

LOKALITAS, ISLAMISITAS DAN GLOBALITAS

Tafsir Falsafi dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam

*M. Amin Abdullah*¹

Abstract

This paper attempts to consider how the history of world religions, including the history of Islamic civilization, always have, through and documenting the cultural encounter, i.e. the relationship between center and periphery and the experience of the encounter in the frontier. Two-ways relationship shaping a dyadic pattern, that is the encounter of Muslim with the local culture in which the regional and national states dimensions is being ignored, or vice versa, and also an encounter of Muslim with the nation states which forgetting the aspirations and local culture, yet to meet and to relate the two with international issues, either an encounter of religion and international community as well, is almost impossible to bring about the new problems within the dynamics of the *global era* today. Thus, the role of philosophical interpretation and contemporary Islamic philosophy is to provide a discern socio-cultural analysis in its interplay more complete and accurate between regional, national and mondial.

Keywords: philosophical interpretaion, cultural encounters, the permanence, the change, univocality of being, gradation of being, *maqāṣid shari'ah*, interpreted *shari'ah*, Islamicate.

Abstrak

Tulisan ini mencoba menilik bagaimana sejarah agama-agama dunia, termasuk sejarah peradaban Islam, selalu mengalami, melalui dan mendokumentasikan proses hubungan perjumpaan yang bercorak kultural (*cultural encounter*), baik hubungan antara pusat dan pinggir (*centre and periphery*) maupun pengalaman perjumpaan di wilayah tapal batas (*frontier*). Hubungan dua arah yang bercorak diadik, yaitu perjumpaan pemeluk agama Islam dengan budaya lokal dengan

1 M. Amin Abdullah, UIN Sunan Kalijaga
E-mail: aminabdullah53@gmail.com

melupakan dimensi regionalitas dan nasionalitas (*nation states*) atau sebaliknya, juga perjumpaan pemeluk agama Islam dengan negara-bangsa (*nation states*) dengan melupakan aspirasi dan budaya lokal, belum lagi menghubungkan dan memperjumpakan keduanya dengan isu-isu global-internasional (*world citizenship*), begitu pula perjumpaan agama dan masyarakat internasional dengan menepikan keterkaitannya dengan permasalahan lokal dan nasional (*nation states*) hampir-hampir tidak mungkin dapat menyelesaikan masalah-masalah baru pada era digital-global seperti saat sekarang ini. Disinilah peran tafsir falsafi dan filsafat Islam kontemporer dalam memberi ketajaman analisis sosial-kultural dan saling keterkaitan antara regional, nasional dan mondial yang lebih utuh dan akurat.

Kata Kunci: tafsir falsafi, perjumpaan budaya (*cultural encounters*), yang tetap, yang berubah, univokalitas wujud, gradasi wujud, *maqāshid syarī'ah*, *interpreted syarī'ah*, *Islamicate*.

Perubahan Sosial dan Dampaknya pada Peta Peradaban Keberagaman Manusia

Dalam konteks keindonesiaan, jika kita mencermati laporan tahunan Kehidupan Beragama tahun 2009, 2010, 2011 yang dikeluarkan oleh Center for Religion and Cross Cultural Studies, Universitas Gadjah Mada, kita akan dengan mudah memperoleh gambaran potret kehidupan beragama, sekaligus bermasyarakat dan bernegara di Indonesia, pada lapis akar rumput.² Di atas permukaan, terlihat tidak ada persoalan, tetapi di akar rumput, masyarakat dan umat beragama baik di kota-kota besar, pinggiran kota (*suburb*) maupun di pedesaan amat rentan (*vulnerable*) untuk dipermainkan berbagai isu yang dilontarkan oleh para elit politik dan elit pemimpin kelompok agama mereka dengan berbagai kepentingannya masing-masing. Kepentingan yang membawa berbagai aspirasi dan tuntutan muatan budaya lokal, nasional, transnasional dan internasional sekaligus. Kepentingan agama, politik, sosial, budaya dan ekonomi yang saling kait mengkait. Berbagai kepentingan ini seringkali berbenturan dan mudah menyulut emosi keagamaan masyarakat di akar rumput. Agama yang semula sarat dengan muatan nilai spiritualitas,

2 Suhadi Cholil dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia*, Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2011.

dengan mudah berubah menjadi pembelaan kepentingan identitas dan kelembagaan sosial, institusionalitas. Muatan berbagai kepentingan sosial masyarakat bisa bermacam-macam dan bercampur aduk antara agama, sosial, budaya, politik, ekonomi, bahkan juga sains. Jika tidak ditangani secara utuh, komprehensif, multidisiplin dan simultan, maka ia akan dengan mudah diperhadap-hadapkan, diperbenturkan oleh para aktor yang mempunyai target kepentingan tertentu.

Umumnya, para pimpinan sosial-politik dan sosial-keagamaan di Indonesia mengklaim bahwa masyarakatnya sangat religius. Klaim ini memang memuaskan secara politis, tetapi bukan tanpa resiko. Filsafat Islam kontemporer perlu mencermati fenomena ini dengan seksama. Agama rupanya tidak hanya terhenti pada sisi spiritualitas, tetapi juga masuk begitu dalam pada sisi historisitas, identitas dan institusionalitas. Substansi spiritualitas berdialektika dengan aksidensi institusionalitas.³

Salah satu resiko yang tidak terhindarkan ketika agama bergumul masuk pada wilayah psiko-sosiologis adalah sifat agama yang sangat lekat dengan emosi. Dari delapan dimensi agama yang ada, emosi menjadi salah satu komponen atau dimensi yang tidak terpisahkan dari agama.⁴ Emosi ini dapat bersifat individual, tetapi juga bersifat sosial. Perasaan, sensitifitas, ketersinggungan, ketidakmasukalan atau irrasionalitas adalah bagian tak terpisahkan dari emosi. Oleh karenanya, agama menjadi sangat menarik untuk dipertunjukkan oleh kelompok yang berkepentingan untuk mencapai tujuannya. Emosi masa yang mengatasnamakan doktrin agama untuk menghancurkan warisan kebudayaan lama di berbagai tempat di dunia (Afghanistan, Mali, Bosnia Herzegovina) adalah salah satu contohnya.

Agama menjadi target utama bagi para pimpinan kelompok yang berkepentingan karena ia terkait dengan emosi yang mudah disulut.

