

PEMIKIRAN GENDER ASGHAR ALI ENGINEER TENTANG KONSEP KELUARGA BERENCANA

Ahmad Murtaza MZ

UIN Sunan Kalijaga

Email: ahmadmurtaza378@gmail.com

Iin Parningsih

UIN Sunan Kalijaga

Email: iin.parningsih@gmail.com

Raisa Zuhra Salsabila Awaluddin

UIN Sumatera Utara

Email: raisazuhra9@gmail.com

Abstract: This paper aims to find an interpretation of gender justice in Asghar Ali Engineer's family planning concept. This research is text analysis, the data is obtained through a qualitative study process. The primary data in this paper is Asghar Ali Engineer's writing entitled *Pembebasan Perempuan*. This study results that family planning is understood as an effort to form a sakinah, mawaddah, and rahmah family, Asghar puts forward aspects of the relationship between husband and wife that have been forgotten. In addition, the moral aspect becomes an important emphasis in family planning. This article uses an epistemological study of interpretation to explore forms of gender-just interpretation of Asghar which focuses on three things, namely, sources, methods, and validity of interpretation with three theories of truth, coherence, correspondence, and pragmatism. The sources used by Asghar are the Qur'an, hadith, and ijma' *ulama*. While the method used is to prioritize normative verses that contain universal understanding. While the validity of Asghar's interpretation in the study of family planning applies the three theories of truth in his family planning discourse.

Abstrak: Tulisan ini bertujuan untuk menemukan tafsir berkeadilan gender dalam konsep keluarga berencana Asghar Ali Engineer. Penelitian ini bersifat analisis teks yang diperoleh melalui proses studi kualitatif. Data primer dalam tulisan ini adalah tulisan Asghar Ali Engineer berjudul *Pembebasan Perempuan*. Penelitian ini menghasilkan bahwa keluarga berencana dipahami sebagai upaya untuk membentuk keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah, Asghar mengedepankan aspek kesalingan antara suami dan istri yang selama ini terlupakan. Selain itu, aspek moral menjadi penekanan penting dalam keluarga berencana. Dalam artikel ini menggunakan kajian epistemologi tafsir untuk menggali bentuk penafsiran berkeadilan gender dari Asghar yang memfokuskan pada tiga hal yakni, sumber, metode, dan validitas penafsiran dengan tiga teori kebenaran, koherensi, korespondensi, dan pragmatis. Sumber yang digunakan Asghar adalah al-Qur'an, hadis, dan ijma' *ulama*. Sedangkan metode yang digunakan adalah mengutamakan ayat normatif yang berisikan pemahaman universal. Sedangkan validitas penafsirannya Asghar dalam kajian keluarga berencana menerapkan ketiga teori kebenaran dalam diskursus keluarga berencana yang digagasnya. Di samping itu pula peranan pemerintah dan juga pemuka agama sangat diperlukan agar keluarga berencana dapat terealisasi yang sesuai dengan tujuan-tujuannya.

Kata Kunci: *Keluarga Berencana, Epistemologi Tafsir, Asghar Ali Engineer.*

Pendahuluan

Konsep keluarga berencana yang dipahami oleh mayoritas Muslim sebagai upaya membangun keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmat ternyata kurang memperhatikan upaya kesetaraan suami-istri, padahal kesetaraan menjadi pokok tercapainya tujuan keluarga berencana tersebut. Hal ini dapat dilihat dari beberapa penelitian mengungkap bahwa yang menjadi tonggak dalam keluarga berencana ialah pembentukan keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmat namun tidak melihat aspek kesalingan dan kesetaraan pasangan.¹ Padahal jika kita membaca secara seksama fikih keluarga khususnya dalam pembahasan keluarga berencana (KB) yang dilibatkan dalam permasalahan ini adalah suami dan juga istri bukan salah satu saja²

Riset terdahulu mengenai keluarga berencana dalam Islam sejauh ini memiliki dua fokus penelitian. *Pertama*, studi analisis terhadap hukum keluarga berencana dalam al-Qur'an.³ Menurut Eko Andy Saputro bahwa hukum keluarga berencana (KB) masih dalam perdebatan di kalangan umat Islam.⁴ *Kedua*, mendeskripsikan pandangan para tokoh mengenai keluarga berencana.⁵ Praktik keluarga berencana (KB) menurut Muhammad Syaltut sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Irawan bahwa keluarga berencana (KB) diperbolehkan asalkan sesuai dengan syariat Islam.⁶ Dari riset terdahulu belum ditemukan kajian yang membahas wacana gender dalam konsep Keluarga Berencana (KB) yang digagas oleh Asghar Ali Engineer.⁷

Kajian ini bertujuan untuk mengisi kekosongan dari penelitian-penelitian yang telah dilakukan sebelumnya, yang belum memberikan atensi terhadap wacana gender dalam konsep Keluarga Berencana (KB) oleh Asghar Ali Engineer yang selama ini masih luput dalam perhatian para peneliti. Artikel ini akan menerangkan pentingnya pemikiran gender pada konsep Keluarga Berencana (KB) Asghar Ali Engineer karena menawarkan kebaruan di dalamnya. Pada titik ini terdapat tiga pertanyaan yang akan dijawab dalam artikel ini, yaitu

¹ Eva Nurfitriani, "Analisis Hukum Islam Terhadap Pelaksanaan Program KB Pada Pasangan Muslim Di Bawah Umur Dalam Mewujudkan Keluarga Sakinah Mawaddah Warahmah Di Kabupaten Lombok Tengah" (UIN Mataram, 2020), 21; Al-Fauzi, "Keluarga Berencana Perspektif Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan," *Keilmuan Dan Teknologi* 3, no. 1 (2017): 22; Yunika Isma Setyaningsih and Malik Ibrahim, "Keluarga Berencana Dalam Rangka Mewujudkan Keluarga Sakinah Di Mungkid, Magelang, Jawa Tengah," *Al-Ahwal Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 2 (2012): 118.

² Cholil Nafis, *Fikih Keluarga Menuju Keluarga Sakinah, Mawaddah, Warahmah Keluarga Sehat, Sejahtera, Dan Berkualitas* (Jakarta Selatan: Mitra Abadi Press, 2014), 81.

³ Sabrur Rohim, "Argumen Program Keluarga Berencana (Kb) Dalam Islam," *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 2, no. 2 (2017): 147–70, <https://doi.org/10.22515/al-ahkam.v2i2.501>.

⁴ Eko Andy Saputro and Suhaemi Afan, "Pernikahan Dan Keluarga Berencana Dalam Al- Qur'an," *Jurnal Samawat* 04, no. 2 (2020): 63–64.

⁵ N. Irawan, I., & Nasrullah, "Argumentasi Keluarga Berencana Dalam Hukum Islam (Studi Fatwa Syaikh Mahmud Syaltut)," *Argumentasi Keluarga Berencana Dalam Hukum Islam (Studi Fatwa Syaikh Mahmud Syaltut)* 3, no. 2 (2020): 178–203; Winda Ariyani, "Keluarga Berencana Dalam Al Qur'an (Studi Tematik Tafsir Sayyid Quthb)," *Skripsi Jurusan Ilmu Al Qur'an Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya* (UIN Sunan Ampel, 2019), http://digilib.uinsby.ac.id/30222/1/WindaAriyani_E03212074.pdf; Annisa Zhukrifjanah, "Keluarga Berencana (Studi Komparasi Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an Dan Al-Iklil Fi Ma'ani at-Tanzil)," *Skripsi Jurusan Ilmu Al Qur'an Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Surakarta* (IAIN Surakarta, 2020); Frenetha Haristy, "Konsep Keluarga Berencana Perspektif Tafsir Maqasidi Ibn ' Ashur" (UIN Sunan Ampel, 2019); Muhammad Luthfi Afif, "Keluarga Berencana Dalam Tafsir Al-Azhar (Analisis Penafsiran Hamka Terhadap QS. Al-An'am Ayat 151 Dalam Tafsir Al-Azhar)," *Skripsi Jurusan Ilmu Al Qur'an Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang* (UIN Walisongo, 2018).

⁶ Irawan, I., & Nasrullah, "Argumentasi Keluarga Berencana Dalam Hukum Islam (Studi Fatwa Syaikh Mahmud Syaltut)," 63.

⁷ Setyaningsih and Ibrahim, "Keluarga Berencana Dalam Rangka Mewujudkan Keluarga Sakinah Di Mungkid, Magelang, Jawa Tengah," 138–39.

pertama mendeskripsikan konstruksi pemikiran Asghar Ali Engineer. Permasalahan kedua ialah gambaran konsep Keluarga Berencana (KB) yang dipahami oleh masyarakat Muslim. Masalah ketiga yaitu menunjukkan aspek kebaruan dalam konsep Keluarga Berencana (KB) yang digagas oleh Asghar Ali Engineer.

Maka dari itu, berdasarkan fenomena belum adanya upaya kesetaraan serta perubahan tujuan dalam konsep Keluarga Berencana (KB) penelitian ini bertujuan untuk mengetahui konsep keadilan gender yang digagas oleh Asghar Ali Engineer. Selain itu artikel ini juga akan menunjukkan alasan yang dikembangkan oleh Asghar tentang konsep Keluarga Berencana (KB) yang berbeda wacana yang selama ini berkembang di kalangan masyarakat muslim.

Riset tentang konsep Keluarga Berencana (KB) bukanlah riset pertama kali yang telah dilakukan. Peneliti telah melakukan riset mengenai literatur yang menjadi pokok pembahasan penelitian, namun penulis belum menemukan secara khusus pembahasan terkait pemikiran gender dalam konsep Keluarga Berencana (KB) yang digagas oleh Asghar Ali Engineer. Fokus dan cakupan kajian ini dalam dua kategori. Pertama, riset mengenai pemikiran gender Asghar Ali Engineer. Kedua, studi atas Keluarga Berencana (KB) dalam Islam. Ketiga, studi mengenai epistemologi tafsir.

Pemikiran Gender Asghar Ali Engineer

Studi yang mengkaji tentang pemikiran gender Asghar telah banyak ditulis oleh para peneliti. Janu Arbain, dkk dalam penelitiannya dengan judul “Pemikiran Gender Menurut Para Ahli: Telaah atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, dan Mansour Fakih” mengulas gagasan gender dari tokoh-tokoh di atas secara teoritis dan metodologis.⁸ Masih dalam studi yang sejenis, Moh. Afif Wahyudi dalam penelitiannya yang berjudul “Gagasan Feminisme Islam Asghar Ali Engineer dan Implikasinya Terhadap Status Perempuan Dalam Islam” menemukan jika Asghar melalui gagasan feminisnya tidak menyetujui hukum normatif yang mengabaikan perempuan.⁹

Sedikit berbeda dengan studi di atas Abdul Rasyid Ridho dalam tulisannya dengan judul “Formulasi Tafsir: Studi Pemikiran Gender Asghar Ali Engineer” melalui wacana gender Asghar melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur’an dan mengontekstualkannya dengan pemikiran teologi dan pemikiran kontemporer. Ketiga studi di atas selaras dengan riset penulis karena sama-sama menggunakan wacana gender dari Asghar.

Keluarga Berencana (KB) dalam Islam

Riset mengenai keluarga berencana, khususnya dalam Islam, telah banyak dilakukan oleh peneliti sebelumnya, sebagaimana riset dari Sabrur Rohim yang berjudul “Argumen Program Keluarga Berencana (KB) Dalam Islam” yang meneliti argumentasi atas legalisasi Keluarga Berencana (KB) dan membantah argumentasi dari pelarangan Keluarga Berencana.¹⁰ Eko Andy Saputro dan Suhaemi Affan dalam risetnya “Pernikahan dan Keluarga Berencana dalam Al-Qur’an” juga membahas argumentasi terhadap kebolehan KB dengan merujuk pada Al-Qur’an.¹¹ Masih dalam kajian yang sama Ibnu Irawan dan Nasrullah dengan judul

⁸ Janu Arbain, Nur Azizah, and Ika Novita Sari, “Pemikiran Gender Menurut Para Ahli: Telaah Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin,” *Sawwa* 11, no. 1 (2015): 75–93.

⁹ Moh Afif Wahyudi, “Gagasan Feminisme Islam Asghar Ali Engineer Dan Implikasinya Terhadap Status Perempuan Dalam Islam,” *JPIK* 1, no. 1 (2018): 260–75.

¹⁰ Rohim, “Argumen Program Keluarga Berencana (Kb) Dalam Islam,” 147.

¹¹ Saputro and Afan, “Pernikahan Dan Keluarga Berencana Dalam Al- Qur’an,” 63.

“Argumentasi Keluarga Berencana Dalam Hukum Islam (Studi Fatwa Syaikh Mahmud Syaltut)” membahas hujjah yang membolehkan Keluarga Berencana (KB).¹²

Selain argumentasi Keluarga Berencana (KB) dalam Islam terdapat penelitian mengenai konsep Keluarga Berencana (KB) di suatu tempat. Hal ini telah dilakukan oleh Nur Lailatul Musyafa'ah dalam penelitiannya “Program Kampung Keluarga Berencana Menurut Hukum Islam” yang mengungkap bahwa program kampung Keluarga Berencana (KB) merupakan program dengan tujuan untuk memperoleh KB dan menjadikan keluarga yang lebih berkualitas.¹³ Riset serupa juga dilakukan oleh Yunika Isma Setyaningsih dalam penelitiannya yang berjudul “Keluarga Berencana Dalam Rangka Mewujudkan Keluarga Sakinah di Mungkid, Magelang, Jawa Tengah” dalam penelitiannya ia menemukan bahwa faktor utama dari keluarga sakinah ialah adanya tanggung jawab dari suami dan istri dalam menjalankan kewajiban dan haknya, sedangkan KB adalah faktor pendukung saja.¹⁴

Penelitian sejenis juga dilakukan oleh Siti Aisyah dan Sarina dengan judul “Analisis Hukum Islam Terhadap Penerapan Kampung Keluarga Berencana (KB) (Studi Kasus di Desa Inrello Kecamatan Keera Kabupaten Wajo)” bahwa KB membawa dampak positif jika ditinjau melalui perekonomian dan pendidikan.¹⁵ Berdasarkan riset sebelumnya, penulis belum menemukan kajian secara khusus yang meneliti konsep Keluarga Berencana yang fokus pada pemikiran gender Asghar Ali Engineer.

Epistemologi Tafsir

Penelitian epistemologi tafsir telah banyak dilakukan sebelumnya. Abdul Mustaqim, Ahmad Fawaid dalam risetnya melakukan analisis epistemologi sekaligus mengkritik validitas penafsiran.¹⁶ Selanjutnya Andi Rosa melakukan gagasan terkait epistemologi tafsir Al-Qur'an yang tematik yang belum dijamah saat ini.¹⁷ Lebih jauh Muhammad Alwi HS dalam tulisannya mencoba mendialektikkan hubungan antara filsafat dengan Al-Qur'an yang memicu lahirnya kajian epistemologi tafsir.¹⁸

¹² Irawan, I., & Nasrullah, “Argumentasi Keluarga Berencana Dalam Hukum Islam (Studi Fatwa Syaikh Mahmud Syaltut).” 201.

¹³ Nur Lailatul Musyafaah, “Program Kampung Keluarga Berencana Menurut Hukum Islam,” *Al-Hukama'* 8, no. 2 (2018): 348–49, <https://doi.org/10.15642/alhukama.2018.8.2.320-353>.

¹⁴ Setyaningsih and Ibrahim, “Keluarga Berencana Dalam Rangka Mewujudkan Keluarga Sakinah Di Mungkid, Magelang, Jawa Tengah,” 138–39.

¹⁵ Siti Aisyah and Sarina, “Analisis Hukum Islam Terhadap Penerapan Kampung Keluarga Berencana (KB) (Studi Kasus Di Desa Inrello Kecamatan Keera Kabupaten Wajo),” *Madzahibul Jurnal Perbandingan Mazhab* 2, no. 1 (2020): 59–79.

¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010); Ahmad Fawaid, “Kritik Atas Kritik Epistemologi Tafsir M. Abid AL Jabiri: Studi Kritis Atas Madkhal Ila Al Quran Al Karim,” *Ulul Albab* 16, no. 2 (2015): 157–75.

¹⁷ Andi Rosa, “Menggagas Epistemologi Tafsir Al Quran Yang Holistik,” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* 2, no. 1 (2017): 95–112, <https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.917>.

¹⁸ Muhammad Alwi HS, “Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat Dengan Al-Qur'an,” *Substantia* 21, no. 1 (2019): 1–16.

Didik Saepudin,¹⁹ Faisal Khair,²⁰ Ahmad Zainal Abidin dan Eko Zulfikar,²¹ Siti Aisyah,²² Wely Dozen,²³ Muhammad Zulkarnain,²⁴ Ahmad Zainal Abidin,²⁵ dan Kerwanto²⁶ dalam penelitian di atas menganalisis validitas kebenaran dalam kitab tafsir dengan objek material yang berbeda-beda. Berdasarkan riset sebelumnya, penulis belum menemukan kajian secara khusus yang meneliti konsep Keluarga Berencana yang fokus pada pemikiran gender Asghar Ali Engineer.

Penelitian tentang keluarga berencana dalam perspektif Asghar Ali Engineer dijadikan fokus tulisan karena masih sedikitnya kajian tematik ini dalam perspektif tokoh masih jarang didiskusikan oleh para ahli khususnya para tokoh feminisme. Kajian-kajian selama ini berkuat dalam kajian lapangan ataupun hanya seputar hukum Islam yang membahas keluarga berencana. Artikel ini berusaha mengungkapkan bagaimana pembahasan keluarga berencana dalam diskursus tafsir yang berkeadilan gender agar dapat menyeimbangkan relasi hubungan suami istri.

Penelitian ini bersifat analisis teks yang diperoleh melalui proses studi kualitatif. Data dalam penelitian ini berasal dari dua sumber data, yakni data primer dan data sekunder. Data primer dalam tulisan ini adalah tulisan Asghar Ali Engineer berjudul *Pembebasan Perempuan*. Sedangkan data sekunder adalah data-data pendukung yang relevan dan sesuai dengan penelitian ini. Dalam pemilihan data primer, penulis merujuk pembahasan Asghar Ali Engineer dalam bukunya tersebut yang berjudul *Islam dan Keluarga Berencana*.

Penelitian ini diawali dengan mendeskripsikan terlebih dahulu pandangan Asghar Ali Engineer mengenai keluarga berencana. Kemudian dilanjutkan dengan melacak sumber, metode serta validitas penafsiran dari Asghar Ali Engineer untuk melihat model penafsiran yang berkeadilan gender yang digagas oleh Asghar dalam hal ini menggunakan pendekatan epistemologi tafsir. Setelah itu, data-data penelitian yang dikumpulkan lalu dilakukan penarikan kesimpulan yang akan ditampilkan dalam beberapa sub tema sehingga menjawab problem dalam penelitian.

Keluarga Berencana Menurut Asghar Ali Engineer

Dalam tulisannya, Asghar berpandangan bahwa dalam Islam keluarga berencana atau pembatasan kelahiran tidaklah dilarang karena tujuannya adalah moral dan kepentingan bersama. Disini pula letak kebaruan mengenai gagasan dari Asghar Ali Engineer.

“Pembatasan kelahiran atau keluarga berencana tidaklah dilarang dalam Islam karena tujuannya adalah moral, dan untuk memberikan manfaat bagi masyarakat manusia secara keseluruhan. Dalam situasi tertentu, kepentingan kolektif pasti didahulukan daripada kepentingan pribadi.”²⁷

¹⁹ Didik Saifudin, “Epistemologi Tafsir Nusantara: Studi Atas Tafsir Fayd Al-Rahman Karya K . H . Shaleh Darat,” *Diya Al-Afkar* 7, no. 1 (2019): 1–24.

²⁰ Faisal Khair, “Epistemologi Kitab Al-Tafsir Karya K.H. Ahmad Basyir AS” (UIN Sunan Ampel, 2019).

²¹ Ahmad Zainal Abidin and Eko Zulfikar, “Epistemologi Tafsir Al-Jāmi ‘ Li Ahkām Al-Qur’ Ān Karya Al-Qurtubī,” *KALAM* 11, no. 2 (2017): 489–522.

²² Siti Aisyah, “Epistemologi Tafsir Qur’an Karim Karya Mahmud Yunus” (UIN Sunan Kalijaga, 2016).

²³ Wely Dozan, “Epistemologi Tafsir Klasik: Studi Analisis Pemikiran Ibnu Katsir,” *Falasifa* 10, no. 2 (2019): 147–59.

²⁴ Muhammad Julkarnain, “Epistemologi Penafsiran Sufistik ‘Abd Al-Samad Al-Falimbani” (UIN Syarif Hidayatullah, 2015).

²⁵ Ahmad Zainal Abidin, “Epistemologi Tafsir Al-Quran Farid Esack,” *TEOLOGIA* 24, no. 1 (2013): 1–22.

²⁶ Kerwanto, “Epistemologi Tafsir Mullā Sadrā,” *Jurnal THEOLOGIA* 30, no. 1 (2019): 23–50.

²⁷ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 158.

Sedangkan mengenai penyalahgunaan alat kontrasepsi yang selama ini dikaitkan dengan moralitas cenderung tidak tepat untuk digunakan sebagai dasar tidak menyetujui pandangan keluarga berencana.

“Terdapat penyalahgunaan alat-alat kontrasepsi. Alat-alat tersebut bisa digunakan untuk mencegah pembuahan dalam hubungan luar nikah. Tetapi, apa pun- bahkan yang paling terhormat, seperti agama-bisa disalahgunakan. Masyarakat harus mengembangkan pengecekan dan keseimbangan untuk mencegah penyalahgunaan alat-alat kontrasepsi ini. bukanlah alat-alat kontrasepsi yang mengarahkan pada imoralitas seksualitas. Imoralitas seksual akan ditemui bahkan tanpa adanya alat-alat tersebut. Imoralitas ini harus dimasukkan dalam sebab-sebabnya sendiri. Dan, hanya melalui moralitas seksual yang ketat lah seseorang bisa menjamin kemuliaan perempuan dan penegakan kemuliaan perempuan merupakan fundamen ajaran Islam.”²⁸

Dalam perkara ini Asghar mengkritik pandangan ulama ortodoks yang menentang praktik keluarga berencana dengan dalil dua ayat al-Qur’an yang melarang pembunuhan terhadap anak manusia yakni pada Q.S al-An’am: 152 dan Q.S. Bani Israil: 31.

“Q.S al-An’am: 152 dan Q.S. Bani Isra’il: 31 merujuk pada praktik pembunuhan terhadap anak perempuan, dan meminta kepada orang-orang Arab untuk tidak membunuh anak perempuan mereka dengan alasan takut miskin. Sebab Allah memberikan nafkah kepada mereka dan kepada anak-anak mereka, laki-laki dan perempuan.

Dengan demikian, ayat-ayat ini harus dilihat dalam konteks itu. Jelas akan salah untuk mengambil kesimpulan dari keduanya-bahwa karena ruangan dan batasan anak-anak-itulah keluarga berencana dilarang.”²⁹

Asghar juga menegaskan penggunaan alat kontrasepsi berbeda dengan pembunuhan yang dimaksud pada ayat tersebut.

“Ayat-ayat ini secara khusus melarang pembunuhan anak-anak, yaitu mereka yang telah dilahirkan dan bukan mereka yang belum ada atau bahkan di kandungan. Kontrasepsi tidak bisa disamakan dengan pembunuhan terhadap mereka yang sudah lahir. Itu adalah yang paling manusiawi sebagai bagian dari Al-Qur’an untuk mengingatkan mereka yang membunuh anak-anak mereka yang telah lahir karena takut miskin. Tidak ada orang beradab yang akan berpendirian terhadap kejahatan kepada anak seperti itu.”³⁰

Sumber Penafsiran Keluarga Berencana Asghar Ali Engineer

Sebagai upaya untuk memperkuat pandangannya tentang keluarga berencana, Asghar terlebih dahulu mengutip pandangan Imam Syafi’i dalam menafsirkan Q.S. An-nisa’: 3.

“Imam Syafi’i bersikeras bahwa ayat tersebut dapat diterjemahkan dengan, “ini lebih baik bagimu sehingga kamu tidak membuat lebih banyak anak”.

Kata-kata al-Qur’an yang diterjemahkan secara berbeda adalah ‘allā ta’ulū yang dapat mempunyai dua arti, yaitu tidak berbuat keadilan, dan tidak dapat melipatgandakan anak. Argumentasi Imam Syafi’i adalah membuat lebih banyak anak akan menyebabkan kesulitan dalam menyediakan apa yang disebut *hududullah* (batas-batas yang ditentukan oleh Allah).”³¹

Senada dengan pandangan Imam Syafi’i, Asghar mengutip pandangan Raghīb al-Ashfahani sebagai penjelas arti pembunuhan dalam Q.S. Bani Israil: 31.

“Imam Raghīb, seorang ahli kamus Al-Qur’an terkemuka berpikir dalam garis yang sama. Merujuk pada pembunuhan anak-anak dalam Q.S. Bani Israil:31, dia berpendapat

²⁸ Engineer, 161.

²⁹ Engineer, 150.

³⁰ Engineer, 150–51.

³¹ Engineer, 151.

bahwa pembunuhan dalam ayat ini tidak perlu diartikan menghukum mati anak-anak; pembunuhan di sini sesungguhnya berarti tidak memberikan kepada mereka pendidikan yang selayaknya. Kebodohan, menurutnya adalah kematian intelektual yang lebih buruk daripada kematian fisik. Karena kata aulad (anak-anak) mencakup laki-laki dan perempuan maka penjelasan kata pembunuhan (qatl) ini lebih masuk akal.”³²

Asghar mengutip hadis tentang keutamaan orang sedikit yang bertakwa dibandingkan dengan orang banyak dan jahat dan hadis tentang pentingnya menuntut ilmu.

Literatur hadis juga mendukung keluarga berencana, baik secara langsung maupun tidak langsung. Satu hadis yang mengatakan “Mereka yang sedikit (qalil) dan bertakwa adalah lebih superior dibanding mereka yang banyak (katsir) dan jahat”. Implikasi dari hadis ini adalah jelas, ia mendukung sejumlah kecil orang yang mempunyai kesempatan yang lebih baik bagi perkembangan moral dan etika. Ada juga hadis terkenal yang membuat tambahan pengetahuan diwajibkan bagi semua umat Islam, laki-laki dan perempuan. Kata *faridhah* (kewajiban) sangatlah penting dalam hadis ini. Ini lebih jauh diperkuat oleh hadis lain yang mengatakan, carilah ilmu sekalipun ada di negeri China (China dianggap sebagai tempat yang paling jauh dari Arab pada masa itu).”³³

Pada titik ini menurutnya keluarga yang kecil dan pentingnya pendidikan bagi tiap muslim harus diutamakan karena merupakan kewajiban bagi seorang muslim.

“Kedua tradisi ini memperjelas bahwa kewajiban bagi umat Islam untuk memberikan pendidikan kepada diri mereka sendiri dan anak-anak mereka, bahkan jika pun mereka harus pergi ke tempat-tempat yang sangat jauh. Tetapi jika kekayaan terbatas dan keluarga besar, umat Islam tidak dapat memenuhi kewajiban yang penting ini. Oleh karena itu, keislaman mereka akan tetap tidak sempurna. Dengan demikian, tidaklah dapat dielakkan bagi mereka untuk menjaga ukuran keluarga mereka menjadi kecil, jika ingin memberikan pendidikan yang mungkin terbaik kepada anak-anak mereka.”³⁴

Selain itu, terdapat pula hadis yang mendukung pembatasan kelahiran dengan menggunakan redaksi ‘*azl* yang terdapat dalam kitab hadis *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*.

“Ada beberapa hadis lain yang mendukung apa yang disebut ‘*azl* dan dapat diterjemahkan dengan “pembatasan kelahiran”. ‘*Azl* dalam bahasa Arab secara literal berarti “pemindahan”, “pembubaran”, “pemisahan”, dan juga diterjemahkan dengan coitus interruptus. Tetapi, hal itu tidak perlu berarti hanya coitus interruptus. Ia termasuk semua bentuk pembatasan kelahiran. Kita menemukan ‘*azl* disebutkan di sejumlah besar hadis (tradisi). Jabir r.a. seorang sahabat nabi terkemuka mengatakan, yaitu “(1) kita bisa mempunyai jalan lain terhadap pembatasan kelahiran ‘*azl* selama masa nabi, sementara menunggu Al-Qur’an diturunkan; (2) kita biasa menggunakannya di masa nabi. Nabi datang untuk mengetahuinya, tetapi dia tidak mencegah kami untuk berbuat demikian. Jika itu adalah sesuatu dicegah, Al-Qur’an akan melarangnya. (Al-Qur’an melarang dengan jelas banyak praktik kejahatan yang umum di Arab selama masa hidup nabi). Hadits tentang ‘*azl* di atas telah meriwayatkan di dalam dua koleksi otentik shahihain: Bukhari dan Muslim.”³⁵

Pendapat mengenai kebolehan ‘*azl* juga tercantum dalam *Ihya al-‘ulum al-Din* yang merupakan *magnum opus* dari Imam al-Ghazali.

“Imam al-Ghazali, dalam karya magnum opus-nya *Ihya’ al-‘Ulum* memberikan empat alasan tentang ‘*azl*, yaitu (1) menjaga kecantikan dan pesona istri; (2) melindungi

³² Engineer, 152.

³³ Engineer, 153.

³⁴ Engineer, 153.

³⁵ Engineer, 153–54.

kehidupan dan kesehatan istri; (3) mengerti kesulitan yang besar karena mempunyai lebih banyak anak; (4) mengerti kesulitan keuangan dan kekurangan pemasukan. Dengan demikian, kelihatan lah bahwa Imam al-Ghazali membolehkan ‘azl, bahkan untuk menjaga kecantikan dan pesona istri, pastilah merupakan alasan yang sangat liberal. Ada alasan-alasan lain yang biasanya membuat pembatasan kelahiran diperlukan bagi sebuah keluarga.”³⁶

Metode Penafsiran Asghar Ali Engineer

Dalam menginterpretasi ayat al-Qur’an, Asghar terlebih dahulu mengingatkan untuk memahami situasi sosial dan struktur sosial yang kerap kali berubah, kompleks, dan dapat mempengaruhi dalam memberikan makna al-Qur’an.

“Situasi sosial sering kali kompleks dan berubah. Lebih dari itu, struktur sosial juga mempengaruhi pemberian makna. Faktor-faktor ini harus diingat ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an berkaitan dengan hak-hak perempuan. Islam berasal dari suatu masyarakat patriarkis yang kuat. Sebelum Islam, dominasi kaum laki-laki di Arab, sebagaimana masyarakat yang lain adalah absolut dan tidak dapat dipertanyakan.”³⁷

Begitu pula dalam realitasnya ketika al-Qur’an datang sebagai wahyu yang diberikan kepada nabi yang hakikatnya tidak menyetujui dominasi laki-laki atas perempuan.

