sekuler cenderung menggantikan posisi

---

<sup>29</sup>Esposito, *Islam dan Politik*, 48-49. Gerakan ini biasanya muncul sebagai kebangkitan mendadak yang membuat kagum dunia Muslim. Fazlur Rahman, *Islam*, 196-197.

<sup>30</sup>*Ibid.*, 49-51. Hal ini disebabkan, di samping krisis intelektual, Muslim hanya merupakan komunitas minoritas. Baca Fazlur Rahman, *Islam*, 201.

· *Ibid.*, 51-54. Dengan mengadakan pembaharuan sufisme dalam garis-garis ortodok dan interpretasi dalam suatu pemikiran, neo-sufisme ini terlihat dipengaruhi oleh Gerakan Wahabi. Fazlur Rahman, *Islam*, 206-207.

*ulama'*. Hal ini melahirkan berbagai sentimen nasional terhadap Perancis, kemudian Inggris, setelah pemberlakuan hukum Perancis di Mesir yang membatasi kewenangan peradilan Islam.<sup>32</sup>

Sedangkan di kerajaan Utsmani Turki, modernisasi lebih disebabkan adanya kontrak dengan Barat, yang hal itu dilakukan hanya dalam bidang militer dan ketatanegaraan. Gerakan Tanzimat (*re-organization*) pada periode Sultan Abdul Majid, mendapatkan perlawanan dari institusi keagamaan yang konservatif karena dicurigai sebagai upaya westernisasi dan sekularisasi. Pada periode Sultan Abdul Hamid, modernisasi berorientasi kepada bidang militer dan teknologi, menghidupkan kembali sistem *khilafah*, berusaha mewujudkan Pan-Islamisme dalam melawan misionaris Kristen, sehingga hal ini yang mendorong terjadinya Revolusi 1908.

Keadaan-keadaan yang dideskripsikan di atas menunjukkan upaya-upaya komunitas Muslim dalam mengejar ketertinggalannya dari Barat yang sudah modern. Hal itu berjalan dengan suatu pemahaman awal bahwa doktrin Islam bukan merupakan hambatan dalam memasuki jaman modern, tetapi justru sebagai “alat” untuk memecahkan masalah itu sendiri.

## ANALISIS

Kehadiran Islam di dunia bukan semata-mata sebagai sebuah pemberian Tuhan yang harus diterima manusia secara total dengan tanpa adanya peluang untuk mengadakan interpretasi terhadapnya (*given*). Kenyataan ini semakin terlihat ketika dipahami bahwa Islam, di samping sebuah kumpulan doktrin, juga senantiasa berkembang dalam membangun peradabannya. Oleh karena itu, pembaharuan-pembaharuan yang dilakukan oleh kaum intelektual Muslim terdahulu, sebagaimana dibahas dalam tulisan ini, merupakan sebuah “akibat” dari adanya faktor yang melatarbelakanginya. Karena jika hal ini tidak dipahami, meminjam istilah Gibb, akan sulit memahami gerakan-gerakan pembaharuan tersebut karena mengaitkannya dengan latar belakang pemikiran yang telah mapan sebelumnya.<sup>33</sup>

Terdapat dua proyek besar dari upaya-upaya pembaharuan yang dilakukan, yaitu tertutupnya pintu *ijtihad* dan praktek-praktek sufi yang sudah keluar dari ajaran seharusnya. Masalah pertama mengakibatkan semakin merajalelanya *taqlid* buta, suatu sikap yang menunjukkan tidak adanya penggunaan rasio dalam memahami ajaran agama. Hal ini bertolak belakang dengan periode keemasan Islam ketika rasio sangat berperan dalam

---

<sup>32</sup>*Ibid*, 62-63.

<sup>33</sup>H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali, 1992), 1.

menginterpretasikan doktrin yang ada. Tertutupnya pintu *ijtihad* ini juga menyebabkan kontekstual interpretasi doktrin Islam semakin statis. Artinya, progresivitas perkembangan masyarakat modern dan kompleksitas permasalahan yang dihadapi, jika pintu *ijtihad* tetap dipahami tertutup, maka hal itu tidak mampu dijawab Islam. Hal ini merupakan “seolah-olah” Islam adalah agama skriptualis, statis, menghambat modernisasi dan cukup puas dengan interpretasi yang telah ada.

Sedangkan masalah kedua, praktek-praktek sufi yang telah keluar dari ajaran seharusnya, terbukti telah menjadikan komunitas Muslim sebagai kelompok yang setia terhadap paham fatalisme. Hal ini menyebabkan matinya penafsiran progresivitas dalam berinteraksi sosial, terutama dalam membangun peradabannya. Jika hal ini dibiarkan berlarut-larut, maka dapat diprediksikan komunitas Muslim tetap dalam keterpurukannya. Oleh karena itu, gerakan pembaharuan hendak mendobrak kebekuan tersebut melalui rasionalisasi dalam beragama dan kembali kepada al-Qur’an dan hadits dalam mempraktekkan doktrin Islam.

