

Telaah Reflektif Pemikiran Amin Abdullah: Dari Epistemologi ke Teori-Aksi

by Muhammad Azhar

Submission date: 04-Jul-2019 10:24AM (UTC+0700)

Submission ID: 1149117108

File name: M_Azhar_B.10.pdf (400.68K)

Word count: 8300

Character count: 55381

TELAAH REFLEKTIF PEMIKIRAN
AMIN ABDULLAH:
DARI EPISTEMOLOGI KE TEORI-AKSI

Muhammad Azhar



Amin Abdullah merupakan sosok langka yang lahir dari rahim *Islamic studies* di negeri ini. Pada umumnya ilmuwan muslim eksis sebagai pemikir sekaligus aktivis sosial maupun politik dengan rutinitas sosial dimana dimensi rutinitas sosial tersebut lebih mendominasi ketimbang rutinitas intelektual yang ditekuni. Memang sosok Amin Abdullah dikenal sebagai orang yang pernah aktif di organisasi besar Muhammadiyah. Juga pernah menjabat sebagai Asisten Direktur Pascasarjana UIN Suka maupun selaku Warek dan Rektor. Namun berbagai aktivitas organisatoris tersebut tidak mereduksi aktivitas akademis beliau terutama dalam menulis, mengajar (S2-S3) maupun memberikan presentasi ilmiah di berbagai forum seminar, dalam dan luar negeri. Selain itu, dibanding pembaharu Islam sebelumnya seperti Harun Nasution yang masih berada pada wilayah *al-Fikr al-Islāmy (Islamic thoughts)*, Nurcholish Madjid yang lebih berkontribusi pada wilayah ontologi dan aksiologi pemikiran Islam modern, maupun Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Ahmad Syafii Maarif yang bergelut di wilayah etis-transformatif; maka Amin Abdullah lebih fokus pada wilayah epistemologi keilmuan Islam era Posmodern.

Kelangkaan beliau juga dapat dilihat dari luasnya pergaulan. Boleh jadi karena dilatarbelakangi pendidikan awalnya di pesantren modern Gontor yang dikenal sebagai lembaga pendidikan Islam yang netral atau non-mazhab. Hal ini memberi pengaruh yang positif bagi

diri beliau untuk tetap luwes bergaul dengan berbagai kalangan umat di luar Muhammadiyah, bahkan dengan sesama non-muslim. Berdasarkan *background* tersebut, sosok beliau sering dikategorikan sebagai figur MUNU (Muhammadiyah-NU) dan juga sosok pluralis. Bisa jadi juga ini pengaruh studi beliau di Turki yang dikenal sebagai negara tempat menyatunya peradaban Timur dan Barat. Pengaruh yang paling signifikan tentunya komitmen keilmuan beliau yang selalu melihat suatu fenomena secara objektif dan akademis, tanpa terlalu terpaku dengan berbagai latarbelakang primordial umat, mazhab pemikiran atau corak komunitas tertentu. Secara umum, pemikiran Amin Abdullah dapat dikategorikan menjadi tiga periode, yakni: periode *pertama* (pra-90-an) sebagai era pembentukan diri dan pematangan intelektual; periode *kedua*, dekonstruksi pemikiran Islam klasik (1990-2000); dan periode *ketiga*, rekonstruksi epistemologi keilmuan Islam kontemporer (2000-2010).

Periodesasi Pemikiran

Pada periode *pertama*, ditandai dengan era pembentukan diri dan pematangan intelektual yakni sejak beliau menamatkan studinya di Kulliyat Al-Mu'allimin Al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) 1977 di Pesantren yang sama. Setelah itu beliau melanjutkan studi keislamannya di Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN (kini UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 1982. Pendidikan S1 ini boleh jadi sangat membekas dalam diri beliau menjadi tokoh pemikir Islam yang sangat mengedepankan konsep harmoni hubungan antar umat beragama. Atas sponsor Depag RI dan Pemerintah Turki, mulai tahun 1985, beliau mengambil Program Ph.D. bidang Filsafat Islam, di Departement of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1990), dengan judul disertasi: *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant* (terbit 1992; versi Indonesianya oleh Mizan: *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam*, 2002). Kematangan intelektual beliau semakin bertambah setelah mengikuti Program Post-Doctoral di McGill University, Kanada (1997-1998). Pada periode pertama ini, tidak banyak tulisan beliau yang penulis akses, termasuk skripsinya, selain karya terjemahan:

Agama dan Akal Pikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusiawi (Jakarta: Rajawali, 1985), dan *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan* (Jakarta: Rajawali, 1989).

Adapun pada periode *kedua* (era 90-an-2000), diawali setelah meraih gelar Doktor, popularitas Amin Abdullah mulai melambung setelah beberapa kali tulisan beliau dimuat di jurnal ilmiah bergengsi *Ulumul Qur'an* yang dipimpin oleh Dawam Rahardjo, salah seorang intelektual papan atas Indonesia saat itu. Juga jurnal ilmiah lainnya seperti *al-Jami'ah*, *Inovasi*, dan lain-lain. Pada periode kedua ini pula beliau mulai diberi amanah struktural sebagai Asisten Direktur Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1993-1996), juga sebagai anggota Majelis Tarjih Pusat Muhammadiyah (1991-1995). Beliau juga dipercaya sebagai Ketua Divisi Umat ICMI Orwil DIY (1991-1995). Eksistensi kepakaran beliau juga semakin melejit saat Amien Rais meminta secara langsung kesediaan beliau menjabat sebagai Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (1995-2000). Pada tahun 1999 beliau meraih puncak kejayaan akademis karena dinobatkan sebagai Guru Besar dengan gelar Profesor. Pada tahun 1998-2001 beliau kembali diberi amanah sebagai Wakil Rektor IAIN Suka.

Secara akademis, melihat dari beberapa karya tulis beliau, periode kedua ini bisa disebut sebagai periode yang memperbincangkan masalah etika, teologi/kalam dan filsafat yang dikaitkan dengan topik: Islam dan ilmu, tradisi keilmuan pesantren, industrialisasi, globalisasi, dialog peradaban, etos kerja umat, etika berbangsa dan bernegara, pembangunan berwawasan lingkungan dan analisis dampak lingkungan, ekonomi dan ekologi, al-Qur'an dan modernitas, alumni Gontor sebagai perekat umat, Muhammadiyah-NU dan tauhid sosial. Uraian tentang topik-topik di atas secara keseluruhan telah dipublikasikan dalam buku, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Pustaka Pelajar, 2009: 6). Adapun kajian tentang normatifitas-historisitas, pergeseran epistemologi modern ke kontemporer, gagasan tentang pembaharuan, Islam Kontekstual, metodologi sosial keislaman kontemporer; telah dipublikasikan dalam buku *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Pustaka Pelajar, 2006).

Pada periode ini Amin Abdullah menyoroti sekaligus melakukan dekonstruksi pemahaman tentang pentingnya - terutama bagi generasi

muda Muslim – pemanfaatan ilmu pengetahuan modern untuk memperbaharui, mendinamisir dan menyegarkan kembali pemahaman dan pemikiran Islam. Di sini beliau mengutip Iqbal:

*No wonder than the younger generation of Islam in Asia and Africa demand a fresh orientation of their faith. With the reawakening of Islam, therefore, it is necessary to examine, in an independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help us in the revision and, if necessary, reconstruction, of theological thought in Islam.*¹

Berdasarkan inspirasi dari Iqbal di atas tentang urgensi semangat ijtihad dalam tradisi Islam, para pengkaji Islam bisa saja memanfaatkan pengetahuan dari luar tradisi studi Islam, sebagaimana yang telah dicontohkan oleh ilmuwan Muslim klasik di era keemasan Baghdad yang mengadopsi ilmu *Filsafat* dan *Mantik*².

Secara faktual-historis, sistem pendidikan Islam klasik juga menunjukkan adanya penalaran *logis* dan *kritis*. Hal ini dapat dibuktikan dengan jargon-jargon seperti: “Hādza madzhabī, idza shahha al-hadīs fahuwa madzhabī”, juga ungkapan yang terkenal: “wallāhu a’lamu bi al-shawāb”. Jargon ini menyiratkan bahwa: “kesemuanya itu adalah ijtihadku, Allahlah yang lebih mengetahui yang paling benar.” Sebagaimana pernyataan Nurcholish Madjid: “penafsiran kita terhadap agama tidak mutlak benar. Penafsiran itu dipengaruhi iklim pemikiran yang terikat oleh ruang dan waktu dan tingkat pemahaman masing-masing individu. Karena itu diperlukan penyegaran setiap saat.”³ Berdasarkan pernyataan ini, Amin Abdullah pun mengkritik para *pseudo*-mujtahid yang terjebak dengan *truth claim*, seperti: sekte Khawarij, Syi’ah, Mirza Ghulam Ahmad, Islam Jama’ah, Dar al-Arqam, juga para ustaz pembimbing kelompok usroh yang eksklusif⁴. Di era sekarang ini daftar para *pseudo*-mujtahid ini semakin bertambah tentunya.