“idealnya nabi atau al-Qur’an tidak akan pernah menyetujui dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam bentuk apa pun, tetapi juga mempertimbangkan etos yang ada, beberapa konsesi harus dibuat. Meskipun demikian, kompromi praktis janganlah dipandang sebagai kompromi ideologis. Al-Qur’an sangatlah sadar bahwa laki-laki jauh lebih kuat, dan akan memandang bahwa kompromi praktis bukan sebagai kompromi ideologis. Al-Qur’an dan nabi, bagaimanapun juga, tidak membuat kompromi ideologis seperti itu.”³⁸

Oleh karena itu, menurut Abdul Mustaqim dalam metode penafsiran al-Qur’an yang digunakan oleh Asghar sebagai upaya untuk membenahi gagasan Fazlur Rahman yang mana al-Qur’an memiliki dua dimensi penting yakni, makna historis (kontekstual) dan makna normatif.

“Sedangkan Asghar Ali Engineer lain lagi metode pemahamannya atas Al-Qur’an. Dia coba membenahi gagasan Fazlur Rahman dengan berupaya menekankan bahwa ayat-ayat Al-Qur’an memiliki dua dimensi makna, yaitu makna historis (kontekstual) dan makna normatif. Bagi Engineer, sisi normatif inilah yang mesti dipegang karena makna inilah yang mengandung nilai universal, melampaui zaman dan tempat. Sementara makna historis bersifat kontekstual yang oleh karenanya harus dipahami tidak lebih sebagai “cara” Tuhan menyelesaikan problem manusia yang bersifat historis”.³⁹

Validitas Penafsiran Keluarga Berencana Asghar Ali Engineer

Berhubungan dengan validitas penafsiran, menurut Abdul Mustaqim hal tersebut dapat ditinjau melalui tiga teori kebenaran, yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme.⁴⁰

³⁶ Engineer, 156–57.

³⁷ Engineer, *Pembebasan Perempuan*.

³⁸ Engineer.

³⁹ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 80.

⁴⁰ *Pertama*, teori koherensi maksudnya sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap *mufassir*. *Kedua*, teori korespondensi maksudnya sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah di lapangan. *Ketiga*, teori pragmatisme maksudnya sebuah penafsiran dianggap

1. Teori Koherensi

Teori koherensi dapat diartikan sebagai sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap *mufasir*. Mengacu pada teori tersebut Asghar menerapkan teori kebenaran koherensi tersebut.

Jika melihat dalam bukunya *pembebasan perempuan* secara konsisten Asghar menerapkan metode penafsirannya. Akan tetapi dalam pembahasan keluarga berencana Asghar tidak konsisten dalam menerapkan metode penafsirannya yang mengedepankan ayat normatif dibandingkan ayat historis. Pada pembahasan keluarga berencana Asghar tidak menjelaskan ayat normatif maupun ayat historis melainkan hanya menyajikan kritik terhadap pendapat ulama ortodoks yang tidak setuju dengan praktik keluarga berencana.

“Q.S al-An’am: 152 dan Q.S. Bani Isra’il: 31 merujuk pada praktik pembunuhan terhadap anak perempuan, dan meminta kepada orang-orang Arab untuk tidak membunuh anak perempuan mereka dengan alasan takut miskin.”⁴¹

2. Teori Korespondensi

Teori korespondensi adalah suatu penafsiran dapat dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah di lapangan.⁴² Maka jika meninjau dari teori korespondensi, produk penafsiran Asghar Ali Engineer menganut teori tersebut. Hal ini dapat diperhatikan dari upaya Asghar dalam menafsirkan Al-Qur’an yang bernuansa gender sebagai upaya keadilan antara perempuan dan laki-laki.

Penerapan ini dapat dilihat dari penafsirannya tentang pembunuhan dalam Q.S. Bani Israil: 31 yang menjadi dasar sebagai larangan keluarga berencana oleh para ulama ortodoks. Namun, Asghar memaknai pembunuhan dalam ayat tersebut sebagai bentuk tidak memberikan pendidikan kepada anak dengan layak.

“orang tidak boleh membiarkan anak-anak dalam kebodohan, dan membunuh mereka dalam pengertian intelektual dan spiritual. Hal itu juga dapat menghasilkan kekurangan gizi dan perlambatan. Karena mempunyai keluarga yang besar dapat juga menyebabkan semua ini, dan karenanya sangat bijak untuk merencanakan keluarga dan membatasinya”⁴³

Bercermin dengan kasus di India dengan pertumbuhan pendudukan yang tidak terkontrol juga yang terjadi di negara lainnya sebagaimana yang dicontohkan oleh Asghar pembatasan keluarga ini merupakan praktik penting yang harus dilakukan. Karena jika tidak segera mengambil tindakan maka masyarakat akan menjadi lebih menderita secara materiil, moral, dan spiritual.⁴⁴

benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi praktis bagi problem sosial yang muncul. Lihat selengkapnya di Mustaqim, 83.

⁴¹ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, 150.

⁴² Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*.

⁴³ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, 152.

⁴⁴ Engineer, 158–59.

3. Teori Pragmatisme

Teori pragmatisme maksudnya sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi praktis bagi problem sosial yang muncul. Maka dapat dikatakan bahwa sebuah penafsiran tolak ukurnya bukanlah dengan penafsiran lainnya, melainkan sejauh mana penafsiran dapat menjadi *problem solving* (solusi permasalahan) masyarakat kini.⁴⁵

Dari penjelasan di atas, Asghar Ali Engineer melalui tulisannya menerapkan teori pragmatis dalam penafsirannya. Hal ini tercermin dalam pembahasannya mengenai keluarga berencana atau pembatasan anak. Keluarga berencana menjadi solusi untuk menekan pertumbuhan penduduk yang tidak terkontrol sebagaimana yang terjadi di India dan negara-negara lainnya.⁴⁶

Progresivitas Tafsir Berkeadilan Gender Asghar Ali Engineer

Asghar dalam penafsirannya mengutamakan ayat normatif karena mengandung nilai universal dan keadilan dalam al-Qur'an. Di balik itu, dalam penafsirannya ia melakukan beberapa pendekatan, yaitu: bahasa, hadis, dan pandangan ulama. Terkait validitas penafsirannya yang ditinjau dengan tiga teori kebenaran, yaitu teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatis, Asghar menganut tiga teori tersebut. *Pertama*, teori koherensi khususnya dalam pembahasan keluarga berencana ia belum mengemukakan ayat-ayat yang mengandung nilai normatif dan nilai historis. *Kedua*, dalam teori korespondensi sangat terlihat Asghar menerapkan teori ini dalam penjelasan mengenai keluarga berencana. *Ketiga*, teori pragmatis begitu jelas dalam tiap tema yang disajikannya seperti keluarga berencana sebagai solusi untuk menekan pertumbuhan penduduk.

Sebagaimana yang telah dijelaskan diatas, Asghar dalam penjelasannya mengenai keluarga berencana belum menunjukkan ayat yang mengandung nilai normatif.⁴⁷ Ia juga tidak menguraikan pembatasan keluarga yang diperbolehkan dalam Islam. Dalam Islam keluarga berencana yang dilegalkan ialah *tanzhim an-nasl* (pengaturan keturunan) bukan *tahdid al-nasl* (pembatasan keturunan) seperti pemandulan (*ta'qim*) ataupun aborsi (*isqath al-haml wa al-ijhadh*).⁴⁸

Pembatasan kelahiran dalam Islam bertujuan agar tidak membahayakan dan memberikan jarak pada kehamilan⁴⁹ dan dapat menekan peningkatan jumlah penduduk dan lebih banyak menimbulkan permasalahan.⁵⁰ Dalam penerapannya, *tanzhim an-nasl* dapat menggunakan metode-metode ataupun alat-alat yang berkembang sesuai zaman dan tidak untuk pembatasan kelahiran selamanya. Juga kesepakatan antara suami dan istri diperlukan agar terciptanya kemaslahatan bersama.⁵¹

Pada poin ini dapat dilihat bahwa argumen yang dibangun sebagai tujuan keluarga berencana adalah kemaslahatan suami istri dan masyarakat.⁵² Sebagaimana yang diungkapkan

⁴⁵ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 298.

⁴⁶ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, 158.

⁴⁷ Engineer, 150.

⁴⁸ Nafis, *Fikih Keluarga Menuju Keluarga Sakinah, Mawadah, Warahmah Keluarga Sehat, Sejahtera, Dan Berkualitas*, 78.

⁴⁹ Bojana Pinter et al., "Religion and Family Planning," *European Journal of Contraception and Reproductive Health Care* 21, no. 6 (2016): 6, <https://doi.org/10.1080/13625187.2016.1237631>.

⁵⁰ Al-Fauzi, "Keluarga Berencana Perspektif Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan," 22.

⁵¹ Irawan, I., & Nasrullah, "Argumentasi Keluarga Berencana Dalam Hukum Islam (Studi Fatwa Syaikh Mahmud Syaltut).," 201–2.

⁵² Engineer, *Pembebasan Perempuan*, 159.

Muhammad Syaltut bahwa kesepakatan antara suami istri merupakan aspek penting yang tidak boleh dilupakan.⁵³ Selain itu pula, aspek kemaslahatan masyarakat dapat ditinjau dari tingginya peningkatan jumlah penduduk,⁵⁴ perekonomian,⁵⁵ dan pentingnya peningkatan kualitas serta mutu pendidikan bagi anak.⁵⁶ Penting pula dipahami kebijakan keluarga berencana ini perlu mendapatkan dukungan dari pemerintah dan tokoh agama agar dapat dilaksanakan dengan baik dan benar.⁵⁷

Dalam konteks Indonesia sendiri setidaknya ada tiga permasalahan yang selama ini menjadi permasalahan masyarakat, yaitu: *pertama*, kurangnya edukasi mengenai keluarga berencana hingga menyebabkan salah tafsirnya masyarakat mengenai keluarga berencana. *Kedua*, informasi yang diterima masyarakat mengenai keluarga berencana cenderung negatif sehingga menyebabkan ketidakpercayaan masyarakat mengenai keluarga berencana. *Ketiga*, karena kedua penyebab sebelumnya menyebabkan masyarakat bingung mengenai kesuburannya setelah menggunakan keluarga berencana.⁵⁸

Pandangan Asghar terhadap agama yang tidak hanya berisikan kumpulan ritual dan sembahyang, karena menurutnya agama juga harus turut merespons permasalahan yang ada di masyarakat yang terus berkembang. Senada dengan itu, jika pemuka agama memiliki peranan penting dalam menyampaikan persoalan keluarga berencana. Para ahli agama dapat membimbing masyarakat dengan memperkenalkan keluarga berencana melalui sudut pandang Islam.⁵⁹ Begitu pula dengan Emma Varley, melalui pendekatan agama atau ia menggunakan istilah “islamisasi keluarga berencana” merupakan usaha rasional untuk dilakukan karena tidak hanya mengakomodir keluarga berencana dari sudut pandang pemerintah saja melainkan telah mencakup logika evaluatif agama, ekonomi, dan biomedis.⁶⁰

Oleh karenanya, melalui metode yang dikembangkannya memberikan implikasi pada posisi Islam yang tidak hanya sibuk mengurus ibadah ritual saja melainkan juga sebagai solusi bagi setiap pemeluknya juga memberikan penafsiran egaliter antara pria dan wanita.⁶¹ Pandangan Asghar ini pula dengan terminologi al-Qur’an yang *shalih likulli zaman wa al-makan* yang mana Al-Qur’an sesuai dengan realitas dan keadaan dari masa ke masa.⁶² Walaupun, jika diperhatikan lagi banyak isu-isu yang diangkat oleh Asghar tidak terlepas dari latar belakang sosial di India yang merupakan tempat kelahirannya.⁶³

⁵³ Irawan, I., & Nasrullah, “Argumentasi Keluarga Berencana Dalam Hukum Islam (Studi Fatwa Syaikh Mahmud Syaltut).” 201–2.

⁵⁴ Al-Fauzi, “Keluarga Berencana Perspektif Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan,” 22.

⁵⁵ Setyaningsih and Ibrahim, “Keluarga Berencana Dalam Rangka Mewujudkan Keluarga Sakinah Di Mungkid, Magelang, Jawa Tengah,” 138.

⁵⁶ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, 152.

⁵⁷ Meimanat Hosseini-Chavoshi, Mohammad Jalal Abbasi-Shavazi, and Peter McDonald, “Fertility, Marriage, and Family Planning in Iran: Implications for Future Policy,” *Population Horizons* 13, no. 1 (2016): 9, <https://doi.org/10.1515/popzhn-2016-0005>.

⁵⁸ Belinda Rina Marie Spagnoletti et al., “‘I Wanted to Enjoy Our Marriage First... but I Got Pregnant Right Away’: A Qualitative Study of Family Planning Understandings and Decisions of Women in Urban Yogyakarta, Indonesia,” *BMC Pregnancy and Childbirth* 18, no. 1 (2018): 12, <https://doi.org/10.1186/s12884-018-1991-y>.

⁵⁹ Hassan Raza, Shiraz Aysha, and Rabia Zafar, “Effect of Islamic Perception on Family Planning Practices,” *OIDA International Journal of Sustainable Development* 05, no. 03 (2012): 93.

⁶⁰ Emma Varley, “Islamic Logics, Reproductive Rationalities: Family Planning in Northern Pakistan,” *Anthropology and Medicine* 19, no. 2 (2012): 203, <https://doi.org/10.1080/13648470.2012.675044>.

⁶¹ Engineer, *Pembebasan Perempuan*.

⁶² Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 1.

⁶³ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, 159.

Kesimpulan

Keluarga Berencana (KB) yang selama ini dipahami sebagai suatu upaya untuk mewujudkan keluarga harmonis ternyata tidak memperhatikan aspek kesetaraan antara suami dan istri. Padahal aspek tersebut menjadi hal krusial dalam keberlangsungan rumah tangga yang sakinah mawaddah dan rahmat. Hal inilah yang kemudian dikritik oleh Asghar Ali Engineer yang melihat perlunya ada kesalingan atau kesetaraan dalam suatu keluarga. Aspek lain yang juga dikritik oleh Asghar adalah pandangan ulama ortodoks yang menentang praktik keluarga berencana tersebut, padahal menurutnya Islam sama sekali tidak pernah melarang keluarga berencana atau pembatasan kelahiran, hal ini dikarenakan tujuan dari pembatasan tersebut adalah semata-mata mempertimbangkan aspek moral dan kemaslahatan masyarakat secara umum. Ia kemudian mengutip pandangan beberapa ulama seperti Imam Syafi'i, Raghib al-Ashfahani, dan Imam al-Ghazali yang memiliki pandangan serupa dengannya. Melalui metode yang dikembangkannya memberikan implikasi pada posisi Islam yang tidak hanya sibuk mengurus ibadah ritual saja melainkan juga sebagai solusi bagi setiap pemeluknya juga memberikan penafsiran egaliter antara pria dan wanita. Sampai di sini sebagaimana pandangan Asghar tentang agama juga harus turut merespons permasalahan yang ada di masyarakat yang terus berkembang.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abidin, Ahmad Zainal. "Epistemologi Tafsir Al-Quran Farid Esack." *TEOLOGIA* 24, no.1 (2013)
- Abidin, Ahmad Zainal, and Eko Zulfikar. "Epistemologi Tafsir Al-Jāmi ' Li Ahkām Al-Qur'Ān Karya Al-Qurtubī." *KALAM* 11, no. 2: 2017
- Afif, Muhammad Luthfi. "Keluarga Berencana Dalam Tafsir Al-Azhar (Analisis Penafsiran Hamka Terhadap QS. Al-An'am Ayat 151 Dalam Tafsir Al-Azhar)." *Skripsi Jurusan Ilmu Al Qur'an Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang*. UIN Walisongo: 2018.
- Aisyah, Siti. "Epistemologi Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus." UIN Sunan Kalijaga: 2016.
- Aisyah, Siti, and Sarina. "Analisis Hukum Islam Terhadap Penerapan Kampung Keluarga Berencana (KB) (Studi Kasus Di Desa Inrello Kecamatan Keera Kabupaten Wajo)." *Madzhabul Jurnal Perbandingan Mazhab* 2, no. 1: 2020
- Al-Fauzi. "Keluarga Berencana Perspektif Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan." *Keilmuan Dan Teknologi* 3, no. 1: 2017
- Arbain, Janu, Nur Azizah, and Ika Novita Sari. "Pemikiran Gender Menurut Para Ahli: Telaah Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin ,." *Sawwa* 11, no. 1: 2015.
- Ariyeni, Winda. "Keluarga Berencana Dalam Al Qur'an (Studi Tematik Tafsir Sayyid Quthb)." *Skripsi Jurusan Ilmu Al Qur'an Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya*. UIN Sunan Ampel, 2019. http://digilib.uinsby.ac.id/30222/1/Winda_Ariyeni_E03212074.pdf.
- Dozan, Wely. "Epistemologi Tafsir Klasik: Studi Analisis Pemikiran Ibnu Katsir." *Falasifa* 10, no. 2: 2019
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LkiS: 2007.
- Fathurrahman, Arif. "Konseka Badan Kependudukan Dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) Tentang Keluarga Berencana (KB) Ditinjau Dari Hukum Islam Dan Hukum Positif." UIN Syarif Hidayatullah: 2011.
- Fawaid, Ahmad. "Kritik Atas Kritik Epistemologi Tafsir M. Abid AL Jabiri: Studi Kritis Atas Madkhal Ila Al Quran Al Karim." *Ulul Albab* 16, no. 2: 2015
- Haristy, Frenetha. "Konsep Keluarga Berencana Perspektif Tafsir Maqasidi Ibn ' Ashur." UIN Sunan Ampel: 2019.
- Hosseini-Chavoshi, Meimanat, Mohammad Jalal Abbasi-Shavazi, and Peter McDonald. "Fertility, Marriage, and Family Planning in Iran: Implications for Future Policy." *Population Horizons* 13, no. 1 (2016): 1–10. <https://doi.org/10.1515/pophzr-2016-0005>.
- HS, Muhammad Alwi. "Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat Dengan Al-Qur'an." *Substantia* 21, no. 1: 2019.
- Husnan, Ahmad. "Analisis Hukum Islam Terhadap Proses Pembinaan Keluarga Sakinah Mawadah Warahmah Melalui Program Keluarga Berencana (KB) Di Desa Bengalan KEC. Bangilan KAB. Tuban." UIN Sunan Ampel: 2010.

- Irawan, I., & Nasrullah, N. "Argumentasi Keluarga Berencana Dalam Hukum Islam (Studi Fatwa Syaikh Mahmud Syaltut)." *Argumentasi Keluarga Berencana Dalam Hukum Islam (Studi Fatwa Syaikh Mahmud Syaltut)* 3, no. 2: 2020
- Julkarnain, Muhammad. "Epistemologi Penafsiran Sufistik 'Abd Al-Samad Al-Falimbani.'" UIN Syarif Hidayatullah: 2015.
- Kerwanto. "Epistemologi Tafsir Mullā Sadrā." *Jurnal THEOLOGIA* 30, no. 1 (2019): 23–50.
- Khair, Faisal. "Epistemologi Kitab Al-Tafsir Karya K.H. Ahmad Basyir AS." UIN Sunan Ampel: 2019.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS : 2010.
- Musyafaah, Nur Lailatul. "Program Kampung Keluarga Berencana Menurut Hukum Islam." *Al-Hukama'* 8, no. 2: 2018
- Nafis, Cholil. *Fikih Keluarga Menuju Keluarga Sakinah, Mawaddah, Warahmah Keluarga Sehat, Sejahtera, Dan Berkualitas*. Jakarta Selatan: Mitra Abadi Press: 2014.
- Nurfitriani, Eva. "Analisis Hukum Islam Terhadap Pelaksanaan Program KB Pada Pasangan Muslim Di Bawah Umur Dalam Mewujudkan Keluarga Sakinah Mawaddah Warahmah Di Kabupaten Lombok Tengah." UIN Mataram: 2020.
- Pinter, Bojana, Marwan Hakim, Daniel S. Seidman, Ali Kubba, Meera Kishen, and Costantino Di Carlo. "Religion and Family Planning." *European Journal of Contraception and Reproductive Health Care* 21, no. 6: 2016:<https://doi.org/10.1080/13625187.2016.1237631>.
- Raza, Hassan, Shiraz Aysha, and Rabia Zafar. "Effect of Islamic Perception on Family Planning Practices." *OIDA International Journal of Sustainable Development* 05, no. 03: 2012
- Rohim, Sabrur. "Argumen Program Keluarga Berencana (Kb) Dalam Islam." *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 2, no. 2: 2017. <https://doi.org/10.22515/al-ahkam.v2i2.501>.
- Rosa, Andi. "Menggagas Epistemologi Tafsir Al Quran Yang Holistik." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* 2, no. 1: 2017. <https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.917>.
- Saepudin, Didik. "Epistemologi Tafsir Nusantara: Studi Atas Tafsir Faidh Al-Rahman Karya K . H . Shaleh Darat." *Diya Al-Afkar* 7, no. 1 (2019): 1–24.
- Saputro, Eko Andy, and Suhaemi Afan. "Pernikahan Dan Keluarga Berencana Dalam Al-Qur'an." *Jurnal Samawat* 04, no. 2 (2020): 56–64.
- Setyaningsih, Yunika Asma, and Malik Ibrahim. "Keluarga Berencana Dalam Rangka Mewujudkan Keluarga Sakinah Di Mungkid, Magelang, Jawa Tengah." *Al-Ahwal Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 2 (2012): 111–14.
- Spagnoletti, Belinda Rina Marie, Linda Rae Bennett, Michelle Kermode, and Siswanto Agus Wilopo. "'I Wanted to Enjoy Our Marriage First... but I Got Pregnant Right Away': A Qualitative Study of Family Planning Understandings and Decisions of Women in Urban Yogyakarta, Indonesia." *BMC Pregnancy and Childbirth* 18, no. 1 (2018): 1–14. <https://doi.org/10.1186/s12884-018-1991-y>.
- Varley, Emma. "Islamic Logics, Reproductive Rationalities: Family Planning in Northern Pakistan." *Anthropology and Medicine* 19, no. 2 (2012): 189–206. <https://doi.org/10.1080/13648470.2012.675044>.

Wahyudi, Moh Afif. “Gagasan Feminisme Islam Asghar Ali Engineer Dan Implikasinya Terhadap Status Perempuan Dalam Islam.” *JPIK* 1, no. 1 (2018): 260–75.

Zhukrifjanah, Annisa. “Keluarga Berencana (Studi Komparasi Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an Dan Al-Iklil Fi Ma’ani at-Tanzil).” *Skripsi Jurusan Ilmu Al Qur’an Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Surakarta*. IAIN Surakarta, 2020.

MENAKAR ULANG HERMENEUTIKA AL-QURAN: KRITIK ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD ARKOUN

Setio Budi

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya

Email: setiobudi660@gmail.com

Abstract: Qur'an interpretation will constantly evolve towards altering times. Modern thoughts advent in Islam, particularly towards Qur'an deconstruction, is an interpretations critique of the classical and middle ages. Repeated history and political interests colored the interpretation itself. So, it could not construct the text's significance according to the requirements of the times. Of this background, modern interpreters furnished another choice for reading the Qur'an scientifically with the hermeneutic approach, one of which is Muhammad Arkoun. This writing depicted Arkoun's thoughts on the hermeneutics of the Qur'an, which has drawn a lot of disagreement among Muslims. This investigation aimed to encounter Arkoun's hermeneutics and criticism of its ideas by utilizing a library research qualitative approach. The outcomes demonstrated Arkoun's hermeneutics contains numerous shortcomings and aspects that must be abandoned, including; Arkoun's opinions that the Qur'an is not faithful, removes the theological feature of the verse, eradicates the component of the author, and that the Qur'an is a historical outgrowth. In practical terms, Arkoun's hermeneutics can only be used at the *ma haulal Qur'an* level, not at the *ma fi Qur'an*.

Abstrak: Penafsiran Alquran akan selalu mengalami perkembangan seiring perubahan waktu dan zaman. Lahirnya pemikiran-pemikiran modern dalam Islam khususnya dalam kajian Alquran merupakan kritik atas penafsiran di masa klasik dan dan pertengahan. Penafsiran pada masa tersebut menurutnya hanya diwarnai dengan penggunaan riwayat yang diulang-ulang, kepentingan politik, dan sebagainya. Sehingga hal tersebut tidak mampu memproduksi makna teks sesuai kebutuhan zaman. Berangkat dari latar belakang ini para penafsir kontemporer memberikan alternatif lain dalam pembacaan Alquran yang bersifat ilmiah dengan metode hermeneutika, salah satunya Muhammad Arkoun. Tulisan ini akan memaparkan pemikiran Arkoun tentang hermeneutika Al Qur'an yang banyak menuai kontroversi di kalangan umat Islam. Penelitian ini bertujuan untuk menemukan hermeneutika Arkoun sekaligus kritik terhadap pemikirannya, dengan menggunakan pendekatan kualitatif yang bersifat library research. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hermeneutika Arkoun mempunyai banyak kekurangan serta sisi yang harus ditinggalkan, diantaranya; Arkoun memandang bahwa Alquran tidak otentik, menghilangkan unsur teologis ayat, menghilangkan unsur pengarang dan Alquran merupakan produk sejarah. Dalam tataran praktisnya hermeneutika Arkoun hanya bisa digunakan pada tataran *ma haula al Qur'an* bukan pada *ma fi Qur'an*.

Kata Kunci: *Tafsir, Kritik Hermeneutika Al-Quran, Pemikiran Arkoun, Teori Ulum al-Qur'an.*

Pendahuluan

Amin Abdullah, dalam pengantar buku *Mazhab Tafsir* karya Abdul Mustaqim, membagi perkembangan tafsir menjadi tiga periode, pertama periode klasik, kedua periode pertengahan, ketiga periode kontemporer. Pada periode klasik pembacaan sebuah teks hanya diwarnai banyaknya penggunaan riwayat serta minimnya budaya kritis dalam menyoroti sebuah teks, sehingga produksi makna teks tidak mengalami perkembangan. Sedangkan periode pertengahan pembacaan sebuah teks masih sama dengan masa klasik, hanya saja penafsiran pada masa ini sudah diwarnai oleh kepentingan politik atau ideologi. Ketiga, periode kontemporer, dalam pembacaan teks sudah mengarah kepada budaya ilmiah, sekaligus kritik terhadap penafsiran pada masa klasik dan pertengahan.¹

Setidaknya tafsir kontemporer dalam kitab *Ittijat fi Tafsir al-Hadis* yang dikutip Abdul Mustaqim dibagi menjadi tiga bagian, yaitu: pertama, *Ittijah Salafi* dalam pembacaan teks atau penafsiran kecenderungan menggunakan makna otentik, hal ini berlandaskan pada riwayat-riwayat *salafus shalih*. Sumber penafsiran masuk pada kategori *bil al-Ma'tsur* dan *bil al-Ra'yi*. Penafsirannya cenderung diwarnai dengan analisis kebahasaan. Produk tafsir pada masa ini meliputi: *Tafsir fi Dzilalil al-Qur'an* karya Sayyid Quthb, *Tafsir al-Hadits* karya Izzah Darwazah, *Mahasin al-Ta'wil* karya Jamaluddin al-Qasimi, *Tafsir Qur'an al Quran* karya Abdul Karim al-Khatib.

Kedua, *al-Ittijah al-Aqli fi Taufiqi Yuwafiq baina al-Islam wal al-Hadrah Gharibiyah*, tafsir pada pembagian ini cenderung rasional dalam menafsirkan Alquran, serta memadukan pemikiran barat. Tokoh tafsirnya adalah Muhammad Abduh, Rasyid Ridha dengan karya *Tafsir al-Manarnya*, Mustafa al-Maraghi dengan *Tafsir al-Maraghi*. Ketiga, *al-Ittijah al-Ilmi*, penafsiran cenderung saintifik berdasarkan sains dan temuan ilmu modern. Produk tafsir pada masa ini meliputi: *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an* karya Syaikh Thanthawi, *I'jaz al-Qur'an wa al-Balagh al-Nabawiyah* karya Musthafa Shadiq al-Rafi'i, *Mukjizat Al Qur'an* karya Hanafi Ahmad.²

Tafsir periode kontemporer lahir di era modern, pembacaan ayat-ayat Alquran cenderung didesain menggunakan temuan terbaru dengan konteks kekinian. Kaitannya dengan kata modern-kontemporer merupakan satu-kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, apabila menyebut tafsir kontemporer maka tidak lepas dari unsur modern baik dari segi isi, pemikiran maupun kerangka metodologi yang digunakan.³ Sehingga tidak jarang pada periode kontemporer dalam pembacaan teks Al Quran banyak menggunakan teori hermeneutika. Hermeneutika menjadi tren baru para pemikir-pemikir kontemporer dalam pembacaan sebuah teks mulai Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Nasr Abu Zayd, Khaled Abu Fadl hingga Muhammad Arkoun. Arkoun dan hermeneutika Alqurannya sedikit-banyak telah mengundang banyak kritik dari sarjana muslim, serta dianggap berhasil menarik minat kajian Alquran bagi kalangan orientalis.⁴

Muhammad Arkoun, yang selanjutnya disingkat dengan Arkoun, merupakan pemikir kontemporer kelahiran Aljazair. Pemikiran-pemikiran Arkoun dalam Islam umumnya, dan Alquran khususnya layak dikaji ulang, karena pemikirannya boleh dikatakan keluar dari koridor

¹Abdul Mustaqim, *Mazhab Tafsir*, (Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003). XV-XVI. Lihat juga karya Abdul Mustaqim *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Mustaqim memetakan epistemologi tafsir dengan sangat rinci dalam perspektif history of idea.

²Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Alquran: Studi Aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 149-150.

³Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir...*, 146-147.

⁴Zaghlul Fitriani Djalal, "Pembacaan Al-Qur'an Dalam Perspektif Mohammed Arkoun", *Jurnal Islamuna*, Vol. 3. No. 1 (2016), 1.

yang telah disepakati para ulama, salah satunya Arkoun mengatakan bahwa Alquran adalah produk sejarah. Alquran yang sampai pada kita saat ini menurut Arkoun dipengaruhi oleh sejarah Arab pada saat itu. Maka Arkoun memberikan tawaran penafsiran Alquran dengan pendekatan kesejarahan.⁵ Selain itu, Arkoun juga menawarkan alternatif semiotika dalam pembacaan Alquran.⁶ Maka dari itu pentingnya analisis lebih dalam mengenai pemikiran-pemikiran Arkoun, hal ini juga didasari bahwa butir-butir pemikiran Arkoun sebagian bertentangan dengan prinsip Islam.

Metode Penelitian

Penelitian yang mengangkat tema *Menimbang Ulang Hermeneutika Alquran; Kritik Atas Pemikiran Muhammad Arkoun* dalam pendekatannya menggunakan metode kualitatif yang bersifat library research (data kepustakaan). Penelitian kualitatif secara umum adalah penelitian yang dilandaskan pada kualitas dengan menggunakan sumber data kepustakaan, baik buku, jurnal maupun sumber lainnya.

Karakteristik Tafsir Kontemporer

Karakteristik tafsir kontemporer seperti yang dijelaskan Abdul Mustaqim pada disertasinya dibagi menjadi empat bagian, yaitu sebagai berikut.⁷

1) Memosisikan Alquran Sebagai Kitab Petunjuk

Alquran sendiri dalam surat *al-Baqarah* bahwa salah satu tujuan diturunkannya Al Quran adalah sebagai petunjuk manusia. Hal ini nampaknya juga digunakan oleh penafsir-penafsir kontemporer demi mengembalikan tujuan Alquran sebagai kitab petunjuk. Para penafsir kontemporer memahami bahwa Alquran merupakan wahyu yang hidup, hidup yang dimaksudkan disini bahwa Alquran harus dipahami secara kritis sehingga menghasilkan produk penafsiran dan makna teks sesuai perkembangan zaman. Selain itu, Al Qur'an dipahami sebagai kitab yang sarat dengan sejarah umat manusia diturunkan, sehingga Alquran selalu dibutuhkan oleh manusia pada setiap zamannya.