3 Filsafat Islam generasi awal, era al-Farabi telah mendiskusikan persoalan ini dengan serius. Setidaknya, al-Farabi – tokoh filsafat *Masyaiyyah* (Peripatetik) dalam filsafat Islam, telah mengajukan pertanyaan: mana yang lebih dahulu ada secara historis, agama (*millah*) ataukah filsafat (akal pikiran)? Menurutnya, *al-falsafah al-burhāniyyah* (akal pikiran), dalam arti spiritualitaslah yang ada terlebih dahulu, baru kemudian disusul oleh agama (*millah*), yaitu keberadaan kelembagaan agama pada level sosiologis dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Lebih lanjut Abu Nasr al-Farabi, *Kitab al-Hurūf*, tahqīq Muhsin Mahdi (Beirut: Dār el-Mashreq, 1970), h. 131.

4 Setidaknya ada beberapa dimensi dalam agama: Doktrin, ritual-peribadatan, narasi-kesejarahan, pengalaman dan *emosi*, etika dan hukum, sosial, politik dan materi. Lebih lanjut lihat Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London: Fontana Press, 1996).

Memang, konflik-konflik di tanah air mulanya adalah konflik-konflik yang bersifat lokal dan regional, yang melibatkan persoalan sosial, budaya, politik, ekonomi, pertanahan, perburuhan, hukum dan begitu seterusnya, tetapi konflik-konflik itu tidak dapat mengundang perhatian luas, apalagi memiliki nilai jual yang tinggi secara nasional – bahkan internasional - kalau tidak dibumbui dengan isu agama. Jika unsur emosi agama telah masuk, maka ia akan menjadi persoalan yang mudah diletupkan dan menjadi akar konflik yang berkepanjangan. Kita tahu kapan mulainya, tetapi tidak tahu kapan berhentinya. Perbenturan berbagai kepentingan tersebut dapat meletup sewaktu-waktu pada saat permasalahan sosial-keagamaan muncul ke permukaan, seperti perbedaan tafsir keagamaan, pembangunan rumah ibadah, perlindungan terhadap hak-hak sosial dan kultural suatu kelompok masyarakat, perubahan sosial-ekonomi yang terjadi di suatu daerah yang berakibat pada mobilitas vertikal kelompok tertentu dan berakibat pada pergeseran peran tokoh-tokoh elit lokal, hubungan antar penganut agama-agama, friksi-friksi dalam intern umat beragama (kasus hubungan intern umat beragama, seperti kasus Ahmadiyah), perebutan kekuasaan dalam ranah politik dalam pemilu dan pemilukada dan berbagai peristiwa lain yang dapat memicu ketegangan antar berbagai kelompok dalam masyarakat.

Ada pertanyaan mendasar yang perlu dicari jawabannya secara individual maupun kolektif, lebih-lebih oleh para pemikir filsafat dan peradaban Islam dan peneliti sosial-keagamaan dan keislaman kontemporer. Jika Indonesia telah merdeka 67 tahun dengan Pancasila sebagai payung besar kebangsaan dan kenegaraan, mengapa sebahagian anggota masyarakatnya belum seutuhnya rela untuk hidup secara *berbhinneka-tunggal-ika* (*unity in diversity*)? Mengapa negara bangsa (*nation states*) belum dapat diterima sepenuhnya oleh beberapa kelompok agama? Mengapa daya tahan hidup sosial-masyarakat dalam hidup berbangsa, beragama, bernegara masih rentan untuk disusupi cita-cita sosial (*social imaginary*) yang seringkali masih suka mengaitkannya dengan isu-isu primordial-sektarian? Mengapa sebagian masyarakat belum mampu membentengi diri dari berbagai isu-isu yang datang dari dalam maupun dari luar? Persentuhan dan pergumulan dengan isu-isu lokal, nasional, transnasional dan internasional masih begitu sensitif dan begitu rawan konflik? Mengapa tingkat permusuhan dan konflik sosial (SHI [*Social Hostility Index*]) di Indonesia masih menduduki peringkat paling tinggi di banding negara-negara multikultural yang lain? Mengapa undang-undang atau aturan-aturan yang dibuat oleh pemerintah belum dapat banyak membantu meredakan konflik? Meskipun aturan, regulasi yang dibuat pemerintah cukup banyak (GRI [*Government Restriction*

Index]), tapi mengapa kurang begitu mampu membantu masyarakat keluar dari jebakan-jebakan konflik sosial dan agama yang sewaktu-waktu dapat muncul kembali dengan sebab-sebab yang tidak terduga dan kadang sangat sangat sepele?⁵

Dunia dan peradaban kita sekarang memang sudah sangat berubah. Lewat kemajuan dan perkembangan teknologi komunikasi, melalui media elektronik, baik televisi, internet, jejaring sosial, maupun website, dunia seolah-olah semakin menyempit. Ortodoksi keagamaan dapat ditransmisikan lewat jejaring sosial dan media elektronik, tidak lagi hanya lewat komunikasi oral-lisan. Peristiwa dan apa yang terjadi di negara tetangga - jauh maupun dekat -, ibukota, propinsi, kabupaten dan daerah dapat segera disaksikan, diakses secara cepat dan langsung saat itu juga. Masyarakat sekarang tidak lagi dapat dibatasi oleh sekat-sekat geografis-teritorial secara konvensional. Mereka merasakan dan mengalami dunia baru yang semakin tidak terbatas (*borderless society*). Belum lagi manusia punya waktu yang cukup untuk mencerna dan memahami informasi yang diterima lewat layar TV, internet, facebook, twiter, SMS dan media yang lain, pada saat yang sama berita atau pengetahuan yang belum sempat dicerna tersebut telah ditimpa dan ditindih oleh berita dan isu lain lewat media yang sama. Masyarakat telah dibombardir dengan suguhan berita dan informasi yang datang dari berbagai sumber yang berbeda, tanpa ada cukup waktu untuk mencerna apalagi menganalisa. Pengetahuan menjadi bercorak terburu-buru, tumpang tindih, dan dangkal. Media literasi lama seperti buku menjadi semakin tersingkir, karena kalah cepat datangnya dibanding yang datang dari media elektronik. Semua persoalan kehidupan tersaji di layar TV, internet, website, twiter, facebook, juga media masa. Dari persoalan budaya (budaya populer, budaya kekerasan, budaya cepat saji, *grusa-grusu*, budaya disiplin), seni (musik, olah suara, tari, lukis), olahraga (sepak bola, badminton, basket), rekreasi (kuliner, turisme), kesehatan (HIV, narkoba, flu burung), politik (dinamika politik dalam negeri; *money* politik, perubahan rejim politik di Timur Tengah [*Arab spring*], Palestina *versus* Israel, ancaman senjata nuklir, krisis keuangan Eropa, sebelumnya Amerika), hukum (sepak terjang KPK [komisi pemberantasan korupsi] tangkap tangan para penyuap; komisi perlindungan anak dan wanita; agama (bom bunuh diri yang mengatasnamakan agama; kelompok-kelompok sempalan (*minority*) dalam intern agama, minoritas muslim di berbagai negara di dunia, hak-hak golongan minoritas agama di berbagai negara, dialog antar agama, fatwa-fatwa keagamaan), ekonomi (perpajakan, perburuan, TKI/W di dalam dan luar negeri, kemiskinan; *Mellium Goal*