Pada periode kedua ini pula, Amin Abdullah memunculkan “teori” normatifitas (*subjektif-taqlidiyyah*) dan historisitas (*keilmuan objektif*)

¹ Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 6; Lihat juga, M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (TK: Kitab Bhavan, 1981), 8.

² Abdullah, *Falsafah Kalam*, 2009, 11.

³ *Ibid.*, 12-3.

⁴ *Ibid.*, 13.

pemikiran Islam, dimana wilayah historis yang bersifat “on going process” serta “on going formation” ini masih jarang diterapkan dalam studi keislaman klasik. Amin juga mengkritik tradisi fiqh yang berwatak legal-formal-eksternal, namun kurang apresiatif dengan wilayah esoterik-spiritual-intelektual. Amin juga mendekonstruksi konsep *fardhu kifayah* yang kurang begitu diperhatikan oleh umat, padahal menyangkut kepentingan khalayak ramai, sebaliknya studi Islam klasik lebih memorsatukan konsep *fardlu ‘ain* atau ibadah *mahdhah*⁵. Atau meminjam istilah lain, umat lebih mementingkan aspek “tafaquh fi al-dīn”, namun abai dengan wilayah “tafaquh fi al-dunya”.

Mengingat pentingnya dimensi historis tersebut, Amin Abdullah mengutip pandangan Mohammed Arkoun yang mengingatkan agar generasi pemikir Islam sekarang jangan membaca teks-teks keislaman klasik sebagai produk yang final – karena finalitas menutup peluang ijtihad baru - tanpa melihat historitas yang melahirkan teks-teks tersebut. Pernyataan Arkoun dalam bukunya *Al-Islām: Al-Akhlāq wa al-Siyāsah*⁶:

... para ahli fiqh yang sekaligus teolog (ahli kalam) tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktekkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fiqh dan perundang-undangan. Dua hal itu mengubah wacana Al-Qur’an yang mempunyai makna mitis-majazi, yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi wacana baku yang kaku dan ... telah menyebabkan diabaikan historisitas norma-norma etika-keagamaan dan hukum-hukum fiqh. Menjadilah norma-norma dan hukum-hukum fiqh itu seakan berada di luar sejarah dan di luar kemestian sosial; menjadi suci, tak boleh disentuh dan didiskusikan .. Para ahli fiqh telah mengubah fenomena-fenomena sosio-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum transenden yang kudus/suci, yang tidak dapat diubah dan diganti. Semua bentuk kemapanan dan praktek yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapat landasan (*ardiyah*) pengudusan/pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari persyaratan-persyaratan biologis,

⁵ *Ibid.*, 21.

⁶ Mohammed Arkoun, *Al-Islām: Al-Akhlāq wa al-Siyāsah*, (Beirut: Markaz al-Inma’ al Qaumi 1990), 172-3.

sosial, ekonomi, dan ideologis. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang oleh ortodoksi yang mapan. Keadaan seperti itu berlangsung terus sampai hari ini, bahkan pembuangan historisitas itu menjadi bertambah sesuai dengan perjalanan waktu.⁷

Dalam konteks yang lain, Amin Abdullah mengemukakan pemikiran Arkoun tentang empat pendekatan dalam studi kebudayaan dan peradaban Islam kontemporer khususnya serta studi agama pada umumnya, yakni pendekatan: sejarah, antropologi, sosiologi dan bahasa (linguistik). Menurut Arkoun, agama mengandung unsur dogma atau doktrin yang bersifat konseptual dan ritus keagamaan, namun ada aspek kesejarahan yang terikat ruang waktu tertentu. Segala macam gagasan, ide, konsep, mazhab dan aliran yang dirumuskan ulama sebagai derivasi dari wilayah teks atau doktrin, semuanya itu termasuk wilayah budaya dan kesejarahan yang bisa dan harus selalu dikritisi.⁸

Dalam karya Arkoun di atas, Amin Abdullah menyatakan: “mengapa Mohammed Arkoun memilih menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial yang dikembangkan oleh para ahlinya era kontemporer dalam studi pemikiran dan kebudayaan Islam, dan bukan jenis pendekatan-pendekatan yang lain.”⁹ Menurut Amin Abdullah, Arkoun merupakan pioner pertama yang memanfaatkan *social sciences* dan *humanities* - dalam kerangka post-positivisme - dalam studi keislaman, dimana Arkoun telah memasuki fase ketiga dalam studi keislaman. Adapun fase *pertama*, paradigma Filologis-Orientalistik, merupakan riset keagamaan yang dipelopori para orientalis, dimana corak ini kurang disukai oleh Edward Said bahkan juga Arkoun (merupakan bukti bahwa Arkoun sendiri cukup kritis dengan pengkaji dari Barat, tidak seperti yang secara dangkal dituduhkan oleh Muslim “fundamentalis”). Pendekatan filologi ini hanya melihat dunia Islam lewat kajian teks, namun kurang melihat langsung kehidupan masyarakat Muslim secara *field research*. Pendekatan filologis ini lebih bersifat gramatikal dan etimologis (yakni bahasa-bahasa yang digunakan teks-teks klasik, bukan bahasa yang hidup sekarang).

⁷ Amin Abdullah, “Pengantar”, dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: Al-Fikr, 1999), xiv-xv.

⁸ *Ibid.*, iv-v.

⁹ *Ibid.*, vi.

Kehidupan masyarakat Muslim yang begitu kompleks di era klasik – apalagi era sekarang – hanya disederhanakan melalui pemahaman filologis-tekstual yang sudah pasti mengalami penyempitan, reduksi cara pandang peneliti terhadap umat sebagai objek. Fase pertama ini lebih melihat *word*, itupun dalam teks-teks klasik, dan bukan melihat *society*, baik konteks tradisional, modern, bahkan posmodern.

Adapun fase *kedua*, paradigma Fungsionalis-modernis, yakni corak studi kemasyarakatan yang mirip dengan studi sains. Pendekatan kedua ini banyak diprakarsai oleh para ilmuwan politik yang melihat masyarakat sebagai sebuah sistem seperti yang dikemukakan oleh Talcot Parson. Pendekatan *social system* ini lebih menekankan aspek “function”, bukan aspek *forms* atau *meaning*. Pendekatan ini cenderung membuang hal-hal yang spesifik, unik secara budaya dalam masyarakat Muslim. Pendekatan kedua ini lebih fokus pada *social machine*, bukan *system of meaning*. Kelemahan lainnya adalah pendekatan ini cenderung menggeneralisir bahwa suatu masyarakat itu sama dan sebangun di semua tempat dan secara keseluruhan bangunan masyarakat tersebut bermuara pada paradigma “modernisasi” yang bersifat pragmatis, teknis, rasional dan sekuler. Pendekatan kedua ini cenderung menjadikan masyarakat Amerika Serikat sebagai contoh ideal. Padahal kondisi masyarakat Muslim jelas memiliki berbagai keunikan sosial, politik dan budaya yang berbeda dengan masyarakat “modern” AS.¹⁰

Di sinilah Arkoun menawarkan pendekatan *ketiga*, paradigma Hermeneutik-Interpretatif, yakni pendekatan yang dapat mencermati keunikan masyarakat Muslim serta kaitan antara aspek kultural dan struktural masyarakat Muslim. Dalam bahasa penulis, meminjam teori Anthony Giddens, yakni kemampuan peneliti untuk mencermati aspek: *structure, agent, space and time* yang saling terkait dalam suatu masyarakat. Pola pendekatan ketiga ini bisa disebut sebagai adanya pergeseran pendekatan “positive” ke fase “post-positivis”. Pendekatan ini mulai meninggalkan pola ilmu kealaman sebagai acuan *social science* dan *humanities*. Di sini, peneliti lebih melihat masyarakat secara lebih interpretatif, sebagai *system of meaning* atau aspek penggunaan bahasa dalam perspektif kaum fenomenologis, bukan seperti “mesin”,

¹⁰ *Ibid*, vi-x; Lihat juga ¹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 348-60.

seperti yang dianut kaum positivis. Peneliti era ketiga ini harus memiliki kemampuan melihat aspek angan-angan dan cita-cita social (*l'imaginaire social*) masyarakat Muslim itu sendiri. Menurut Amin Abdullah, Arkoun sangat menyadari adanya hubungan erat antara teks dan konteks, antara teks dan realitas sosial-historis di balik teks. Untuk fase ketiga ini Amin Abdullah memberikan catatan sebagai berikut:

Manusia tidak hanya dapat memahami dunia, tetapi bahkan benar-benar dapat menghasilkan sebuah pandangan dunia yang menghubungkan secara kokoh unsur-unsur pengetahuan, pengalaman dan perasaan. Realitas sosial dalam makna seperti itulah yang dicita-citakan, ditemukan, dibangun, dipelihara dan dijaga bersama-sama, namun pada waktu yang sama juga secara terus menerus ditemukan kembali, dibangun ulang, dirubah dan dimodifikasi seperlunya. Dengan demikian, penelitian yang menggabungkan antara analisis pandangan dunia, karir sosial seseorang dan proses sosial yang mengitarinya adalah merupakan cara kerja studi keislaman fase ketiga.¹¹

Berdasarkan uraian di atas, secara umum periode kedua ini bisa disebut sebagai periode dekonstruksi pemikiran Islam klasik.