2) Bernuansa Hermeneutik

Para penafsir kontemporer demi menciptakan penafsiran yang ilmiah mempunyai metodologi tersendiri dalam menafsirkan Al Quran, salah satunya dengan hermeneutika. Menurutnya dengan hermeneutika mampu menghasilkan penafsiran yang produktif dalam memahami ayat-ayat Alquran. Hermeneutika merupakan alat baca yang fokus menyoroti sebuah teks, dalam tataran praktisnya selalu menekankan konteks kekinian, hal ini juga digunakan oleh penafsir kontemporer untuk menafsirkan sebuah Alquran, Alquran harus dipahami pada konteksnya, Alquran dengan bahasa langit mampu diterjemahkan dalam bahasa manusia.

3) Kontekstual dan Berorientasi pada Spirit Alquran

Karakter yang menonjol dari penafsir kontemporer selalu menekankan spirit Alquran yang bersifat kontekstual, mulai dari Syahrur, Nasr Hamid hingga Arkoun. Pembacaan kontekstual merupakan kunci utama dalam pendekatannya, ketika memahami teks tidak langsung menerima makna secara literal, lebih jauh mereka menginginkan arti sesungguhnya tujuan dibalik makna teks tersebut. Sehingga dengan cara ini mampu mengembalikan spirit dan ruh Alquran.

4) Ilmiah, Kritis dan Non Sektarian

⁵Ishak Hariyanto, "Hermeneutika Alquran Muhammad Arkoun", *Jurnal el-Umdah*, Vol 1, No 2 (2018), 132.

⁶Arif Budiono, "Penafsiran Alquran Melalui Pendekatan Semiotika Dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun)", *Jurnal Miyah* Vol. XI, No. 02 (2015), 281.

⁷Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKIS GROUP, 2011), 58-65.

Kritik para penafsir kontemporer terhadap penafsiran klasik dan pertengahan salah satunya dengan menawarkan pembacaan hermeneutika kritis yang bersifat ilmiah dan keluar dari kepentingan-kepentingan kelompok, mazhab atau ideologi tertentu. Dengan cara ini Al Qur'an bisa dipahami ilmiah mungkin serta siap menerima kritik demi menguji sebuah kebenaran makna teks.

Biografi dan Latar Belakang Intelektual Muhammad Arkoun

Biografi mengenai pemikiran Arkoun sebenarnya sudah banyak dalam penelitian tafsir, namun penting ditulis secara singkat sebagai bahan analisis. Muhammad Arkoun atau familiar dengan sebutan Arkoun merupakan salah satu pemikir kontemporer yang dilahirkan di kota Aljazair pada tanggal 1 februari tahun 1928. Kota Aljazair terletak di benua Afrika bagian utara.⁸ Mayoritas penduduk dimana Arkoun dilahirkan adalah suku berber. Arkoun pada masa mudanya sudah dikenal cerdas sehingga bisa menguasai tiga bahasa sekaligus; mulai bahasa kabilia sebagai bahasa ibu, kemudian bahasa arab, serta bahasa perancis.

Perjalanan intelektual Arkoun dimulai pada pendidikan dasar yang ditempuh di kota kelahirannya, kemudian pendidikan menengah pertama ditempuh di kota Oran, Algeria. Kemudian pada tahun 1950-1962 Arkoun melanjutkan pendidikan tinggi di Universitas Aljir dengan konsentrasi bahasa dan sastra arab. Pada tahun 1954-1962 Arkoun kembali melanjutkan perjalanan intelektualnya ke Perancis, mengambil pendidikan master di Universitas Sorbonne dengan konsentrasi yang sama yaitu bahasa dan sastra arab. Perjalanan intelektual Arkoun di Universitas Sorbonne cukup lama sampai tahun 1969 hingga menghantarkan Arkoun mendapatkan gelar doktor dengan judul disertasi *Humanisme Etika Ibnu Miskawaih*.⁹

Perjalanan intelektual Arkoun selanjutnya diteruskan di Universitas Lyon pada tahun 1970-1972, kemudian setelah itu Arkoun kembali ke Paris mendapatkan gelar tertinggi menjadi profesor pada rumpun ilmu pemikiran Islam. Arkoun merupakan intelektual yang aktif baik di ruang kuliah maupun di bangku seminar-seminar, hal ini terbukti Arkoun sering menjadi narasumber di berbagai ruang diskusi dan seminar di luar Paris. Arkoun juga sering menjadi narasumber sebagai dosen tamu, mulai Belgia, Los Angeles dan Philadelphia.

Pemikiran Arkoun juga sangat populer di Indonesia. Hal ini berawal ketika Arkoun berkunjung ke Indonesia untuk menerima penghargaan Aga Khan sekaligus acara konferensi internasional yang bertajuk Cultural Tourism, kemudian Arkoun juga diundang menjadi narasumber di kampus IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mulai dari sinilah pemikiran-pemikiran Arkoun mulai dikenal dan mulai berkembang di Indonesia.¹⁰

Karya Intelektual Arkoun

Arkoun merupakan pemikir yang produktif, berangkat dari pengalamannya menuntut ilmu di Aljazair dan Paris telah menghasilkan banyak karya dalam bahasa perancis, seperti: *Pour une critique de la raison Islamique* (Demi Kritik Nalar Islam) terbit pada tahun 1984. *Lectures du Coran* (Pembacaan-Pembacaan Alquran) terbit pada 1991 di Paris. *Essais sur pensee Islamique* (Essai-essai tentang pemikiran Islam) terbit tahun 1973. *Actualite d'une culture méditerranéenne* terbit tahun 1990. *Aspects sur la pensee musulmane classique* terbit pada tahun 1963. *L'ethique Musulmane d'apres Mawardi* terbit pada tahun 1964. *L'humanisme Arabe au IV/X siècle: Miskawayh Philosophe et histrine* terbit pada tahun 1970. *L'Islam Hier*

⁸Ruslani, Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama; Studi Atas Pemikiran Muhammad Arkoun, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), 30.

⁹Ibid., 31.

¹⁰Ibid., 44-45.

demain La pensee Arabe (Pemikiran Arab) kemudian diterjemahkan dalam bahasa arab *al-Fikr al 'arabi>y. Islam morale et politique. Islam e Societe. Ouvertures sur L'Islam* terbit tahun 1989, kemudian diterjemahkan dalam bahasa inggris oleh Robert menjadi *rethinking Islam*.¹¹ Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru, Terj Rahayu S Hidayat terbit pada tahun 1994. Berbagai Pembacaan Al Quran, Terj Machasin terbit tahun 1998.

Tokoh-Tokoh yang Mempengaruhi Pemikiran Arkoun

Suatu pemikiran tidak hadir dengan begitu saja, pasti ada tokoh yang mempengaruhinya, tokoh yang mempengaruhi Arkoun diantaranya:

1) Michel Foucault

Michel Foucault merupakan tokoh filsafat yang terkenal dengan aliran strukturalismenya. Menurutnya manusia dari zaman ke zaman mempunyai episteme yang berbeda dalam memandang sesuatu, dalam tataran praktisnya episteme dan wacana tunduk pada suatu kenyataan sehingga menghasilkan sudut pandang yang berbeda pula. Hal inilah yang mempengaruhi Arkoun bahwa pemikiran seyogyanya harus berkembang, pintu berijtihad masih terbuka lebar dan belum tertutup. Dengan adanya ijtihad menandakan masih terbukanya kegiatan berfikir, sudah suatu keharusan setiap zaman mempunyai pemikiran baru dan tidak terkungkung terhadap pemikiran lama.

2) Jacques Derrida

Jacques Derrida merupakan pakar bahasa yang mempengaruhi Arkoun dengan teori semiotika dan konsep dekonstruksinya. Manusia menurutnya tidak bisa berfikir dan menulis tanpa merujuk suatu pemikiran, maka salah satunya dengan memahami teks. Dengan bahasa manusia mampu mengungkap dirinya, serta manusia bisa maju dengan adanya budaya kritik, salah satunya kritik terhadap teks atau wacana. Derrida menyebut kritik dengan sebutan dekonstruksi, dari sinilah Arkoun terinspirasi mendekonstruksi terhadap pemikiran Islam.

3) Ferdinand de Saussure

Ferdinand de Saussure merupakan pakar linguistik dari Swiss. Menurutnya bahasa merupakan sekumpulan kode dan kaidah yang berhubungan dengan teori sosial, baik budaya, mitos, seni dan lain sebagainya. Ferdinand de Saussure termasuk pakar linguistik modern yang terkenal dengan gerakan strukturalismenya.

4) Paul Ricoeur

Paul Ricoeur salah satu pemikir dengan konsep mitos, menurutnya mitos merupakan komponen terpenting dalam membantu manusia. Dalam konsep mitos yang terpenting adalah menghilangkan nihilistiknya. Berangkat dari ini Arkoun mempunyai konsep tersendiri mengenai mitos. Mitos menurutnya mempunyai makna positif, kemudian Arkoun menggunakan istilah *usthurah* dalam pendekatan sejarahnya.¹²

Pemikiran-Pemikiran Arkoun Seputar Islam

Pemikiran-pemikiran Arkoun seputar Islam secara garis besar mengarah kepada kritik nalar Islam, setidaknya Arkoun membagi kritik nalar Islam menjadi tiga bagian, yaitu; pertama, mengenai tema akal dalam Alquran, banyak tema akal dalam Al Quran menurut Arkoun hanya dipahami melalui pendekatan majaz, jarang sekali ayat-ayat mengenai akal dikupas melalui

¹¹Lutfi dan A Washil, "(DE) REKONSTRUKSI NALAR ISLAM ALA MUHAMMAD: Gagasan Prinsip Hermeneutika dan Semiotika Al Qur'an", *Jurnal JPPII*, Vol. 1 No. 2 (2018), 469.

¹²Ali Imron, "Muhammad Arkoun Sang Pemikir Modernis dan Tokoh-Tokoh yang Mempengaruhinya", *Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 28, No. 2 (2017), 321-323.

ilmu logika atau pemikiran, hal ini berselang pada masa 0-150 Hijriyah. Kedua, pada periode klasik menurut Arkoun aktivitas pemikiran sudah memasuki pemikiran-pemikiran filsafat serta sudah mengarah ke ranah ilmiah, sehingga pada periode ini banyak gerakan besar-besaran penerjemahan karya barat ke dalam bahasa arab. Pada periode ini pula banyak lahir tokoh-tokoh Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Miskawaih. Periode ini berselang pada masa 150-450 Hijriyah. Ketiga, menurut Arkoun pada periode ini aktifitas pemikiran mulai mengarah kepada penyempitan berfikir, karena pada periode ini pemikiran sudah terkungkung budaya fikih semata, sehingga banyak muncul tokoh-tokoh imam mazhab seperti Imam Maliki, Imam Hanafi, Imam Hambali dan Imam Shafi'i.¹³

Pada periode selanjutnya Arkoun ingin mengisi kekosongan tersebut dengan menawarkan pemikiran-pemikirannya. Dengan pengalaman intelektual baik dari Aljazair dan Perancis Arkoun nampaknya mempunyai segudang terobosan permasalahan seputar Islam. Namun secara garis besar tawaran-tawaran Arkoun semuanya produk barat yang digunakan untuk mendekonstruksi pemikiran Islam secara umum.¹⁴ Tawaran Arkoun secara umum adalah ingin membaca ulang semua khazanah keislaman dengan lebih segar dan terbaru, mulai dari aspek kesejarahan, bahasa, sosiologi maupun antropologi. Namun secara khusus tawaran Arkoun dalam ranah aplikasinya menggunakan sudut pandang nalar filosofis dalam menilai dan menentukan sesuatu, dengan cara itulah menurut Arkoun umat Islam bisa lebih maju dan terdepan.¹⁵

Pemikiran Hermeneutika Al Qur'an Arkoun

Sebelum melangkah ke dalam pemikiran hermeneutika Al Qur'an Arkoun hendaknya perlu diketahui pandangan-pandangan Arkoun secara umum mengenai Alquran, karena bagaimanapun kerangka pemikiran Arkoun mengenai Alquran ini akan menghantarkan pada hermeneutika Arkoun secara umum.

Pertama, Arkoun memandang bahwa Alquran merupakan produk sejarah, pemikiran ini hampir sama dengan pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd bahwa Alquran adalah produk budaya.¹⁶ Kedua pemikiran ini sama-sama memicu kontroversi dikalangan umat Islam. Arkoun menekankan bahwa Alquran yang sampai pada umat Islam sekarang dalam realisasinya dipengaruhi oleh sejarah dan budaya Arab, selain itu menurut Arkoun bahwa mushaf Usmani merupakan produk kekuasaan yang tersusun rapi pada masa itu, maka Arkoun berinisiatif melakukan pembacaan Alquran salah satunya dengan aspek kesejarahan.¹⁷

Kedua, bahwa Alquran merupakan kitab yang bebas untuk ditafsirkan, karena didalamnya banyak mengandung pengetahuan-pengetahuan yang tidak terbatas. Al Quran dengan terbuka menerima berbagai interpretasi baru dan tidak hanya terkungkung dalam satu penafsiran yang bersifat mutlak, karena dengan adanya keberagaman dan aktivitas penafsiran ini menandakan Alquran selalu mengikuti konteks perubahan zaman.¹⁸ Namun Kenyataannya masih banyak kelompok-kelompok Islam yang memahami Al Quran hanya sebagai kepentingan golongannya sehingga makna Al Quran hanya dimonopoli untuk golongan

¹³Mohammad Arkoun, *Qadaya fi Naql al-'Aql al-Dini*, terj Sulanam, (UINSA, 2017), 7-8.

¹⁴Muhammad Azhar, "Etika Politik Arkoun", *Jurnal Ishraqi* Vol. 10, No. 1 (2012), 1.

¹⁵Mohammad Arkoun, *Qadaya fi Naql...*, 9.

¹⁶Ahmad Fauzan, "Teks Alquran Dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd", *Jurnal Kalimah*, Vol. 13, No. 1 (2015), 66.

¹⁷Anwar Ma'rufi, "Konsep Tanzil Dalam Perspektif Arkoun dan Zarqoni", *Jurnal Studia Quranika*, Vol. 1, No. 1 (2016), 97-111.

¹⁸M Ilham Muchtar, "Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Penafsiran Al Qur'an", *Jurnal Hunafa: Studia Islamika*, Vol. 13, No. 1 (2016), 68.

tertentu, atas dasar inilah yang menjadi keprihatinan Arkoun serta mendorongnya melakukan perubahan besar terhadap pemahaman Al Quran.¹⁹

Ketiga, Arkoun menawarkan konsep Islamologi dalam pembacaan Alquran. Islamologi merupakan salah satu pemikiran barat yang fokus pada persoalan epistemologi. Tujuan diterapkannya Islamologi salah satunya adalah untuk mengembangkan Islam yang mampu menjawab persoalan zaman, selain itu Islamologi bertujuan untuk memahami Islam dengan lebih segar dan rasional. Kaitanya dengan Al Quran, bertujuan memahami Alquran dengan berbagai pendekatan keilmuan, tidak hanya terkungkung dalam satu disiplin ilmu.²⁰ dari langkah-langkah pemikiran di atas Arkoun menekankan kembali pembacaan Alquran dengan metode hermeneutika, setidaknya hermeneutika Al Qur'an Arkoun dapat dipetakan menjadi dua bagian, pertama aspek bahasa, kedua aspek sejarah.

Terkait aspek bahasa, Arkoun menawarkan pembacaan Alquran melalui semiotika.²¹ Semiotika adalah salah satu cabang ilmu bahasa khususnya membahas persoalan teks. Kaitanya dengan Al Quran, semiotika bertujuan untuk mengungkap makna teks lewat tanda-tanda yang terdapat dalam ayat tersebut.²² Selain itu, Arkoun menekankan bahwa pembacaan teks melalui bahasa atau semiotika dari dulu hingga sekarang dianggap penting bagi mufassir, pada tataran aplikatif Arkoun meramunya dengan penemuan-penemuan baru serta diintegrasikan dalam pembacaan Al Quran. Pada akhirnya dengan cara inilah menurut Arkoun umat Islam dapat memainkan peranan penting dalam sejarah Islam.²³

Kaitanya dengan contoh penafsiran pada aspek semiotika Arkoun memberikan penafsiran pada surah *al-Fatihah*. Pertama Arkoun menempatkan urutan surat Al Fatihah pada urutan ke empat puluh enam dari surat yang lainnya, hal ini jauh berbeda pada mushaf utsmani yang menempatkan surat *al-Fatihah* pada urutan pertama, hal ini dikarenakan pada surat tersebut menjadi pokok ibadah umat Islam. Setelah itu Arkoun memeriksa susunan bahasa pada surat *al-Fatihah*, membedakan tanda-tanda pada setiap huruf karena dengan cara ini bisa mengetahui pengirim makna serta pihak yang dituju. Setelah itu Arkoun memulai menganalisis kata demi kata dengan metode linguistik, mulai dari *isim*, *fi'il*, *musama*. Pada susunan *isim ma'rifah* maknanya sebagian besar merujuk kepada Allah, seperti kalimat *al-Rahman*, *al-Rahim* dsb. Untuk itu Arkoun menyarankan dalam pembacaan kata hendaknya mengetahui 45 lima surat yang turun sebelum surat *al-Fatihah*. Karena tradisi bangsa Arab pada abad ketujuh masehi memaknai *isim ma'rifah* masih secara umum dan sulit dimengerti. Secara umum Arkoun kemudian menjelaskan susunan kata *isim ma'rifah* yang tidak terkait dengan makna Allah, selain itu menjelaskan kata *dhamir* baik *mukhatab* maupun *dhamir munfashil nasab*. Kemudian menjelaskan kata *dhamir mutakaalim* dan kata *dhamir* secara umum.²⁴

Selanjutnya Arkoun berkesimpulan bahwa penggunaan *dhamir* pada surat *al-Fatihah* adalah kategori aktan, dalam hal ini Allah dalam struktur katanya sebagai pengirim sedangkan manusia sebagai penerima, susunan kata juga bisa dibalik manusia sebagai pengirim-penerima Allah sebagai pengirim-penerima. Hal ini bisa dicontohkan pada kata *alHamdulillahi > rabb al-*

¹⁹Rudy Al-Hana, Menimbang Paradigma Hermeneutika Dalam Menafsirkan Al Qur'an, (Surabaya: PT Revka Putra Media, 2014), 47.

²⁰Ishak Hariyanto, "Hermeneutika Alquran...", 134-136.

²¹Semiotika berasal dari bahasa Yunani *same* yang mempunyai makna tanda. Dalam prakteknya berarti semiotika ilmu untuk menganalisis bagaimana mengetahui tanda tanda dalam teks.

²²Nasrul Syarif, "Pendekatan Semiotika Dalam Studi Al Quran", *Jurnal An-Nida*, Vol. 7, No 1 (2018), 89.

²³Mokhammad Sukron, "Kajian Hermeneutika Dalam 'Ulum Alquran", *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 1, No. 2 (2016), 93.

²⁴M. Salahudin, "Kajian Alquran dalam Perspektif Mohammed Arkoun", *Jurnal Ta'wiluna*, Vol. 2, No. 2 (2021), 13-14.

'*Alamin*. Melalui analisis semiotika ini Arkoun membaca surat *al-Fatihah* menjadi empat bagian; mulai dari ujaran inti, predikat dan ujaran pengembang.²⁵

Aspek sejarah, Arkoun menawarkan teori sejarah dalam pembacaan sebuah teks Al Quran. Karena pada dasarnya segala sesuatu pada hakikatnya tidak lepas dari konteks kesejarahan, termasuk dalam kehidupan beragama, pemikiran dan teks agama itu sendiri yaitu Alquran. Konsep barat yang dibawa oleh Arkoun ini diharapkan mampu melihat penafsiran secara utuh tanpa ada diskriminasi atau monopoli kultur tertentu, karena menurut Arkoun Alquran pada saat diturunkan sudah dipengaruhi sejarah dan budaya Arab, maka Arkoun menawarkan teori sejarah untuk menjawab masalah tersebut.²⁶

Arkoun memberikan dua pandangan mengenai kontekstualisasi pembacaan wahyu Alquran: *pertama*, Alquran pada dasarnya menggunakan bahasa yang sangat tinggi dalam penggunaan simbol, maka menurut Arkoun pembacaan mengenai teori simbol ini sangat dibutuhkan untuk mengungkap makna mistis yang berada dalam Alquran, sekaligus untuk mengaktualisasi pemikiran ilmiah terhadap makna simbolis tersebut. *Kedua*, banyak pemikiran-pemikiran klasik tidak terlalu tertarik dalam pembahasan simbol, sebaliknya banyak yang merendahkan bahasan tersebut. Maka dari itu Arkoun menawarkan konsep baru dalam pembacaan teks dengan menggunakan hermeneutika yang berbasis sejarah kontekstual, diharapkan dengan adanya teori ini mampu memberikan warna baru dalam pembacaan sebuah teks Al Quran, maka dalam teori sejarah menurut Arkoun bukan sekedar mentransfer makna, lebih dari itu dalam teori sejarah berguna untuk mentransformasi makna.²⁷

Pemahaman di dalam tradisi Islam selalu terbuka, maka peluang untuk berijtihad masih terbuka lebar, sehingga pemikiran dalam tradisi Islam selalu berkembang mengikuti konteks waktu, termasuk penafsiran Alquran. Al Quran dalam konteksnya akan selalu ditafsirkan oleh manusia guna memproduksi makna baru sesuai kebutuhan manusia, sehingga manusia dalam menyikapi sebuah penafsiran tidak terjebak pada satu makna saja dan tidak terdoktrin pada suatu penafsiran pada masa tertentu. Sebab itulah setiap zaman pasti akan muncul penafsir-penafsir Alquran yang berusaha menafsirkan Alquran dengan konteks terbaru. Dalam hal ini, Arkoun mempunyai dua teori dalam menyikapi teks Al Quran: *pertama*, konsep Alquran ketika masih di *lauhul mahfudz* statusnya masih asli dan terjaga, kebenarannya bersifat absolut dan transenden. *Kedua*, Al Quran yang berada di dunia sudah dijangkau manusia atau bisa dikatakan "ada campur-tangan manusia" dan kebenarannya bersifat transenden.²⁸ Pada akhirnya Arkoun menyadari dengan adanya produksi makna teks dalam tradisi suatu penafsiran hal ini menandakan bahwa pemahaman manusia terhadap teks Al Quran sudah mulai berkembang, sehingga menurut Arkoun tujuan dalam pembacaan sebuah teks diharapkan mampu mengetahui pesan Nabi dalam teks Alquran.

Terkait pembacaan sebuah teks, Arkoun menawarkan tiga pendekatan. Pertama dengan pendekatan liturgis, dalam prakteknya pembacaan teks dilakukan dengan cara ritual atau ibadah, mulai dari shalat, doa dan lain sebagainya. Tujuannya dalam teori ini manusia mampu berkomunikasi secara langsung baik vertikal maupun horizontal, selain itu manusia mampu menghayati pemahaman Alquran secara mendalam. Kedua, dengan pendekatan egegis, dalam prakteknya teori ini berfokus pada "ujaran kedua" dalam teks Alquran. Ketiga, dengan memanfaatkan semua teori dan metodologi ilmu pengetahuan yang telah disumbangkan manusia salah satunya pemikiran Arkoun sendiri. Maka untuk menerapkan semua teori tersebut

²⁵Ibid.,

²⁶Polmer Richard, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 40.

²⁷Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer Al Quran*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1999), 199.

²⁸Abdul Karim Hasan Shalih, *Pendekatan Historis untuk Al Quran*, (UII Malaysia, 2003), 189.

Arkoun menggunakan teori islamologi terapan dalam pembacaan atau penafsiran Alquran, dengan cara analisis sejarah yang bersifat dekonstruktif.²⁹

Kritik Hermeneutika Al Qur'an Arkoun dengan Teori *Ulum al-Qur'an*

Islam sejak dari awal sudah mempunyai teori yang sudah baku dan mapan dalam pembacaan teks Al Quran, yaitu teori *Ulum al-Qur'an*. Teori *Ulum al-Qur'an* terdiri dari *asbab al-Nuzul*, *muhkam mutasyabih*, *makkiyah* dan *madaniyah*, *nasikh mansukh* dan lain sebagainya. Selain itu dalam pembacaan Alquran Islam memberikan aturan yang ketat baik berkenaan pada syarat seorang mufassir maupun syarat keilmuannya, hal ini bertujuan untuk menghindari kesalahan penafsiran.³⁰

Seiring perkembangan zaman pembacaan Alquran mulai berkembang dengan munculnya teori-teori barat salah satunya teori hermeneutika³¹. Sebenarnya hermeneutika merupakan alat baca untuk memahami kitab bibel.³² Namun terlepas dari itu teori hermeneutika sudah merambah ke wilayah Islam. Merembahnya hermeneutika ke dalam pemikiran Islam dibawa oleh pemikir-pemikir Islam yang belajar di barat mulai Fazlur Rahman, Syahrur, Nasr Hamid Hingga Arkoun. Arkoun merupakan pemikir kelahiran Aljazair yang menawarkan teori sejarah dan bahasa/semiotika dalam pembacaan teks Al Quran. Dalam pembacaan sebuah teks Al Qur'an Arkoun sangat berani, hal ini bisa dilihat sikap dalam membaca sebuah teks tidak melihat dan memhatikan makna teologis seperti mayoritas ulama tafsir, Arkoun lebih mengedepankan temuan-temuan baru sesuai pemahamanmu terhadap teks itu sendiri. Hal inilah yang merubah paradigma dari "makna teks ke pemahaman" menjadi "pemahaman ke makna". Jadi dalam pembacaan Al Quran teks dianggap mati, sedangkan yang hidup dan menjadi wewenang adalah seorang penafsir, pelaku sebagai pengatur wahyu. Akibatnya, dengan penggunaan paradigma di atas dalam pembacaan sebuah teks harus menghilangkan sifat pengarang dalam konteks Al Quran yaitu Allah. Menurut Arkoun dengan menghilangkan pengarang dalam sebuah teks bisa lebih optimal dalam memahaminya.

Sisi lain Arkoun memandang bahwa Alquran sudah tidak otentik, konsep ini sangat bertentangan dengan mayoritas ulama tafsir. Karena mayoritas ulama tafsir memandang Alquran baik sejak di *lauhul mahfudz* sampai ke dunia tetap terjaga keasliannya. Berangkat dari sini Arkoun sudah berbeda dalam memandang konsep *tanzil* (proses diwahyukannya Al Quran), sehingga Akhirnya Alquran dipandang sama dengan kitab-kitab Injil maupun Taurat bisa dibaca dengan sekritis mungkin.³³

Dari pemikiran Arkoun setidaknya banyak menimbulkan kontroversi terutama bagi umat Islam pada umumnya, bahkan apabila dianalisis lebih jauh hal ini sangat bertentangan dengan konsep keimanan seseorang, terutama bagi keimanan masyarakat awam. Jadi apabila hermeneutika Arkoun disandingkan dengan teori *ulum al-Qur'an*, hal itu sangat tidak mungkin, ibarat langit dan bumi, sangat jauh. Hemat penulis perlunya kritik lebih mendalam salah satunya dengan teori *ulum al-Quran*. Karena pada tataran prakteknya hermeneutika Arkoun sejatinya tidak bisa digunakan untuk menafsirkan Alquran, namun apabila digunakan dalam pembacaan di luar Alquran itu sangat bisa. Artinya wilayah hermeneutika Arkoun terletak pada *ma > haula al Qur'an* (di luar Al Quran) bukan pada *ma > fi > Qur'an* (di dalam Al Quran), lebih jauh hermeneutika Arkoun masih sebatas teori karena Arkoun belum menafsirkan Alquran. Arkoun hanya menulis teori-teori belum sampai pada tahap penafsiran.

²⁹Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: Gema Insani, 2010), 209.

³⁰Setio Budi, "Implementasi Syarat-Syarat Mufassir Di Era Digital", *Jurnal An-Natiq*, Vol. 1, No. 2 (2021), 133.

³¹Hermeneutika merupakan salah satu alat baca untuk menganalisis sebuah teks.

³²Deby Agustin Tangahu, "Hermeneutika Dalam Studi Alquran: Analisis Pemikiran Hamid Fahmy Zarkasyi", *Jurnal Rausan Fikr*, Vol. 13, No. 2 (2017), 265-266.

³³Anwar Ma'rufi, *Konsep Tanzil...*, 118.

Untuk memudahkan dalam memahami pemikiran Arkoun berikut tabel perbedaan pandangan hermeneutika Arkoun dengan teori *ulum al-Qur'an* sekaligus kritik terhadap pemikirannya.

Tabel 1.
Perbedaan Pandangan Hermeneutika Arkoun dengan Teori *ulum al-Qur'an*

No	Konsep	<i>ulum al-Qur'an</i>	Hermeneutika Arkoun
1	Konsep <i>tanzil</i> dan keaslian Al Quran	Semua mayoritas ulama tafsir dalam memandang Al Quran baik sejak di <i>lauhul ma'fu>dz</i> hingga di alam dunia tetap terjaga keasliannya	Menurut Arkoun Alquran pada proses pewahyuan sudah tidak asli lagi, banyak mengalami perubahan, baik pada fase pertama (kalam Allah berupa ide) hingga fase kedua (kalam Allah dalam bahasa Arab), hingga bentuk <i>mushaf</i> sudah banyak modifikasi.
2	Pembacaan teologis	Pada tataran praktis dalam membaca Alquran selalu mengedepankan sisi atau makna teologis ayat.	Menghilangkan unsur teologis, lebih menyoroti dengan temuan di luar unsur tersebut melalui penemuan terbaru lewat pemikirannya.
3	Paradigma teks	Menempatkan makna teks dan pengarang (Allah) lebih dominan dibanding penafsir.	Menempatkan penafsir lebih dominan dalam memandang sebuah teks, menghilangkan unsur pengarang.
4	Memandang Al Quran	Alquran merupakan kalam Allah.	Alquran sebagai produk sejarah

Contoh Penafsiran

Dalam sumber literatur-literatur sangat sulit didapati penafsiran Arkoun terhadap Al Quran, karena pemikiran-pemikiran Arkoun hanya sebatas teori belum sampai pada ranah penafsiran Alquran secara utuh, hal ini juga sama apa yang disampaikan oleh Abdul Kadir Riyadi³⁴ dalam diskusi perkuliahan bahwa teori hermeneutika Arkoun secara umum tidak bisa dipakai untuk menafsirkan apa yang ada di dalam Alquran. Hermeneutika Arkoun hanya bisa menafsirkan apa yang ada di luar Alquran. Jadi secara umum bahwa teori hermeneutika Arkoun hanya masih sebatas teori.