5 Husni Thoyyar, "Dunia yang Semakin tidak Toleran", *Kompas*, 22 Nopember 2011.

Developments (MGDs) dan yang lain-lain seperti kesehatan, kesejahteraan, pendidikan, perindustrian, pertambangan, kehutanan, ekologi, bencana alam, perubahan iklim dan begitu seterusnya. Apa pengaruh dari perubahan sosial-kultural yang sedemikian cepat tersebut dalam kehidupan manusia? Mana yang lokal, mana yang nasional, mana yang transnasional dan mana yang internasional? Semuanya campuraduk jadi satu. Dalam situasi seperti ini, apa yang perlu dilakukan oleh perguruan tinggi, khususnya perguruan tinggi agama dan lembaga penelitian di bawah kementerian agama dan kementerian yang lain?

Secara internasional, Abdullah Saeed pernah menyebutkan, perubahan dalam kehidupan di dunia selama 150 (seratus lima puluh) tahun terakhir adalah sebagai berikut: Globalisasi, migrasi (perpindahan penduduk pada level lokal, regional, nasional maupun internasional), perkembangan ilmu dan teknologi, revolusi ilmu pengetahuan dan teknologi, penelitian ruang angkasa (*space exploration*), penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan tingkat literasi, semakin dekatnya hubungan dan kontak antar berbagai pemeluk agama-agama dunia, semakin meningkatnya kesadaran manusia untuk menghargai harkat dan martabat manusia (*human dignity* dan *human right*), kesadaran akan persamaan hak di depan hukum (*equality before the law*) dalam negara bangsa (*nation-states*), kesetaraan gender (*gender equality*) dan begitu selanjutnya.⁶ Sedalam dan sejauh mana, baik secara kuantitatif maupun kualitatif, semua perubahan dan perkembangan ini berdampak pada pemahaman keagamaan, pengembangan peradaban Islam, daya tahan budaya agama dan budaya lokal (Jawa, Sunda, Bugis, Padang, Aceh, Ambon dll.), dan budaya nasional (Pancasila, NKRI, Undang-undang Dasar, Bhinneka Tunggal Ika)?

Perubahan sosial, ekonomi, politik, budaya yang sedemikian dahsyat dan kompleks merupakan sebuah momentum dan batu pijak untuk melakukan evaluasi dan review wilayah kerja pemikiran filsafat Islam dan penelitian keagamaan pada umumnya yang selama ini dikerjakan. Setidaknya, ada beberapa hal yang perlu dilakukan. *Pertama*, pengembangan wilayah dan topik-topik pemikiran dan filsafat Islam dan wilayah penelitian peradaban keagamaan. *Kedua*, pengembangan kerangka teori, metode, pendekatan dan perspektif dalam filsafat Islam. *Ketiga*, prioritas penelitian filsafat Islam. *Keempat*, mengevaluasi dampak dan penyebaran pemikiran filsafat Islam dan hasil penelitiannya dalam kebijakan nasional dalam pengembangan pola pendidikan agama secara nasional dan pembinaan kehidupan masyarakat

6 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), h.2.

beragama pada tingkat lapis paling bawah serta produk-produk regulasi dan peraturan-peraturan pemerintah dalam kehidupan beragama, bagaimana metode para pemimpin agama, para juru dakwah dan khatib, penceramah agama, termasuk guru di sekolah dan dosen perguruan tinggi agama dan umum melindungi umat dan jamaahnya dari serbuan informasi dari berbagai media, namun sekaligus mampu memberi pencerahan tentang terjadinya perubahan yang dahsyat dalam kehidupan era kontemporer.

Bertambah kompleksnya kehidupan saat ini semakin menegaskan bahwa filsafat Islam, pemikiran keagamaan dan penelitian keagamaan perlu didekati secara multidisiplin, interdisiplin dan pluridisiplin. Wilayah filsafat keagamaan pada umumnya dan filsafat Islam khususnya, lebih-lebih peradaban Islam adalah wilayah yang bercorak *cross cutting* dan *cross disiplin*, bukan monodisiplin. Untuk pemuliaan kehidupan di ruang privat dan menjaga nama baik, wajah dan *performance* agama di ruang publik, pemikiran keagamaan, keislaman termasuk di dalamnya penelitian agama perlu terus menerus memperluas wilayah cakupan, pendalaman kerangka teori dan metode, serta horison berpikir keagamaan di era kontemporer. Wilayah dan objek penelitian keagamaannya tidak hanya terbatas pada wilayah sosial keagamaan seperti yang selama ini berjalan, tetapi perlu merambah ke wilayah baru yang masih sangat terkait dengan isu-isu keagamaan seperti *Islam and culture*, Islam dan multikulturalisme, filsafat Islam dan resolusi konflik, filsafat Islam dan manajemen konflik, Islam atau *religion and science*, *Islam, science and culture*, Islam dan bioetika, isu-isu filsafat Islam yang terkait dengan *difable* dan atau *disable*, Islam dan hubungan antar agama-agama, agama dan gerakan sempalan dalam agama, *new religious movement*, agama dan negara, agama dan migrasi penduduk dan begitu seterusnya. Belum lagi menyentuh ekologi, perubahan iklim, jender, hak asasi manusia dan begitu seterusnya.

Tasykik al-Wujūd: Yang Tetap (*al-Tsawābit*) dan Yang Berubah (*al-Mutaghayyirāt*) dalam Peradaban

Sedahsyat apapun perubahan sosial di dunia ini, keberimanan dan keberislaman adalah sesuatu hal yang tidak bisa ditawar. Itulah *al-tsawābit* (hal-hal yang tidak berubah). Jantung spiritualitas keberagamaan adalah jangkar kehidupan, jangkar tempat berlabuhnya moralitas, integritas dan karakter. Spiritualitas keberagamaan dan keberislaman yang tidak dapat diombang-ambing oleh badai perubahan sosial yang begitu dahsyat.

Integritas kepribadian yang paling dalam dan matang dari seseorang hanya dalam berlabuh dalam jangkar keagamaan.