Pada periode ketiga (era 2001-2010), karir akademis Amin Abdullah semakin meningkat setelah beliau mulai mengajar di S2 dan S3 UIN Sunan Kalijaga sekaligus semakin intensifnya beliau mengisi berbagai forum ilmiah. Pada periode ini juga beliau dipercaya sebagai Rektor (2002-2010) yang mewariskan "teori" Integratif-Interkonektif yang mencoba menggabungkan antara *Islamic studies* dengan *social sciences, natural sciences* dan *humanities* yang bermuara pada "teori" *Spider-web*. Dalam periode yang sama beliau juga dipercaya sebagai Wakil Ketua PP Muhammadiyah (2000-2005). Saat menjabat sebagai Ketua Majelis Tarjih (1995-2000), beliau sukses mewariskan gagasan M. Abed al-Jabiry terkait konsep: *bayānī*, *'irfānī* dan *burhānī* ke dalam Manhaj Tarjih Muhammadiyah dengan tawaran pendekatan sirkularnya, yang membedakan dengan al-Jabiry.

¹¹ Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik*, xiii. Lihat juga, Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama, Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Bentang, 2000), xiv-xviii.

Gagasan tentang nalar *bayani*, *'irfani* dan *burhani* ini telah dipublikasikan oleh Amin Abdullah melalui jurnal *al-Jami'ah*.¹² Uraian tentang ini berada di bawah judul: "*Al-Takwil al-'Ilmy: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*".¹³ Tulisan di atas terkait tentang kegelisahan akademis para pemikir Islam kontemporer mengenai kurang responsifnya paradigma keilmuan Islam yang ada, terutama paradigm keilmuan Fiqih. Fiqih beserta implikasinya pada pranata sosial cenderung *rigid* dalam menanggapi berbagai isu tentang: *hudud*, HAM, hukum publik, wanita, dan pandangan tentang non-Islam. Para pemikir Islam kontemporer ini mengajak umat untuk mendiskusikan ulang teori-teori tentang: *qath'iy-zhanny*, *nasikh-mansukh*, pemahaman tentang ayat-ayat *makkiyyah-madaniyyah*, hadis-hadis misoginik yang bias gender; demi terwujudnya humanisasi hukum Islam, bahkan lebih luas lagi yaitu *humanisasi ilmu-ilmu keislaman* dan *ulumuddin* yang sudah pasti berbeda dari cara kerja Islamisasi Ilmu Pengetahuan (*Islamization of Knowledge*), yang dipelopori Prof. Ismail Raji al-Faruqi maupun Prof. Naquib al-Attas. Dalam kaitan ini, Amin Abdullah mengemukakan pentingnya dimensi "Filsafat Ilmu" ilmu-ilmu keislaman sebagai perangkat analisis studi keislaman kontemporer. Ilmu apapun harus diyakini memiliki paradigma kefilosofatan.

Amin Abdullah memberikan catatan serius tentang urgensi filsafat keilmuan ini:

Asumsi dasar seorang ilmuwan berikut metode (proses dan prosedur) yang diikuti, kerangka teori, peran akal, tolok ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, hubungan subjek dan objek adalah merupakan beberapa hal pokok yang terkait dengan struktur fundamental yang melekat pada bangunan sebuah bangunan keilmuan, tanpa terkecuali baik ilmu-ilmu kealaman, ilmu-ilmu sosial, humaniora, ilmu-ilmu agama (*ulumuddin*), studi agama (*religious studies*) maupun ilmu-ilmu keislaman.¹⁴

Dalam konteks pernyataan di atas, Amin Abdullah mengingatkan tentang betapa pentingnya telaah filsafat ilmu era post-positivistik dan

¹² UIN Suka Yogyakarta, *Al-Jami'ah*, Vol. 39, No.2, Juli-Desember 2001, 359-391.

¹³ Lihat juga Abdullah, *Islamic Studies*, 184-226.

¹⁴ Abdullah, *Islamic Studies*, 192; Lihat juga, Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004).

dilengkapi dengan kajian sosiologi ilmu pengetahuan. Di sini, Amin Abdullah menyayangkan, mengingat masih minimnya dosen-dosen yang mengajarkan kedua ilmu tersebut. Langkanya tenaga pengajar yang menyadari hal tersebut juga disebabkan masih minimnya penelitian dan buku yang disusun khusus untuk wilayah kajian tersebut. Ada juga dugaan dari Amin Abdullah bahwa wilayah filsafat dan epistemologi keilmuan *Islamic studies/ulumuddin* memang terkesan dihindari pembahasannya, karena studi tentang wilayah yang bersifat “konseptual-filosofis” termasuk kajian yang rumit ketimbang membahas ilmu-ilmu praktis yang sudah “jadi” dan “mapan”, dan terkesan lebih mudah untuk diamalkan. Para *fuqaha* dan *mutakallimun* juga cenderung “anti” pada wilayah filsafat keilmuan. Mata kuliah metodologi penelitian juga masih sangat praktis dan terbatas pada kajian *social sciences*, belum banyak terkait dengan *humanities*, sosiologi ilmu dan filsafat ilmu. Dalam kaitan inilah Amin Abdullah pada beberapa tulisannya menguraikan pentingnya telaah epistemologi keilmuan *bayani*, *irfani* dan *burhani*, yang mendapat inspirasi dari al-Jabiry. Dalam konteks studi keislaman kontemporer di UIN, Amin mencermati adanya paradigma keilmuan yang dikotomik, maka ia mengajukan pendekatan sirkular dari ketiga nalar tersebut, lalu dirumuskan secara lebih detail bagi rancang bangun keilmuan Islam yang integratif-interkoneksi antara: *Hadharah al-Nash* (penyangga budaya teks-bayani), *Hadharah al-’Ilm* (budaya ilmu, teknik, komunikasi) dan *Hadarah al-Falsafah* (budaya etik-emansipatoris).¹⁵

Walaupun dikenal sebagai ilmuwan Muslim yang berlatar belakang Kalam dan Filsafat, namun Amin Abdullah juga sangat piawai ketika diminta menulis tentang pengembangan ushul fiqih/fiqih kontemporer. Dalam dua tulisan yang penulis akses tentang hal tersebut, yang pertama tercantum dalam buku: “*Mazhab*” *Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer*¹⁶. Dalam tulisannya ini beliau membagi tiga paradigma fiqih, yakni: Literalistik, Utilitarianistik dan Liberalistik-Fenomenologik.. Amin Abdullah mengemukakan bahwa

¹⁵ Lihat Abdullah, *Islamic Studies*, 2006, 402-5.

¹⁶ Ainur Rofiq (ed), “*Mazhab*” *Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz-Press dan Fak Syariah UIN Suka, 2002), 117-146. Lihat juga Riyanta (ed.), *Neo Ushul Fiqih: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: UIN Suka, 2004).

kemandekan fiqh tidak lain disebabkan macetnya upaya pengembangan dari ushul fiqh. Menurut Amin, baik *ar-Risalah* karya Imam Syafii yang teologis-deduktif maupun karya mazhab Hanafiyyah yang induktif-analitis, serta asy-Syatibi, ketiganya memiliki kesamaan paradigmatis yakni Literalistik. Adapun Abduh, Rasyid Ridha, Abdul Wahhab Khallaf, 'Allal al-Fasi dan Hasan Turabi, yang merevitalisasi prinsip *mashlahah* yang ditawarkan Syathibi melalui teori *maqashidnya*, digolongkan pada paradigma Utilitarianistik. Adapun Abdullahi Ahmed an-Naim, M. Said Ashmawi, Fazlur Rahman (teori *double movement*; ideal-moral dan legal-spesifik) dan Muhammad Syahrur (teori Batas/*Nazhariyyah al-Hudūd*) termasuk dalam paradigma Liberalistik-Fenomenologik. Empat tokoh terakhir ini beranggapan bahwa prinsip *mashlahah* sudah tidak lagi memadai bila dijadikan acuan hukum Islam kontemporer. Maka teori-teori ushul fiqh lama harus diganti dengan pendekatan yang baru.