³⁴Abdul Kadir Riyadi merupakan Guru Besar Filsafat Tasawuf UIN Sunan Ampel Surabaya

Muhammad Arkoun Pemikir Liberal-Sekulerisme

Setelah memaparkan pemikiran Arkoun di atas, maka dapat disimpulkan bahwa pemikiran Arkoun dalam memandang Al Quran secara khusus dan Islam secara umum tergolong pada kategori pemikir liberal. Konsep liberal sendiri merupakan produk barat yang pada saat itu ingin keluar dari kungkungan dan hegemoni gereja. Istilah liberal berasal dari kata *liber* yang mempunyai makna bebas dan merdeka.³⁵

Dengan latar belakang keilmuan, Arkoun melakukan sudut pandang barat dalam membaca dan memahami Alquran. Pemikiran Arkoun banyak terpengaruh oleh pemikir-pemikir Barat. Letak proyek Arkoun bukan mengarah pada letak geografis barat, melainkan penggunaan pemikiran, peradaban, serta pandangan hidupnya. Dalam konteks Al Qur'an, Arkoun ingin memahami dan menafsirkan Alquran dengan bebas, saking kebebasannya, kehendak diri lebih dominan dalam mewarnai proses pemikirannya. Dengan semangat pemikiran liberal, arkoun mengharapkan Islam bisa lebih maju. Selain itu mengapa Arkoun menjadikan Barat sebagai tolak ukur pemikirannya? Mengapa bukan Timur saja? Karena menurut Arkoun, Barat tidak terbelenggu dengan konsep ketuhanan dan takut dosa. Hal inilah yang kemudian diterapkan oleh Arkoun dalam membaca teks Al Quran.

Selain pemikiran liberal, Arkoun juga sangat sekuler dalam memahami Islam. Sekuler merupakan gerakan yang ingin memisahkan konsep agama dari kehidupan manusia, bahkan negara. Sekularisme merupakan induk lahirnya pemikiran barat yang mengakar di dalam berbagai bidang, baik agama, politik dan ekonomi. Pada akhirnya liberal dan sekuler merupakan kerangka Barat, dalam praktisnya digunakan Arkoun dalam pembacaan teks Al Quran mengarah pada modernisasi yang bersifat ilmiah.³⁶

Untuk itu Arkoun menekankan bahwa seyogyanya Islam menerima pemikiran-pemikiran Barat serta terbuka, karena sesungguhnya dengan cara tersebut, Islam menurut Arkoun dapat mengejar ketertinggalan. Hadirnya ilmu pengetahuan bukan menjadi ancaman dan momok bagi Islam, justru dengan adanya ilmu pengetahuan Islam akan menjadi agama terbuka dalam menghadapi tantangan.³⁷ Walaupun ada penolakan pada sebagian pemikir muslim, hal ini menandakan matinya pemikiran di sebagian intelektual muslim, yang terkungkung dalam tradisi tradisional yang anti kemodernan.³⁸

Lalu bagaimanakah imbas dari sekularisasi yang menekankan konsep modernisme, menurut Arkoun sekuler sendiri sudah ada pada zaman Nabi, namun penjelasan Arkoun mengenai hal tersebut masih belum jelas. Menurut Arkoun umat Islam tidak usah takut dengan adanya sekularisasi, yang lebih ditakutkan seharusnya adalah para kaum fundamental yang memahami Alquran dan hadits dengan pemahaman kelompoknya hal ini menurut Arkoun merupakan gerakan sekularisasi sesungguhnya. Singkat kata, menurut Arkoun umat Islam tidak usah takut dengan sekularisasi karena tidak bisa merubah nilai-nilai Islam yang mengakar di masyarakat dengan hadirnya zaman modern.³⁹

Kesimpulan

Setelah memaparkan pemikiran-pemikiran Arkoun di atas, dapat ditarik benang merah; pertama bahwa secara umum hermeneutika Arkoun terbagi menjadi dua pendekatan yaitu: pendekatan sejarah (antropologi) dan kebahasaan (semiotika). Kedua, setelah melakukan kritik

³⁵Darwin Zainuddin, *Dinamika Dan Aktivitas Gerakan Liberalisasi Islam Di Indonesia (Sebuah Tantangan Masa Depan Dakwah Islamiyah)*, (Medan: Perdana Publishing, 2015), 5.

³⁶Darwin Zainuddin, *Dinamika...*, 8.

³⁷Sihol Farida Tambunan, "Antara Islam dan Barat: Pandangan Muhammad Arkoun Mengenai Kemodernan", *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 5, No. 3 (2003), 86.

³⁸Ibid.,

³⁹Ibid., 90.

menggunakan teori *Ulum al-Qur'an*, bahwa hermeneutika Arkoun ternyata masih banyak sisi-sisi yang harus ditinggalkan diantaranya; mengenai Al Qur'an produk sejarah, menghilangkan aspek teologis ayat, dan memandang Al Qur'an tidak otentik lagi. Maka atas dasar itulah banyak tokoh menempatkan Arkoun salah satu pemikir liberal-sekulerisme. Namun terlepas dari itu perlunya penelitian lebih banyak lagi mengenai pemikiran-pemikiran Arkoun dengan sudut pandang yang berbeda.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-Hana, Rudy. *Menimbang Paradigma Hermeneutika Dalam Menafsirkan Alquran*, Surabaya: PT Revka Putra Media, 2014.
- Arkoun, Muhammad. *Kajian Kontemporer Alquran*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1999.
- _____. *Qadaya fi Naql al-'Aql al-Dini*, terj Sulanam, UINSA , 2017.
- Azhar, Muhammad. Etika Politik Arkoun, *Jurnal Israqi* Vol. 10. No. 1. 2012.
- Budi, Setio. "Implementasi Syarat-Syarat Mufassir Di Era Digital", *Jurnal An-Natiq*, Vol. 1, No. 2 (2021).
- Budiono, Arif, "Penafsiran Alquran Melalui Pendekatan Semiotika Dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun)", *Jurnal Miyah* Vol. XI, No. 02 (2015).
- Fauzan, Ahmad. "Teks Alquran Dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd", *Jurnal Kalimah*, Vol. 13, No. 1 (2015).
- Fitrian Djalal, Dzaglul, "Pembacaan Al-Qur'an Dalam Perspektif Mohammed Arkoun", *Jurnal Islamuna*, Vol. 3. No. 1 (2016).
- Hariyanto, Ishak. "Hermeneutika Alquran Muhammad Arkoun", *Jurnal el-Umdah*, Vol 1, No 2 (2018).
- Hasan Shalih, Abdul Karim. *Pendekatan Historis untuk Al Quran*, UII Malaysia, 2003.
- Imron, Ali. "Muhammad Arkoun Sang Pemikir Modernis dan Tokoh-Tokoh yang Mempengaruhinya", *Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 28, No. 2 (2017).
- Lutfi dan A Washil. "(DE) REKONSTRUKSI NALAR ISLAM ALA MUHAMMAD: Gagasan Prinsip Hermeneutika dan Semiotika Al Qur'an" *Jurnal JPPII*, Vol. 1, No. 2 (2018).
- Ma'rufi, Anwar. "Konsep Tanzil Dalam Perspektif Arkoun dan Zarqoni", *Jurnal Studia Quranika*, Vol. 1, No. 1 (2016).
- Muchtar, M Ilham. "Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Penafsiran Al Qur'an," *Jurnal Hunafa: Studia Islamika*, Vol. 13, No. 1 (2016).

Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Alquran: Studi Aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press, 2016.

_____. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKIS GROUP, 2011.

_____. *Mazhab Tafsir*, Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003.

Richard, Palmer. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama; Studi Atas Pemikiran Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000.

Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2010

Solahudin, "Muhammad. Kajian Al Qur'an dalam Perspektif Mohammed Arkoun", *Jurnal Ta'wiluna*, Vol. 2, No. 2 (2021).

Sukron, Mokhamad. "Kajian Hermeneutika Dalam 'Ulumul Qur'an", *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 1, No. 2 (2016).

Syarif, Nasrul. "Pendekatan Semiotika Dalam Studi Al Quran", *Jurnal An-Nida*, Vol. 7, No. 1 (2018).

Tambunan, Sihol Farida. "Antara Islam dan Barat: Pandangan Muhammad Arkoun Mengenai Kemodernan", *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 5, No. 3 (2003).

Tangahu, Debby Agustin. "Hermeneutika Dalam Studi Al Quran: Analisis Pemikiran Hamid Fahmy Zarkasyi", *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 13, No. 2 (2017).

Zainuddin, Darwin. *Dinamika Dan Aktivitas Gerakan Liberalisasi Islam Di Indonesia Sebuah Tantangan Masa Depan Dakwah Islamiyah*, Medan: Perdana Publishing, 2015.

MAKNA FILOSOFIS BANGUNAN MASJID AGUNG KERATON KASUNANAN SURAKARTA DAN MASJID GEDE KRATON YOGYAKARTA

Siti Nurlaili Muhadiyatningsih

IAIN Surakarta, Sukoharjo

Email: ahlaili67.nl@gmail.com

Syamsul Bakri

IAIN Surakarta, Sukoharjo

Email: syamsbakr99@gmail.com

Siti Fatonah

IAIN Surakarta, Sukoharjo

Email: st.fatonah01@gmail.com

Vera Imanti

IAIN Surakarta, Sukoharjo

Email: veraimanti3@gmail.com

Abstract: The mosque is a center for religious ritual activities and has a crucial position in the Javanese Muslim community. One thing that is rarely studied is the meaning of the architecture in the mosque, especially in Java. The architect of the two mosques was the same person, namely Sultan Hamengkubuwono I. This research assumes that there are similarities between the two mosques in terms of their shapes and naming based on the looks of the building and their philosophical meaning. This research aims to describe the philosophical idea contained in the details of the architecture of the Kraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat mosque and the Yogyakarta Hadiningrat Sultanate Palace mosque. This study uses a philosophical approach and qualitative data analysis. The Data collection is through observation, documentation, and interviews. The results showed that every part of the mosque building of Kraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat and Kraton Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat has a philosophical meaning related to the way of life of the Javanese-Islamic community.

Abstrak: Arsitek dari Keraton Kasultanan Yogyakarta dan Keraton Kasunanan Surakarta adalah orang yang sama, yaitu Sultan Hamengkubuwono I. Asumsi dasar penelitian ini adalah bahwa ada persamaan bagian bangunan dan pesan yang ingin disampaikan melalui filosofi bentuk dan penamaannya. Tujuan penelitian ini yaitu mendeskripsikan makna filosofis yang terdapat dalam detail bangunan masjid Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat dan masjid Keraton Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat. Penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis, analisis data kualitatif. Pengambilan data dilakukan dengan cara observasi, dokumentasi dan wawancara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa setiap bagian bangunan masjid Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat dan Keraton Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat memiliki makna filosofis yang berkaitan dengan pandangan hidup masyarakat Islam-Jawa.

Kata Kunci: *Makna Filosofis, Masjid, Simbol.*

Pendahuluan

Arsitek dari Keraton Kasultanan Yogyakarta dan Keraton Kasunanan Surakarta merupakan orang yang sama, yaitu Pangeran Mangkubumi atau yang selanjutnya bergelar Sultan Hamengkubuwono I.¹ Dengan demikian terdapat asumsi bahwa arsitek yang sama maka ide tentang unsur bangunan, makna di balik nama-nama bangunan, dan fungsi bangunan yang menjadi kreasi dari arsitek tersebut adalah sama. Apalagi Keraton Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat memiliki akar sejarah yang terhubung dengan Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat, yaitu anak Kerajaan Mataram.²

Penelitian ini akan mengambil fokus kajian pada masjid yang terdapat dalam Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat dan Keraton Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat. Meskipun tidak disebutkan secara eksplisit masuk dalam unsur kedua keraton besar tersebut, nyatanya masjid ada dalam kompleks Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat maupun Keraton Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat. Masjid sebagaimana dituturkan oleh KGPH Puger adalah bagian dari Alun-alun utara.³ Dalam konteks ini masjid menjadi penting karena memiliki akar sejarah dengan pertumbuhan keraton Demak, Pajang, Mataram, Kartasura, Surakarta.⁴

Untuk bisa menampilkan identitas, diperlukan bentuk-bentuk representasi.⁵ Antara lain tanda-tanda selera, kepercayaan, sikap dan gaya hidup. Kuntiwijoyo via Endy menyatakan bahwa masjid adalah salah satu bentuk representasi Islam.⁶ Masjid menjadi satu unsur yang penting untuk diteliti dari masing-masing keraton besar di Jawa tersebut karena saat ini keraton tidak hanya ditinggali oleh anggota keluarga keraton yang beragama Islam, melainkan juga non- Islam.⁷ Apakah keberadaan beberapa anggota keluarga keraton yang non- muslim tersebut selanjutnya berpengaruh terhadap fungsi masjid.

Penelitian tentang masjid sendiri sebenarnya telah banyak dilakukan oleh beberapa sarjana terdahulu. Purwadi⁸ menemukan adanya akar budaya dan tradisi Jawa sangat mempengaruhi metode dakwah Islam pada masyarakat Jawa. Pada tampilan Masjid Agung Keraton Surakarta memiliki bentuk yang secara fisik yang merupakan akulturasi berbagai budaya. Masjid yang dibangun pada masa pemerintahan Sinuhun Paku Buwono IV atau Sunan Bagus (1788-1820) letaknya sangat strategis sehingga menjadi pusat aktivitas peribadatan, upacara adat, kegiatan sosial dan pengajaran. Masyarakat Surakarta dan sekitarnya merasakan manfaat dari adanya masjid agung tersebut. Lembaga Mambaul Ulum yang merupakan pusat belajar mengajar agama Islam terletak di kompleks Masjid Agung Keraton Surakarta. Lembaga yang didirikan tahun 1905 ini menempati bangsal pawestren, dan telah meluluskan ilmuwan yang ahli di bidang agama Islam. Para alumninya berperan melayani dan membantu masyarakat. Aktivitas ritual keagamaan Masjid Agung Keraton Surakarta tetap berlangsung hingga saat ini.

¹ <https://keraton.perpusnas.go.id/node/77>

² Dwi Ratna Nurhajarini, dkk; Sejarah Kerajaan Tradisional Surakarta (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999), 138-140

³ Komplek Alun-Alun Utara seperti yang disampaikan oleh KGPH Puger terdiri dari gapuro Gladag, Pamurakan, Alun-alun utara dan Masjid Agung. Data diolah dari hasil wawancara bersama informan penelitian

⁴ KRMH. Surjandari Puspaningrum, *Kirab Pusaka Keraton Surakarta* (Cendrawasih: Sukoharjo 1996), 45-47

⁵ Christ Barker, Cultural Studies. London: Publication. Terjemahan Nurhaidi, 2009. Cultural Studies: Teori dan Praktek. Bantul: Kreasi Wacana.

⁶ Endy Saputro, Mushaf 2.0 dan Studi Al-Quran di Era 'Muslim Tanpa Masjid' dalam Jurnal Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman Vol. 42 No.2, 259

⁷ Berdasarkan wawancara yang kami lakukan dengan KGPH Puger diketahui bahwa terdapat anggota keluarga Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat yang berasal dari kalangan non-muslim. Wawancara dilakukan pada Mei 2019

⁸Purwadi. Harmony Masjid Agung Keraton Surakarta Hadiningrat. Jurnal Kebudayaan Islam Ibad' Vol.12, No.1, Januari-Juni 2014 diakses dari perpustakaan online

R. Aris Hidayat⁹ juga membahas peninggalan arkeologis di Yogyakarta yang memiliki nilai sejarah tinggi. Peninggalan kebudayaan tersebut meliputi makam, keraton, masjid yang sampai sekarang masih dipertahankan dan difungsikan (*living monument*). Masjid menjadi penanda perkembangan Islam dari masa ke masa. Salah satu masjid yang sangat bersejarah adalah masjid Wonokromo di Bantul, Yogyakarta. Berdasarkan statusnya Masjid di Kesultanan Yogyakarta dibedakan menjadi dua macam yakni masjid agung atau *Masjid Gedhe*, dan *Masjid Kagungan Dalem*. Masjid agung adalah masjid kerajaan yang hanya berjumlah satu buah, sedangkan *Masjid Kagungan Dalem* merupakan masjid milik raja atau Sultan yang berjumlah lebih dari satu dan terdapat di berbagai daerah wilayah Kesultanan Yogyakarta. *Masjid Kagungan Dalem* atau *Masjid Sulthoni* berdasarkan catatan di Kawedanan Pengulon Keraton Yogyakarta Tahun 1981 berjumlah 78 masjid. Pada dokumen lainnya di Kawedanan Pengulon Keraton Yogyakarta menyebutkan bahwa jumlah *Masjid Kagungan Dalem* Kasultanan Yogyakarta hanya berjumlah 16 buah, terdiri atas satu Masjid Agung Yogyakarta, lima *Masjid Pathok Negara*, dan sepuluh *Masjid Kagungan Dalem Biasa*.

EstericaYunianti¹⁰ dalam tulisannya memberikan pandangannya tentang arsitektur obyek Masjid Agung Surakarta dengan kultural analisisnya. Hasilnya menyebutkan bahwa ornamen elemen Masjid Agung Surakarta memiliki bentuk visual yang merupakan hasil akulturasi budaya Jawa, Islam dengan Hindu-Budha. Selanjutnya, ornamen Masjid Agung Surakarta memiliki nilai estetis yang sesuai dengan konsep estetika Jawa dan estetika Islam, ornamen elemen Masjid Agung Surakarta mengandung nilai pendidikan yaitu nilai kebenaran (berguna dan berharga), nilai estetika (keindahan), nilai moral atau etis (kebaikan), nilai agama (religius).

Penelitian Cipto Wardoyo¹¹ tentang kajian etnolinguistik nama bangunan di lingkungan Keraton Yogyakarta termasuk data penelitian yang sangat kontributif. Dalam keterangannya disebutkan bahwa Masjid Kagungan Dalem Panepen yang masuk dalam lingkungan Keraton Yogyakarta adalah benda kebudayaan yang nyaris belum tersentuh oleh para peneliti. Masjid ini sangat jarang dibahas kemungkinan karena statusnya sebagai masjid keluarga keraton. Masyarakat umum kurang mengenal keberadaan masjid ini. Sesuai dengan namanya Masjid Panepen memiliki arti tempat untuk menepi atau menyendiri. Suatu tempat yang digunakan Sultan untuk *berkhalwat* (mendekatkan diri Kepada Yang Maha Kuasa) pada saat-saat tertentu. Misalnya jika ada situasi khusus dimana *Ngarsa dalem* perlu untuk berkonsentrasi menambah kekuatan atau membutuhkan petunjuk dari Yang Maha Kuasa maka Sultan akan menyepi di Masjid Kagungan Dalem Panepen.

Penelitian ini bermaksud ingin mengetahui filosofi di balik ide pembuat detail bangunan masjid di Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat dan Keraton Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat. Penelitian ini ingin mendekati objek materiil penelitian menggunakan pendekatan filsafat. Pendekatan filsafat akan digunakan untuk mereview nilai filosofis dibalik detail bangunan masjid.

Mengenal Bagian-Bagian Masjid

Berdasarkan hasil observasi lapangan, diperoleh data lapangan bahwa bagian-bagian yang terdapat di masjid Agung Keraton Surakarta dan masjid Gedhe Kraton Yogyakarta memiliki persamaan. Persamaan tersebut tidaklah sama secara identik dalam model arsitektur,

⁹R. Aris Hidayat. *Masjid sebagai Pelestari Tradisi* (Kajian Fungsi Masjid Wonokromo Bantul Yogyakarta dalam Perspektif Historis). Jurnal Analisa Volume XVIII No.02 Juli-Desember 2011

¹⁰EstericaYunianti. *Kajian EstetikaOrnamen pada Elemen Masjid Agung Surakarta dalam Konteks Budaya*. Indonesian Journal of Conservation Vol.07 (01) Tahun 2018.

¹¹Cipto Wardoyo dan Asep Suleman. *Etnolinguistik pada Penamaan Nama-Nama Bangunan di Keraton Yogyakarta*. Jurnal Al-Tsaqafah Vol.14 No.01 Januari 2017

melainkan terlihat sama secara sekilas. Model atap adalah salah satu bagian yang sama, yaitu berbentuk tajuk, akan tetapi model tajuk dari kedua atap masjid tidak sama persis. Persamaan kedua masjid juga terletak pada adanya gapura sebagai pintu masuk, model atap, adanya serambi masjid, kolam wudu, bentuk maksura, ruang utama yang megah, mimbar, mihrab, model pintu dan lain sebagainya. Hasil observasi dapat dilihat dalam dokumentasi sebagaimana kami sajikan.

Gambar 1. Gapura Masjid Surakarta



Gambar 2. Gapura Masjid Gedhe Yogyakarta



Gambar 3. Model Atap Masjid Surakarta



Gambar 4. Model Atap Masjid Gedhe Yogyakarta



Gambar 5. Serambi Masjid Surakarta



Gambar 6. Serambi Masjid Gedhe Yogyakarta



Gambar 7. Ruang utama Masjid Surakarta



Gambar 8. Ruang Utama Masjid Gedhe Yogyakarta



Gambar 9. Pintu depan Masjid Surakarta



Gambar 10. Pintu depan Masjid Gedhe Yogyakarta



Gambar 11. Mihrab Masjid Surakarta



Gambar 12. Mihrab Masjid Gedhe Yogyakarta



Gambar 13. Mimbar Masjid Surakarta



Gambar 14. Mimbar Masjid Gedhe Yogyakarta



Gambar 15. Pagongan Masjid Surakarta



Gambar 16. Pagongan Masjid Gedhe Yogyakarta



Makna Filosofis Bangunan Masjid Agung Keraton Kasunanan Surakarta

Tinjauan terhadap filosofi bentuk bagian-bagian bangunan Masjid Agung Surakarta dapat dilihat dari beberapa arsitektur bangunannya. Mulai dari atap, gapura, ruang utama, lantai, tiang, dinding dan pintu, jendela, mihrab, mimbar, pawastren, serambi, bedug, pagar, dan gapura. Bagian atap masjid berbentuk meruncing ke atas. Menurut Hamzuri, bentuk atap ini disebut dengan *tajuk masjid dan lambang teplok*. Atap terdiri dari tiga tingkatan yang bagian ujungnya terdapat mustaka berbentuk kubah.¹² Model atap masjid menurut G.F. Pijper sebagaimana dikutip Tim Penulis Masjid Agung Surakarta dijelaskan bahwa arsitektur atap dipengaruhi oleh ciri Majapahit, yaitu model bangunan yang menyerupai candi. Itu berkaitan dengan masa Pra Islam atau Jawa-Hindu-Budha. Bentuk bangunan atap memuat falsafah kosmologi *Tri Hita Kirana*. Secara bahasa kata *tri* berarti tiga, *hita* artinya kebahagiaan, *kirana* berarti penyebab yang menyebabkan. Istilahnya tiga hal yang menyebabkan manusia mendapatkan kebahagiaan. Falsafah ini mengajarkan tentang kebahagiaan yang disebabkan oleh hubungan harmonis dengan Tuhan, alam dan manusia.¹³

Dalam pandangan Jawa-Islam bentuk atap Masjid Agung Surakarta bertajuk tiga menggambarkan kondisi spiritual, yaitu Islam, iman dan ihsan. Menurut Hamka yang dikutip Tim Penulis Masjid Agung Surakarta yaitu atap tingkat paling bawah bermakna syariat yang merupakan amal perbuatan manusia, kemudian atap tingkat kedua bermakna tarekat, yang berarti jalan untuk mencapai keridhoan Tuhan. Atap tingkat ketiga paling atas bermakna hakikat, perbuatan seseorang secara batin. Sedangkan mustaka bermakna makrifat, yakni hati seseorang mampu melihat Allah.¹⁴

¹² Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, (Surakarta: Absolute Media, 2014), 72.

¹³ Tim Penulis, 73.

¹⁴ Tim Penulis, 74.

Dalam *serat chentini* dijelaskan bahwa hidup sempurna dan mati sempurna apabila manusia memegang prinsip hidup dengan melakukan tahapan-tahapan tersebut, tujuannya yaitu untuk *manunggaling kawula gusti*.¹⁵ Arsitektur Masjid Agung Surakarta yang menggunakan konsep bangunan adat Jawa tampil dalam tiga bagian simbol, yaitu; atap, badan dan lantai. Pada masa pra-Islam pembagian bangunan ini dikaitkan dengan konsep *triloka* dalam agama Hindu.¹⁶ Menurut Masinambow dan Hidayat Rahayu yang dikutip Esterica Yuniarti, bahwa tiga tingkatan yang paling bawah disebut *bhurloka*, maknanya alam manusia, tingkat kedua disebut *bhuwarloka* artinya antara dunia dan alam kematian, tingkat ketiga disebut *swarloka*, artinya alam para dewa.¹⁷

Adapun bangunan terdiri dari tiga bagian dalam pandangan masyarakat Jawa-Islam bermakna dimensi kehidupan manusia. Ciptowartono mengutip ajaran *serat wedhatama* terkait tiga dimensi kehidupan manusia, yaitu kehidupan lahir, kehidupan batin dan kehidupan alam gaib. Dimensi kehidupan alam lahir merupakan kehidupan dirinya sebagai individu dan sebagai makhluk sosial. Dimensi kehidupan batin, yakni manusia dapat menjalani kehidupan batin dengan baik dengan cara harus mempunyai ilmu *ma'rifat*. Dimensi kehidupan alam gaib, manusia dapat bersatu dengan Tuhan melalui empat ibadat, antara lain: sembah raga, sembah cipta, sembah jiwa, dan sembah rasa.¹⁸

Pola ini terhubung dengan konsep penataan lantai di masjid Agung Surakarta. Posisi lantai pada Masjid Agung Surakarta menggunakan tampilan pola bersusun, yaitu lantai tingkat bawah terletak di ruang teras, lantai bawah kedua terletak pada ruang serambi, lantai tertinggi terletak pada ruang utama. Lantai di masjid menggambarkan hierarki kesakralan sebuah ruangan. Lantai yang bersusun memiliki filosofi bahwa semakin tinggi lantai dalam ruangan, maka ruangan itu semakin sakral.¹⁹

Bangunan maksura pada Masjid Agung Surakarta berinding kaca berwarna dan terletak di bagian barat daya ruang utama masjid.²⁰ Adanya bangunan maksura dalam masjid menggambarkan bahwa masjid ini dibangun oleh Raja, sehingga terdapat ruangan khusus untuk Raja dalam melaksanakan sholat di masjid. Arsitektur bangunan berinding menandakan ruangan ini bersifat privat, dalam pandangan Jawa, ruangan tertutup bermakna ruang sakral, ruangan untuk menjalin hubungan manusia dengan Tuhannya. Akan tetapi, maksura Masjid Agung Surakarta saat ini tidak bisa ditemukan di dalam masjid dan di posisinya semula. Berdasarkan informasi yang diperoleh di lapangan ditemukan fakta bahwa ada fenomena yang melatarbelakangi ditiadakannya maksura dari tempatnya semula. Sultan yang tidak mempunyai banyak waktu untuk menunaikan shalat di masjid menjadi penyebab utama atas ketiadaan maksura. Lokasi maksura saat ini, yakni sebuah tempat di belakang imam bagian kiri dengan ukuran sekitar 10m x 3m digunakan oleh makmum umum. Artinya, tempat yang dulu dibuat khusus untuk raja, kini sudah tidak berfungsi sebagaimana mestinya. Demikian juga dengan tempat transit raja/ sultan. Tempat transit yang terletak tidak jauh dari maksura kini juga sudah dijumpai. Tempat transit raja kini telah beralih fungsi menjadi tempat penyimpanan peralatan shalat berjamaah, yaitu beberapa gulung karpet.

Ruang utama pada Masjid Agung Surakarta merupakan ruang inti sebagai tempat untuk melaksanakan sholat berjamaah. Ruang inti berbentuk persegi empat, bentuk ini sebagai simbol

¹⁵ Fauzan Naif, "Syekh Amongraga (Tokoh Mistik Jawa dalam Serat Centhini)", *Jurnal Refleksi*, vol. 16, no.1, 2016, 99.

¹⁶ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 69.

¹⁷ Estetika Yuniarto, "Estetika Unsur-Unsur Arsitektur Bangunan Masjid Agung Surakarta", *Catharsis: Journal of Arts Education*, Vol. 4 No. 1, h. 18. Lihat juga Masinambow dan Rahayu S. Hidayat, *Semiotika: Mengkaji Tanda dalam Artifak*. (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), 140.

¹⁸ Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), 50.

¹⁹ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 83.

²⁰ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 82.

kesederhanaan duniawi. Kesederhanaan dalam artian manusia hidup secara sederhana. Ruang utama dilengkapi dengan 11 pintu, yaitu di bagian timur ada lima pintu, bagian utara dan selatan masing-masing terdapat tiga pintu. Pintu utama sebagai simbol *kiblat papat lima pancer*. Arsitektur Masjid Agung Surakarta berbentuk bujur sangkar memuat makna filosofis konsep *kiblat papat lima pancer*, yakni kesetaraan kekuatan empat arah, antara lain: arah utara, selatan, timur dan barat, kemudian kekuatan inti yang berada di tengah.²¹ Menurut Simuh dalam Sony Kartika merupakan bentuk konsep mandala dalam falsafah Jawa, yang disebut sebagai dunia waktu, yaitu dimensi empat ruang seperti empat arah mata angin yang mengacu pada satu pusat.²² Selain ruang utama, terdapat juga ruang shalat khusus Wanita yang dikenal dengan bagian pawastren. Lantai pawestren lebih rendah daripada lantai ruang utama. Dalam filosofi Jawa, lantai berkaitan dengan kesakralan ruangan. Menurut pandangan masyarakat Jawa, tinggi rendahnya lantai atau bangunan mencerminkan tingkat kesucian tempat untuk beribadah kepada Tuhan.²³

Bagian luar masjid dikenal dengan nama serambi. Serambi Masjid Agung Surakarta dibuat tanpa dinding, berbentuk empat persegi panjang. Model arsitektur serambi masjid mirip dengan bangunan *pandhapa*, tanpa adanya dinding. Ruang tanpa dinding dalam filosofi Jawa berarti ruang ini bersifat publik, terbuka kepada siapa pun yang ingin ke ruangan tersebut. Ini mengilustrasikan gaya hidup masyarakat Jawa yang rukun, menjalin kerukunan dengan sesama manusia.²⁴ Franz Magnis Suseno menjelaskan dalam etika Jawa bahwa dengan adanya prinsip kerukunan maka terjadi keselarasan sosial dan kerukunan dengan sesama manusia.²⁵ Kemudian atap serambi berbentuk *limasan klabang nyander*.²⁶ Pandangan masyarakat Jawa, atap limasan berkaitan dengan status sosial, yaitu pendirinya dari kalangan menengah ke atas, tujuannya adalah keselarasan sosial.²⁷ Di dalam *serat Wulangreh* dijelaskan bahwa manusia memiliki empat hawa nafsu, diantaranya: *lawwamah* (serakah) di utara, *supiyah* (Kesenangan) di barat, *amarah* (Pemarah) di selatan dan *mutmainnah* (berbudi luhur) di timur.²⁸ Kemudian pada bagian tengah atau inti, terdapat jiwa. Ketika manusia telah mengendalikan dirinya dari empat nafsu tersebut, maka manusia mendapatkan petunjuk dari Tuhan, yang disebut dengan *nur cahyo*, yakni kehendak yang menggerakkan cipta, rasa dan karsa dalam jiwa manusia.²⁹ Di dalam ruangan serambi terdapat dua bedug, yaitu bedug lama dan bedug baru. Bedug lama bernama Kiai Wahyu Tenggara, Kiai ini menurut sebagian warga mempunyai kekuatan mistis. Suara bedug dengan bunyi *dheg-dheg* menurut masyarakat Jawa berarti *sedheng*, artinya ruangan masjid masih cukup dan muat untuk para jamaah yang hendak melaksanakan sholat berjamaah.³⁰ Adapun ditinjau dari bentuk bedug ini berbentuk bulat, bentuk bulat menggambarkan kesempurnaan Tuhan.