Hal ini tidak berarti keberagaman manusia otomatis akan tetap dan statis, karena spiritualitas juga masuk dalam wilayah kesejarahan (historisitas). Sejarah perkembangan sosial, ekonomi, budaya dan politik. Spiritualitas akan selalu diuji oleh keadaan sejarah. Spiritualitas keagamaan tidak berada dalam ruang yang hampa kebudayaan dan peradaban. Justru dalam keadaan yang penuh ujian di lapangan kehidupan inilah seringkali spiritualitas keagamaan tidak tahan uji.

Dalam menghadapi badai perubahan sosial, spiritualitas agama Islam mudah terkoyak, berkeping-keping akibat benturan-benturan budaya yang mengiringinya. Spiritualitas yang aturannya melindungi dan memayungi (*the sacred canopy*), malah menjadi mengeras, terkoyak, menyempit dan memecah belah para pengikut yang berlindung di bawah atap keagamaan yang sama (konflik internal umat beragama). Belum lagi dalam berhadapan dan perjumpaan dengan budaya lain. Peradaban Islam seolah-olah terkoyak oleh berbagai peristiwa di tingkat lokal, nasional, transnasional dan internasional.

Itulah yang terjadi sekarang, ketika budaya lokal bertemu dengan “pemahaman” agama Islam tertentu dan “pemahaman” keagamaan Islam tertentu berjumpa dengan budaya lokal dan lebih-lebih budaya global. *The Muslim sacred canopy* terkoyak, dengan cara mengambil tindakan “mengeluarkan” kelompok yang tidak sepaham dan sehaluan. Tindakan “*othering*” (tindakan menganggap orang, kelompok, cara berpikir dan budaya lain sebagai yang “berbeda” dan karenanya perlu diekskomunikasi (pemurtadan, pengkafiran, penghancuran warisan budaya lokal, penolakan budaya global) terjadi di mana-mana, disebarkan secara lisan maupun tertulis oleh media modern-elektronik dan media cetak.

Apa sumbangan pemikiran filsafat Islam dan pemikiran peradaban Islam untuk memberi jalan keluar dari persoalan dan problema kontemporer paska terjadinya perubahan dahsyat seperti diilustrasikan di atas? Perubahan sosial yang tidak mungkin dibendung, dihalang-halangi, dan dicegah. Suatu peristiwa budaya yang merupakan *point of no return*.

Bukan kali pertama peradaban Islam melewati badai seperti ini. Filsafat Islam adalah merupakan hasil perjumpaan kultural dan perjumpaan pemikiran yang terjadi secara masif saat itu. Pertemuan dan perjumpaan kultural (*cultural encounters*) antara budaya Arab, budaya Yunani, budaya Persia dan juga India. Pertemuan dan perjumpaan peradaban suku-suku pengikut agama Yahudi, pengikut agama Kristen dan pengikut agama Islam di abad

pertengahan. Trilogi epistemologi *bayānī*, *burhānī*, dan *irfānī* adalah puncak-puncak katalisator pertemuan dan perjumpaan antar berbagai budaya dan pola pemikiran keagamaan Islam saat itu.⁷ Dalam kluster *burhānī* muncul para saintis Muslim abad pertengahan yang handal, peletak dasar ilmu pengetahuan dasar (*basic science*) seperti al-Khawarizmi, Fakhruddin al-Razi, Ibn Sina dan lain-lain. Bahasa Arab pernah menjadi *lingua franca* pada abad pertengahan. Bahasa Indonesia modern pun banyak menyerap kosa kata Arab. Adalah al-Farabi, yang dijuluki sebagai *al-ustādz al-tsānī* (guru kedua) setelah Aristotle, mengenalkan budaya dan metode berpikir filosofis dalam dunia Arab-Islam saat itu (*al-Masyāyih*). Corak berpikir *mutakallimūn* (para teolog) dan *fuqahā* (para ahli hukum Islam) juga berkembang luas (*al-Kalāmīyah*). Dalam perjumpaannya dengan budaya Persi, muncul tokoh-tokoh seperti al-Suhrawardi al-Maqtul, yang memperkenalkan corak berpikir illuminatif (*al-Isyrāqīyah*). Belum lagi tokoh-tokoh sufi seperti Ibn ‘Arabi, Jalaluddin al-Rumi. Disusul Mulla Sadra, pada abad ke-16-17, dengan tradisi filsafat Islam *al-Hikmah al-Muta‘āliyah* (*al-Wujūdiyyah*). Sedari dulu, peradaban Islam adalah peradaban yang terbuka, peradaban yang fleksibel, mampu berdialog dengan budaya lain, berkompetisi, tidak rendah diri, mudah beradaptasi, meng-*adapt*, menolak tapi juga sekaligus menyerap kekayaan budaya lain, membentuk budaya hibrida baru.⁸

Perjalanan budaya keberagaman Islam ini tidak mudah, selain lancar tapi juga penuh riak-riak dan ketegangan-ketegangan. Ketegangan dapat digambarkan ketika al-Ghazali menolak model berpikir metafisika Ibn Sina, dengan menulis buku monumental *Tahāfut al-Falāsifah* (Kerancuan Filsafat). Belum lagi, bukunya *al-Munqidz min al-Dhalāl* (Penyelamat dari kesesatan). Kemudian direspon oleh Ibn Rusd dalam karyanya *Tahāfut al-Tahāfut* (Kerancuan buku *Tahāfut* karya al-Ghazali). Perkawinan, persilangan, kontestasi, perjumpaan pemikiran dan peradaban adalah ciri yang sulit dipisahkan sepanjang sejarah perjalanan filsafat Islam. Tradisi berpikir *kālam* dan fikih yang berjumpa dengan tradisi berpikir *falāsifah*,

7 Lihat Muhammad Abid al-Jabiry, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-‘Araby, 1991); dan bukunya yang lain, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li al-Nuzhūmi al-Ma‘rifah fi al-Tsaqāfah al-‘Arabīyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-‘Araby, 1993). Kedua karya tersebut secara lengkap menggambarkan bagaimana pertemuan kultural tersebut berlangsung, kemudian diserap dan dibentuk kembali serta dipatenkan dalam budaya pemikiran Arab-Islam pada abad pembentukannya (*‘asr al-tadwīn*).

8 M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Vol. I & II (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966).

dan kemudian berjumpa dengan tradisi tasawuf adalah ciri pemikiran filsafat Islam yang tidak dapat dipisahkan dalam peradaban Islam dimana pun berada. Bukanlah peradaban Islam yang otentik, jika dalam perjalanan sejarahnya tidak mengenal dengan baik ketiga corak berpikir keagamaan Islam tersebut. Ketiganya merupakan suatu kesatuan yang utuh, baik dalam tradisi pemikiran Sunni maupun Syi'i. Kehilangan salah satunya, bukanlah piramida kebudayaan dan peradaban Islam yang utuh.