Adapun tulisan kedua, tentang fiqh dan fatwa juga dikaji oleh Amin Abdullah terkait dengan teori pembacaan hermeneutik tentang: *text*, *author* dan *reader*. Dengan meminjam pemikiran Khaled Abou El-Fadl, Amin mengkritisi berbagai bias gender dalam teks-teks fiqh; juga tentang *otoritarianisme* dan despotisme atau kesewenang-wenangan ulama (*truth claim*) - berdampak pada pemaksaan pemahaman - yang harus dibedakan dengan konsep *otoritas* keulamaan; juga tentang perlunya melahirkan makna-makna baru dari teks - yang selama ini sangat tertutup dengan pemaknaan baru - yang ada sesuai dengan kondisi kekinian umat. Kajian el-Fadl yang ditulis Amin Abdullah, bersifat inter dan multidisipliner, karena studi fiqhnya melibatkan berbagai pendekatan: *linguistic*, *interpretive social science*, *literary criticism*, *humanities*, yang diintegrasikan dengan musthalah al-hadis, rijal al-hadis, fiqh, ushul fiqh, tafsir.¹⁷

Selain masalah fiqh, dalam periode ini juga, Amin Abdullah menulis tentang Islam dan Humanisme. Amin menyatakan bahwa bagi umat Islam, alam dan jiwa manusia merupakan *sign of God*. Fakta ini mendorong peradaban Islam untuk secara terbuka mengkomodasi

¹⁷ Lihat Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif (Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women)* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004), vii-viii. Lihat juga Abdullah, *Islamic Studies*, 272-86.

kebudayaan, bahasa dan filsafat dari kelompok lain. Islam menjadi penerus bagi masa Yunani Kuno, bagi filsafat Yunani.¹⁸ Dari inklusivitas humanistik ini, peradaban Islam mampu melahirkan dialektika keilmuan yang kreatif; antara tradisi kewahyuan dengan teologi, tasawuf, filsafat dan kosmologi. Terlebih lagi dengan munculnya kajian tentang tasawuf – sekitar abad 8-10 - yang sangat erat dengan humanisme. Sejak abad 19-20 mulai bermunculan corak baru yang disebut dengan literatur humanisme rasional. Dalam konteks ini, muncul ketegangan antara wahyu dan akal modern. Ketegangan ini melahirkan tiga bentuk respon, yakni: kubu *idealistis* - diwakili seorang filsuf puisi, M. Iqbal – yang kosmopolitan dan universal. Kubu kedua bercorak *ideologis*, sebagaimana yang dipelopori oleh Maududi. Adapun kubu ketiga bernuansa *intelektual* yang diwakili oleh Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Abi al-Jabiry, dll.

Lebih lanjut Amin mengemukakan bahwa humanisme itu sendiri memiliki nilai akal, rasionalitas dan metode ilmiah yang sangat tinggi, terutama sejak abad pencerahan. Namun sayangnya muncul dilema pertentangan antara kaum humanis yang sekuler dan para agamawan/humanisme religius. Menurut Amin, pertentangan ini sangat merugikan peradaban umat manusia di masa depan. Maka, figur atau kelompok yang mengaku sebagai humanis – yang sekuler maupun religius - perlu sama-sama mengacu pada *world community* yang mengandung pengertian:

bahwa setiap orang di seluruh negara di dunia ini seharusnya *tidak* mengidentifikasikan dirinya sebagai yang pertama dan paling terkemuka karena bangsa, agama, pekerjaan atau ras. Sebaliknya, kita harus memahami diri kita sebagai bagian dari komunitas manusia atau bahkan sebagai bagian dari komunitas kehidupan dalam planet bumi ini.¹⁹

Bagi Amin Abdullah, yang perlu ditekankan oleh kaum humanis religius maupun sekuler adalah harus sama-sama mau menegasikan kriteria ideologis yang sempit, dan lebih mempertajam lagi kedalaman

¹⁸ Lihat Hassan Hanafi, dkk., *Islam dan Humanisme, Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2007), 190.

¹⁹ *Ibid.*, 198.

wilayah spiritualitas²⁰. Diskursus tentang isu ini baik juga diperbandingkan dengan pandangan Arkoun sendiri tentang humanisme: *Humanisme Literer*, *Humanisme Religius* dan *Humanisme Filosofis*. Menurut Arkoun, Humanisme Literer cenderung terikat pada teks/literalis, “tunduk” pada kekuasaan, dan karenanya bersifat subjektif-politis, dan cenderung mengabaikan konteks sosial. Adapun Humanisme Religius memang menekuni aspek moralitas dan spiritualitas, namun terjebak pada eskapisme/pelarian dari realitas sosial-politik, dan cenderung mendukung paham determinisme dalam teologi. Bagi Arkoun, yang paling ideal adalah Humanisme Filosofis, yang mencoba mengintegrasikan elemen-elemen dari Humanisme Literer maupun Religius. Humanisme Filosofis lebih metodis, lebih bertanggungjawab dalam memaksimalkan potensi kecerdasan manusia secara lebih otonom.²¹

Pada periode ketiga ini juga, Amin Abdullah menulis tentang pentingnya mencermati secara distingtif, tiga wilayah studi keislaman, yakni: *‘Ulum al-Din*, *al-Fikr al-Islamy* (Islamic thoughts) dan *Dirasat Islamiyyah* (Islamic studies). Lebih lanjut Amin menyatakan bahwa kesadaran terhadap peta ontologis ini akan mampu memposisikan dengan cermat berbagai variabel kajian Islam yang terkait dengan: komitmen keimanan, kritisisme dan dinamika sosial-budaya, politik-ekonomi dan kekinian.²²

Adapun tentang yang pertama (*‘Ulum al-Din/Religious Knowledge*) umumnya merujuk pada ilmu-ilmu agama Islam seperti aqidah dan syariah dengan dibantu ilmu bahasa (Nahwu, Sharaf, Balaghah, Badi’, ‘Arudl). Dari sini muncul klaster keilmuan Islam seperti: Kalam, Fiqih, Tafsir, Hadis, Qur’an, Faraidh, Akhlaq, Ibadah. Mengingat adanya dimensi sejarah pemikiran (*origin, change dan development*), maka secara akademik, horizon *‘Ulum al-Din* semakin mengalami perluasan menuju apa yang dikenal sebagai *al-Fikr al-Islamy (Islamic Thoughts)*.

Wilayah studi keislaman yang kedua (*al-Fikr al-Islamy*) ini, mengutip Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed, meliputi: Studi al-

²⁰ *Ibid.*, 201 dan 204.

²¹ Baedhowi, *Humanisme Islam, Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 66-84.

²² M. Amin Abdullah, “Pengantar”, dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Terhadap Islam dalam Studi Agama* (edisi revisi), (Yogyakarta: Suka-Press, 2010), ix.

Qur'an dan al-Sunnah, pemikiran Hukum (*Legal thought*), pemikiran Kalamiyah (*Theological thought*), pemikiran Mistik (*Mystical thought* atau *Sufism*), pemikiran Filsafat (*Philosophical thought*), pemikiran politik (*Political thought*), dan pemikiran Modern dalam Islam. Wilayah studi yang kedua ini lebih komprehensif dibanding pola yang pertama (*'Ulum al-Din*) yang sering menekankan atau memilih bagian tertentu saja dalam kajiannya. Pola studi keislaman pertama, misalnya, mendalami Kalam namun meninggalkan Filsafat, mempelajari Fiqih tetapi melupakan Tasawuf, mempelajari Hadis tanpa mengkaji secara lebih mendalam perdebatan fihiyyah, kalamiyah dan unsur sufistik sebagaimana yang tercantum dalam kitab-kitab kuning.

Adapun studi keislaman yang ketiga terlihat dalam format *Dirasat Islamiyyah (Islamic Studies)* yang mulai bersentuhan dengan metode dan pendekatan baru: filologis-historis maupun *social sciences* dan *humanities*. Pola studi keislaman era ketiga ini sudah lebih matang dalam: "cara kerja memperoleh data (*process and procedure*), cara berpikir mendekati persoalan akademik yang dihadapi (*approaches*), asumsi-asumsi dasar yang digunakan (*basic assumption*)."²³

Dari ketiga pola studi keislaman di atas, Amin Abdullah melontarkan pernyataan menarik:

Agaknya yang belum dicoba dalam sejarah intelektual Islam era modern dan paska modern adalah upaya untuk secara serius mempertautkan antara ketiganya. Ketiganya masih berdiri sendiri-sendiri secara eksklusif. Masing-masing merasa cukup (*self sufficiency*) dengan dirinya sendiri. Masing-masing tidak merasa memerlukan bantuan dari yang lain. Yang lebih berat adalah karena masing-masing didukung (*back up*) oleh institusi, lembaga, tenaga, dana organisasi sosial keagamaan dan penyandang dana yang lain. Lalu, ketiganya cenderung tidak saling mengenal bahkan saling menegasi-kan. Yang paling umum dan sederhana adalah menyamaratakan saja antara ketiganya, tanpa ada pembedaan metodologis yang tajam dan ketat. *Dirasat Islamiyyah* adalah disamakan begitu saja dengan *'Ulum al-Din*, dan begitu sebaliknya. Begitu juga halnya antara *'Ulum al-Din* dan *al-Fikr al-Islamy* dan sebaliknya. Ketidaksambungan antara ketiganya tidak hanya tampak dalam pola penulisan silabi dan kurikulum di PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam), apalagi di PTU (Perguruan Tinggi Umum), tetapi yang lebih dirasakan banyak or-

²³ *Ibid.*, x-xii.

ang adalah 'ketersendirian' dalam bangunan blok-blok cara berpikir keagamaan Islam para pelaku dan aktivis di lapangan.²⁴

Dibanding dua periode sebelumnya, pada periode ketiga ini terlihat bahwa pemikiran Amin Abdullah telah merambah lebih jauh ke wilayah kritik epistemologis yang lebih kritis dan mendalam, serta mulai mengarah pada tahapan rekonstruksi. Secara epistemologis, periode ketiga ini bisa disebut sebagai periode rekonstruksi epistemologis pemikiran Islam kontemporer.