Tiang pada Masjid Agung Surakarta terdapat tiang atau *saka* sebagai penyanggah atap masjid, tiang di ruang utama terdiri dari empat saka guru dan 12 *saka penanggap*. Empat *saka guru* merupakan simbol atas kekuatan di dalam kehidupan, yang meliputi api, air, udara dan bumi. Maka dalam falsafah Jawa empat *saka guru* ini berarti aspek kondisi kejiwaan manusia

²¹ Tim Penulis, 69.

²² Dharsono Sony Kartika, *Budaya Nusantara*, (Bandung: Rekayasa Sains, 2007), 33.

²³ Febrianto., dkk, "Makna Lokalitas Wajah Bangunan Kolonial di Pusat Kota Krian Sidoarjo", 35.

²⁴ Tri Prasetyo Utomo dan Slamet Subiantoro, "Nilai Kearifan Lokal Rumah Tradisional Jawa, *Humaniora*, vol. 24, no. 3, 2012, 274.

²⁵ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, (Jakarta: Gramedia, 1995), 52.

²⁶ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 90-91.

²⁷ Sugiyarto Dakung. *Arsitektur Tradisional Daerah Istimewa Yogyakarta*. (Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1982) hal 24 Dipetik September 27, 2015, 66.

²⁸ Dharsono Sony Kartika, 33.

²⁹ Dharsono Sony Kartika, 34-35.

³⁰ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 93.

yang seimbang.³¹ Hal ini berkaitan dengan konsep *lima kiblat papat pancer* atau disebut dengan angka $5=4+1$. Dinding Masjid Agung Surakarta pada ruang utama merupakan pemisah antara ruang tersebut dan ruang lainnya. Adanya dinding di ruang utama bermakna bahwa ruang utama adalah ruangan yang bersifat sakral.³² Pandangan Jawa, bangunan yang tertutup mencerminkan tempat yang suci, tempat manusia menjalin hubungan dengan Tuhannya melalui ritual-ritual keagamaan.³³

Model pintu pada Masjid Agung Surakarta menggunakan daun pintu yang disebut dengan istilah *kupu tarung*. Menurut Dewi sebagaimana dikutip Febriyanto disebutkan bahwa pandangan orang Jawa terkait filosofi *kupu tarung* adalah ibarat jiwa dan badan yang menyatu agar mendapatkan kebahagiaan. Gaya *kupu tarung* bermakna manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan orang lain dalam kelangsungan hidupnya. Dengan demikian, manusia harus hidup selaras dengan sesama manusia.³⁴ Pintu yang menghubungkan antara ruang utama masjid dengan serambi, pada bagian luarnya yang diukir dengan bentuk *flora* atau *lung-lungan*, *tlacapan* dan *sengkulunan*.³⁵ Ornamen ini dimaksudkan sebagai tampilan bentuk estetis yang mengarah pada tujuan mempercantik atau memperindah. Pandangan Jawa-Islam berpendapat bahwa keindahan terkait dengan sifat-sifat Tuhan, yakni, sifat Agung atau *jalal*, Tuhan memiliki sifat keagungan. Sifat elok atau *jamal*, cinta kasih kepada makhluknya. Sifat *wisesa* atau kuasa, sifat kuasa atas segala sesuatu yang dikehendaki. Sifat *Kamal* atau sempurna, Tuhan maha sempurna.³⁶ Kemudian tiga pintu tengah diukir dengan bentuk *fauna* berupa kepala naga, yang disimbolkan dengan petir, sebagai tanda atas kekuatan kekuasaan Tuhan.³⁷ Model jendela di masjid ini juga menggunakan *kupu tarung*. Dilihat dari segi fungsinya, jendela dalam pandangan masyarakat Jawa bermakna sebagai hubungan mikrokosmos, ruangan yang semakin gelap, berarti ruangan tersebut semakin sakral sebagai ruang privat untuk berkontemplasi.³⁸

Mihrab masjid Agung Surakarta berbentuk relung atau setengah lingkaran. Tiang bagian kanan masjid berbentuk segi empat, dan di bagian kanan terdapat kaligrafi bertuliskan lafaz Allah, bagian kiri kaligrafi bertuliskan Muhammad. Bagian atas bangunan mihrab bentuknya melengkung.³⁹ Bentuk setengah lingkaran pada mihrab merupakan simbol ketidaksempurnaan manusia dengan segala kekurangannya. Bagian lain dalam bangunan masjid Agung Surakarta adalah mimbar. Mimbar di masjid tersebut berbentuk seperti tandu. Pada mimbar terdapat ornamen *lung-lungan*, *patran*, *padma* dan *geometri*. Bagian mimbar terbagi menjadi tiga, yaitu bagian dasar terdapat lima anak tangga, bagian tengah terdapat tempat duduk dan tempat bersandar, bagian atas ada atap yang disangga oleh dua tiang.⁴⁰ Bentuk mimbar memiliki arti sama dengan arsitektur bagian ruang utama, yakni bermakna tiga dimensi kehidupan manusia.⁴¹ Pada bagian luar, kita bisa melihat pagar tinggi yang mengelilingi masjid. Pagar ini merupakan tembok pembatas yang mengelilingi Masjid Agung Surakarta. Pada pagar ini terdapat hiasan sisi *genta* dan *medalion*. Hiasan genta dan medalion merupakan hiasan yang diadaptasi dari Hindu-Budha, seperti halnya terdapat pada bangunan candi. Hiasan ini sebagai simbol bahwa sebelum agama Islam masuk ke Jawa, masyarakat Jawa memeluk agama Hindu-Budha.

³¹Tim Penulis, 69.

³² Tim Penulis, 76.

³³ Estetika Yuniyanto, "Estetika Unsur-Unsur Arsitektur Bangunan Masjid Agung Surakarta", 18.

³⁴ Febriyanto., dkk, "Makna Lokalitas Wajah Bangunan Kolonial di Pusat Kota Krian Sidoarjo", *Langkau Betang*, Vol. 2 No. 1, 35.

³⁵ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, h. 76.

³⁶ Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, 25-26.

³⁷ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, h. 76.

³⁸ Tim Penulis, 35.

³⁹ Tim Penulis, 80.

⁴⁰Tim Penulis, 81-82.

⁴¹ Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, 50.

Selain pagar, pada bagian luar juga terdapat gapura yang khas. Berdasarkan dokumentasi yang tersimpan di perpustakaan Mangkunegaran, arsitektur Masjid Agung Surakarta berbentuk *semar tinandu* pola seperti yang polanya seperti rumah Joglo. Pada pintu gapura terdapat simbol bumi, bulan, bintang dan matahari bermahkota raja.⁴² Dilihat dari bahasa arab istilah gapura berasal dari kata "*Ghafuru*", artinya pengampunan atau *pangapuro*.⁴³ Gapura Masjid Agung Surakarta sebelum adanya renovasi berbentuk *semar tinandu*, artinya semar yang ditandu.⁴⁴ Pandangan Jawa *semar* ini ditandu karena bentuk penghormatan kepada *semar* yang diperankan sebagai abdi atau prajurit yang memiliki karakter patuh. Sebagai seorang abdi, *semar* memiliki karakteristik rendah hati, di tengah masyarakat status sosialnya rendah, namun tetap dihormati oleh masyarakat.

Franz Magnis Suseno mengatakan bahwa peran *semar* berkaitan dengan etika Jawa. Peran sebagai abdi, *semar* menekankan etika Jawa *sepi ing pamrih* atau bebas dari pamrih.⁴⁵ Menekankan kepada manusia, agar melakukan kewajiban berdasarkan kedudukan dalam masyarakat. Untuk mengetahui kewajibannya, maka manusia perlu memahami bahwa manusia hidup sesuai dengan kewajiban-kewajiban dalam masyarakat dan kosmos.⁴⁶ Adapun simbol bumi, bulan, bintang dan matahari bermahkota raja yang terletak di gapura Masjid Agung Surakarta menggambarkan ajaran *asta brata*, yaitu ajaran tentang kepemimpinan Jawa. Namun simbol yang terdapat pada gapura masjid hanya mengambil sebagian dari ajaran *asta brata*. Simbol bumi bermakna seorang pemimpin perlu memiliki karakter yang dapat diandalkan semua masyarakat yang membutuhkan pertolongannya. Bulan bermakna pemimpin perlu memiliki karakter yang dapat memberikan kedamaian kepada masyarakatnya. Bintang maknanya pemimpin menjadi seseorang yang dapat menunjukkan arah dan menjadi pedoman bagi masyarakatnya. Matahari bermakna memberikan manfaat kepada seluruh masyarakat, serta memberi dorongan tanpa adanya pamrih.⁴⁷ Mahkota sebagai simbol raja yang perannya sebagai pemimpin.⁴⁸

Pada bagian luar masjid yang masih di dalam pagar, terdapat Pagongan atau Bangsal pradangga. Bangunan ini juga disebut dengan *bangsal sekati* atau pagongan. Terdapat dua yaitu, *pradangga selatan* dan *pradangga utara*. Sebagai tempat meletakkan gamelan untuk acara *sekaten*. Atap *bangsal pradangga* berbentuk limasan, kolom pada ruang utamanya berbentuk bulat, sedangkan kolom di serambi berbentuk segi empat. Kolom berbentuk bulat dalam masyarakat Jawa bermakna kesempurnaan Tuhan. Sedangkan kolom berbentuk persegi empat simbol ketidaksempurnaan manusia.⁴⁹ *Pradangga* selatan digunakan untuk meletakkan Gamelan Kiai Guntur madu. Nama ini simbol dari *syahadat tauhid*. Gamelan itu dibunyikan untuk mengiringi *Gendhing Rambu* atau *rabbana* yang berarti Tuhan kami, ini sebagai bentuk penghormatan kepada Tuhan. *Pradangga* utara sebagai tempat meletakkan gamelan Kiai Guntursari. Gamelan ini dibunyikan untuk mengiringi *Gendhing Rangkung*, dalam bahasa arabnya *rahukum* yang artinya jiwa kalian.⁵⁰ Dapat juga disebut dengan *syahadat Rasul* sebagai bentuk penghormatan kepada Rasul Allah, yakni Nabi Muhammad.

⁴² Tim Penulis, 98.

⁴³ Suwarna, "Tinjauan Selintas Berbagai Jenis Gapura di Daerah Istimewa Yogyakarta", *Cakrawala Pendidikan*, Vol. vi, no. 2, 1987, 63.

⁴⁴ Jati Nurcahyo, "Makna Simbolik Tokoh Wayang Semar dalam Kepemimpinan Jawa", *Jurnal Media Wisata*, vol. 16, no. 2, November 2018, 1071-1072.

⁴⁵ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, 193.

⁴⁶ Franz Magnis Suseno, 198-199.

⁴⁷ Ahmad Febri Kurniawan, "Falsafah Kepemimpinan Pendidikan (Hasta Brata sebagai Kepemimpinan Pendidikan)", vol. 4, no.2 Desember 2019, 203-205.

⁴⁸ Nur Rahmawati Syamsiyah, "Kajian Perbandingan Arsitektur dan Pola Ruang Masjid Agung Surakarta dan Masjid Gedhe Kauman Yogyakarta, 2.

⁴⁹ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 35.

⁵⁰ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 106.

Dua pagongan berhubungan dengan konsep dualitas. Konsep dualitas yaitu konsep yang menunjukkan dua fenomena yang berbeda, tetapi dilihat dari fungsinya keduanya saling melengkapi satu sama lain. Tujuannya agar kehidupan di alam semesta ini terjalin harmonis, dapat bertumbuh dan berkembang secara selaras diantara keduanya.⁵¹ Kosmologi dualitas ini menjelaskan bahwa segala sesuatu diciptakan secara berpasang-pasangan, seperti terciptanya laki-laki dan perempuan, siang dan malam, kanan dan kiri. Selain pagongan, di bagian luar juga terdapat *istal*. Istal adalah tempat kandang kuda yang dilengkapi dengan garasi kereta kuda. Dibangunnya tempat ini sebagai simbol kebesaran raja. Bangunan Istal merupakan bangunan yang terbuka tanpa dinding.⁵² Arsitektur Istal yang terbuka tanpa dinding sama halnya dengan bangunan serambi masjid yang berarti ruang itu bersifat profan, setiap orang dapat melihat ruang tersebut.

Menara Masjid Agung Surakarta terbagi menjadi tiga bagian, yaitu bagian kaki, bagian tubuh dan bagian puncak. Pada bagian bawah, bentuknya segi empat dengan desain *padma*. Bagian tubuh terbagi menjadi tiga, persegi empat, persegi delapan dan bulat. Bagian puncak berbentuk kubah yang di atasnya terdapat mustaka.⁵³ Tiga bagian pada menara berkaitan dengan tiga dimensi kehidupan manusia, diantaranya kehidupan lahir (bagian bawah), kehidupan batin (bagian tengah) dan kehidupan alam gaib (bagian atas).⁵⁴ Gedang Selirang, merupakan bangunan sebagai tempat tinggal penjaga dan pengurus Masjid Agung Surakarta. Istilah Gedang Selirang diambil dari bentuk atap bangunan yang gaya arsitekturnya berbentuk *gedhang selirang*, yakni bentuk atap yang memiliki satu sisi kemiringan.⁵⁵ Menurut orang Jawa arti *Gedhang selirang* berarti pisang satu sisir, sebagai simbol bahwa semua manusia dalam hidupnya mengedepankan keselarasan.

Makna Filosofis Masjid Gede Keraton Yogyakarta

Sebagaimana makna filosofis yang ada dalam setiap bagian bangunan Masjid Agung Surakarta, Masjid Gedhe Yogyakarta juga memiliki nilai filosofis di setiap bagian bangunannya. Nilai filosofis dari masing-masing bangunan memang memiliki beberapa persamaan. Misalnya model pintu yang saling berhadap-hadapan dan dikenal dengan istilah kupu tarung. Menurut Dewi sebagaimana dikutip Febriyanto dikatakan bahwa pandangan orang Jawa tentang model *kupu tarung* ini adalah ibarat jiwa dan raga yang menyatu agar mendapatkan kebahagiaan. Model pintu ini bermakna bahwa manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan orang lain dalam kelangsungan hidupnya. Manusia harus hidup dengan selaras, dan menjaga harmonisasi antara mereka dengan Tuhan dan alam semesta. Manusia juga dianjurkan untuk menjalin hubungan harmonis dengan sesama manusia, dengan cara tolong menolong, menghargai dan menerapkan etika serta tata krama.⁵⁶ Hal ini mengacu pada konsep Jawa-Hindu yang berupa *Tri Hita Karana*. Dalam Tri Hita Karana disebutkan bahwa ada tiga sebab yang menyebabkan manusia mendapatkan kebahagiaan, yaitu dengan cara menjalin hubungan yang seimbang antara hubungan dengan manusia, alam dan Tuhan.

Dasar bangunan, arsitektur bangunan dasar Masjid Gede Yogyakarta terinspirasi dari bangunan rumah Jawa, yaitu terdiri tiga bagian, bawah, tengah dan atas. Tiga bagian ini dalam pandangan Jawa-Islam bermakna dimensi kehidupan manusia yakni kehidupan lahir, batin dan

⁵¹ Moh. Hasyim, "Makna Arsitektur Masjid Pakualaman dalam Tinjauan Kosmologi Jawa", *Jurnal Analisa*, vol. XVIII, no. 02 Juli-Desember 2011, 215.

⁵² Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 106-107.

⁵³ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, h. 100-102.

⁵⁴ Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, 50.

⁵⁵ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 110.

⁵⁶ Febriyanto., dkk, "Makna Lokalitas Wajah Bangunan Kolonial di Pusat Kota Krian Sidoarjo", *Langkau Betang*, Vol. 2 No. 1, h. 35.

gaib. Kehidupan dirinya sebagai individu dan sebagai makhluk sosial, kehidupan dengan ilmu *ma'rifat* dan kehidupan menyatukan diri dengan Tuhan.⁵⁷

Pintu utama atau Gapura, arsitektur dari gapura Masjid Gede Yogyakarta berbentuk Semar Tinandu artinya semar yang ditandu.⁵⁸ Karakter Semar dalam kesenian wayang, mengajarkan nilai-nilai dan kepercayaan dalam masyarakat Jawa.⁵⁹ Menurut Franz Magnis Suseno karakter *semar* dalam tokoh wayang, berkaitan dengan etika Jawa, yaitu *sepi ing pamrih* dan *rame ing gawe*. Yang dimaksud dengan *sepi ing pamrih* yaitu sikap dan tindakan yang bebas dari pamrih, sedangkan *rame ing gawe* berarti melaksanakan kewajiban sesuai dengan statusnya masing-masing.⁶⁰

Di Masjid Gede Yogyakarta juga terdapat pintu kedua yang disebut dengan gerbang, yaitu pintu masuk ke ruangan Masjid, menyatu dengan benteng atau pagar. Arsitektur dari pintu gerbang, yakni bagian atap berbentuk setengah lingkaran, terdapat ornamen-ornamen yang terdiri dari sayap, mahkota, bunga, daun, bulan dan bintang. Bentuk setengah lingkaran menggambarkan ketidaksempurnaan manusia. Ornamen sayap pada pintu ini pada masa Jawa Hindu sebagai simbol memelihara alam dan menjaga alam untuk keselarasan, sedangkan dalam konsep Jawa Islam bermakna ketabahan untuk melindungi diri dari lingkungannya dengan sikap bijaksana.⁶¹ Ornamen mahkota menggambarkan seorang raja sebagai pemimpin sesuai dengan konsep *asta brata*. Ornamen bunga dan daun pada atap pintu ini mengandung makna filosofi estetika atau keindahan terkait dengan sifat-sifat Tuhan antara lain: Agung atau *jalal*, elok atau *jamal*, *wisesa*, *kahar* atau kuasa, *kamal* atau sempurna. Ornamen bulan bermakna pemimpin harus memberikan petunjuk kepada masyarakat. Ornamen bintang bermakna pemimpin perlu memiliki karakter percaya diri.⁶²

Arsitektur atap Masjid Gedhe Yogyakarta berbentuk tajug tumpang tiga.⁶³ Menurut Azman Latif, bentuk atap masjid terdapat kemiripan dengan bangunan candi-candi. Di dalam ajaran Islam, filosofi dari atap tumpang tiga simbol dari tahapan kehidupan spiritual manusia, yang meliputi tahapan syariat, hakikat dan *ma'rifat*.⁶⁴ Ketika manusia telah melewati syariat dan hakikat, maka sampai pada tingkatan *ma'rifat* yang berarti mengetahui Tuhan melalui hati dengan melakukan *mahabbah* kepada Tuhan.⁶⁵ Pada atap Masjid Gedhe Yogyakarta terdapat mustaka berbentuk daun *kluwih* atau daun sukun dan *qadha*. Bentuk ini bermakna bahwa daun *kluwih* adalah *linuwih* yang bermakna punya kelebihan yang sempurna.⁶⁶ Sedangkan *gadha* menurut Ridwan Wicaksono yaitu menggambarkan bentuk huruf alif, artinya tunggal yang bermakna menyembah Tuhan yang maha Esa.⁶⁷ Dari kedua hal ini dapat dikatakan bahwasanya apabila manusia telah sampai pada tingkatan *ma'rifat*, maka manusia mempunyai kelebihan dalam kesempurnaan hidupnya, orang Jawa menyebut dengan istilah *ngudi kesempurnaan*.

⁵⁷ Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, 50.

⁵⁸ Endang Setyawati, "Keragaman Struktur Bangunan Masjid Islam Jawa (Studi Kasus Bangunan Masjid Gedhe Keraton Yogyakarta), *Sustainable Architecture and Urbanism*, Prosiding Seminar Nasional Universitas Diponegoro, 2016, 42.

⁵⁹ Jati Nurcahyo, "Makna Simbolik Tokoh Wayang Semar dalam Kepemimpinan Jawa", *Jurnal Media Wisata*, Vol. 16, no. 2, November 2018, 1071-1072.

⁶⁰ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, 193.

⁶¹ A.G Hartono, "Rupa dan Makna Simbolik *Gunungan* Wayang Kulit *Purwa* di Jawa," *Tesis*, ITB, 1999, 261.

⁶² Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, h. 25-26

⁶³ Endang Setyawati, "Keragaman Struktur Bangunan Masjid Islam Jawa (Studi Kasus Bangunan Masjid Gedhe Keraton Yogyakarta), 33.

⁶⁴ Wawancara dengan Pak Azman Latif pada hari Selasa 14 Agustus 2021

⁶⁵ Bahdar, *Dzun Nun al-Mishry "Riwayat Hidup dan Konsep Ma'rifatnya"*, *Jurnal Hunafa*, Vol.3, No. 2, Juni 2006, 208.

⁶⁶ Wawancara dengan Pak Azman Latif tanggal 14 Agustus 2021.

⁶⁷ mesjidgedhe.or.id/arsitektur-peradaban-masyarakat-kauman/

Arsitektur ruang utama Masjid Gedhe Yogyakarta berbentuk bujur sangkar, bentuk ruang utama ini berkaitan dengan konsep Jawa yang berupa *kiblat papat lima pancer*, simbol kesetaraan kekuatan empat arah.⁶⁸ Ornamen pada pintu utama terdapat bentuk wajikan, daun, bunga mengandung makna estetika dan kesucian.⁶⁹ Estetika yang bermakna kesempurnaan Tuhan berdasarkan empat sifat, yaitu *jalal, jamal, wisesa* dan *sampurna*. ruangan yang digunakan para jamaah perempuan di Masjid Gedhe Yogyakarta, letak.⁷⁰ Selain ruang utama, terdapat juga pawastren. Model pawestren di masjid Gedhe berbentuk persegi panjang ke belakang, terdapat dinding, lantainya lebih rendah dibandingkan dengan lantai di ruang utama. Ruangan ber dinding sebagai simbol bahwa ruangan tersebut bersifat privat, tempat manusia menjalin hubungan secara vertikal, yakni hubungan manusia dengan Tuhannya.

Tiang, pada Masjid Agung Surakarta terdapat tiang yang berjumlah 36.⁷¹ Tiang juga disebut dengan *saka* sebagai penyangga atap masjid ruang utama, tiang masjid terdiri dari empat saka guru, seperti bangunan rumah Jawa. Empat *saka guru* dalam pandangan Jawa merupakan simbol atas kekuatan di dalam kehidupan, yaitu simbol api, air, udara dan bumi. Maka dalam falsafah Jawa empat *saka guru* ini berarti aspek kondisi kejiwaan manusia yang seimbang. Filosofi tiang masjid masih berkaitan dengan konsep *lima kiblat papat pancer*. Arsitektur tiang pada ruang utama berbentuk bulat bermakna kesempurnaan Tuhan.⁷²

Model mimbar Masjid Gedhe Yogyakarta terdiri dari tiga bagian, sama halnya dengan arsitektur bangunan utama masjid, yaitu bagian kaki, badan dan kepala. Yang disebut dengan bagian kaki yaitu lantai mimbar yang terdiri dari anak tangga, bagian badan yaitu tempat duduk, bagian kepala adalah atap dari mimbar. Mimbar ini terbuat dari kayu jati yang diukir dengan ornamen stilir tumbuh-tumbuhan dan bunga di prada emas. Bentuk mimbar yang terdiri dari tiga bagian ini merupakan konsep Jawa-Hindu yang disebut dengan *triloka*. Namun dalam perspektif Islam bermakna dimensi kehidupan manusia.⁷³ Ornamen tumbuh-tumbuhan merupakan simbol dari *jagad gedhe* untuk menjaga dunia, yang disebut *hamemayu hayuning buwana*. Ornamen berbentuk bunga dan daun berwarna emas menggambarkan estetika tentang kesempurnaan Tuhan.⁷⁴

Maksura merupakan ruang sholat khusus untuk raja yang terletak di samping kiri belakang tempat pengimanan. Ruangan khusus ini terbuat dari kayu jati berbentuk bujur sangkar dan beram berbentuk kotak. Bagian kanan dan kiri ruangan ini terdapat tempat tombak, kemudian lantainya terbuat dari material marmer yang posisi bangunannya lebih tinggi jika dibandingkan dengan lantai di ruang inti. Dibangunnya ruangan ini bertujuan sebagai tempat raja untuk melaksanakan sholat berjamaah di Masjid Gede.⁷⁵ Maksura berbentuk bujur sangkar merupakan simbol dari konsep *kiblat papat limo pancer*. Adapun beram pada bangunan maksura berbentuk kotak merupakan simbol dari kesederhanaan duniawi bagi seorang raja. lantai pada ruangan maksura lebih tinggi dibandingkan dengan lantai di ruangan utama, maka ruang maksura lebih sakral.

Mihrab adalah ruang kecil yang digunakan untuk imam ketika memimpin shalat berjamaah.⁷⁶ Model mihrab pada bagian depan atas berbentuk melengkung setengah lingkaran,

⁶⁸Dharsono Sony Kartika, *Budaya Nusantara*, 33.

⁶⁹Nur Rahmawati Syamsiyah, "Kajian Perbandingan Arsitektur dan Pola Ruang Masjid Agung Surakarta dan Masjid Gedhe Kauman Yogyakarta, 2.

⁷⁰Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, 25-26.

⁷¹Wawancara dengan Pak Tukiman, marbot Masjid Gedhe Yogyakarta, tanggal 09 September, 2021.

⁷²Febrianto., dkk, "Makna Lokalitas Wajah Bangunan Kolonial di Pusat Kota Krian Sidoarjo", 35.

⁷³Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, 50-51.

⁷⁴Tri Prasetyo Utomo dan Slamet Subiantoro, "Nilai Kearifan Lokal Rumah Tradisional Jawa", Vol. 24, no. 3 Oktober 2012, 276.

⁷⁵<http://mesjidgedhe.or.id/profil-masjid/tentang-masjid/>

⁷⁶<http://mesjidgedhe.or.id/profil-masjid/tentang-masjid/>

bentuk setengah lingkaran pada mihrab menggambarkan ketidaksempurnaan manusia. Menurut orang Jawa, manusia disebut dengan *jagad cilik* atau mikrokosmos. Manusia menyadari adanya *jagad gedhe* atau makrokosmos, sehingga manusia dengan ketidaksempurnaannya senantiasa beribadah kepada Tuhan yang maha sempurna. Pada serambi masjid dijumpai tiang yang dicat menggunakan 5 warna dan di prada emas, ada gambaran daun dan bunga, serta terdapat tulisan kaligrafi *Ar-Rahman* dan *Muhammad*, atapnya berbentuk limasan.⁷⁷ Arsitekturnya dibangun tanpa dinding, bentuknya empat persegi panjang. Bangunan tanpa dinding bermakna ruang ini bersifat profan, menjalin hubungan sosial yang selaras.⁷⁸ Ornamen daun dan bunga pada tiang serambi sebagai simbol estetika Tuhan yang berkaitan dengan sifat-sifat-Nya.⁷⁹ Kemudian tiang pada ruang serambi berbentuk persegi empat, bentuk ini menggambarkan ketidaksempurnaan manusia. Lantai pada ruangan serambi lebih rendah dari lantai ruang utama, sehingga bermakna ruang ini kurang sakral.⁸⁰ Blumbang atau kolam terdapat pada bagian paling luar bangunan masjid. Saat ini, kolam ini mengalami perubahan fungsi. Sebelumnya kolam terdapat di bagian muka serambi, berbentuk melingkar dengan kedalaman 3 meter, lebarnya 8 meter.⁸¹ Saat ini kolam mengalami penyempitan dan pengurangan kedalaman. Filosofi kolam yang berisi air merupakan salah satu dari konsep *asta brata*, seorang pemimpin harus memiliki watak air atau *Hambeging Tirta*, yakni pemimpin perlu memiliki sikap dinamis dan rendah hati dan adil.⁸²

Pagongan di masjid Gedhe difungsikan sebagai tempat untuk meletakkan alat music tradisional Jawa seperti Gamelan Sekaten yang dibunyikan ketika peringatan bulan Maulud Nabi Muhammad Saw. Sekaten dilaksanakan oleh raja bersama masyarakat.⁸³ Pagongan *lor* merupakan tempat gamelan Kanjeng Kyai NagaWilaga, sedangkan pagongan kidul tempat gamelan Kanjeng Kyai Guntur Madu. Dua pagongan simbol konsep dualitas, menunjukkan dua hal yang bertolak belakang, bersinggungan, berlawanan, tetapi secara fungsional saling melengkapi satu sama lain, dengan tujuan agar kehidupan di alam ini terbangun hubungan yang harmonis, dapat bertumbuh dengan saksama, serta dapat berkembang secara selaras diantara keduanya.⁸⁴ Pajagan adalah tempat para prajurit keraton Yogyakarta ketika menjaga keamanan Masjid Gedhe Yogyakarta, namun pada saat ini digunakan untuk perpustakaan masjid dan tempat pertemuan. Letaknya di kanan kiri gapura masjid.⁸⁵ Bangunan pajagan ini sebagai simbol untuk para prajurit keraton guna menjaga keamanan di lingkungan masjid. Dalam pandangan Jawa seorang prajurit perlu mempunyai karakteristik kejujuran, kedisiplinan, ketrampilan, keberanian, keperwiraan dan ketangguhan. Prajurit berkaitan dengan simbol berguru, mawas diri, membentuk kepribadian yang bertaqwa, menjadi manusia paripurna, merenungi hakikat hidup, serta membiasakan untuk melakukan konsep *bebrayan*, *sambang*, *sambung*, *srawung*, *tulung tinulung*.⁸⁶ Pohon Sawo Kecil dijumpai di halaman Masjid Gedhe Yogyakarta. Ridwan Wicaksono Sekretaris 1 takmir masjid menuliskan dalam *website* masjid bahwa pohon sawo kecil sebagai perlambang yang mengingatkan kepada masyarakat. Manusia dianjurkan untuk senantiasa berlaku baik dalam situasi apa pun dan dengan siapa pun. Dalam

⁷⁷ <http://mesjidgedhe.or.id/profil-masjid/tentang-masjid/>

⁷⁸ Tri Prasetyo Utomo dan Slamet Subiantoro, "Nilai Kearifan Lokal Rumah Tradisional Jawa, *Humaniora*, 274.

⁷⁹ Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, 25-26.

⁸⁰ Tim Penulis, *Sejarah Masjid Agung Surakarta*, 83.

⁸¹ <http://mesjidgedhe.or.id/profil-masjid/tentang-masjid/>

⁸² Ahmad Febri Kurniawan, "Falsafah Kepemimpinan Pendidikan (Hasta Brata sebagai Kepemimpinan Pendidikan), 202.

⁸³ <http://mesjidgedhe.or.id/profil-masjid/tentang-masjid/>

⁸⁴ Moh. Hasyim, "Makna Arsitektur Masjid Pakualaman dalam Tinjauan Kosmologi Jawa", 215.