Perjalanan peradaban Islam tidak berhenti pada kejayaan dan keemasan pada abad tengah (*al-'asr al-dzahabī*). Tantangan dan permasalahan baru muncul sejak abad ke 16 sampai sekarang. Sejarah dunia berputar. "*Tilka al-ayyāmu nudāwiluhā baina al-nās*"(masa-masa itu akan Kami ulang kembali di antara manusia). Mulai abad ke 16, muncul ke permukaaan budaya Barat, ditandai dengan diperkenalkannya cara berpikir dan metode keilmuan baru dalam upaya memahami dan menginterpretasikan secara keilmuan melalui proses penelitian empiris terhadap fenomena kehidupan alam semesta, sosial dan kemanusiaan. Saat itu berbarengan dengan perjalanan dunia Barat ke wilayah Timur yang menorehkan sejarah peradaban manusia baru yang dikenal sekarang sebagai sejarah kolonialisasi dan imperialisasi dunia Barat terhadap Timur. Hampir setiap 100 tahun terjadi pembaharuan cara berpikir manusia dan metode penelitian keilmuan di dunia Barat. Sejak dari Gerakan Reformasi keagamaan abad ke-15, *Renanissance* abad ke-16, Rasionalisme-empirisisme abad ke 17, *Aufklärung* (pencerahan; *tanwīr*) abad ke-18. Akar-akar pergumulan budaya dan pemikiran secara luas ini kemudian membuah hasil dengan dideklarasikannya hak-hak asasi manusia, pembentukan negara-bangsa (*nation-states*) dengan ide konstitusionalisme pada abad ke-19, setelah runtuhnya kekuasaan imperium di Eropa.⁹ Dari rangkaian perkembangan dan revolusi pemikiran yang berkesinambungan tersebut mengantarkan mereka ke bahkan sejarah peradaban modernitas dan post-modernitas. Dalam situasi seperti itu, dunia Muslim – yang diwakili oleh kerajaan Ottoman di Turki - tetap menjalin hubungan baik dengan Barat. Muhammad Abduh pernah menganjurkan agar kurikulum perguruan al-Azhar disempurnakan sesuai dengan irama pembaharuan metode keilmuan yang terjadi di Barat. Tidak sepenuhnya berhasil, namun inisiatif ini telah menorehkan catatan sejarah bahwa perjumpaan dengan Barat modern juga terus terjadi dan terus berlangsung sampai saat ini.

Hubungan dan dialog budaya Islam dan Barat memasuki babak baru ketika negara bangsa (*nation states*) di Eropa membutuhkan tenaga kerja

9 Muhammad Abid al-Jabiry, Hasan Hanafi dan Faisal Jalul, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib: Nushūsh Idhāfiyyah* (Beirut: al-Dār al-'Arabiyyah li al-'Ulūm, 1990), h. 103.

(*guest workers*) dari dunia Timur-Muslim. Terjadilah proses perpindahan penduduk (migrasi) dari dunia Muslim ke negara-negara Eropa khususnya, dan Australia dan Amerika pada umumnya. Lagi-lagi terjadi perjumpaan dan pertukaran budaya yang sangat kompleks dari pada abad-abad sebelumnya. Sejak tahun 1960-an, dunia Muslim lewat pengiriman tenaga kerja tamu membantu dunia Eropa mengembangkan pertumbuhan ekonomi. Selama tiga generasi, para imigran Muslim bersama keluarganya telah menghuni Eropa. Bekerja, mencari kehidupan, bermasyarakat, mendidik anak, membina keluarga di tempat atau negara yang sama sekali berbeda dari negara asalnya. Problem bahasa, budaya, agama, sosial, politik, ekonomi, pendidikan pasti muncul di situ.¹⁰ Kualitas keberagaman mereka pastilah berbeda dari kualitas keberagaman saudara-saudaranya di negara asalnya. Sekarang, mereka telah tumbuh menjadi generasi ketiga. Sangat mudah menjumpai orang Muslim di daratan Eropa sekarang, baik di Jerman, Perancis, Belanda, Inggris maupun lainnya, seperti Denmark, Belgia, Spanyol, Portugal, Italia, Swedia dan begitu seterusnya.

Di samping itu, jumlah mahasiswa dari dunia Muslim yang meneruskan pendidikan di Barat dengan seperangkat metode keilmuan dan penelitian baru, yang berbeda dari yang mereka peroleh dari asal negara mereka, terus bertambah. Belum lagi terus bertambahnya jumlah para akademisi Muslim yang bekerja dan mengajar di universitas-universitas di negara Barat, baik di Eropa, Amerika maupun Australia.

Dapat dibayangkan, bagaimana kompleksnya pertemuan dan pergumulan budaya yang dialami oleh minoritas Muslim di Barat. Mereka memerlukan “*fresh*” *ijtihad*. Sebuah *ijtihad* yang berbeda dari *ijtihad* yang dilakukan oleh saudara-saudaranya di Timur. Peradaban Islam era kontemporer berhadapan dengan situasi baru seperti itu. Ijtihad kaum minoritas Muslim di Eropa pastilah tidak sama dan sebangun dengan *ijtihad* kaum mayoritas Muslim di Timur. Tafsir *falsafi* seperti apa yang dapat disumbangkan oleh filsafat Islam kontemporer untuk pengembangan pemikiran dan peradaban Islam dalam dunia baru seperti itu? Apa yang tetap dan apa yang perlu dan harus berubah dalam pengembangan budaya dan peradaban Islam era kontemporer? Jika menggunakan cara berpikir dan analisis Mulla Sadra (1571-1647), bagaimana cara menghubungkan dan

10 W.A.R. Shadid and P.S. van Koningsveld (Eds.), *Muslim in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Den Haag: Kok Pharos Publishing House, 1996; Yvonne Yazbeck Haddad (ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens* (Oxford dan New York: Oxford University Press, 2002), Jack Goody, *al-Islām fi Aurūbā (Islam in Europe)*, terj. bahasa Arab Jauzaf Mansur (Beirut: Dār ‘Uwaidat, 2006).

mengaitkan antara univokalitas *al-wujūd* dan gradasi (*tasykik*) *al-wujūd*?¹¹ Sebuah topik pembahasan filsafat Islam abad ke 16-17 yang menarik dan masih sangat relevan untuk diperbincangkan sekarang dalam upaya mencari solusi terbaik untuk pengembangan dan berkembangnya budaya Islam yang telah melewati batas-batas konvensional geografis- territorialnya.