Mulai tahun 2010-an, memasuki periode keempat, kontribusi pemikiran Amin Abdullah yang terakhir penulis ikuti, menyinggung tentang munculnya gejala puritanisme radikal, yang kelahirannya karena pola pemahaman yang tekstual, dan yang lebih utama lagi disebabkan oleh ketidakadilan sosial dan struktural. Dalam konteks ini, Amin Abdullah mengingatkan perlunya kesadaran baru umat Islam dewasa ini sebagai *world citizen*. Menurutnya, semangat puritanisme masih tetap relevan – misalnya semangat antikorupsi – namun harus bersinergi dengan ilmu-ilmu sosial lain.²⁵ Di penghujung 2012, Amin Abdullah juga menulis tentang eksistensi kelas menengah muslim baru di tanah air, serta pentingnya pendekatan dakwah yang lebih kontekstual terhadap mereka, karena cara-cara dakwah konvensional sudah tidak terlalu relevan.²⁶ Beliau juga memberikan sumbangsih pemikiran dalam forum riset internasional tentang Muhammadiyah di UM Malang. Ke depan, kontribusi Amin Abdullah tentu lebih banyak lagi diharapkan sebagai "partitur" atau manajer intelektual bagi Doktor-doktor muda Muslim di UIN/PTAI, maupun melalui jabatan penasihat beliau di Kemenag RI, yang kelak diharapkan dapat memberi warna perubahan (*trend maker*) paradigma *Islamic Studies* di masa depan. Memasuki periode keempat ini, masyarakat ilmiah *Islamic studies* tentu masih mengharapkan kontribusi keilmuan beliau sebagai periode teoritis-praksis pemikiran Islam kontemporer. Minimal dengan memberikan arahan akademis (teoritis-praksis) kepada para calon

²⁴ *Ibid.*, xiii-xiv.

²⁵ *Suara Muhammadiyah*, No.1, 1-15 Januari 2012, 28-30.

²⁶ Lihat *Suara Muhammadiyah*, No. 18, September 2012, juga No. 19 dan 20, Oktober 2012 dengan mengutip pandangan M. Abu Rabi', Jasser Auda dan Abdullah Saeed. Bandingkan suplemen Teraju harian *Republika*, 24 Desember 2012, 27-30.

Doktor *Islamic studies* yang lebih muda.

Secara akademis-sosiologis, kepakaran Amin Abdullah terlihat dari berbagai kepercayaan akademis yang diberikan kepada beliau sebagai dosen filsafat/pemikiran Islam di UGM maupun PTAIS lain di luar UIN Suka. Kepercayaan dunia akademis tersebut dapat dilihat dari berbagai mata kuliah yang beliau ampu yakni tentang: Filsafat Islam maupun Barat, Filsafat Ketuhanan, Metodologi/Pendekatan dalam Studi Islam, Pemikiran Islam Kontemporer, juga *Religion and Science*. Dari berbagai pergulatan ruang kuliah akademis tersebut telah melahirkan beberapa buku yang diterbitkan oleh mahasiswa didikan beliau (beberapa buku tersebut antara lain: *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, 2002; *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. 2009. Belum lagi sejumlah tesis atau disertasi hasil bimbingan langsung dari beliau). Demikian pula berbagai tulisan ilmiah yang dimuat di berbagai jurnal/buku yang sebagian besar adalah hasil presentasi beliau di berbagai forum ilmiah, dalam dan luar negeri. Adapun artikel beliau di koran dan majalah bisa dihitung dengan jari, mengingat fokus beliau lebih pada buku, jurnal, dan forum-forum ilmiah. Dari berbagai produk keilmuan tersebut tidak salah bila beliau diberi gelar sebagai "Syaikh" dari lasykar ijtihad Indonesia paska Cak Nur dan Harun Nasution.

Kontribusi Epistemologis

Dari berbagai tulisannya, Amin Abdullah telah memberikan kontribusi inspiratif keilmuan Islam kontemporer, diantaranya sebagai berikut:

1. Studi keislaman perlu membedakan antara wilayah kajian yang normatif-tekstual dan historis-kontekstual. Dalam perspektif antropologi, studi keislaman kontemporer harus mampu memisahkan antara wilayah *Great Tradition* (wilayah universalitas nilai/keagamaan) dengan *Little Tradition* (dimensi partikular keberagaman).
2. Studi keislaman di UIN/PTAI harus secara jelas dapat mencermati paradigma: Filologis-orientalistik, Fungsionalis-modernis dan Hermeneutik-interpretatif. Pendekatan studi keislaman "modern" yang mekanis (*social system oriented*), harus diganti dengan corak keislaman posmodern yang lebih interpretatif, lebih berorientasi

- pada *system of meaning* yang ada di tengah-tengah masyarakat.
3. Studi keislaman kontemporer juga harus mampu mengintegrasikan antara: *Islamic Studies* (IS), *Social Sciences* (SS), *Natural Sciences* (NS), dan *Humanities* (H). Model integrasi ini tergambar dalam “teori” *Spider-web* keilmuan Teoantroposentrik-Integralistik, sekaligus sebagai kritik atas positivisme.
 4. Perlu adanya pendekatan sirkular – tidak hanya paralel dan linear – dari pendekatan yang ditawarkan Abed al-Jabiry tentang *bayani, ‘irfani, burhani*. Dalam pembacaan yang lain, perlunya pendekatan yang integratif antara wilayah kajian: *Hadharah al-nash, Hadharah al-‘ilm, dan Hadharah al-falsafah*.
 5. Adapun kajian spesifik tentang pembaharuan Ushul fiqh dan Fiqh, para pengkaji keislaman kontemporer perlu mencermati paradigma: Literalistik, Utilitarianistik dan Liberalistik-fenomenologik.
 6. Dalam konteks kajian Islam dan Humanisme; seharusnya lebih mengedepankan paradigma humanisme *spiritual*, sebagai tawaran alternatif dari “mazhab” humanisme yang *religijs* maupun *sekuler*. Atau dalam paradigma Arkounian, lebih mengutamakan humanisme filosofis, ketimbang humanisme literer dan religius.
 7. Perlu dibedakan secara jelas antara wilayah: *‘Ulūm al-Dīn, al-Fikr al-Islāmy* (Islamic Thoughts) dan *Dirāsāt Islāmiyyah* (Islamic Studies).
 8. Studi keislaman masa depan harus melibatkan *philosophy of science, sociology of knowledge, sejarah dan sains*.
 9. Perlu ditambahkan di sini bahwa pendekatan Hermeneutika merupakan perkembangan lebih lanjut dari studi tafsir klasik, mengingat semua kaedah keilmuan Islam klasik – termasuk tafsir - pasti terikat dengan zamannya. Umat tidak perlu khawatir dengan pendekatan Hermeneutika, sebagaimana yang dikemukakan Amin sendiri:

Hermeneutika Islam bukanlah mengajak menganut relativisme nilai, tetapi mengajak memperhalus budi dan mempertajam nilai-nilai kesantunan dan kepatutan. Hermeneutika juga bukan alat untuk meragukan validitas kitab suci – seperti yang sempat dituduhkan oleh sementara kalangan – tetapi sebagai alat analisis keilmuan untuk mencari dasar sumber kebijaksanaan (*wisdom*), kedalaman batin (*spirituality*) dan kearifan keagamaan dalam altar hubungan sosial yang plural.²⁷

Amin juga memberikan catatan lain tentang hal ini:

Dalam proses tafsir keagamaan yang bercorak hermeneutis memang terjadi pergumulan, perdebatan dan perbincangan yang keras-alot-sungguh-sungguh (*jiddiy*)-mendalam dengan menggunakan seperangkat alat teoritik-keilmuan (*Knowledge*), pengalaman (*experience*) dan keterampilan (*skill*) yang saling terhubung antara yang satu dan lainnya. Khususnya, ketika seseorang atau kelompok berjumpa dengan orang atau kelompok lain (*the others*) di tengah-tengah persilangan budaya dan agama dalam badai modernitas-globalisasi. Ada proses continuum antara eksklusifitas-inklusifitas, antara *al-asalah* dan *al-mu'asarah*, antara *al-tsawabit* (yang dianggap tetap dalam ajaran agama; menyangkut *whatness* nya agama) dan *al-mutaghayyirat* (yang berubah-ubah dalam agama; menyangkut *howness* nya agama) sampai ia terkunyah, melumat dan mengendap dalam bentuk pilihan akhir yang matang-argumentatif-rasional meskipun pilihan terakhir itu pun juga bersifat sementara, sehingga membuka peluang untuk bergerak kearah lebih baik jika kondisi memang membutuhkan demikian (*al-amru idza dzaqa ittasa'a, wa idza ittasa'a dzaqa*).²⁸

10. Sebagai implikasi dari keterbatasan pemahaman studi Islam klasik maupun modern, maka perlu ada gagasan, bahasa, dan konsep keislaman baru yang bercorak posmodern.
11. Secara implikatif hal ini juga berdampak pada adanya kebutuhan lain yakni diterbitkannya Kamus dan Ensiklopedia keislaman terbaru paska *al-Munjid*, *Litsanu al-'Arab*, dan sejenisnya.
12. Maka perlu ada teks-teks dan silabi serta metodologi (teori, metode dan pendekatan) baru studi keislaman yang disiapkan di semua PTAI dan non-PTAI pada semua level akademik yang ada.