⁸⁵ <http://mesjidgedhe.or.id/profil-masjid/tentang-masjid/>

⁸⁶ Purwadi, *Filsafat Jawa dan Kearifan Lokal*, (Yogyakarta: Pandji Pustaka, 2007), 121.

bahasa Jawanya disebut dengan istilah *sarwo becik*.⁸⁷ Dalam *serat wedhatama* berlaku baik merupakan dimensi kehidupan manusia secara lahir untuk mencapai kesempurnaan diri.⁸⁸

Benteng adalah bangunan terluar masjid. Benteng merupakan bangunan tembok yang melingkari masjid Gedhe Yogyakarta. Bentuk benteng bagian depan lebih pendek daripada bagian samping. Pada setiap gerbang masuk masjid di bagian kanan dan kiri ada ornamen berbentuk buah waluh. Menurut Azman Latif, buah waluh simbol dari kata Allah.⁸⁹ Adanya ornamen buah waluh ini, supaya masyarakat setiap masuk ke Masjid Gedhe Yogyakarta selalu menyebut nama Allah dan mengingat Allah.⁹⁰ Ornamen buah waluh pada benteng juga menggambarkan *sangkan paraning manungsa*, yaitu awal dan akhir manusia. Kata awal bermakna bahwa manusia berasal dari Tuhan, sedangkan kata akhir berarti manusia kembali kepada Tuhan. Dalam filsafat Jawa, Tuhan merupakan *sangkan paraning dumadi* dan *sangkan paraning manungsa*. Tuhan menciptakan manusia dan alam semesta, kemudian keduanya akan kembali kepada Tuhan. Upaya manusia kembali ke asalnya dengan menempuh jalan secara lahiriah dan batiniah, jalan batin ditempuh dengan laku spiritual atau mistik.⁹¹

Kesimpulan

Arsitektur bangunan Masjid Agung Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat dan Masjid Gede Keraton Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat dalam detail bangunannya terdapat simbol-simbol yang memuat makna filosofis. Nilai filosofis pada kedua masjid ini mengandung makna terkait pandangan hidup Masyarakat Jawa, khususnya Masyarakat Jawa-Islam, meskipun ada sebagian bangunan yang terinspirasi dari arsitektur bangunan candi, tetapi dari segi maknanya dapat ditinjau dari perspektif Islam. Makna filosofis yang terkandung pada kedua bangunan masjid ini mencakup nilai spiritual dan etika. Nilai spiritual dalam hal ini berhubungan dengan filsafat Jawa, yaitu mencari kesempurnaan atau disebut *ngudi kasampurnan*. Adapun nilai etika sesuai dengan etika Jawa, yakni menjalin keselarasan dengan manusia, alam dan tuhan.

⁸⁷ mesjidgedhe.or.id/arsitektur-peradaban-masyarakat-kauman/

⁸⁸ Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, 50-51.

⁸⁹ Wawancara dengan Pak Azman Latif tanggal 14 Agustus 2021.

⁹⁰ <http://mesjidgedhe.or.id/profil-masjid/tentang-masjid/>

⁹¹ Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, 22-23.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- A.G. Hartono, “Rupa dan Makna Simbolik *Gunungan* Wayang Kulit *Purwa* di Jawa”. *Tesis*, ITB, 1999.
- Ahmad Febri Kurniawan “Falsafah Kepemimpinan Pendidikan Hasta Brata sebagai Kepemimpinan,” *Pendidikan* 4, No.2 (2019)
- Cipto Prawiro. *Filsafat Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1986
- Dwi Ratna Nurhajirini, dkk. *Sejarah Kerajaan Tradisional Surakarta*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999
- Endy Saputro, *Mushaf 2.0 dan Studi Al-Quran di Era ‘Muslim Tanpa Masjid’ dalam Jurnal Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 42, No. 2
- Estetika Yuniarto, “Estetika Unsur-Unsur Arsitektur Bangunan Masjid Agung Surakarta”. *Catharsis: Journal of Arts Education*, Vol. 4 No. 1
- Fauzan Naif. “Seh Amongraga Tokoh Mistik Jawa dalam Serat Chentini,” *Jurnal Refleksi* 16, No.1, (2016)
- Febrianto., dkk. “Makna Lokalitas Wajah Bangunan Kolonial di Pusat Kota Krian Sidoarjo,” *Langkau Betang*, Vol. 2 No. 1
- Franz Magnis Suseno. *Etika Jawa*. Jakarta: Gramedia, 1995
- Hasyim, Moh. “Makna Arsitektur Masjid Pakualaman dalam Tinjauan Kosmologi Jawa,” *Jurnal Analisa* XVIII, No. 02, (2011)
- [Http://mesjidgedhe.or.id/profil-masjid/tentang-masjid](http://mesjidgedhe.or.id/profil-masjid/tentang-masjid)
- [Https://keraton.perpusnas.go.id/node/77](https://keraton.perpusnas.go.id/node/77)
- Jati Nurcahyo. “Makna Simbolik Tokoh Wayang Semar dalam Kepemimpinan Jawa,” *Jurnal Media Wisata* 16, No. 2 (2018)
- Masinambow dan Rahayu S. Hidayat. *Semiotika: Mengkaji Tanda dalam Artifak*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001
- Moh As’adi, dkk. “Studi Eksplorasi Kontrak Kepemimpinan Model Jawa: Asta Brata”. *Jurnal Psikologi* 38, No. 2, (2012)
- Nur Rahmawati Syamsiyah, “Kajian Perbandingan Arsitektur dan Pola Ruang Masjid Agung Surakarta dan Masjid Gedhe Kauman Yogyakarta. *Sinektika: Jurnal Arsitektur* 15, No. 1 (2018)
- Purwadi. *Filsafat Jawa dan Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pandji Pustaka, 2007

Setyawati, Endang. “Keragaman Struktur Bangunan Masjid Islam Jawa (Studi Kasus Bangunan Masjid Gedhe Keraton Yogyakarta), *Sustainable Architecture and Urabnism*, Prosiding Seminar Nasional Universitas Diponegoro, 2016

Sony Kartika Dharsono, *Budaya Nusantara*. Bandung: Rekayasa Sains, 2007

Sugiyarto Dakung, *Arsitektur Tradisional Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1982

Sutrisna Wibawa. *Filsafat Jawa*. Yogyakarta: UNY, 2013

Suwarna. “Tinjauan Selintas Berbagai Jenis Gapura di Daerah Istimewa Yogyakarta”. *Cakrawala Pendidikan* VI, No. 2, (1987)

Tim Penulis. *Sejarah Masjid Agung Surakarta*. Surakarta: Absolute Media, 2014

Tri Prasetyo Utomo dan Slamet Subiantoro. “Nilai Kearifan Lokal Rumah Tradisional Jawa,” 24, No. 3 (2012)

Zunnun al-Mishri Bahdar, “Riwayat Hidup dan Konsep Ma’rifatnya”. *Jurnal Hunafa* 3, No. 2, (2006)

HISTORIOGRAFI HADIS: ANALIS EMBRIO, PEMETAAN DAN PERKEMBANGANNYA

Ja'far Assagaf

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: jafar.assagaf@uin-suka.ac.id

Abstract: This article examines the historiography of hadith from the beginning of its emergence, then it becomes a separate form in the study of Islamic history. This study uses a descriptive qualitative approach with a content analysis method to find three parts of hadith historiography, namely: embryo, mapping, and development. This study concludes that the embryo of the historiographical emergence of hadith is a historical reality that was real at the time it was reported, and the historical reality of the existence of written works in the second-century hijrah. Both are sources that are interrelated and cannot be separated. At the source mapping level, hadith historiography obtains biographical information on rijal al-hadith from the books al-Sirah, al-Tarikh, al-Thabaqah, and al-Manaqib even though these books are also sources of Islamic historiography. Another further finding is that the development of modern hadith historiography is more on the historical trajectory of hadith with several forms that still revolve around classical hadith issues. Social, political, and other approaches can function as integration in hadith historiography so that they can examine the development of hadith in modern society.

Abstrak: Artikel ini mengkaji historiografi hadis dari awal kemunculannya sebagai embrio, kemudian menjadi bentuk tersendiri dari jenis kitab dalam kajian sejarah Islam. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan metode analisis isi untuk menemukan tiga bagian historiografi hadis yakni: embrio, pemetaan, dan pengembangan. Kajian ini menemukan bahwa embrio kemunculan historiografis hadis adalah realitas sejarah yang nyata pada saat diberitakan, dan realitas sejarah keberadaan karya tulis pada abad kedua *hijriyah*. Keduanya merupakan sumber yang saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Pada pemetaan sumber, historiografi hadis memperoleh informasi biografi *rijal al-hadits* dari kitab-kitab al-Sirah, al-Tarikh, al-Thabaqah, dan al-Manaqib meskipun kitab-kitab tersebut juga merupakan sumber historiografi Islam. Temuan lain selanjutnya adalah perkembangan historiografi hadis modern lebih pada lintasan sejarah hadis dengan beberapa bentuk yang masih berkisar pada persoalan hadis klasik. Pendekatan sosial, politik dan lainnya dapat berfungsi sebagai integrasi dalam historiografi hadis yang mampu mengkaji perkembangan hadis dalam masyarakat modern, media sosial, dan lain-lain.

Kata Kunci: *Historiografi, Hadis, Analisis Embrio, Pemetaan.*

Pendahuluan

Sebagai bentuk dari ilmu sejarah, historiografi membicarakan khusus penulisan sejarah, periode para penulis sejarah serta sebab-sebab penulisan sejarah mengalami perubahan dari masa ke masa.¹ Sementara sejarah adalah kejadian-kejadian yang telah lalu dan ditulis,² dengan model dan metode serta konten tertentu akan menjadi sebuah historiografi. Kajian sejarah Islam mencakup beberapa disiplin ilmu, termasuk studi sejarah hadis yang merupakan bagian terpenting dalam keilmuan hadis secara keseluruhan. Data dari kitab *Dalil al-Muallafat* menginformasikan karya sejarah hadis tidak lebih dari 41 buah.³

Fenomena ini menunjukkan historiografi hadis, belum banyak diminati sampai masa kini sebagai karya yang berbeda dengan penulisan sejarah Islam secara umum. Hal menarik untuk dikaji adalah proses penulisan sejarah hadis pada awalnya bersama-sama dengan sejarah Islam lalu ‘berpisah’, dan keduanya menjadi bagian dan disiplin tersendiri tetapi masih termasuk dalam studi sejarah. Menjadi kegelisahan ilmiah yaitu sejarah hadis memiliki embrio serta pemetaan yang sama dengan sejarah Islam dari aspek historiografinya. Oleh sebab itu, adalah urgen untuk menganalisis embrio, pemetaan dan perkembangan historiografi hadis dalam karya ulama.

Historiografi Hadis

Pada dasarnya historiografi hadis menggunakan terminologi historiografi modern yang berkembang di dunia Barat dan penulisan sejarah Islam. Franz Rosenthal (w. 2003 M) menyebut *al-I‘lan bi al-Taubikh liman Dzamma Ahl al-Tarikh* karya al-Sakhawiy (w. 902 H/1497 M) adalah bentuk historiografi Islam, walaupun awalnya kitab ini ditulis dalam konteks keilmuan agama, tetapi di dalamnya secara substansi telah menggambarkan akhir periode/tahun dari sebuah pembahasan mengenai ragam kesulitan penulisan sejarah.⁴ Terjemahan untuk kata historiografi Islam dalam studi keislaman menggunakan kata علم التاريخ الإسلامي⁵ atau al-Suyuthiy (w. 911 H) menyebut dengan علم التاريخ dalam salah satu karyanya.⁶ Maka secara kronologis, istilah historiografi Islam telah hadir di abad 15 masehi seiring dengan masa peralihan abad pertengahan menuju abad modern yang disebut dengan *renainsans*.

Melihat konten materi hadis, sejarah, dan pola penulisannya, maka historiografi Islam dan historiografi hadis telah hadir jauh sebelum abad 15 masehi. Ini terlihat dalam aneka karya ulama hadis, misalnya kitab *rijal al-hadis*. Meski menurut Saifuddin historiografi Islam justru memperoleh manfaat dari pentadwinan hadis.⁷ Tetapi dalam kajian ini perlu diuraikan, sebab pentadwinan hadis seperti yang dikenal dalam sejarah ilmu hadis di masa ‘Umar bin ‘Abdul Aziz (w. 101 H)⁸ akan menunjukkan ke arah tersebut, tetapi bila dilihat dari kitab *al-Muwattha* karya Malik (w. 179 H) dan kitab *Maghazi* atau *Sirah* karya Ibn Ishak (w. 150/1 H) yang sampai pada kita, maka historiografi Islam hadir lebih awal secara kronologis atau paling tidak

¹ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013), 62. n.d.

² Abu al-Khair; Muhammad bin ‘Abd Rahman al-Sakhawiy (w. 902 H/1497 M), *al-I‘lan bi al-Taubikh liman Dzamma Ahl al-Tarikh*, (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1986), 16.

³ Muhyiddin ‘Athiyah Dkk, *Dalil al-Mu‘Allafat al-Hadis al-Syarif al-Matbu‘ah al-Qadimah wa al-Haditsah*, (Bairut: Dar Ibn Hazm, 1995), I, 27-34.

⁴ Pengantar Rosenthal dalam al-Sakhawiy, *al-I‘lan bi al-Taubikh*, 5-6.

⁵ Pengantar Rosenthal dalam al-Sakhawiy, *al-I‘lan bi al-Taubikh*, 6. Salah satu karya Rosenthal berjudul *A History of Muslim Historiography* berisi tentang komentar dan catatannya terhadap karya al-Sakhawiy tersebut, lihat pengantar Shaleh Ahmad Ali sebagai penerjemah ke dalam bahasa Arab dalam al-Sakhawiy, *al-I‘lan bi al-Taubikh*, 5a - 6a.

⁶ Berjudul *al-Syamarikh fi ‘Ilm al-Tarikh* (Cairo: Maktabah al-Adab, t.th), lihat pula halaman 6.

⁷ Saifuddin, *Tadwin Hadis dan Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam* (Jurnal Ilmu Ushuluddin, Vol. 12, no. 1, 2013), 47, 51.

⁸ Al-Sakhawiy, *Fath al-Mughits bi Syarh Alfiah al-Hadits* (Riyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, Cet I, 1426 H), III, 19.

bersamaan dengan historiografi hadis.

Embrio Historiografi Hadis

Keberadaan hadis bersama dengan hadirnya Nabi Muhammad Saw, setidaknya sampai ia diangkat menjadi rasul. Sebab apa saja yang berasal darinya adalah hadis; baik dalam bentuk perkataan, perbuatan, taqirir maupun lainnya.⁹ Konsep ahli¹⁰ hadis di antaranya terinspirasi dari praktik sahabat Ibn ‘Umar (w. 74 H) yang selalu berusaha mencontohi apa saja yang Nabi Muhammad Saw lakukan,¹¹ dan usaha penulisan Ibn ‘Amr (w. 65 H) terhadap apa ia dengar dari Nabi suci,¹² serta perintah dari Nabi sendiri agar pidatonya ditulis untuk Abu Syah.¹³ Ketiga bentuk tersebut; mencontohi, menulis hadis dan memiliki catatan hadis, semuanya adalah embrio dari lahirnya historiografi hadis.

Embrio dalam konteks tersebut yaitu hadis dapat ditelusuri melalui sejarah awal penulisannya, meskipun karya yang menginformasikan sejarah itu hadir bukan pada masa tersebut. Maka awal lahirnya historiografi hadis dapat dilihat dari dua aspek: *pertama*, realitas sejarah yang riil saat itu yang diberitakan, yaitu Nabi Muhammad Saw pernah mengizinkan sahabat menulis hadis. Informasi tersebut diyakini oleh ilmuan Islam (*muhaddis*) dengan konsep *isnad* sebagai proses transmisi lisan sebagai sumber pemberitaan yang menjadi kebiasaan masyarakat saat itu;¹⁴ *kedua*, realitas sejarah tentang keberadaan karya, di saat kitab-kitab hadis, *maghazi* dan *sirah* mulai hadir di abad kedua hijriyah.

Kedua hal di atas merupakan fakta yang berpijak dari kaidah ilmiah. Bagian pertama meski tak dapat mendatangkan bukti fisik seperti tulisan, namun apa yang diperoleh dari transmiter (perawi pertama) yang hidup saat itu, bertemu, berteman dengan generasi setelahnya (perawi kedua) dengan kualifikasi yang ketat seperti dikenal dalam ilmu *sanad*. Keberatan mengenai kejujuran mereka dapat diuji melalui teman seangkatan (علم طبقات الرواة) yang disinergikan dengan teori *communal link* Joseph Schacht (w. 1969 M) serta menggunakan beberapa variabel lainnya. Pada poin kedua, tulisan-tulisan yang memuat sejarah kehidupan Nabi Saw, baik dalam kitab hadis maupun sejarah, semua terdokumentasi dengan rapi. Kronologi tahun dan penulisnya membuktikan embrio historiografi hadis telah ada bersama historiografi sejarah Islam di masa awal, maka mengintegrasikan keterangan lisan yang dibenarkan saat itu; sebelum hadis dikodifikasi, dan sebelum kitab sejarah ditulis melalui keterangan tulisan dalam karya yang datang kemudian merupakan metode yang dapat diuji secara empiris.

Pemetaan dan Jenis Karya Historiografi Hadis

Kemunculan kitab hadis dan kitab sejarah Islam menjadi bagian yang tak terpisahkan sejak awal kehadiran kedua jenis kitab itu. Sebab penggunaan istilah untuk keduanya terdapat dalam karya ulama sejarah maupun ulama hadis. Pemetaan terhadap keduanya dari aspek jenis dan penggunaannya menjadi sesuatu yang urgen untuk menelusuri alur perkembangan historiografi hadis. Dari beragam karya ulama hadis maupun sejarawan Muslim, terdapat empat jenis kitab yang populer berisi biografi perawi dan tokoh yaitu jenis kitab *al-Sirah*, *al-Thabaqat*, *al-Tarikh* dan jenis kitab *al-Manaqib*.

⁹ Al-Sakhawiy, *Fath al-Mughits*, I, h.14-15; Muhammad ‘Aja al-Khatib, *Ushul al-Hadis ‘Ulumuhu wa Musthalahahu* (Bairut: Dar al-Fikr, 1989), 19.

¹⁰

¹¹ Ja’far Assagaf, *Jejak-Jejak Cahaya Nabi Muhammad Saw; Kontekstualisasi Hadis* (Sukoharjo: Fataba Press, 2015), 174.

¹² Sulaiman bin Asy’ats al-Sijistaniy (w. 275 H), *Sunan Abi Daud* (Bairut: Dar al-Fikr, 2003), I, 314-315.

¹³ Muhammad bin Ismail Al-Bukhariy (w. 256 H), *Shahih al-Bukhariy bi Hasyiah al-Sindiyy* (Bairut: Dar al-Fikr, 1995), II, 78.

¹⁴ Nuruddin ‘Itr, *Manhaj al-Naqad fi ‘Ulum al-Hadits*, (Bairut: Dar al-Fikr al-Mu’ashir, 1997), 37-38.

1. Kitab *al-Sirah* (السيرة)

Kitab *al-Sirah* adalah kitab yang secara khusus mengisahkan perjalanan hidup seseorang contohnya sirah Nabi suci Muhammad saw., berisi perjalanan Nabi suci saw. sejak lahir sampai wafat. Karya Ibn Ishak, Ibn Hisyam (w. 213 H)¹⁵ dapat digolongkan dalam jenis kitab ini. Untuk kitab Ibn Ishak juga disebut dengan *Maghaziyy Ibn Ishak*, walaupun isi kitabnya tidak hanya berisi peperangan Nabi suci saw, melainkan berisi pula keterangan tentang kehidupannya.¹⁶ Belakangan bentuk kitab *al-Sirah* tidak terbatas memuat sejarah Nabi suci saw, tetapi berkembang dan memuat biografi orang-orang terkenal di bidang tertentu. Kitab *Siyar A'lam al-Nubala* karya al-Dzahabiy (w. 748 H) masuk dalam kategori ini dari aspek biografi perawi atau tokoh. Dalam kitab ini mengcover perjalanan orang-orang cerdas sejak masa sahabat sampai tahun 742 H.¹⁷

Kategori kitab *al-Sirah* juga terdapat pada karya Ibn Khallikan (w. 681 H) yaitu *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*,¹⁸ ia menyebutkan kalau karyanya termasuk *Tarikh*. Namun faktanya ia memulai dengan biografi tokoh berdasar abjad hijaiyyah sebagai model dari kitab *al-Sirah* selain *al-Sirah al-Nabawiyyah*.¹⁹ Dapat dipahami, sebab pada awalnya ia berkeinginan membuat karya yang kronologis tahun per tahun sebagaimana kitab *tarikh*, tetapi ia melihat itu sulit dan karena penyebutan nama secara abjad lebih mudah maka ia memulai dengan abjad *hijaiyyah* dari biografi yang dimuat dalam karyanya.

Karya al-Shafadiy (w. 764 H) yaitu *الوافي بالوفيات* dapat dikategorikan sebagai karya *al-Sirah* yang dikombinasi dengan penulisan jenis kitab *al-Tarikh*. Sebab, selain banyak mengikuti gaya al-Zahabiy dan Ibn Khallikan dari aspek biografi tingkatan tokoh maupun tahun, ia juga memulai karyanya dengan penjelasan tentang historiografi Islam dan beberapa karyanya berdasarkan geografis.²⁰ Pola ini menjadi unik sebab ia memulai dengan teori umum tentang historiografi Islam, sejarah Nabi suci saw lalu biografi para tokoh. Keterkaitan antara historiografi Islam dengan historiografi hadis dalam kitab *al-Sirah*, yaitu jenis kitab ini dapat menjadi sumber rujukan hadis,²¹ meski ulama secara umum mungkin tidak memasukkan *al-Sirah al-Nabawiyyah* sebagai kitab hadis utama. Adapun dalam pemaparan biografi para tokoh seperti karya al-Dzahabiy, menjadi acuan bagi peneliti hadis untuk mengetahui keadaan perawi dan ulama hadis.

2. Kitab *al-Tarikh* (التاريخ)

Mengacu pada definisi terminologi al-Sakhawiy tentang *al-Tarikh*²², maka dapat dinyatakan bahwa kitab *al-Tarikh* adalah kitab yang memuat pengetahuan tentang waktu atau menetapkan waktu yang tepat (benar). Penetapan waktu tersebut berpijak pada tahun per tahun yang di dalamnya berisi kelahiran, wafat tokoh-tokoh dan aneka kejadian yang ada. Kitab *التاريخ* berisi pemaparan sejarah yang dimulai dari awal penciptaan alam semesta sampai pada pengarang kitab tersebut hidup. Saat memaparkan sejarah pra Nabi suci saw, kitab *al-Tarikh* secara umum tidak mencantumkan tahun sebuah kejadian, misalnya kelahiran Nabi Musa as atau lainnya. Penyebabnya adalah kesulitan mencari kapan peristiwa itu terjadi, tetapi penulis *al-Tarikh* membuat kronologi berdasar kehidupan para nabi sampai kepada masa Nabi

¹⁵ Muhammad bin Hisyam al-Ma'afiry, *al-Sirah al-Nabawiyyah* (Cairo: Dar al-Hadis, 2004), I-IV.

¹⁶ Muhammad bin Ishaq, *Kitab al-Siyar wa al-Maghaziyy* (Bairut: Dar al-Fikr, 1978), I-IV.

¹⁷ Muhammad bin Ahmad al-Dzahabiy, *Siyar A'lam al-Nubala* (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1993), I-XXIII.

¹⁸ Ahmad bin Muhammad; Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna al-Zaman* (Bairut; Dar Shadr, 1994), I-VII.

¹⁹ Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, I, 1-2.

²⁰ Khalil al-Shafadiy, *al-Wafiy bi al-Wafayat* (Bairut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy, 2000), I-XIX.

²¹ Muhammad bin Ja'far al-Kattaniy (w. 1345 H), *al-Risalah al-Mustathrafah li Bayan Masyhur Kutub al-Sunnah al-Musyarrifah*, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 88-92, 145-147.

²² al-Sakhawiy, *al-I'lan bi al-Taubikh*, 1-19.

Muhammad saw.

Biografi Nabi suci saw dalam kitab *al-Tarikh* memuat nasabnya, peristiwa-peristiwa di Mekkah sampai hijrah. Pasca di Madinah, kitab *al-Tarikh* baru menunjukkan kapabilitasnya berdasarkan tahun per tahun hijriah sampai masa dimana penulis kitab jenis ini hidup. Beberapa kitab yang dapat dimasukkan dalam jenis *al-Tarikh* seperti: *تاريخ الطبري* karya Ibn Jarir (w. 310 H) sampai tahun 302 H,²³ *المنتظم* karya Ibn Jauzi (w. 597 H) sampai tahun 574 H,²⁴ *في التاريخ الكامل* karya Ibn al-Atsir (w. 630 H) sampai tahun 628 H,²⁵ dan *البداية والنهاية* karya Ibn Katsir (w. 774 H) sampai tahun 767 H.²⁶ Kebanyakan kitab *التاريخ* demikian adanya, dimulai dari sejarah awal penciptaan alam sampai masa hidup penulis kitab *التاريخ*. Kitab *تاريخ الإسلام للذهبي* karya al-Dzahabiy sedikit berbeda dengan empat jenis kitab *al-Tarikh* ini, sebab ia memulai dari masa Nabi suci saw sampai 700 H.²⁷ Sebenarnya karya ini merupakan cikal bakal kitab *سير أعلام النبلاء* karya al-Dzahabiy lainnya yang telah dijelaskan.

Terpenting adalah penulis kitab *التاريخ* berusaha memasukkan apa pun kejadian, berisi berita tentang kondisi masyarakat, orang, raja, negeri dan sebagainya yang disusun berdasarkan tahun hijriah jika telah memasuki tahun tersebut, dan bila belum masuk tahun Hijriyah seperti kisah Nabi Isa as, maka penulis menertibkan berdasarkan urutan para nabi yang diawali dengan penciptaan alam semesta. Corak kitab *al-Tarikh* tidak memfokuskan pada pribadi tertentu tetapi pada tahun yang di dalamnya berisi beragam kejadian termasuk informasi tokoh. Penulisan jenis *al-Tarikh* terdapat dalam kitab *عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان* namun penisbahan karya ini kepada Badruddin al-‘Ainiy (w. 855 H); salah satu pensyarah *Shahih al-Bukhariy* masih belum dapat dipastikan. Jika benar ini adalah karyanya, maka dapat menjadi tulisan ‘terakhir’ yang berisi seperti jenis *Tarikh al-Thabariy*.

Dalam historiografi hadis, kata *al-Tarikh* dipakai pada *تاريخ بغداد* karya al-Khathib al-Baghdadiy (w. 463 H),²⁸ dan *تاريخ دمشق* magnum opus dari Ibn Asakir (w. 571 H).²⁹ Jenis historiografi hadis dalam karya tersebut terlihat saat memuat nama-nama perawi, tokoh sesuai urutan hijriyah disertai dengan penilaian terhadap mereka. Meski keduanya juga menerangkan asal muasal kota/kawasan tersebut, sehingga dapat dikategorikan sebagai kitab berisi sejarah kawasan. Lebih awal, penggunaan kata *al-Tarikh* untuk kitab *rijal al-hadis* telah ditempuh oleh al-Bukhariy. Mungkin ia tercatat sebagai generasi pertama yang menggunakan kata *al-tarikh* dalam *al-Tarikh al-Kabir* yang berisi *rijal al-hadis*, dan bukan berisi kronologi aneka peristiwa seperti halnya kitab *al-Tarikh* dari kelompok al-Thabariy di atas.

3. Kitab *al-Thabaqat* (الطبقات)

Kitab al-Thabaqat adalah kitab yang berisi sejarah komunitas orang-orang yang sezaman, bermiripan/berdekatan dalam umur dan *sanad*.³⁰ Kitab *al-Thabaqah* yang berisi biografi generasi yang semasa, bermula dari *الطبقات الكبرى* karya Ibn Sa‘ad (w. 230 H) atau khalifah bin Khayyath (w. 240 H). Inovasi kitab *al-Thabaqah* terjadi setelah Ibn Sa‘ad, berkembang dan bercampur dengan model kitab *al-Sirah* secara umum. Misalnya karya al-

²³ Muhammad bin Jarir Al-Thabariy, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* (Leiden: Brill, 1879), I-VIII. Lihat juga VIII, 256.

²⁴ Abd Rahman bin Ali Al-Jauziy, *al-Muntazham* (Bairut: Dar al-Shadir, 1358 H), I-X. Lihat juga X, 283.

²⁵ Izzuddin Ali bin Muhammad; Ibn al-Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh* (Bairut: Dar Shadr, 1979), I-XII. Lihat juga XII, h. 573.

²⁶ Ismail bin Katsir Al-Dimasyqiy, *al-Bidayah wa al-Nihayah* (Bairut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabiyy, 1988), I-XIV. Lihat juga XIV, 357.

²⁷ Al-Dzahabiy, *Tarikh al-Islamiy* (Bairut: Dar Ihya Turats al-‘Arabiyy, 1990), I-52. Lalu Dilanjutkan Setelah Tahun 700 Sampai 742 H, Lihat Dalam Dzail Tarikh al-Islamiy, 53.

²⁸ Ahmad Bin Ali Al-Bagdadiy, *Tarikh Bagdad*, (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah,), I-XIV.

²⁹ Ali Bin Hasan; Ibn Asakir, *Tarikh Madinah Dimasyq* (Bairut: Dar al-Fikr, 1998), I-LXX.

³⁰ Definisi ini mengacu pada arti kata *al-thabaqah*, yaitu komunitas yang hidup sezaman bila mereka berdekatan dalam umur maupun *sanad* guru mereka, lihat: ‘Itr, *Manhaj al-Naqad*, 145.

Dzahabiy سير أعلام النبلاء, disebutkan di dalamnya nama orang sesuai tingkatan masanya sebab ia membagi biografi tokoh dan perawi menjadi 35 tingkatan (*thabaqah*) dari masa sahabat sampai tahun 739 H,³¹ tanpa banyak menyebutkan kejadian lain per tahun seperti kitab *al-Tarikh*. Dalam سير أعلام النبلاء keterangan tokoh diperbanyak, maka karya ini merupakan rujukan historiografi Islam dan historiografi hadis secara bersama-sama. Sebab di dalamnya memuat kombinasi penulisan jenis *al-Sirah* dan *al-Thabaqah* yang telah dikembangkan, dan penilaian ulama hadis terhadap perawi yang dimuat.