Tafsir Falsafi terhadap Syari'ah dalam Peradaban Islam Kontemporer: *Maqāshid* dan *Interpreted Syari'ah*.

Tafsir falsafi setidaknya melibatkan dua dimensi, yaitu dimensi filosofis dan historis. Secara filosofis, pembahasan tentang syari'ah perlu dibedakan antara dua sisi, yaitu sisi kesatuan-univokal wujud dalam budaya Islam dan sisi gradasi (*tasykik*) wujud,¹² yang meliputi dua dimensi yaitu "*maqāshid*" (tujuan utama) dan "*interpreted*" (penafsiran) syari'ah. Pada level univokalitas wujud, tak ada perbedaan yang begitu mencolok tentang pemaknaan syari'ah dalam peradaban Islam.¹³ Pada level univokalitas, pemikiran manusia terfokus pada substansi, sedangkan pada level gradasi wujud, pemikiran manusia terfokus pada aksidensi.

Dalam kaitannya dengan *tasykik al-wujūd* atau gradasi wujud, pembahasan syari'ah dikaitkan dengan aksiden.¹⁴ Bagaimana "*maqāshid*" (tujuan

-
- 11 Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Dasar Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam (Dar Omadi Bar Omuzesye Falsafe)*, terj. Muhammad Nur (Jakarta: Sadra Press, 2012), h. 95-103.
 - 12 Tentang univokalitas dan gradasi wujud, lihat Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Dasar Filsafat Islam*, h. 102-3; bandingkan dengan uraian tentang substansi dan aksiden, h. 175-84.
 - 13 Khaled Abou El Fadl mendefinisikan univokalitas peradaban dan keimanan Islam, dengan menengarai adanya titik temu dan titik kesepakatan semua Muslim yang menandai dan membentuk peradaban keberagamaan Islam di manapun berada. Lima rukun Islam dipandang sebagai jantung dan urat nadi Islam. Kelima rukun tersebut adalah syahadat, salat, puasa Ramadan, zakat dan haji. Lebih lanjut Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan (The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists)*, terj. Helmi Mustafa (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), h.139-53. Peradaban agama Islam selalu ditandai oleh lima hal di atas, dan itulah yang mencirikan dan sekaligus membedakan dari budaya-budaya agama-agama dunia yang lain.
 - 14 Sekedar untuk *me-refresh* ingatan, Aristotle meyakini adanya 10 (sepuluh) kategori, yaitu, 1 (satu) kategori substansi dan 9 (sembilan) kategori aksiden, yaitu kualitas (*kaif*), kuantitas (*kam*), tempat (*ain*), waktu (*matā*), posisi (*wadh*), kepemilikan (*jidah*), relasi (*idhāfah*), aktif (*fi'il*) dan passif (*infi'āl*). Sedang Umar ibn Sahlan Lahiji, dalam membahas Logika menyebutkan hanya ada 4 (empat) kategori, yaitu

utama) syari'ah "dirumuskan" dan bagaimana syari'ah itu "ditafsirkan" dalam kehidupan sehari-hari pasti melibatkan kategori-kategori berpikir yang terhimpun dalam aksiden. Bagaimana teori *maqāshid al-syari'ah* dirumuskan oleh al-Syatibi (w.1384) dan bagaimana ia dirumuskan ulang oleh generasi era modern dan postmodern; bagaimana rumusannya dalam situasi politik, sosial, budaya dan ekonomi yang berbeda-beda. Oleh karenanya, masyarakat Muslim pada umumnya bisa berbeda-beda dalam merumuskan dan menginterpretasikannya. Di sini, dalam wilayah aksidensi, terjadi proses "*tasykik al-wujūd*" atau gradasi wujud yaitu proses penentuan tujuan utamanya dan juga sekaligus penafsirannya.

Dalam perubahan sosial yang tidak terbendung, membahas ulang *tasykik al-wujūd* (gradasi wujud) dalam hubungannya dengan kesatuan-univokal wujud mendapat momentum yang tepat. Yang perlu digarisbawahi di sini adalah ketika para pemikir Muslim kontemporer berupaya keras memahami, menajami, mengkritisi, dan mengevaluasi konsep-konsep pada dataran *tasykik al-wujūd* (gradasi wujud), mereka sama sekali tidak bermaksud untuk meninggalkan kesatuan wujud, yaitu hal-hal yang telah disepakati bersama sebagai kesatuan-univokal peradaban Islam.

Penekanan ini penting, karena tidak hanya pada lingkungan masyarakat luas, tetapi juga di lingkungan akademisi dan pemerhati budaya Islam seringkali mengalami kebingungan atau kebimbangan apakah ketika para pemikir dan pembaharu Muslim mendiskusikan dengan sungguh-sungguh pada wilayah *tasykik al-wujūd*, maka otomatis mereka akan meninggalkan kesatuan-univokal *al-wujūd*. Kebingungan dan kebimbangan ini – baik langsung maupun tidak langsung - menyebabkan berbagai tindakan yang tidak terpuji, baik itu lontaran atau tindakan pemurtadan, pengkafiran terhadap orang, golongan atau kelompok lain yang berbeda - maupun setingkat lebih keras atau kasar secara sosial yaitu tindakan kekerasan sosial terhadap orang lain yang berbeda dengan mengatasnamakan agama. Peradaban Islam era modern dan post-modern menjadi berwajah kusam.

substansi, kualitas, kuantitas dan nisbat (relasi). Menurutnya, ketujuh kategori yang lain (nomor 3 sampai 9) menyiratkan makna perbandingan dan relasi. Sedangkan menurut Syaikh Syihabuddin Isyraqi meyakini adanya 4 (empat) kategori tersebut, namun menambah satu lagi, yaitu kategori gerak. Oleh karenanya, ada 5 (lima) kategori berpikir. Pemikiran logika dalam peradaban Islam terus berkembang. Ada pula yang meyakini bahwa kategori berpikir ada 14, dengan argumen bahwa pada hakekatnya substansi ada 5 (lima) bagian, yaitu (benda, materi, bentuk, akal dan jiwa), sedangkan dalam aksidensi ada 9 (sembilan) bagian. Jika dijumlahkan seluruhnya ada 14 (empat belas). Lebih lanjut Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, h. 176-8.