Meakhiri sub kontribusi epistemologis ini, penulis kutip catatan dari Amin Abdullah:

Penggunaan teori dalam wilayah epistemologi keilmuan adalah ibarat orang menggunakan kaca mata. Konsepsi, uraian dan hukum-hukum yang menerangkan realitas fisik, realitas sosial, realitas ekonomi, realitas keberagaman, realitas politik dan begitu seterusnya dapat

²⁷ Amin Abdullah "Hermeneutika Islam Dan Budaya Populer" dalam <http://aminabd.wordpress.com/2010/06/03/hermeneutika-islam-dan-budaya-populer/>. Diakses pada 10 Juni 2013.

²⁸ *Ibid.*

saja berubah, jika kacamata teori yang digunakan untuk melihat dan menerangkan realitas tersebut tidak lagi seperti kacamata terdahulu yang biasa dipakai. Realitas keagamaan dan literatur-literatur keagamaan Islam klasik memang akan tetap seperti itu adanya dan memang tidak perlu dirubah. Hanya saja, orang membaca dan pemahamannya masih dimungkinkan dapat berubah, jika teks-teks dan tulisan-tulisan tersebut dipahami lewat “teori” baru yang digunakan.²⁹

Dengan pernyataan yang lebih kurang seirama, sebagaimana yang dinyatakan Mahdi Ghulsyani:

Manusia berhubungan dengan realitas bukan sebagai sesuatu yang telah ada (*given*) tanpa interpretasi, melainkan diperantarai dan dibangun oleh skema konseptual (Kant), ideologi-ideologi (Marx), permainan-permainan bahasa (Wittgenstein) ataupun paradigma-paradigma (Kuhn).³⁰

Respon Terhadap Amin Abdullah

Sebagai konsekuensi dari dekonstruksi pemikiran Islam klasik dan rekonstruksi epistemologis pemikiran Islam kontemporer yang diwacanakan Amin Abdullah dalam berbagai forum dan jurnal ilmiah, maka munculnya berbagai respon positif maupun negatif menjadi keharusan alamiah dan sosiologis yang tak terhindarkan. Secara struktural, “kenakalan” beliau dalam berpikir membuat tereliminasi beliau dari struktur formal kepengurusan di organisasi Muhammadiyah yang justru selama ini dianggap “modern”. Bahkan label *Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* saat dipimpin oleh beliau, belakangan dirobah menjadi *Majelis Tarjih dan Tajdid*. Istilah ‘pengembangan’ diplesetkan menjadi ‘pengambangan’ Pemikiran Islam. Saat muktamar Muhammadiyah 2010 yang lalu beberapa intelektual Muhammadiyah berharap beliau bisa memimpin Majelis Dikti, sebagai jantung intelektualisme keislaman di Muhammadiyah. Terlepas dari proses eliminasi struktural tersebut, namun Amin Abdullah sudah sempat

²⁹ Lihat Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik*, 1999, xv. Lihat juga kutipan yang sama dalam pengantar *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama*, 2000, xviii.

³⁰ Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1994), 20.

mewariskan Manhaj Tarjih yang diwarnai oleh pemikiran M. Abed al-Jabiry, yang telah ia modifikasi.

Secara eksternal kemuhammadiyah, tidak sedikit pula kelompok Muslim tekstualis-literalis yang memberi respon cukup keras terhadap pemikiran beliau. Penulis di sini membagi dua tipe kelompok tekstualis-literalis tersebut. Ada kelompok yang awam, dan ada yang khawas/intelektual. Bagi kelompok awam umumnya memiliki kegairahan beragama namun terkesan kurang paham agama. Secara tehnis-linguistik, aspek pemilihan kata terkadang berdampak pada respon negatif dari sebagian umat, walaupun secara substansi-akademis masih dalam koridor Islam yang positif. Secara sosiologis, jangka panjang, tentu kita berharap mayoritas umat yang awam ini akan mengalami pematangan paham keberagamaan mereka sehingga kelak mampu memberikan respon yang lebih akademis ketimbang melontarkan cap atau *stereotype*: bid'ah, sesat, dan sejenisnya.³¹

Memang ada distingsi antara pemikiran seperti yang dikemukakan Amin Abdullah dengan kaum tekstualis-literalis yakni pendekatan beliau yang substansial, yang lebih mengedepankan etika universal dari ajaran Islam dan juga ada dalam agama-agama di luar Islam. Sebenarnya pendekatan etik-substansial yang dikemukakan Amin ini bukanlah sesuatu yang baru. Mengingat generasi intelektual Muslim pendahulunya juga secara tersirat sudah menunjukkan urgensi dari etika Islam substantif tersebut. Hal ini tercermin dari pernyataan almarhum Idham Khalid, salah seorang tokoh PPP: "lebih baik minyak samin cap babi dari pada minyak babi cap onta". Atau seperti kata-kata yang sering dilontarkan Amien Rais dan Buya Syafii Maarif tentang "politik gincu dan politik garam". Pernyataan ketiga tokoh yang lebih senior ini sudah jelas berbeda secara diametral dengan pendekatan kelompok tekstualis-literalis Muslim yang lebih formal.

Secara sekilas, pendekatan kaum formalis kelihatannya lebih *wah* dan islami, namun pada hakikatnya mengalami kekeroposan etis. Ini akibat dari formalisasi keberagamaan yang hanya pada wilayah permukaan. Pendekatan formalistik dalam keberagamaan cenderung

³¹ Lihat Nurcholish Madjid, "Menjawab: Menatap Islam Masa Depan" dalam *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol.V, Th. 1994, 54. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zaid, *at-Takfir fi Zamāni at-Takfir* (Kairo: Maktabah Madbully, 1995).

melahirkan jarak individual bahkan komunitas antar umat beragama, sementara pendekatan etik universal akan lebih menciptakan suasana harmoni, baik secara internal maupun eksternal umat beragama. Bila kaum tekstualis-literalis lebih mengedepankan “Islam syariah” sementara kaum intelektual seperti: Amin Abdullah, Cak Nur, Syafii Maarif, Amien Rais, Gus Dur, dll lebih mengedepankan “Islam Peradaban”. Fenomena “Negara Syariah” seperti Pakistan, Afghanistan, bisa menjadi pelajaran bagi umat Islam di seluruh dunia terutama Indonesia, karena lebih mengedepankan formalitas keberagamaan, namun mengabaikan etika universal dari agama Islam itu sendiri.

Pemikiran kaum pembaharu muslim Indonesia seperti yang dikemukakan oleh Amin Abdullah maupun pemikir kontekstual lainnya, lebih mengedepankan aspek *ratio-legis* (meminjam Fazlur Rahman) atau *maqashidus-syariah* (meminjam jargon kaum fiqh) dalam beragama. Kalau mau lebih akademis: dimensi syariah itu lebih etis-universal, sedangkan dimensi fiqh lebih operatif-kondisional. Jadi isu *penegakan syariah* yang dikemukakan kaum tekstualis-literalis lebih tepat sebagai *penegakan fiqh*, sebagaimana isu larangan menganggang bagi perempuan yang dibonceng di Lhokseumawe, Aceh baru-baru ini. Itu merupakan bentuk perda (fiqh *adhoc*) kondisional Aceh. Bukan syariat universal yang baku, karena dalam Al-Qur’an-Hadis tidak ada aturan formal tentang itu. Demikian pula isu tentang nikah siri yang selalu diklaim sebagai ajaran (syariah) Islam, padahal itu hanya “fiqh” lokal-kondisional, yang dewasa ini sudah tidak relevan karena bertentangan dengan nilai syariah universal yang mengharuskan adanya penghargaan terhadap martabat atau kondisi psikologis-sosiologis anak dan perempuan, bahkan secara psikologi sosial sudah ditolak masyarakat banyak.

Perdebatan antara kaum “fundamentalis”-literalis dengan kontekstualis ini sebenarnya melahirkan empat indikasi: *pertama*, ambisi politik kekuasaan kaum fundamentalis. *Kedua*, dampak kedangkalan berpikir dalam paham keagamaan. *Ketiga*, kecurigaan yang besar dari tekstualis-literalis terhadap kontekstualis yang dianggap berkolaborasi dengan kekuasaan tingkat nasional yang dianggap nasionalis-sekuler, bahkan kolaborasi internasional. *Keempat*, kaum tekstualis-literalis juga kurang menguasai jargon-jargon atau idiom *social sciences*, *natural sciences* dan *humanities*, semata-mata terpaku

pada khazanah tekstual-Salafi, sehingga mengalami *rabun senja* saat melihat peta keindonesiaan dalam upaya melandingskan nilai-nilai Islam. Padahal dalam tradisi teologi, filsafat, fiqih, tasawuf, tafsir, hadis dll, selalu ada akulturasi kebudayaan, latar belakang kondisi sosial dimana mufassir atau ahli fiqih melahirkan rumusan keilmuan tersebut. Karena ketidakmampuan dalam memahami idiom-idiom, jargon-jargon keilmuan modern, bahkan posmodern, para “ulama” tekstualis-literalis mengalami *shock* akademis dan berdampak munculnya “kemarahan” yang terkadang berujung pada pengkafiran, dsb. Seperti pesan Cak Nur pada anak-anak Indonesia yang belajar Islam di Timur Tengah:

Anda beruntung karena belajar agama di negeri Arab. Tapi kalau anda tidak mempelajari teknik menyatakan pikiran modern, Anda tidak akan sambung dengan Indonesia. Di dunia Islam pun, siapa yang paling komunikatif dengan umum, pada akhirnya adalah orang-orang yang memiliki latar belakang pemikiran modern.³²

Kalau kita lanjutkan pernyataan Cak Nur ini, generasi muda Muslim saat ini juga harus menguasai khazanah pemikiran postmodern dalam berbagai disiplin ilmu, agar lebih memiliki kemampuan responsif –artikulatif dalam membumikan nilai-nilai Islam, sebagaimana yang telah diprakarsai Amin Abdullah (terutama pada era kedua dan ketiga di atas). Kaum tekstualis-literalis ini memang *classical oriented*, kurang menguasai ekspresi keilmuan sekaligus keislaman yang modern, dan kini postmodern. Mereka terkungkung oleh intelektualitasnya sendiri yang agak terbatas. Atau meminjam istilah Buya Syafii Maarif: “termasuk orang yang kurang bacaan”.