Sementara karya al-Yafi'iy (w. 768 H) memiliki corak tersendiri dengan menggabung gaya *al-thabaqah*, *al-sirah* maupun *al-tarikh* sekaligus. Dalam karyanya berjudul امرأة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان, al-Yafi'iy memulai dengan sejarah hijrah Nabi saw di tahun 1 H seperti *al-tarikh*, namun saat membicarakan tahun-tahun tersebut lebih banyak diisi dengan biografi tokoh-tokoh yang mirip dengan *al-thabaqah* bersama perjalanan kehidupan mereka (*al-siyar*).³² Ini menjadi pembeda antara karyanya dengan kitab *Tarikh* al-Thabari, Ibn al-Atsir dan lainnya. Setelah al-Zahabi dan al-Yafi'iy, ulama hadis maupun sejarawan Muslim cenderung menulis biografi tokoh-tokoh penting dalam satu abad tertentu sesuai pola dan jenis kitab *al-Thabaqah* dan *al-Siyar* (baca *al-Sirah*), yang disusun berdasarkan abjad hijaiyyah. Karya-karya tersebut di antaranya:

- a. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة karya Ibn Hajar al-Asqalaniy (w. 852 H) berisi biografi tokoh abad 8 H.³³
- b. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع karya al-Sakhawiy (w. 902 H) berisi biografi tokoh abad 9 H.³⁴
- c. النور السافر عن أخبار القرن العاشر karya al-Idrus (w. 1038 H) berisi biografi tokoh abad 10 H.³⁵
- d. خلاصة الأثر في تراجم أعيان القرن الحادي عشر karya Muhammad Amin al-Muhibbiy (w.1111 H) berisi biografi tokoh abad 11 H.³⁶
- e. سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر karya Muhammad Khalil al-Muradiy al-Dimasyqiy (w. 1206 H) berisi biografi tokoh abad 12 H.³⁷
- f. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر karya Abd Razzaq al-Baithar (w. 1335 H) berisi biografi tokoh abad 13.³⁸

Dari karya Ibn Hajar sampai al-Baithar, hanya al-Idrus yang menulis kitabnya berdasarkan tahun demi tahun seperti kitab jenis *al-Tarikh* walau isinya tetap seperti kitab *al-Thabaqah*. Ia lebih banyak menyebutkan biografi tokoh dimulai dengan tahun dan tidak banyak menyebutkan aneka peristiwa yang terjadi saat itu. Sementara kitab lainnya di atas, menyebutkan tokoh sesuai urutan hijaiyyah walau dalam mengulas biografi mereka tetap disebut tahun yang menyertainya. Selain itu, karya al-Idrus memiliki kelebihan karena pengarangnya mendapati waktu yang lama di paruh kedua abad 10 H sebagaimana al-Sakhawiy lebih banyak menghabiskan hidupnya di abad 9 H ketimbang di abad 10 H.

Gaya penulisan biografi tokoh sejak abad pertama Hijriyah sampai masa hidup sang

³¹ Al-Dzahabiy, *Siyar A'lam*, XXIII, 382.

³² Abdullah bin As'ad al-Yafi'iy, *Mir'at al-Jinan wa 'Ibrah al-Yaqzhan* (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), I-IV.

³³ Ahmad bin Ali; Ibn Hajar al-Asqalaniy, *al-Durar al-Kaminah fi A'yan al-Miah al-Tsaminah* (Bairut: Dar al-Jail, 1993), I-IV.

³⁴ Al-Sakhawiy, *al-Dau'u al-Lami' li Ahl al-Qarn al-Tasi'* (Bairut: Dar al-Jail, t.th), I-XII.

³⁵ Abd Qadir bin Syekh Al-Idrus, *al-Nur al-Safir 'an 'Ulama al-Qarn al-'Asyir* (Bairut: Dar Shadir, 2001), 17-609.

³⁶ Muhammad Amin Al-Muhibbiy, *Khulasah al-Atsar fi A'yan al-Qarn al-Hadiy 'Asyar* (pdf), I-IV.

³⁷ Muhammad Khalil Al-Muradiy al-Dimasyqiy, *Salak al-Durar fi A'yan al-Qarn al-Tsaniy 'Asyar* (Bairut: Dar Ibn Hazm, 1988), I-IV.

³⁸ Abd Razzaq al-Baithar, *Hilyah al-Basyar Fi Tarikh al-Qarn al-Tsalits 'Asyar* (Bairut: Dar Shadir, 1993), I-III.

penulis seperti karya al-Dzahabiy yaitu *Siyar A'lam al-Nubala* masih tetap ada meski tidak banyak. Historiografi hadis menampilkan karya Ibn 'Imad (w. 1089 H) berjudul *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* berisi biografi tokoh sejak tahun 1 H sampai 1000 H/± 1592 M (satu milenium).³⁹ Penulisan ini berdasar tahun demi tahun sebagaimana kitab *al-Tarikh*, tetapi isinya lebih fokus pada *al-thabaqah*. Selanjutnya al-Syaukani (w. 1250 H) menulis *البدرة الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع* berisi biografi tokoh setelah abad 7 H sampai 13 H yang ditulis dengan urutan huruf hijaiyyah.⁴⁰ Kedua karya ini termasuk upaya ulama di masa *mu'ashirin* (masa modern) dalam historiografi hadis maupun Islam sekaligus dari aspek *rijal al-hadis* atau *rijal fi al-tarikh*.

Karya semisal kitab *al-thabaqah* dengan kombinasi *al-Siyar* di abad 14 dan awal 15 Hijriyah, telah ditulis Mahmud Sa'id bin Muhammad Mamduh berjudul *تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع أو إمتاع أولي النظر ببعض أعيان القرن الرابع عشر*. Karya ini terbaru di bidangnya, karena pengarangnya masih hidup dan mendapati paruh kedua abad 14 H dan seperempat abad 15 H di masa kini. Mamduh banyak menghubungkan *sanad* hadisnya dengan gurunya Muhammad Yasin al-Fadaniy (w. 1410 H/1990 M), dan memiliki jaringan dengan banyak ulama nusantara. Dalam karya tersebut Mahmud Mamduh menyebutkan setidaknya lebih dari 25 ulama nusantara di abad 14 H di antaranya KH Hasyim al-As'ariy Jombang (w. 1366 H/1947 M), KH Abd al-Muhaimin Lasem (w. 1365 H) dan Sayyid Abd Qadir bin Ahmad Bilfaqih Malang (w. 1382 H).⁴¹

Aneka kitab di atas, menunjukkan historiografi hadis tetap berkembang pada penulisan biografi tokoh atau ulama hadis. Itu bukan berarti historiografi hadis hanya terpusat pada *rijal al-hadis*. Di masa modern, kajian *'ulum al-hadis*, *matan* dan pemikiran hadis juga ikut berkembang. Salah satu karya misalnya terkait *matan al-hadis* yaitu syarh kitab *Shahih* Muslim berjudul *Fath al-Mun'im* karya Musa Syahin Lasyin (w. 2009 M)⁴² adalah bagian dari sejarah penulisan hadis dari aspek pemahaman *matan* yang telah berlangsung sejak abad ke 4 Hijriyah.

4. Kitab *al-Manaqib* (المناقب)

Sebutan *al-Manaqib* adalah kumpulan biografi tokoh yang memuat sifat-sifat terpuji dan kebanggaan mereka menurut al-Sindi (w. 1038 H).⁴³ Konsep *al-Manaqib* seperti ini terlihat dalam kodifikasi hadis al-Bukhariy. Beberapa bab tentang *al-Manaqib* berisi hadis-hadis keutamaan sahabat maupun suku tertentu.⁴⁴ Dalam konteks ini, *al-Manaqib* bukanlah merupakan bentuk tersendiri dari sebuah kitab seperti *al-Sirah*, *al-Tarikh* dan *al-Thabaqah*. Perkembangan selanjutnya, bermunculan kitab *al-manaqib* sebagai salah satu bentuk dari historiografi hadis dan Islam, yang terfokus pada tokoh-tokoh tertentu. Karya milik Muhibb al-Thabariy (w. 694 H),⁴⁵ Abu Manshur Ibn Asakir (w. 620 H)⁴⁶ dan kitab *Nur al-Abshar fi Manaqib Ali al-Nabiyyi al-Mukhtar*⁴⁷ merupakan bagian dari pemetaan jenis kitab *al-Manaqib*.

³⁹ Abd Hayyi bin Ahmad al-Dimasyqi; Ibn 'Imad, *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbar man Dzahab* (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet I, 1998), I-VIII.

⁴⁰ Muhammad bin Ali al-Syaukaniy, *al-Badr al-Thali' bi Mahasin man ba'd al-Qarn al-Sabi'* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2006), 7-925.

⁴¹ Mahmud Sa'id bin Muhammad Mamduh, *Tasyrif al-Asma' bi Syuyukh al-Ijazah Wa al-Sima'* (Mesir: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1434 H), I-II. Lihat: I, 578-580, 694, II, 704-707.

⁴² Musa Syahin Lasyin, *Fath al-Mun'im Syarh Shahih Muslim* (Cairo: Dar al-Syuruq, 2002), I-IX.

⁴³ Tercetak bersama *Shahih al-Bukhariy*, II, 299.

⁴⁴ Al-Bukhariy, *Shahih al-Bukhariy*, II, 299-380.

⁴⁵ Ahmad bin Abdullah; Muhibb al-Thabariy, *al-Riyadh al-Nadhrah fi Manaqib al-'Asyrah* (Bairut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996), I-II.

⁴⁶ Abd Rahman bin Muhammad; Abu Manshur, *Kitab al-Arba'in fi Manaqib Ummahat al-Mu'Minin* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 21-111.

⁴⁷ Al-Syabalanjiy, Mu'min Bin Hasan Mu'min. *Nur al-Abshar Fi Manaqib Ali al-Nabiyyi al-Mukhtar* (Bairut: Dar al-Fikr, 1990).

Perkembangan Historiografi Hadis dan Implikasinya pada Kajian Integrasi Hadis dengan Ilmu lain

Historiografi hadis masa kini (abad 20-21 M) mengalami perkembangan dan spesialis membahas sejarah hadis. Di antara ulama hadis modern, ada yang menulis sejarah hadis secara menyeluruh, sejak masa lahirnya Islam sampai masa kini seperti kitab *al-Hadits wa al-Muhadditsun* karya Abu Zahw,⁴⁸ sementara lainnya menulis satu bagian atau topik tertentu misalnya kitab *Dirasat fi al-Hadits al-Nabawiyy wa Tarikh Tadwinuhu* karya Muhammad Musthafa A'zamiy (w. 2017 M).⁴⁹ Kitab pertama menampilkan keseluruhan sejarah hadis dari masa Nabi Muhammad Saw sampai masa penulisnya, sedangkan kitab yang kedua menawarkan bagi pemerhati hadis mendalami sejarah hadis secara spesifik. Karya Abu Zahw menjadikan sejarah hadis sangat kronologis, serta kajian setiap tema tidak mendetail. Sementara kitab A'zamiy walaupun membahas secara mendalam sebuah tema mengenai sejarah hadis, namun bagi pemula dalam studi hadis tidak banyak mengetahui informasi historiografi hadis secara keseluruhan.

Kitab *Buhuts fi Tarikh al-Sunnah al-Musyarrifah* karya Akram Dhiya al-'Umariy menawarkan bentuk penulisan sejarah hadis yang tampak berbeda dengan kedua kitab di atas. Dalam karya guru besar ilmu sejarah yang konsen dengan kajian sejarah hadis, ia menjadikan historiografi hadis bermula dari proses sejarah hadis secara komprehensif, detail, relevansi antara topiknya, serta mengetahui dan memahami sebab munculnya ilmu sejarah hadis dan fokus pada bahasan apa yang menjadikan lahirnya beragam topik dalam ilmu sejarah hadis.⁵⁰

Tiga contoh historiografi hadis di atas masih bertumpu pada isu-isu klasik, mendeskripsikan lintasan sejarah hadis dan memperkuat argumentasi kehujjahan hadis. Pola yang sama juga di tempuh oleh al-'Askariy (w. 2007 M) dalam karyanya *Ma'alim al-Madrasatain* yang mendiskusikan historiografi hadis dari aspek otoritas hadis sebagai sumber dan pemahamannya di kalangan Sunni dengan Syi'ah yang sejak awal telah terjadi dikotomi kedua madrasah tersebut.⁵¹

Terdapat poin positif dari sekian karya historiografi hadis modern tersebut, untuk dikembangkan pada masa kini dengan sebuah analogi penyebaran hadis. Bila karya di atas memuat penyebaran dan pemalsuan hadis di masa lampau, maka historiografi hadis di masa kini dapat menjadikan konsep penyebaran dan pemalsuan hadis berdasarkan fakta yang terjadi di media sosial, masyarakat maupun pemberitaan. Maka dalam hal ini, pendekatan untuk historiografi hadis modern merupakan sebuah keniscayaan dengan bantuan ilmu lain. Pendekatan sosial akan mendalami pemahaman masyarakat tentang hadis sementara pendekatan politik dapat melihat kekuatan yang mengarahkan sebuah kelompok untuk menyebarkan sebuah bentuk pemahaman, dan hal ini merupakan studi yang baru dan menarik untuk historiografi hadis di masa modern.

Kesimpulan

Historiografi hadis tidak hanya terbatas pada penulisan sejarah *sanad al-hadis* atau perawinya, namun juga *matan*-nya. Artikel ini mengungkap sebagian dari embrio kemunculan historiografi hadis, pemetaan jenis kitab yang berisi tentang hal ini namun sumber tersebut juga digunakan dalam historiografi Islam. Sementara perkembangan historiografi hadis di masa modern lebih mengarah pada penulisan lintasan sejarah hadis dengan topik bahasan

⁴⁸ Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Hadits Wa al-Muhadditsun*, (Cairo: Al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.th), 8-495.

⁴⁹ Muhammad Musthafa A'zamiy, *Dirasat fi al-Hadits al-Nabawiyy wa Tarikh Tadwinih*, (Bairut: Al-Maktab al-Islamiy, 1400 H/1980 M), 1-601.

⁵⁰ Akram Dhiya Al-'Umariy, *Buhuts fi Tarikh al-Sunnah al-Musyarrifah* (Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, cet IV, 1984), 19-256.

⁵¹ Murtadha al-'Askariy, *Ma'alim al-Madrasatain* (Cairo: Makatabah Madbuliy, cet V, 1997), I-III.

komprehensif maupun khusus dan dapat diintegrasikan dengan berbagai ilmu.

Pengembangan historiografi hadis dapat membedah kawasan dan sentral hadis untuk meneruskan kajian klasik yang sudah ada. Sementara *matan* hadis dan pemahamannya di masyarakat berdasarkan kelas sosial mereka, merupakan hal baru yang cukup menantang untuk dimasukkan sebagai historiografi hadis modern. Demikian pula keberadaan hadis di media sosial merupakan suatu bentuk yang unik untuk diteliti dalam melakukan perubahan kajian historiografi hadis modern.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abu Zahw, Muhammad Muhammad, *al-Hadits wa al-Muhadditsun*, Cairo: Al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.
- al-‘Askariy, Murtadha, *Ma‘alim al-Madrasatain*, Cairo: Makatabah Madbuliy, cet V, 1997, jiid I-III.
- al-Asqalaniy, Ahmad bin Ali; Ibn Hajar, *al-Durar al-Kaminah Fi A‘yan al-Miah al-Tsaminah*, Bairut: Dar al-Jail, 1993, juz I-IV.
- Assagaf, Ja‘far, *Jejak-jejak Cahaya Nabi Muhammad Saw; Kontekstualisasi Hadis* Sukoharjo: Fataba Press, 2015.
- ‘Athiyyah, Muhyiddin, dkk, *Dalil al-Mu‘Allafat al-Hadis al-Syarif al-Matbu‘ah al-Qadimah wa al-Haditsah*, Bairut: Dar Ibn Hazm, 1995, jilid I.
- A‘zamiy, Muhammad Musthafa, *Dirasat fi al-Hadits al-Nabawiy wa Tarikh Tadwinih*, Bairut: al-Maktab al-Islamiy, 1400 H/1980 M.
- al-Bagdadiy, Ahmad Bin Ali, *Tarikh Bagdad*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, juz I-XIV.
- al-Baithar, Abd Razzaq, *Hilyah al-Basyar fi Tarikh al-Qarn al-Tsalits ‘Asyar*, Bairut: Dar Shadir, 1993, juz I-III.
- al-Bukhariy, Muhammad bin Ismail, *Shahih al-Bukhariy bi Hasyiah al-Sindiyy*, Bairut: Dar al-Fikr, 1995, juz II.
- al-Dimasyqiy, Muhammad Khalil al-Muradiy, *Salak al-Durar fi A‘yan al-Qarn al-Tsaniyy ‘Asyar*, Bairut: Dar Ibn Hazm, 1988, juz I-IV.
- al-Dzahabiy, Muhammad bin Ahmad, *Siyar A‘lam al-Nubala*, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1993, jilid I-XXIII.
- _____, *Tarikh al-Islamiyy*, Bairut: Dar Ihya Turats al-‘Arabiyy, 1990, jilid I-52 dan *Dzail Tarikh al-Islamiyy*, jilid 53.
- Ibn Asakir, Abu Manshur Abd Rahman bin Muhammad, *Kitab al-Arba‘in fi Manaqib Ummahat al-Mu‘Minin*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Ibn Asakir, Ali bin Hasan, *Tarikh Madinah Dimasyq*, Bairut: Dar al-Fikr, 1998, jilid I-LXX.
- Ibn al-‘Atsir, Izzuddin Ali bin Muhammad, *al-Kamil fi al-Tarikh*, Bairut: Dar Shadr, 1979, jilid I-XII.
- Ibn Hisyam, Muhammad al-Ma‘afiriyy, *al-Sirah al-Nabawiyah*, Cairo: Dar al-Hadis, 2004, juz I-IV.
- Ibn ‘Imad, Abd Hayyi bin Ahmad Al-Dimasyqiy; *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbar man Dzahab*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet I, 1998, jilid I-VIII.

- Ibn Ishaq, Muhammad, *Kitab al-Siyar wa al-Maghaziy*, Bairut: Dar al-Fikr, 1978, juz I-IV.
- Ibn Katsir, Ismail al-Dimasyqiy, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Bairut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabiy, 1988, juz I-XIV.
- Ibn Khallikan, Ahmad bin Muhammad, *Wafayat al-A‘yan wa Anba Abna al-Zaman*, Bairut; Dar Shadr, 1994, juz I-VII.
- al-Idrus, Abd Qadir bin Syekh, *al-Nur al-Safir ‘an ‘Ulama al-Qarn al-‘Asyir*, Bairut: Dar Shadir, 2001.
- ‘Itr, Nuruddin, *Manhaj al-Naqad fi ‘Ulm al-Hadits*, Bairut: Dar al-Fikr al-Mu‘ashir, 1997.
- al-Jauziy, Abd Rahman bin Ali, *al-Muntazham*, Bairut: Dar al-Shadir, 1358 H, juz I-X.
- al-Kattaniy, Muhammad bin Ja‘far, *al-Risalah al-Mustathrafah li Bayan Masyhur Kutub al-Sunnah al-Musyarrafah*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.
- al-Khatib, Muhammad ‘Ajaj, *Ushul al-Hadis ‘Ulumuha Wa Musthalahuha*, Bairut: Dar al-Fikr, 1989.
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- _____, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013.
- Lasyin, Musa Syahin, *Fath al-Mun‘im Syarh Shahih Muslim*, Cairo: Dar al-Syuruq, 2002, juz I-IX.
- Mamduh, Mahmud Sa‘id bin Muhammad, *Tasynif al-Asma‘ bi Syuyukh al-Ijazah Wa al-Sima‘*, Mesir: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1434 H, jilid I-II.
- Muhibb al-Thabariy, Ahmad bin Abdullah, *al-Riyadh al-Nadhrah fi Manaqib al-‘Asyarh*, Bairut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996, juz I-II.
- al-Muhibbiy, Muhammad Amin, *Khulasah al-Atsar Fi A‘yan al-Qarn al-Hadiy ‘Asyar* (pdf), I-IV.
- Saifuddin, *Tadwin Hadis dan Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam*, Jurnal Ilmu Ushuluddin, vol. 12. No. 1, 2013.
- al-Sakhawiy, Abu al-Khair; Muhammad bin ‘Abd Rahman, *al-Dau‘u al-Lami‘ Li Ahl al-Qarn al-Tasi‘*, Bairut: Dar al-Jail, t.th), jilid I-XII.
- _____, *Fath al-Mughits bi Syarh Alfiyah al-Hadits*, Riyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, cet I, 1426 H, jilid III.
- _____, *al-I‘lan bi al-Taubikh liman Dzamma Ahl al-Tarikh*, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1986.
- al-Shafadiy, Khalil, *al-Wafiy bi al-Wafayat*, Bairut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabiy, 2000, juz I-XIX.
- Satori, Jam’an dan Aan Komariah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, cet 8, 2020.
- al-Sijistaniy, Sulaiman bin Asy‘ats, *Sunan Abi Daud*, Bairut: Dar al-Fikr, 2003, juz I.
- al-Suyuthiy, Jalaluddin, *al-Syamarikh fi ‘Ilm al-Tarikh*, Cairo: Maktabah al-Adab, t.th.
- al-Syaukaniy, Muhammad bin Ali, *al-Badr al-Thali‘Bi Mahasin Min ba’d al-Qarn al-Sabi‘*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2006.
- al-Syabalanjiy, Mu‘min Bin Hasan Mu‘min, *Nur al-Abshar fi Manaqib Al al-Nabiyyi al-Mukhtar*, Bairut: Dar al-Fikr, 1990.
- al-Thabariy, Muhammad bin Jarir, *Tarikh al-Umam Wa al-Muluk*, Leiden: Brill, 1879, I-VIII.
- al-‘Umariy, Akram Dhiya, *Buhuts fi Tarikh al-Sunnah al-Musyarrafah*, Madinah: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam, cet IV, 1984.

- al-Yafi'iy, Abdullah bin As'ad, *Mir'at al-Jinan wa 'Ibrah al-Yaqzhan*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, I-IV.
- _____, *al-I'lan bi al-Taubikh liman Dzamma Ahl al-Tarikh*, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1986.
- _____, *Fath al-Mughits bi Syarh Alfiyah al-Hadits*. Riyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426 H, jilid I, III.
- _____, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013.
- 'Athiyyah, Muhyiddin dkk, *Dalil al-Mu'allafat al-Hadis al-Syarif al-Matbu'ah al-Qadimah wa al-Haditsah*, Bairut: Dar Ibn Hazm, 1995, jilid I-IV.
- 'Itr, Nuruddin, *Manhaj al-Naqad fi 'Ulum al-Hadits*. Bairut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1997.
- A'zamiy, Muhammad Musthafa, *Dirasat fi al-Hadits al-Nabawiyy wa Tarikh Tadwinuhu*, Bairut: al-Maktab al-Islamiy, 1400 H/1980 M.
- Abu Zahw, Muhammad Muhammad, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, Cairo: *al-Maktabah al-Taufiqiyyah*: t.th.
- al-'Askariy, Murtadha. *Ma'alim al-Madrasatain*, Cairo: Makatabah Madbuliy, 1997, jilid I-III
- al-'Umariy, Akram Dhiya, *Buhuts fi Tarikh al-Sunnah al-Musyarrafah*, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1984.
- al-Asqalaniy, Ahmad bin Ali; Ibn Hajar, *al-Durar al-Kaminah fi A'yan al-Miah al-Tsaminah*, Bairut: Dar al-Jail, 1993, jilid I-IV.
- al-Bagdadiy, Ahmad bin Ali, *Tarikh Bagdad*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, juz I-XIV.
- al-Baithar, Abd Razzaq, *Hilyah al-Basyar fi Tarikh al-Qarn al-Tsalits 'Asyar*, Bairut: Dar Shadir, 1993, juz I-III.
- al-Bukhariy, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhariy bi Hasyiah al-Sindiyy*, Bairut: Dar al-Fikr, 1995, juz II.
- al-Dimasyqiyy, Muhammad Khalil al-Muradiy, *Salak al-Durar fi A'yan al-Qarn al-Tsaniyy 'Asyar*, Bairut: Dar Ibn Hazm, 1988, juz I-IV.
- al-Dzahabiy, Muhammad bin Ahmad, *Siyar A'lam al-Nubala*, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1993, juz I-XXIII.
- al-Idrus, Abd Qadir bin Syekh, *al-Nur al-Safir 'an 'Ulama al-Qarn al-'Asyir*, Bairut: Dar Shadir, 2001.
- al-Jauziy, Abd Rahman bin Ali, *al-Muntazham*. Bairut: Dar al-Shadir, 1358 H, juz I-X.
- al-Kattaniy, Muhammad bin Ja'far, *al-Risalah al-Mustathrafah li Bayan Masyhur Kutub al-Sunnah al-Musyarrafah*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- al-Khatib, Muhammad 'Ajaj, *Ushul al-Hadis 'ulumuhu wa Musthalahahu*. Bairut: Dar al-Fikr, 1989.
- al-Muhibbiy, Muhammad Amin, *Khulasah al-Atsar fi A'yan al-Qarn al-Hadiyy 'Asyar*, juz I-IV. (pdf).
- al-Sakhawiy, Muhammad bin 'Abd Rahman al-Sakhawiy, *al-Dau'u al-Lami' li Ahl al-Qarn al-Tasi'*, Bairut: Dar al-Jail, t.th, juz I-XII.
- al-Shafadiy, Khalil, *al-Wafiy bi al-Wafayat*, Bairut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy, 2000, juz I-XXIX.
- al-Sijistaniy, Sulaiman bin Asy'ats, *Sunan Abi Daud*, Bairut: Dar al-Fikr, 2003, juz I.
- al-Suyuthiy, Abd Rahman bin Abu Bakar, Jalaluddin, *al-Syamarikh fi 'Ilm al-Tarikh*,

- Cairo: Maktabah al-Adab, t.th.
- al-Syabalanjiy, Mu'min bin Hasan Mu'min, *Nur al-Abshar fi Manaqib Ali al-Nabiyyi al-Mukhtar*, Bairut: Dar al-Fikr, 1296 H.
- al-Syaukaniy, Muhammad bin Ali, *al-Badr al-Thali'*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2006.
- al-Thabariy, Muhammad bin Jarir, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Leiden: Brill, 1879, jilid I-VIII.
- al-Yafi'iy, Abdullah bin As'ad, *Mir'at al-Jinan wa 'Ibrah al-Yaqzhan*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, juz I-IV.
- Assagaf, Ja'far, *Jejak-jejak Cahaya Nabi Muhammad saw; Kontekstualisasi Hadis*, Sukoharjo: Fataba Press, 2015.
- Ibn 'Imad, Abd Hayyi bin Ahmad al-Dimasyqiy, *Syadarat al-Dzahab fi Akbar man Dzahab*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, jilid I-VIII.
- Ibn al-Atsir, Izzuddin Ali bin Muhammad, *al-Kamil fi al-Tarikh*. Jilid I-XII. Bairut: Dar Shadr, 1979.
- Ibn Asakir, Abu Manshur Abd Rahman bin Muhammad, *Kitab al-Arba'in fi Manaqib Ummahat al-Mu'minin*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Ibn Asakir, Ali bin Hasan, *Tarikh Madinah Dimasyq*, Bairut: Dar al-Fikr, 1998, Jilid I-LXX.
- Ibn Hisyam, Muhammad al-Ma'afiry, *al-Sirah al-Nabawiyyah*, Cairo: Dar al-Hadis, 2004, juz I-IV.
- Ibn Ishaq, Muhammad, *Kitab al-Siyar wa al-Maghaziy*, Bairut: Dar al-Fikr, 1978, juz I-IV.
- Ibn Katsir, Ismail al-Dimasyqiy, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Bairut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy, 1988, juz I-XIV.
- Ibn Khallikan, Ahmad bin Muhammad, *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna al-Zaman*, Bairut; Dar Shadr, 1994, juz I-VII.
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Mamduh, Mahmud Sa'id bin Muhammad, *Tasyrif al-Asma' bi Syuyukh al-Ijazah wa al-Sima'*, Mesir: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1434 H, jilid I-II.
- Muhibb al-Thabariy, Ahmad bin Abdullah, *Al-Riyadh al-Nadhrah fi Manaqib al-'Asyrah*, Bairut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996, juz I-II.
- Saifuddin, *Tadwin Hadis dan Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam*, Jurnal Ilmu Ushuluddin 12, no. 1 (2013).
- Satori, Jam'an dan Aan Komariah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2020.

POST-TRADISIONALISME: MEMBINCANG BASIS EPISTEMOLOGI DAN TRANSFORMASI GERAKAN MODERASI BERAGAMA NAHDLATUL ULAMA

Muhamad Bindaniji

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: muhamadbindaniji@gmail.com

Moh. Ashif Fuadi

UIN Raden Mas Said Surakarta

Email: moh.ashiffuadi@iain-surakarta.ac.id

Abstract: Islamic post-traditionalism is one of the discourses of Islamic thought that is developing in Indonesia. It emerged from the historical development of Islamic thought in Indonesia that continues to grow to find a compatible and comprehensive format of Islam that is relevant to the problem faced by the Muslim Community. This study aims to explain the development of post-traditionalism discourse and its epistemology and the transformation of the religious moderation movement among the Nahdlatul Ulama organization. This study uses a literature study consisting of books, articles, and other relevant sources. Through a sociological-historical approach, this study concludes that post-traditionalism within Nahdlatul Ulama (NU) is not a modernist group seen from its movement and characteristics of its thoughts because they still adhere to salaf traditions. In addition, through cultural movements, Nahdlatul Ulama plays a very important role in internalizing *wasathiyah* through the acceptance of madzhab, Asy'ariyah creed, integration of Islam into nationality, and interfaith dialogue movements.

Abstrak: Wacana post-tradisionalisme Islam adalah sebuah produk pemikiran yang terbingkai dalam korpus wacana pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia. Sebagai sebuah produk pemikiran, post-tradisionalisme sejatinya terlahir dari perkembangan sejarah pembentukan wacana pemikiran Islam di Indonesia yang terus berdialektika sambil menemukan bentuk atau format yang kompatibel dan komprehensif dengan perkembangan zaman. Adapun bentuk dialektika tersebut dapat tercermin melalui pergulatan 'tradisi' yang menghasilkan istilah post-tradisionalisme, dalam hal ini Nahdlatul Ulama (NU), melalui persentuhan dengan pemikiran atau realitas lain di luar tradisi asal NU. Penelitian ini menggunakan studi literatur baik melalui buku, artikel jurnal, dan berbagai sumber relevan lainnya. Melalui pendekatan sosiologis-historis, penelitian ini menyimpulkan bahwa post-tradisionalisme dalam tubuh NU bukanlah kelompok modernis baik dari sisi gerakan maupun corak pemikiran, karena masih berpegang teguh terhadap tradisi-tradisi salaf, hanya saja kalangan post-tradisionalisme memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan radikal melampaui tradisi itu sendiri. Selain itu, melalui gerakan kultural yang dipelopori Gus Dur, NU sangat berperan dalam menginternalisasikan *wasathiyah* melalui penerimaan mazhab, Aqidah Asy'ariyah, integrasi keislaman dengan kebangsaan, dan gerakan dialog antar agama.

Kata Kunci: *Post-tradisionalisme, Epistemologi, Gerakan Moderasi Beragama, Nahdlatul Ulama*

Pendahuluan

Secara sosiologis-historis, munculnya arus intelektualisme progresif di belahan dunia Arab turut mendorong dan memberikan inspirasi semangat intelektual dan pluralisme terhadap kalangan pemuda Nahdlatul Ulama (NU) yang kemudian disebut dengan gerakan post-tradisionalisme Islam. Wacana yang dikembangkan sedikit banyak merupakan tema-tema yang diangkat dan menjadi perbincangan intelektual di kalangan tokoh-tokoh seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, dan Muhammad Abid Al Jabiri.