Bagaimana mengangkatnya kembali supaya setara dengan budaya lain, dalam arti lebih humanis, menghargai perbedaan, dengan tulus bersedia menerima keberadaan orang, golongan, masyarakat yang berbeda secara ras, kulit, agama, keyakinan, sosial, ekonomi dan budaya? Dan yang lebih penting lagi, bagaimana menawarkan solusi terhadap fenomena munculnya friksi-friksi yang berbenturan secara budaya antara kelompok *mainstream* (arus utama) dan *splinter group* (arus pinggiran) – dalam intern masyarakat Muslim sendiri - yang sulit didamaikan seperti yang terekam dalam laporan penelitian lapangan sebagai yang dikutip di awal tulisan ini. Dan sudah barang tentu, peristiwa yang terjadi dalam wilayah intern, juga akan berimbas pada wilayah intra hubungan antar penganut agama-agama di luar Islam.

Salah satu – dari sekian banyak – pemikir Muslim kontemporer, Jasser Auda terpanggil untuk menduduk kembali silang pendapat dan friksi-friksi yang terjadi dalam intern masyarakat Muslim di era sekarang. Dengan menggunakan analisis dan cara berpikir yang biasa digunakan oleh Abdullahi Ahmed al-Naim, Abdullah Saeed dan Ibrahim M. Abu Rabi', untuk menyebut di antaranya, saya akan mendiskripsikan peradaban keagamaan Islam era sekarang sebagai “*interpreted*” syari’ah. Meskipun peradaban syari’ah adalah beripa kesatuan dan univokal, namun pada level *tasykik al-wujud*, level interpretasi, ia adalah majemuk-plural. Pada level “interpretasi” ada yang dapat digolongkan sebagai peradaban Islam “traditional”, ada yang disebut peradaban Islam “modern” dan ada pula yang sekarang disebut sebagai peradaban Islam “post-modern”. Yang jelas, ketiga-tiganya masih ada di bawah payung langit-langit suci (*the sacred canopy*) syari’ah-univokal, dan tidak satupun dari ketiga peradaban, interpretasi, kritik, pemaknaan ulang tersebut yang berada di luar peradaban syari’ah. Bagaimana potret gambaran ketiga peradaban syari’ah tersebut di era kontemporer?

Sebelum masuk ke rincian karakteristik ketiga model peradaban Islam kontemporer tersebut, dibangun alat analisis dan kerangka teori yang kuat untuk akhirnya dapat menjelaskan ketiga kategori tersebut. Yang sering dilupakan oleh umat beragama, khususnya Islam, adalah adanya variasi tingkatan otoritas (*hujjiyyah*) argumentasi keagamaan. Tingkatan otoritas (*hujjiyyah*) sebenarnya tidak hanya dua, seperti yang biasa dipahami selama ini, yaitu tingkat argumentasi tertinggi (*proof/hujjah*) dan terendah (*butlān/void*).¹⁵ Di antara keduanya masih ada lima yang lain, yaitu interpretasi

15 Umumnya, argumen keagamaan dalam peradaban Islam hanya bertumpu pada dan sumbu yang berlawanan, yaitu halal-haram, *qath'y* dan *dzanny*, *haq* dan *bāthil*, muslim dan kafir dan begitu seterusnya. Jasser Auda menggeser pola pikir yang bercorak *binary opposition* (oposisi biner) menjadi pola pikir keagamaan yang juga

apologetik (*apologetic interpretation*), perlu penafsiran (*mu'awwal*), perlu bukti-bukti pendukung (*isti'nās*), ada catatan atau kritik kecil (*fīhi syai'*), dan perlu diinterpretasikan secara radikal (*radical interpretation*). Dalam budaya Muslim, pada umumnya, yang biasa ramai-bersitegang dan tidak jarang menimbulkan konflik sosial yang berkepanjangan adalah antara penggemar dan pengikut fanatik-dogmatik *apologetic interpretation* dan pengikut fanatik-dogmatik *radical interpretation*. Lantaran dorongan nafsu sosiologis, “*kullu hizbin bimā ladayhim farihūn*” (*setiap kelompok pasti akan puas dan membangga-banggakan kelompoknya sendiri-sendiri di atas kelompok yang lain*)¹⁶, maka mereka lupa bahwa mereka sesungguhnya masih dalam satu atap payung besar langit-langit suci (*the sacred canopy*) spiritualitas syari'ah yang sama, hanya penafsirannya saja yang berbeda.

Selain itu, juga perlu dipertimbangkan berbagai sumber hukum yang lain, yang juga dianggap mempunyai otoritas sendiri, seperti prinsip-prinsip tertinggi (*mashlālah*), argumen rasional, dan nilai dan hak-hak universal ‘modern’. Oleh karenanya, pada era sekarang, tidak bisa tidak, ada sumber-sumber “baru” penetapan hukum Islam, selain dari ayat-ayat al-Qur’an dan hadis-hadis nabi. Antara lain, *mashālih* (*Islamic higher interests*) yang diambil dan diintisarikan dari ayat-ayat al-Qur’an dan hadis nabi, kemudian ketentuan-ketentuan fikih madzhab, yaitu hukum yang diperoleh dari madzhab-madzhab fikih tradisional, kemudian disusul dengan argumen-argumen rasional (*rationality*), yakni penyandaran otoritasnya hanya pada akal pikiran manusia, tidak pada sumber-sumber pengetahuan yang berasal dari luar akal pikiran (ketuhanan). Yang terakhir adalah nilai-nilai modern (*modern values*) yang biasanya bersumber dari deklarasi universal tentang hak-hak asasi manusia dan kesepakatan-kesepakatan internasional lainnya serta undang-undang negara yang disetujui oleh parlemen setempat (*nation-states*).

Uraian singkat di atas menggambarkan dengan jelas bahwa sumber-sumber peradaban hukum Islam tidak hanya diambil dari wahyu (*revelation*), tetapi juga dari pengalaman manusia (*human experience*). Perumusan nilai dan hukum Islam hampir-hampir sulit dihindari dari campur tangan atau intervensi *human experience*, karena dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an juga melalui kitab-kitab tafsir yang tersedia, begitu juga dalam tradisi kenabian, sejak dari periwayatannya (*riwāyah*) yang melibatkan *sanād*

perlu mempertimbangkan pendekatan sistem (*system approach*) yang lebih bercorak multidimensional, bukannya sekedar oposisi biner. Lebih lanjut Jasser Auda, *Maqāsid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), h.156.