Adapun respon dari kaum khawas tekstualis-literalis terhadap pemikiran Islam Posmodernis dapat dilihat dari berbagai literatur berikut: beberapa karya tulis yang menggambarkan sikap keilmuan yang “anti” terhadap kelompok “Islam Peradaban”, antara lain: Abdul Kabir Hussain Solihu, *Historicist Approach to the Qur’an* (Malaysia: Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, 2000). Disertasi ini memuat kritik terhadap studi hermeneutika Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun; Adnin Armas, MA., *Metodologi Bibel dalam Studi*

³² *Ulumul Qur’an*, No.1, Vol. V, 1994, 57.

Al-Qur'an, Kajian Kritis (Jakarta: Gema Insani, 2005); Adian Husaini, MA., *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam*, 2006. Adapun media yang dipublikasikan antara lain: jurnal *Al-Shajarah* dan majalah *Al-Hikmah* (ISTAC). *Jurnal The Postgraduate Students' Journal/PGSJ* dan *Intellectual Discourse* (IIUM). Untuk mengetahui berbagai karya tesis Pascasarjana IIUM, lihat *Master's Theses Abstracts 1991-1999*. Di AS sendiri sebenarnya juga telah muncul lembaga yang senada dengan aliran "Islam Syariah", yakni *International Institute of Islamic Thought (IIIT)* yang terkenal dengan jurnal ilmiahnya *American Journal of Islamic Social Sciences*. Lihat juga *Catalog of Publications* yang diterbitkan di AS untuk melihat *summary* buku-buku yang dipublikasikan IIIT tersebut. Secara umum, berbagai literatur dan institusi keislaman di atas tergolong pada paradigma Islamisasi Ilmu Pengetahuan (*Islamization of Knowledge*).

Berbagai media tekstualis-literalis yang tergolong *khawas* di tanah air, juga tercermin dalam tulisan-tulisan ideologis-politis-polemis-apologetis, seperti: jurnal ilmiah *Islamia*, *al-Insan*. *Harian Republika* yang sebenarnya sering memuat pemikiran Islam mewakili dua aliran tersebut, namun bila dilihat secara keseluruhan terlihat bahwa kecenderungan harian ini justru lebih berorientasi pada aliran pertama ("Islam syariah"), ketimbang aliran kedua ("Islam peradaban").³³ Dua majalah lainnya walau secara tidak langsung berada di bawah pengaruh mazhab "Islam syariah"/ISTAC/IIUM namun memiliki banyak kesamaan pandangan seperti majalah *Media Dakwah*, *Suara Hidayatullah*, *Tabligh* dan *Sabili*. Lembaga kajian Kristologi semacam *Arimatea* juga bisa digolongkan ke aliran ini. Masing-masing lembaga atau majalah dan jurnal tersebut umumnya telah memiliki jaringan IT di internet.

Adapun yang mewakili aliran kedua/"Islam Peradaban", dapat dilihat pada beberapa gerakan pemikiran non-IAIN/UIN antara lain yang dimotori oleh angkatan muda NU seperti: Islam Liberal (ISLIB), LKiS, IRCiSoD, dan sejenisnya. Jenis media jurnal ilmiah/majalah yang digunakan, seperti *Tashwirul Afkar*, *Gerbang*, majalah *Syir'ah* serta situs-situs keislaman kontekstual di internet. Adapun yang dimotori oleh sebagian besar alumni HMI terlihat pada Yayasan Wakaf Paramadina. Untuk angkatan muda Muhammadiyah terlihat pula

³³ Bandingkan dengan Peter G. Riddell, "The Diverse Voices of Political Islam in Post-Suharto Indonesia", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 13, No. 1, UK-USA: Carfax Publishing, 2002, h. 70.

dalam wadah JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah), Maarif Institute dan jurnal ilmiah *Tanwir, Islamic Millennium*.

Bandingkan pula berbagai respon terhadap pemikiran “Islam Peradaban” dalam beberapa literatur berikut: Imron Nasri (ed), *Pluralisme dan Liberalisme, Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah* (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005); Syamsul Hidayat, Sudarno Shobron (ed.), *Pemikiran Muhammadiyah: Respon Terhadap Liberalisasi Islam* (Solo: MUP-UMS, 2005); Suciati, *Mempertemukan Jaringan Islam Liberal (JIL) dengan Majelis Tarjih PP Muhammadiyah* (Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2006). Dr. Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis)*, CIOS-ISID-Gontor, 2008. Sebagai bacaan pembandingan tentang eksistensi “Islam Syariah” di Indonesia, bagus juga dibaca riset terbaru oleh, Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer, Konsep, Genealogi, dan Teori*, Suka-Press, 2012.

Perspektif ke Depan

Dalam mengakhiri tulisan ini, ada beberapa kritik dan saran bagi pengembangan warisan pemikiran Amin Abdullah ke depan, antara lain sebagai berikut:

1. Perlunya rekonstruksi teoritis-aksiologis dari para Doktor yang lebih muda terutama hasil didikan Amin Abdullah dimana beliau sudah berjasa sebagai pendobrak epistemologis. Intelektualisme keislaman di Indonesia telah melewati beberapa fase; fase para ulama nusantara pra-kemerdekaan (baca disertasi Azyumardi Azra tentang Jaringan Ulama Nusantara); fase awal kemerdekaan/Orla yang dipelopori M. Natsir, H. Agussalim, dll; fase lapis ketiga era Orba yakni Mukti Ali, Munawir Syadzali, HM Rasyidi, Harun Nasution; fase jelang reformasi seperti: Cak Nur, Amien Rais, Gus Dur, Syafii Maarif, Dawam Raharjo; fase reformasi seperti Amin Abdullah, Komarudin Hidayat, Azyumardi Azra, Fachri Ali; fase mutakhir para Doktor muda yang lahir dari rahim UIN/PTAIS, yang kini sedang berdiaspora baik dari kalangan Muhammadiyah, NU, dan lain-lain.
2. Mengingat semua metodologi keilmuan terikat dengan filsafat ilmu, sosiologi pengetahuan, sejarah maupun perkembangan sains, serta memiliki genealoginya tersendiri. Maka di masa mendatang para generasi baru Doktor UIN dan PTAIS lainnya diharapkan mampu

mengkritisi wacana keilmuan yang bercorak Posmo menuju paska-Posmo, serta melahirkan teori-teori baru yang khas *Islamic studies ala Indonesia*. Harapan ini sebenarnya secara tersirat telah lama dinyatakan oleh Prof. Amin Abdullah sebagai berikut:

Jika kita amati secara teliti, banyak topik penelitian ilmuwan sosial yang menyelidiki bagaimana proses perubahan sosial dalam dunia Muslim. Agaknya, kita sendiri terhitung lambat untuk merumuskan teori-teori untuk menjelaskan kenyataan perubahan yang ada, betapapun kecilnya arti teori yang kita temukan tersebut. Kita, agaknya, memang tidak terlatih untuk berbuat demikian.³⁴

3. Dalam sisa usia Prof. Amin Abdullah yang semakin senja, “warga ilmiah” *Islamic studies* di tanah air, mungkin juga di luar negeri, tentu berharap beliau masih menyempatkan diri untuk merumuskan epistemologi keilmuan Islam kontemporer *secara utuh*, dimana bahan-bahan dasarnya sudah banyak tersebar di berbagai tulisan beliau selama ini. Dengan harapan, rumusan epistemologi keilmuan tersebut dapat menjadi “kitab Babon” beliau yang menjadi warisan bagi generasi mendatang. Walaupun selalu ada kemungkinan – memang sebuah keharusan ilmiah - generasi intelektual Muslim mendatang akan mengkritisnya kembali.
4. Teori sirkular yang membedakan antara corak paralel dan linear, masih perlu uraian lebih detail lagi, selain dari yang sudah ditawarkan oleh Amin dalam beberapa tulisannya, serta konteks penerapannya dalam disiplin keilmuan Islam tertentu. Seperti teori sirkular dalam Kalam, Falsafah, Tasawuf, Fiqih, Tafsir, Hadis; dan *social sciences* (SS), *natural sciences* (NS)/UIN telah membuka Fakultas Sains, dan *humanities* (H).
5. Mengevaluasi integrasi-interkoneksi UIN (kritik-kritik dalam buku *Integrasi Ilmu dan Agama*); dari integrasi-interkoneksi ke kontesktualisasi dan transformasi Islam. Integrasi-interkoneksi walau sudah postmodern namun masih bercorak “Barat” yang diadopsi Amin, juga Arkoun. Bagaimana “warna” filosofi keilmuan keislaman yang khas Indonesia, bahkan lokal daerah atau pedesaan Indonesia. Otonomi daerah seharusnya juga dibarengi dengan temuan-temuan teoritik khas kedaerahan/lokal

³⁴ *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol.V, Th. 1994, 52.

keindonesiaan tersebut. UIN dan STAIN bisa menggali potensi teoritik-aksional/praksis yang khas Indonesia.