Kelahiran pembaharuan dalam Islam lebih disebabkan adanya degenerasi sosio moral pemeluknya, meskipun faktor kolonialisme Barat tetap mempunyai kontribusi dalam proses kelahiran tersebut. Gerakan pembaharuan hendak menyadarkan komunitas Muslim lainnya bahwa kemunduran yang terjadi pada saat itu, disebabkan adanya sesuatu yang berkembang pesat di Barat. Kesadaran ini mencapai puncaknya ketika Mesir, sebagai salah satu pusat kegiatan Islam terpenting, dikuasai Napoleon Bonaparte dari Perancis pada tahun 1798.

Pembaharuan alam pikir Islam untuk kesekian kali sebenarnya telah datang pada periode-periode sekarang. Modernitas yang ditawarkan Barat ternyata “cukup gagal” dalam menjawab ambisi manusia yang tidak terpuaskan. Terdapat *something lost* ketika modernitas dipuja-puja, yaitu spiritualitas. Hal ini menjadi perdebatan panjang dari para pakar, bahwa format spiritualitas tersebut akan ditemukan jika agama mampu menunjukkan perannya dalam menjawab kehampaan spiritual (*split personality*) yang dialami manusia modern.

Agama merupakan institusi tradisional yang akan dicari kembali oleh manusia modern setelah mereka jenuh dan bersusah payah menjawab *split personality* tersebut, mengingat selama jaman modern, hal-hal yang bersifat spiritual kurang diperhatikan. Di sinilah letak strategis sebuah kajian yang akan memberikan kontribusi ideal tentang spiritualitas periode post-modernisme. Jika hal ini benar-benar dipahami, maka kajian Islam kontemporer akan memiliki “pekerjaan rumah” dalam menjawab kegelisahan

yang dipahami manusia modern, sekaligus memberikan alternatif solusi dari permasalahan tersebut.

## **PENUTUP**

Pembaharuan dalam Islam disebabkan dua faktor, internal dan eksternal. Faktor internal berupa keadaan moral para pemeluknya yang mengalami dekadensi Sedangkan faktor eksternalnya berupa kolonialisme Barat yang menantang intelektualisme para pemikir Muslim. Dari keduanya, faktor, internal memiliki peran yang lebih signifikan dalam melahirkan gerakan tersebut.

Corak pembaharuan yang dilakukan tidak sama antar tokoh pembaharu. Hal ini disebabkan perbedaan sosio-politik yang melatarbelakangi gerakan itu sendiri. Meskipun demikian, terdapat konsensus di antara mereka tentang urgensi pembaharuan dalam setiap segi kehidupan komunitas Muslim, sebagai solusi keterbelakangan mereka dari kolonialisme Barat. Hal ini dilakukan, dengan berdasarkan kepada re-interpretasi al-Qur'an, sebagai upaya meraih kembali kejayaan dan superiorita Islam.

Penolakan terhadap finalitas ajaran Islam dan pembukaan pintu *ijtihad* telah mampu menyadarkan komunitas Islam untuk mengadakan gerakan dalam mengejar ketertinggalannya dari dunia Barat.

## DAFTAR RUJUKAN

- As'ad Abu Khalil, "Revival and Renewal" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, ed. John L. Esposito dkk. New York: Oxford University Press, 1995.
- Commins, "Modernism" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, ed. John L. Esposito dkk. New York: Oxford University Press, 1995.
- , "Islamic Revivalism or Fundamentalism" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, ed. John L. Esposito dkk. New York: Oxford University Press, 1995.
- Fazlur Rahman, *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- . *Islam and Modernity*. Bandung: Pustaka, 1985.
- H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terj. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali, 1992.
- Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- John L. Esposito, "Roots of the Resurgence" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, ed. John L. Esposito dkk. New York: Oxford University Press, 1995.
- , "Modern Islam" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, ed. John L. Esposito dkk. New York: Oxford University Press, 1995.
- John O. Voll, "Fundamentalism" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, ed. John L. Esposito dkk. New York: Oxford University Press, 1995.
- Louis J. Cantori, "Modernization and Development" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, ed. John L. Esposito dkk. New York: Oxford University Press, 1995.
- Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*. Jakarta: Djambatan, 1995.
- Muhammad Al-Bahiy, *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, terj. Al-Yasa' Abu Bakar. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Mukani, *Pergulatan Ideologis Pendidikan Islam*. Malang: Madani Media, 2011.

Peter von Sivers, "Reform and Revolution" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, ed. John L. Esposito dkk. New York: Oxford University Press, 1995.

Syahrough Akhavi, "Revolution" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, ed. John L. Esposito dkk. New York: Oxford University Press, 1995.

Umi Sumbulah, "Fundamentalisme Sebagai Fenomena Kegamaan" dalam *Jurnal Islamika*, No. 2 (Maret, 2004).