16 Q.S. 30 (Ar Rum): 32.

dan *isnād*, sampai ke *dirāyah* yang memang dari awal melibatkan *human judgements*, apalagi yang terkait dengan *maslālah*. Untuk menyimpulkan kepentingan dan tujuan terpokok dari wahyu, manusia (*mufassir, fuqahā* dan *ushūliyyūn*) sepenuhnya menggunakan akal pikiran dan melibatkan pemahaman manusia (*human cognition*). Semua *human experience*, tidak bisa tidak, pasti terkait dan melibatkan peran, persepsi dan kemampuan intelektual, sosial, budaya dan sains yang dimiliki para ahli hukum (*jurist's worldview*). Poin ini menegaskan bahwa pandangan dunia para ahli hukum agama dan para ahli agama dan *leaders of influence* memerlukan pembaharuan dan penyegaran data keilmuan yang mereka miliki. Sedang ketentuan-ketentuan hukum fikih tradisional yang dibuat oleh para ahli fikih adalah berupa pendapat hukum (*fatāwa*), biasanya diberikan dalam konteks historis dan geografis tertentu.

Gambaran ini menunjukkan bahwa ketentuan-ketentuan hukum tersebut lebih dekat ke pengalaman manusia (*human experience*) dari pada wahyu (*revelation*), apalagi dalam dua kelompok terakhir, yaitu norma-norma rasional (*rational norm*) dan deklarasi hak-hak asasi manusia. Norma-norma rasional adalah merupakan ekspresi pengalaman manusia, meskipun dapat saja dibentuk melalui persepsi populer tentang Islam. Begitu juga hal-hal yang terkait dengan hak-hak asasi manusia. Seluruh politisi dan negarawan dalam negara bangsa, sebagai anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa diwajibkan untuk meratifikasi deklarasi universal tentang hak-hak asasi manusia. Deklarasi ini mewakili pengalaman manusia yang ultim dalam membentuk hukum dan perundangan-perundangan negara. Beberapa ilmuwan studi keislaman sekarang berpendapat bahwa deklarasi hak-hak asasi manusia adalah merupakan sumber hukum Islam yang paling dibenarkan (*the most justifiable source of Islamic law*).¹⁷

Persilangan (*cross cutting*) dan pergumulan pendapat antara validitas peringkat otoritas (*hujjiyyah*) – dari yang tertinggi (*proof/hujjah*) sampai yang terendah (*butlan/void*) – dan spektrum perjumpaan antara wahyu (*revelation*) dan pengalaman manusia (*human experience*) adalah yang membentuk peradaban Islam kontemporer. Lazimnya perjalanan sebuah peradaban, ia mengalir mengikuti aliran perjalanan sejarah kemanusiaan. Pertemuan, perdebatan, pergumulan, kontestasi, adaptasi, adopsi, penolakan dan resistensi, hibridasi akan selalu mewarnai sepanjang sejarah peradaban Islam. Perjalanan tersebut berbeda dari perjalanan peradaban Islam yang pernah dilalui pada abad pertengahan, karena pada era sekarang budaya Islam juga berhadapan dengan peradaban sains dan teknologi Barat. Bahkan dalam

17 Jasser Auda, *Maqāshid al-Shari'ah*, h. 159-160.

perjumpaan dengan budaya Barat kontemporer, memunculkan generasi baru Muslim di Barat yang corak berpikirnya juga akan berbeda dari corak berpikir mayoritas di Timur. Untuk dapat *survive*, generasi baru minoritas Muslim yang tinggal di Barat juga dituntut untuk melakukan “*fresh*” ijtihad sehingga mereka dapat menyelesaikan dan mendamaikan berbagai persoalan kebudayaan mereka dengan budaya lokal setempat.

Hasil ijtihad baru ini sudah barang tentu belum tentu disetujui oleh koleganya di Timur. Hasil ijtihad mereka pun akan berhadapan dengan ijtihad Muslim mayoritas di Timur. Perabadan Islam ke depan akan selalu diwarnai perjumpaan dan pergumulan budaya (*cultural encounters*) segi tiga ini: peradaban Muslim mayoritas di negara-negara mayoritas Muslim di Timur dalam perjumpaan dan dialognya dengan peradaban Muslim minoritas di Barat, dan sekaligus dalam perjumpaan dan dialog mereka dengan peradaban Barat dan lainnya (China, India, Jepang, Korea, Brazil) dan lain-lain.

Akhirnya, untuk menutup tulisan ini saya akan mengutip pendapat sejarawan peradaban Islam, Marshall G.S. Hodgson, dalam bukunya yang terkenal *The Venture of Islam* yang menciptakan istilah baru bagi perjumpaan dan pergumulan budaya yang sangat kompleks dalam budaya dan peradaban Islam, yaitu “*Islamicate*”. *Islamicate* didefinisikan sebagai perkembangan budaya dan perjalanan peradaban Islam “yang tidak melulu terkait langsung dengan agama, yaitu Islam itu sendiri, tetapi lebih merujuk kepada kompleksitas sosial dan kultural yang secara historis dihubungkan dengan Islam dan orang-orang Muslim, baik kompleksitas sosial dan kultural tersebut ada di tengah-tengah orang-orang Muslim sendiri maupun ketika mereka berada di tengah-tengah dan berhubungan dengan non-Muslim.”¹⁸

18 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol.I (Chicago: University of Chicago Press, 1974), h. 59. (...would refer not directly to the religion, Islam, itself, but to **the social and cultural complex** historically associated with Islam and the Muslims, both **among Muslims themselves and even when found among non-Muslims**”— cetak tebal dari penulis).

DAFTAR RUJUKAN

- Auda, Jasser. *Maqāshid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Al-Fadl, Khaled Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan (The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists)*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- al-Jabiry, Muhammad Abid. *Takwīn al-'Aql al-Arābiy*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1991.
- . *Bunyah al-'Aql al-Araby: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li al-Nudzūmi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1993.
- al-Jabiry, Muhammad Abid, Hasan Hanafi dan Faisal Jalul, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib: Nushūsh Idhāfiyyah*, Beirut: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Ulūm, 1990.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Kitāb al-Hurūf*, tahqiq Muhsin Mahdi. Beirut: Dār al-Masyriq, 1970.
- Cholil, Suhadi dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2009*, Yogyakarta: Center for Religious & Cross-cultural Studies, 2010.
- Gharawiyān, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam (Dar Omadi Bar Omuzesye Falsafē)*, terj. Muhammad Nur. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Goody, Jack, *al-Islām fi Aurūbā (Islam in Europe)*, terj. bahasa Arab Jauzaf Mansur, Beirut: 'Uwaidat, 2006.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (Ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford dan New York: Oxford University Press, 2002.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 Vols, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006.
- Sharif, M.M., *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, London: Fontana Press, 1997.
- Thoyyar, Husni, "Dunia yang Semakin Tidak Toleran", *Kompas*, 22 Nopember, 2011.