6. Ke depan tampaknya perlu diwujudkan semacam Forum atau Asosiasi alumni Doktor UIN Suka/STAIN se-Indonesia, sebagai "institusi" penyeimbang wacana keislaman tekstualis-literalis (seperti: forum alumni Timur Tengah; "mazhab" ISID Gontor; Persatuan ulama dan intelektual muda Islam Indonesia; kelompok penerapan syariah Islam/MMI, JAT, FPI), dan lain-lain.
7. Tradisi integrasi-interkoneksi yang ada di UIN (terutama S2-S3) saat ini diharapkan dapat saling memperkaya temuan epistemologis-teoritis dan aksional-praksis keilmuan UIN yang saat ini umumnya sudah mampu mengintegrasikan aspek teosentrik dan antroposentrik, sebagaimana terlihat dalam beberapa hasil riset disertasi. Mudah-mudahan generasi Doktor yang mendatang akan dapat melahirkan semacam "blender" teoritik keilmuan atau hibrida akademis-teoritis. Generasi muda yang berparadigma: Islam Transformatif, Islam Progresif, Islam Postrad dan Post-Islamisme, bisa melanjutkan apa yang telah diwariskan oleh Amin Abdullah.
8. Indonesia diharapkan dapat menjadi pusat studi Islam yang baru dan khas dibanding negeri Muslim lainnya, bahkan dibanding pusat-pusat studi keislaman di Barat. Untuk itu paradigma-teoritik keilmuan para pakar Islam tanah air sudah sangat mendesak untuk diagendakan dan disistematisasikan, bahkan diwujudkan dalam bentuk *school of thought* seperti tradisi "mazhab" Frankfurt, dan sejenisnya. Sebagai contoh: gagasan tentang Universitas Ahmad Dahlan, Buya Hamka serta rencana membangun Universitas Abdurrahman Wahid, seharusnya bukan sekedar *by name*, namun lebih dari itu benar-benar dapat "mengawetkan" berbagai pemikiran tokoh tersebut dalam bentuk teks, silabi atau ensiklopedi (seperti: Ensiklopedi Nurcholish Madjid; Maarif Institue-nya Buya Syafii Maarif). Pikiran-pikiran Amin Abdullah bisa dijadikan salahsatu "pengawet" Islam khas Indonesia juga, tentunya. Demikian pula hasil pemikiran almarhum KH Hasyim Asy'ari, M. Natsir, Agussalim, KH Sahal Mahfudz, Quraish Shihab, Ahmad Azhar Basyir, Mukti Ali, Munawir Sadzali, HM. Rasyidi, Azyumardi Azra, dan banyak tokoh lainnya. Akan datang, bisa saja muncul mata kuliah *Pemikiran Islam Indonesia* (Tafsir-Hadis

Indonesia, Kalam Indonesia, Fiqih Indonesia, Tasawuf Indonesia, dan lain-lain yang terkait erat dengan *al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat Islamiyyah*), sejak klasik hingga kontemporer. Bukankah bahannya cukup melimpah di tanah air. Mungkin ini bisa menjadi agenda tahunan/bahan riset pertemuan AICIS.

9. Amin Abdullah telah berjasa membangun paradigma “baru” studi keislaman ala postmodern, walau masih cenderung mengadopsi pikiran para intelektual muslim postmodern, dan belum lebih jauh melahirkan paradigma atau teori-teori keislaman yang benar-benar baru. Namun tak dapat dipungkiri, berkat pengenalan paradigmatis tersebut, murid-murid beliau - para kandidat Doctor - telah dapat menerjemahkan dari level paradigma ke teori yang lebih spesifik, terutama pada konteks penulisan disertasi dalam berbagai disiplin ilmu keislaman, yang kelak diharapkan melahirkan teori-teori baru keislaman yang bercorak posmodern, bahkan paska-posmodern. Bukankah setiap zaman, generasi ilmuwan Muslim memiliki hak yang sama untuk melahirkan paradigma dan teori studi keislaman yang baru.
10. Penulis sendiri mencoba menerjemahkan tawaran paradigmatis Amin Abdullah dalam konteks studi etika politik Islam dengan “temuan” Demokrasi Religius, walaupun masih temuan awal. Di masa mendatang penulis mencoba lebih menyempurnakannya lagi. Tawaran demokrasi religius untuk konteks keindonesiaan ini menjadi sangat urgen melihat fenomena demokrasi “liberal” yang tengah berjalan di tanah air, yang usianya memang masih seumur jagung. Demokrasi religius ini diharapkan dapat memberikan jawaban akademis terhadap beberapa problem demokrasi yang ada antara lain: *pertama*, adanya tarik menarik antara kubu islamis (“Islam syariah”) dan khilafah yang mengidealkan berdirinya Negara Islam (*Daru al-Islam*), sekaligus menolak *nation-state*, demokrasi, HAM, gender, perspektif ekonomi “liberal”, dan sejenisnya. *Kedua*, masalah sistem rekrutmen parpol yang juga “liberal”, karena lebih mementingkan aspek popularitas semata, ketimbang kualitas calon politisi dan pemimpin. *Ketiga*, masih dominannya praktek politik “dagang sapi” ketimbang membangun sistem politik yang benar-benar dapat menjaring calon elit bangsa yang berkualitas. *Keempat*, masih mahalnnya

sistem demokrasi yang cenderung menguras anggaran Negara/ uang rakyat, hanya untuk kepentingan formalitas politik, ketimbang pemihakan anggaran untuk kepentingan hajat hidup rakyat banyak. *Kelima*, belum maksimalnya representasi politik yang berimbang (*check and balances*) antara legislatif, eksekutif dan yudikatif. *Keenam*, jalannya demokrasi masih cenderung bersifat prosedural ketimbang etis, intelektual dan spiritual. Budaya "marah" dalam berdemokrasi masih menggejala ketimbang budaya berdemokrasi yang lebih rasional-konstitusional.

Demikianlah sekilas untaian kalimat yang bisa penulis persembahkan kepada Prof. Amin Abdullah - sebagai bentuk tasyakuran akademis, usia 60 tahun - dari seorang murid beliau yang masih terus berguru. Untuk menutup tulisan ini, penulis kutip pernyataan Mohammed Arkoun, sebagai berikut:

...betapa kayanya dari segi budaya dan betapa aslinya Islam di Indonesia dibandingkan dengan Islam Arab. Islam Arab sejak abad XIX telah menderita berbagai benturan keras yang banyak jumlahnya karena terjadinya hegemoni politik, ekonomi, dan budaya oleh bangsa Eropa di kawasan Laut Tengah; penjajahan, kemudian berbagai perang kemerdekaan bangsa telah memaksa kaum Muslim untuk bertopang pada agama di dalam mengembangkan suatu ideologi perjuangan. Indonesia telah banyak dilindungi oleh keadaan geografisnya, luas dan keanekaan pulau-pulaunya, bobot manusia yang menjadi penduduknya, koeksistensi yang didasari tenggang rasa dari beberapa kebudayaan agama. Berkat itulah, Islam Indonesia masa kini dapat memberikan berbagai *teladan* yang baik mengenai tenggang rasa dan kedamaian kepada Islam(-Islam) yang lebih militan, lebih aktivis yang memaksakan diri untuk hadir sejak tahun 60-an di beberapa Negara Arab. Namun, Islam sebagai agama dan sebagai tradisi pemikiran, di mana-mana, jadi di Indonesia juga, menghadapi sejumlah besar tantangan intelektual dan ilmiah yang tidak hanya memerlukan tanggapan-tanggapan yang memadai, tetapi juga *peningkatan* menuju ruang-ruang baru bagi pemahaman, penafsiran dari segala masalah yang ditimbulkan oleh apa yang kita sebut kemodernan.³⁵

³⁵ Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), 39.

Telaah Reflektif Pemikiran Amin Abdullah: Dari Epistemologi ke Teori-Aksi

ORIGINALITY REPORT

1 %	%	1 %	%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	Kholid Mawardi. "PENDEKATAN ANTROPOLOGI LAPANGAN EDWARD EVANS-PRITCHARD DALAM KAJIAN ISLAM", KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi, 1970	1 %
	Publication	

Exclude quotes	On	Exclude matches	< 1%
Exclude bibliography	Off		