Gerakan post-tradisionalisme Islam berada di dalam tubuh Nahdlatul Ulama (NU) yang sebelumnya tidak pernah ada. K.H. Abdurrahman Wahid, yang dikenal dengan nama Gus Dur, merupakan tokoh dibalik munculnya wacana ini di kalangan NU. Modal intelektual dan keturunan darah biru yang dimiliki oleh Gus Dur, seolah memberi perlindungan terhadap kelompok post-tradisionalisme tersebut. Munculnya tokoh-tokoh muda NU seperti Abdul Mun'im DZ, Ulil Abshar Abdalla, Rumadi, Moqsith Ghazali, Ahmad Baso, dan lain-lain, seolah memberikan ruang berkembangnya post-tradisionalisme di tubuh NU. Kalangan post-tradisionalisme Islam yang memang fokus terhadap gerakan sosial dan gerakan kultural intelektual pada akhirnya terjun ke dalam dunia politik praktis. Padahal sebelumnya mereka adalah orang yang paling *istiqomah* bergerak di bidang kultural dan sosial intelektual terutama ketika Gus Dur berhasil terpilih menjadi presiden.

Dalam menanggapi tradisi, mereka tetap berpegang teguh terhadap tradisi menolak modernisme atau menjadi antitesis dari modernisme. Namun kelompok post-tradisionalisme memberikan penalaran yang lebih dalam dan lebih jauh terhadap sebuah tradisi yang sudah ada itu makanya ini disebut dengan post-tradisionalisme Islam yang melampaui tradisi-tradisi yang disebut dengan tradisional sekaligus menjadi antitesis terhadap gerakan modernis. Menariknya, walaupun masuk dalam pertarungan yang progresif, kalangan post-tradisionalisme menolak kelompok modernis dan tidak menjadikan tokoh-tokoh modernis sebagai acuan. Misalnya seperti Muhammad Abduh, Nurcholish Madjid, Rasyid Ridha, Sayyid Qutb, dan Muhammad Nasir, yang tidak begitu populer di kalangan penerus pemikiran Gus Dur tersebut. Bahkan dalam menganalisis tradisi Islam, pemikiran dari kalangan modernis tidak digunakan oleh pemuda-pemuda itu sehingga akhirnya mereka disebut dengan gerakan tradisionalisme Islam.

Basis metodologis yang digunakan untuk melakukan analisis dalam tulisan ini didasarkan pada perspektif sosiologis yang dikemukakan oleh Susan J. Hekman dalam *Hermeneutics and The Sociology of Knowledge*. Susan mengidentifikasi bahwa suatu bentuk subjektivitas pemikiran dapat dianalisis melalui dua bentuk analisis, yaitu analisis *common-sense reality of social actor* dan analisis adanya keterkaitan antara produk pemikiran dan faktor sosial yang melingkupinya.¹ Ini dimaksud sebagai *counter* atas asumsi bahwa post-tradisionalisme lahir dari proses 'secara tidak direncanakan dari suatu realitas yang mewacanakan dikotomisasi antara modernis dan tradisional. Sebagai suatu antitesis dari dua arus besar tersebut, muncul arus ketiga yang disebut post-tradisionalisme yang distingtif secara epistemologi dan metodologi maupun basis gerakannya dari dua arus besar tadi. Tetapi, post-tradisionalisme lahir sebagai konsekuensi logis adanya perkembangan tradisi intelektual di tubuh NU. Konsekuensi logis inilah sejatinya yang melatarbelakangi terbentuknya varian baru dari suatu produk pemikiran Islam di Indonesia yang bernama post-tradisionalisme.

Post-tradisionalisme sebagai sebuah produk pemikiran meniscayakan adanya intervensi, baik dalam bentuk muatan ideologi maupun orientasi pemikiran dan praksis dari sang subyek yang melahirkannya. Oleh karenanya penting memposisikan post-tradisionalisme

¹ Susan J. Hekman dalam *Hermeneutics and The Sociology of Knowledge* (Oxford: Polity Press, 1986), h. 24-47.

sebagai suatu teks yang terbuka dari pelbagai bentuk penafsiran yang dapat dikonstruksi sehingga menghasilkan makna baru tergantung siapa yang menjadi penafsir. Dalam diskursus tentang penafsiran sebuah teks, dengan tidak ada tendensi simplifikasi di dalamnya, terdapat dua arus paradigmatis yang berkembang. Pertama, paradigma yang menyatakan bahwa makna suatu teks merupakan *an sich* milik 'subyek' sang pengarang, sehingga cenderung akan melihat realitas secara tekstual. Kedua, paradigma yang menyatakan bahwa makna suatu teks berelasi kuat dengan konteks. Sehingga memungkinkan adanya bentuk penafsiran baru yang konstruktif terhadap makna teks. Makna baru inilah yang menjadi domain dari sang penafsir.²

Konstruksi makna baru ini dimaksud untuk memberikan pelabelan yang memadai dan sesuai kepada produk pemikiran yang berkembang dan dihasilkan dari perkembangan tradisi intelektual di tubuh anak muda NU. Bahwa sebenarnya post-tradisionalisme, jika didekati dengan paradigma positivistik dalam bingkai evolusi pengetahuan, tidak akan menemukan relevansi di dalamnya. Auguste Comte dalam *The Positive Philosophy* memberikan fase-fase perkembangan pengetahuan secara evolutif. Ia mengatakan bahwa fase tersebut berjalan secara linear, yaitu dari bentuk pemikiran yang sederhana (*simple thought*) sampai pada pemikiran yang rumit (*complex thought*).³

Urutan fase tersebut dimulai dari pemikiran teologis, beranjak ke metafisik dan berujung pada pemikiran positivisme. Pembagian urutan tersebut dalam perkembangan pemikiran Islam bertransformasi dalam bentuk pemikiran tradisional, berubah menjadi pemikiran konservatif dan ortodoks menuju pemikiran yang lebih sempurna yaitu modern. Pembagian fase-fase di atas kemudian dijadikan sebagai *framework* bagi pemikir seperti Fazlur Rahman, Charles Kurzman dan Deliar Noer. Rahman membagi fase perkembangan pemikiran Islam ke dalam empat fase,⁴ yaitu revivalis, modernis, neo-revivalist, dan neo-modernisme, sedangkan Kurzman membagi empat fase,⁵ yaitu tradisional, revivalis, modernis, dan liberal dan Noer membagi menjadi dua dikotomi besar,⁶ yaitu Islam modernis dan tradisional.

Post-tradisionalisme secara metodologis dan genealogis tidak teridentifikasi ke dalam sub pembagian arus perkembangan pemikiran di atas. Post-tradisional bukan pula sebagai kontinuitas atau bagian dari pemikiran neo-modernis, sebagaimana sering didengungkan oleh banyak peneliti. Atau post-tradisionalisme merupakan penegasan basis ideologi suatu kelompok, tetapi post-tradisionalisme diletakkan dalam gugus pemikiran dan cara pandang terhadap modernisme, tradisi, teks suci, dan sebagainya.⁷ Di sini kiranya penting melihat fenomena post-tradisionalisme dari sudut pandang bahwa ia merupakan produk pemikiran yang dilahirkan dari proses historisitas dalam bingkai dialektika yang kompleks di dalamnya.

Menurut Danandjaja, sumber rujukan dalam *library research* (penelitian kepustakaan) bisa dilakukan dengan menganalisis artikel, buku dan sumber tulisan yang masih relevan dengan tema.⁸ Kemudian untuk mendapatkan hasil analisis yang akurat bisa dilakukan analisis interpretasi untuk mengungkap tujuan dan jawaban atas permasalahan penelitian yang dimunculkan. Tulisan ini menggunakan *library research* dengan pendekatan analisis studi

² Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2010).

³ Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte* (New York: AMS Press, 1974), h. 453.

⁴ Fazlur Rahman, "Islam: Past Influential and Present Challenge", dalam Alford T. Welch dan Cachia Pierre (ed.), *Islam: Challenges and Opportunities* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 315-30.

⁵ Charles Kurzman, *Introduction: Liberal Islam and Its Islamic Context* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), h. 13.

⁶ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996).

⁷ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), h. 143.

⁸ James Danandjaja, *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, Dan Lain-Lain* (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1997), 87.

sosiologis-historis, dengan cara menganalisis alur pergerakan pemikiran intelektual NU yang berkelindan dengan Islam *Wasathiyah*. Untuk membahas mengenai kajian historis dapat menggunakan pendekatan studi pustaka, di mana setiap sumber baik berupa buku, artikel atau kitab kuning. Ada baiknya dalam melihat wacana post-tradisionalisme yang berkembang dari nilai-nilai intelektual NU dilihat dengan kacamata atau pendekatan teori sosial yaitu tentang ‘kontinuitas (*continuity*) dan perubahan (*change*)’ yang dikembangkan oleh John O Voll dalam *Islam Continuity and Change in the Modern World*.

Asumsi dasar dari teori ini adalah bahwa segala sesuatu yang terjadi pada masa tertentu bukanlah sesuatu yang terpisah sama sekali dengan masa-masa sebelumnya. Tidak ada sebuah wacana atau gerakan yang datang secara tiba-tiba. Yang terjadi sebenarnya adalah kelanjutan dari masa sebelumnya yang di dalamnya terdapat unsur-unsur perubahan. Sendi-sendi perubahan itulah yang mengantarkan masyarakat untuk tetap hidup harmonis.⁹

Wacana Post-tradisionalisme dalam Bingkai Sejarah

Pos-tradisionisme sebagai wacana perkembangan pemikiran Islam di Indonesia bukan merupakan proses yang langsung menjadi, tetapi didahului oleh suatu proses pembentukan pemikiran yang panjang. Pos-tradisionisme lahir dari proses pergulatan intelektual kalangan NU dengan basis penguasaan khazanah klasik (*turāts*) cukup memadai dengan melalui kesadaran akan tradisi yang mereka pegang, kemudian mereka mencoba melakukan transformasi dan revitalisasi terhadap tradisi tersebut. Jika nalar atau pembacaan terhadap fenomena post-tradisionisme dilakukan dengan kacamata teori sosial ‘kontinuitas (*continuity*) dan perubahan (*change*)’ maka akan mengontar pelbagai bentuk pernyataan yang mempertanyakan validasi dari istilah post-tradisionisme yang dianggap tidak lazim dan memandang post-tradisionisme dengan stigma yang tidak baik.

Proses pergulatan tradisi intelektual di kalangan anak muda NU secara perlahan tapi pasti menjadi suatu gerakan yang ikut meramaikan wacana perkembangan pemikiran Islam dewasa ini yang bisa jadi disejajarkan dengan gerakan lain seperti gerakan modernisme, neo-modernisme, atau bahkan tradisionisme. Tentunya sebagai suatu gerakan, ia hadir dari bentuk dialektika wacana yang berkembang, bukan berasal dari ruang hampa. Adanya unsur-unsur yang melatarbelakangi munculnya post-tradisionisme selanjutnya akan menghasilkan bentuk perubahan sebagai konsekuensi dari dialogisasi dengan realitas untuk tetap survive. Oleh karenanya perlu dikemukakan terlebih dahulu beberapa faktor, baik internal maupun eksternal, yang turut berperan dalam gerakan intelektual muda NU yang pada perkembangan selanjutnya mengkristal menjadi komunitas post-tradisionisme. Laode Ida mencatat terdapat 4 (empat) faktor yang mempengaruhi munculnya gerakan post-tradisionisme yang ia sebut sebagai kelompok NU progresif.¹⁰

Pertama, adanya dinamika intern dan benturan tradisi NU. Benturan itu dimungkinkan terjadi akibat semakin banyak kalangan muda NU (alumni pesantren NU) yang memasuki dunia pendidikan dan perguruan tinggi modern. Hal ini menjadikan mobilitas vertikal dan horizontal mereka semakin tinggi. Akibatnya terjadi variasi dan perkembangan pemikiran yang harus berhadapan dengan tradisi dan komunitasnya sendiri. Pertemuan antara tradisi baru dengan tradisi lama ini membuat pergumulan luar biasa yang pada tingkat tertentu komunitas NU terbelah. Di satu pihak ada kelompok yang terus mengkritik dan ingin merombak tradisinya,

⁹ Lihat uraian secara lebih jelas dalam Harry J Benda, ‘Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia’, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 26-46., sebagaimana Benda juga mengutip ilmuwan Jhon O Voll dalam *Islam Continuity and Change in the Modern World* (New York: Westview Press, 1982).

¹⁰ Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif* (Jakarta: Disertasi Universitas Indonesia, 2002), h. 60.

sementara di pihak lain ada kelompok yang berupaya mati-matian untuk mempertahankan apa yang selama ini diwarisi dari pendahulunya.

Kedua, pengaruh dan tuntutan modernisasi sebagai konsekuensi dari perkembangan global. Modernisasi yang merambah dalam semua aspek kehidupan masyarakat, dengan segala kelebihan dan kekurangannya, mengharuskan NU dan warganya sadar adanya perkembangan tersebut agar tidak tertinggal. Perkembangan ini dalam banyak hal berbenturan dengan tradisi yang berkembang dalam NU, baik tradisi dalam arti perilaku, doktrin maupun pemikiran. Dalam dunia pendidikan misalnya, arus modernisasi telah memaksa komunitas NU membuat penyesuaian-penyesuaian dengan arus modernisasi pendidikan yang berkembang luas. Akibatnya, meskipun masih ada pesantren yang mempertahankan tradisi *salafi*-nya, namun tidak sedikit di antara mereka yang membentuk lembaga-lembaga pendidikan klasikal dengan kurikulum yang lebih terstruktur. Demikian juga dalam bidang manajemen organisasi, NU dituntut untuk menata organisasi dengan prinsip-prinsip manajemen modern.

Ketiga, kerisauan terhadap perkembangan sosial politik. Kerisauan ini muncul karena keberadaan NU sangat dipengaruhi oleh perkembangan politik. Bahkan, perubahan-perubahan sikap NU terhadap negara dan sistem yang dibentuk merupakan refleksi dari perubahan politik. Dalam kaitan ini ada beberapa problem, 1) kiprah NU dalam politik telah mengabaikan fungsi utamanya sebagai organisasi massa keagamaan yang bertugas untuk mengembangkan sumber daya manusia, pendidikan NU menjadi terbengkalai dan sebagainya. 2) Akibat dari itu, NU menjadi ormas yang dikuasai oleh para politisi, di mana warganya dieksploitasi untuk kepentingan politik para elitnya.

Keempat, perkembangan gerakan HAM dan demokrasi di berbagai belahan dunia. gerakan HAM dan demokrasi yang telah menjadi 'agama baru' di dunia internasional, tak bisa dipandang sebelah mata oleh NU, sehingga mereka harus melihat kembali secara kritis atas doktrin dan tradisinya terkait dengan perkembangan pemikiran baru tersebut. Dari sini bisa dipahami atas sejumlah program LSM-LSM berkultur NU yang memberi perhatian serius tema-tema di sekitar demokrasi, gender, HAM, dan *civil society*. Hal ini menunjukkan bahwa komunitas ini berupaya secara serius untuk melakukan akselerasi atas doktrin, tradisi dan pemikiran yang selama ini berkembang, baik dalam komunitas NU maupun umat Islam secara umum.¹¹

Sementara Rumadi mencatat, paling tidak ada 3 (tiga) faktor utama perihal kelahiran tradisi intelektual muda NU, yaitu: 1) faktor perkembangan politik; 2) faktor adanya persaingan antara kelompok modernis dan tradisionalis; dan 3) faktor adanya arus intelektualisme progresif di belahan dunia Arab.¹²

Pertama, faktor perkembangan politik. Faktor ini menjadi penting karena dinamika sejarah NU, baik secara struktural maupun kultural banyak dipengaruhi dan ditentukan oleh faktor perkembangan politik. Keputusan kembali ke Khittah 1926 pada tahun 1984 yang sangat dipengaruhi oleh proyek restrukturisasi politik Orde Baru ternyata mempunyai makna signifikansi bagi gerakan sosial-intelektual NU di lingkungan NU. Perubahan peta politik nasional yang terjadi pada tahun 1998 juga mempunyai imbas pada komunitas NU. Di satu pihak ada gerakan politik demikian kuat yang antara lain ditandai dengan berdirinya PKB dan beberapa parpol yang berbasis massa NU, namun di pihak lain sebagian kecil anak muda, terutama yang menjadi aktivis LSM, tetap menjaga jarak dengan kekuatan politik sembari tetap melakukan gerakan sosial-intelektual.

Kedua, faktor adanya persaingan antara kelompok modernis dan tradisionalis. Namun persaingan tersebut tidak sama dengan persaingan generasi awal. Apabila persaingan generasi

¹¹ Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif*, h. 202.

¹² Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 119-20.

awal lebih bernuansa teologis yang kemudian berimbas ke persaingan politis, persaingan generasi berikutnya lebih berwarna intelektual, meskipun persaingan jenis pertama tidak sepenuhnya hilang. Dari wacana pemikiran yang dimunculkan, persaingan itu terasa sekali.

Ketiga, munculnya arus intelektualisme progresif di belahan dunia Arab turut mendorong dan memberi inspirasi semangat intelektualisme post-tradisionalisme. Bahkan wacana yang dikembangkan sedikit banyak merupakan tema-tema yang diangkat dan menjadi perbincangan intelektual di kalangan mereka adalah tema-tema sebagaimana terdapat dalam karya tokoh-tokoh seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Muhammad Syahrur, Muhammad Abid al-Jabiri, dan sebagainya.

Di samping faktor-faktor internal tersebut, ada beberapa kondisi eksternal yang turut mendorong munculnya komunitas post-tradisionalisme. Pertama, respons terhadap perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia yang mulai marak pada awal 1970-an. Respons ini menjadikan komunitas post-tradisionalisme bersikap kritis terhadap modernitas dan tradisi. Kedua, respons terhadap upaya pemberdayaan masyarakat NU yang dimotori oleh Gus Dur. Kelompok anak muda kritis ini seolah menjadi penyangga dari ide-ide besar yang dikemukakan Gus Dur. Ketiga, respons kritis terhadap fenomena gerakan transformasi LSM di pentas gerakan sosial, politik, ekonomi, budaya, dan pembaruan pemikiran Islam. Keempat, respons atas program developmentalisme (pembangunanisme) yang digelar pemerintah Orde Baru. proyek tersebut bukan hanya menutup ruang kritisisme dan kebebasan berekspresi, tetapi juga menutup hampir seluruh kesadaran kemanusiaan, sehingga setiap relung pemikiran kita harus diabadikan untuk proyek negara tersebut.¹³

Posisi Post-tradisionalisme Islam dalam Konstelasi Pemikiran Islam di Indonesia

Pada bagian pendahuluan sudah disinggung bahwa ada kecenderungan dari sebagian peneliti yang mempolarisasi wacana pemikiran Islam di Indonesia ke dalam dua arus *mainstream*, Islam modernis dan Islam tradisional.¹⁴ Kedua arus tersebut mempunyai ciri, karakteristik, pemikiran, basis masa, orientasi, dan tujuan masing-masing. Secara simplistik, Islam modernis diidentikkan dengan cara pandang tertentu dalam suatu kelompok yang hendak melakukan pembaruan pemikiran dalam Islam yang dipicu oleh arus modernisasi. Dalam melakukan pembaruan tersebut, kelompok modernis mempunyai semboyan perjuangan bahwa pintu ijtihad masih terbuka lebar bahkan menjadi suatu hal yang niscaya dilakukan oleh setiap orang yang memiliki kualifikasi tertentu di bidang tersebut. Sedangkan Islam tradisional diidentikkan dengan cara pandang tertentu dalam suatu kelompok yang berpegang teguh pada tradisi klasik (*turāts*).¹⁵ Tradisi klasik (*turāts*) dalam persepsi kelompok ini merupakan substansi nilai-nilai keberagamaan dari setiap Muslim yang diwariskan dari para pendahulu (*al-qudamā'*) yang notabene adalah para generasi emas Islam (*khayr ummat*). Oleh karenanya pemeliharaan akan tradisi merupakan suatu keniscayaan karena merupakan bagian dari khazanah pemikiran umat Islam dari zaman Nabi Saw.

Kerangka pikir yang berlandaskan atas pandangan dikotomisasi modernis-tradisionalis pada perkembangan gerakan pemikiran Islam akan memunculkan variasi-variasi gerakan baru. Kelompok tradisional kemudian berkembang menjadi neo-tradisionalis yang mencoba melakukan pembaruan atas tradisi seperti yang dilakukan Abdurrahman Wahid, dan post-tradisionalisme yang melakukan kritisisme atas tradisi, mengadopsi metode pemikiran modern dengan tetap menggunakan tradisi sebagai basis transformasi. Sementara dari kelompok

¹³ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 129.

¹⁴ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, h.

¹⁵ Martin van Bruinessen, "Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKIS, 1997), h. 139.

modernis lahir neo-modernisme yang diwakili tokoh seperti Nurcholish Madjid dan Syafi'i Ma'arif yang kemudian bermetamorfosis menjadi gerakan Islam liberal. Namun, kelompok ini juga memunculkan varian fundamentalis dan neo-fundamentalis yang cenderung memahami ajaran Islam secara tekstual.¹⁶ Kecenderungan para peneliti dalam melakukan pemetaan dikotomisasi modernis-tradisionalis dalam memandang pergulatan gerakan pemikiran di Indonesia berakar, menurut asumsi saya, didahului oleh Deliar Noer dari kalangan peneliti pribumi, dan Greg Barton dari kalangan peneliti asing. Konklusi Noer ini kemudian dijadikan pijakan oleh para generasi peneliti setelahnya seperti Bachtiar Effendy dan Fachry Ali.¹⁷

Kemunculan wacana post-tradisionalismeisme dalam diskursus perkembangan pemikiran di Indonesia tidak terlepas dari pergulatan pemikiran anak muda NU yang memunculkan corak intelektual yang unik. Unik dalam arti produk pemikiran yang dihasilkan menyentuh pada pelbagai persoalan yang dinilai tabu dan tidak lazim di kalangan NU karena adanya pengembangan wacana yang dimotori anak muda NU yang dinilai menembus batas-batas nilai tradisionalisme Islam. Tidak sebatas itu, produk pemikiran tersebut juga dinilai melahirkan gagasan-gagasan sangat liberal bahkan sampai pada taraf menembus batas-batas liberalisme kelompok modernis. Ini menunjukkan bahwa post-tradisionalismeisme dengan segala macam pengembangan wacana yang ada di dalamnya merupakan suatu cara pandang yang dilandasi atas sikap kritisisme atas modernitas dan tradisi yang dianggap paradoks baik dalam doktrin dan praktik. Tradisi dalam post-tradisionalismeisme dijadikan sebagai basis epistemologi untuk melakukan transformasi pergerakan. Sikap kritis atas tradisi bukan semata untuk membongkar tradisi yang sudah mapan atau bahkan memudahkan tradisi, tetapi hendak menghidupkan kembali semangat keberagaman yang dicapai lewat tradisi lama (*ihyā' al-turāts*) dengan melakukan kontekstualisasi ajarannya. Sehingga wajar jika apa yang dilakukan oleh kelompok post-tradisionalismeisme sebenarnya masih berpijak pada upaya menyambung dari tradisi ke modernisasi (*al-tawaṣul min al-turāts ilā al-tajdīd*).¹⁸

Kerangka pikir post-tradisionalismeisme yang seperti itu menjadikan setiap pemikiran yang dihasilkan bukan merupakan derivasi atau kontinuitas dari corak pemikiran kelompok neo-modernis yang juga memiliki kecenderungan dan semangat untuk memperpadukan antara semangat modernis dan khazanah klasik. Greg Barton dalam *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* menyebut tokoh seperti Cak Nur, Djohan Effendi, A. Wahib dan Gus Dur ke dalam kategorisasi kelompok neo-modernis. Menurut persepsi Barton, keempat tokoh di atas berusaha untuk memadukan dan menyintesis antara nilai-nilai yang terdapat dalam tradisi klasik dengan semangat modernisme.¹⁹

Sejarah mencatat bahwa arus pemikiran progresif dari kalangan muda NU menemukan momentum ketika Gus Dur menjadi pimpinan Tanfidziyah NU dan acapkali menelurkan pemikiran-pemikiran progresif yang membuka wacana pemikiran, bukan hanya di kalangan internal masyarakat NU, tetapi juga masyarakat secara luas. Pelbagai wacana pemikiran yang dimotori Gus Dur seperti ide tentang demokratisasi, sekularisasi, bahkan pribumisasi sanggup menggairahkan dan menumbuhkan kembali elan progresivitas kalangan muda NU yang akan menghasilkan 'corak intelektual baru' di tengah belantara gerakan pemikiran yang berkembang di Indonesia. Sekarang pertanyaannya akan menjadi rumit ketika ide-ide progresivitas dari kalangan muda NU dihubungkan dengan ide—meminjam istilah G. Barton—neo-modernisme

¹⁶ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 141.

¹⁷ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996)., dan Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

¹⁸ Said Aqil Siradj, 'NU, Tradisi, dan Kebebasan Berpikir', dalam Zuhairi Misrawi (ed.), *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU* (Jakarta: Kompas, 2004), h. 39-40.

¹⁹ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, h. 12-6.

Gus Dur. Istilah neo-modernis dalam pembagian gerakan pemikiran Islam yang dicetuskan oleh Fazlur Rahman sebagai pengembangan atas gerakan modernisme yang dinilai belum sempurna secara metodologis. Neo-modernisme bertitik tolak pada usaha mencari sintesis progresif dari rasionalitas modernis dengan ijtihad tradisi klasik (*turāts*).²⁰ Karena pemikiran yang mereka usung tidak lebih dari manifestasi keberlanjutan pemikiran Gus Dur, sedangkan ia masuk dalam barisan kelompok neo-modernis, maka apakah dengan demikian secara otomatis, ide-ide yang diusung oleh kaum muda NU juga dapat digolongkan ke dalam barisan kelompok neo-modernis?

Menisbahkan corak intelektualitas di kalangan muda NU kepada barisan kelompok neo-modernis tampaknya menjadi problem bagi sebagian kalangan yang merasa gusar akan pelabelan status tersebut. Jika dikatakan bahwa corak intelektual tersebut terinspirasi oleh pemikiran Gus Dur memang benar dan tidak menjadi problem. Namun jika corak intelektual tersebut dipaksa masuk dalam kategori pembagian yang diwacanakan oleh G. Barton ke dalam kelompok neo-modernis, agaknya tidak mempunyai landasan argumentasi yang kuat. Ahmad Baso dan Rumadi mempertanyakan statemen di atas dengan mempertanyakan benarkah tradisi intelektual baru di kalangan NU mempunyai pijakan modernisme Islam yang disintesiskan dengan khazanah klasik (*turāts*)? Jika benar, apa indikasi dan referensi yang dipakai oleh Barton? Sebab dalam kenyataannya, baik dalam ceramah dan tulisan-tulisannya, mereka jarang, atau bahkan tidak pernah, bereferensi kepada pemikiran tokoh modernis.²¹ Pandangan demikian, menurut Ahmad Baso, akan terbantah dengan sendirinya dengan melihat genealogi pemikiran sebagai basis konteks sejarah yang melatarbelakangi antara neo-modernisme dan tradisi intelektual NU. Secara genealogis, pemikiran modernis dan neo-modernis merupakan kesinambungan pemikiran yang diwariskan oleh kelompok Wahabi. Sementara kelompok Wahabi secara jelas menjadikan Ibn Taymiyah sebagai rujukan utama mereka dalam hal ideologi dan basis pergerakan yang notabene mencerca tradisionalis.²²

Sedangkan genealogi intelektual NU (post-tradisionalismeisme) menyambung mata rantai pemikirannya kepada tokoh-tokoh yang berdialog dengan tradisi pencerahan Barat, dari generasi Abdullah Ahmed al-Na'im, Nawal Sadawi, Thariq al-Bisyri, Abdullah Laroui, dan Muhammad Khalafullah, hingga generasi semacam Michel Aflaq, Ali Abd al-Raziq, dan sampai akhir ke Ibn Rusyd. Kalau neo-modernisme Islam mengusung semangat 'purifikasi Islam', pencarian pada 'Islam yang murni dan asli', anti bid'ah dan dikenal dengan slogan 'kembali pada al-Qur'an dan al-Sunnah', maka post-tradisionalismeisme Islam mencari sintesa-sintesa baru dalam dialog kritisnya antara tradisi Islam dengan tradisi Barat dan budaya lokal.²³ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa menisbahkan gairah intelektual progresif NU kepada kelompok neo-modernis tidak mempunyai relevansi mendasar dan hubungan yang kuat.

Bantahan terhadap pelabelan neo-modernisme kepada tradisi intelektual NU dikemukakan oleh Muh Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman dalam *Post-Tradisionalisme Islam*. Secara utuh saya kutip dua argumentasi dasar yang mereka kemukakan sebagai berikut:²⁴ *Pertama*, dari segi genealogi pemikiran dan pemahaman keagamaan, kalangan NU lebih menekankan kepada keberlanjutan tradisinya. Mereka justru mempunyai resistensi yang kuat terhadap gerakan modernis. Kalaupun muncul corak liberal dalam pemikiran mereka, tidak

²⁰ Fazlur Rahman, *Neo-Modernisme Islam: Metode dan Alternatif*, peny. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1989), h. 17-22.

²¹ Ahmad Baso, 'Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam' dalam *Tashwirul Afkar*, No. 9 Tahun 2000 (Jakarta: Lakpesdam NU, 2000), h. 32., Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 163.

²² Ahmad Baso, 'Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam', h. 163.

²³ Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolatan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 166.

²⁴ Muh Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000), h. 5-8.

lebih dari upaya mentransformasikan dan meramu tradisinya dengan pemikiran yang lebih progresif, sehingga menjadi pemikiran yang berakar kepada tradisi secara kuat, tapi mempunyai jangkauan pemahaman yang luas.

Kedua, dari segi topik dan pilihan wacananya, terlihat adanya kegusaran terhadap fenomena gerakan simbolis dan formalisme Islam yang nilainya tidak produktif bagi gerakan Islam. Sementara pada saat yang bersamaan, kalangan modernis justru mengusung isu formalisme Islam yang ingin dimasukkan pada kehidupan kenegaraan. Kalangan NU menempatkan agama sebagai subkultur di tengah kultur besar yang bernama bangsa. Islam dalam hal ini haruslah berada pada wilayah masyarakat dan menjadi roh bagi masyarakat dan bangsa ini tanpa harus dimasukkan ke dalam institusi negara. Dalam kehidupan bernegara, kalangan NU lebih memilih mengusung tema-tema demokrasi, pluralisme, civil society dan toleransi antar umat beragama.

Dua argumentasi di atas menjadi indikasi kuat bahwa tradisi intelektual NU bukan merupakan keberlanjutan dari pemikiran modernis dan neo-modernis yang berkembang dewasa ini. Bahkan tradisi intelektual NU memiliki sikap resisten terhadap pemikiran modern sehingga tidak memungkinkan untuk mengikuti tradisi pemikiran kelompok modern. Adapun mengenai munculnya indikasi yang mengarah pada corak pemikiran liberal dari sikap tradisi intelektual NU lebih dikarenakan adanya dorongan untuk mentransformasikan tradisi yang mereka miliki dan memadukan dengan pemikiran progresif lainnya. Sehingga di kalangan NU terkesan melakukan loncatan tradisi melampaui batas yang dilakukan oleh kalangan modernis.²⁵ Adanya sikap resistensi dan kritisisme terhadap pemikiran modern inilah yang akhirnya memunculkan paradigma baru dalam kancah gerakan pemikiran di Indonesia yang dinamakan dengan post-tradisionalismeisme.

Selain dua argumentasi di atas, terdapat indikasi lain mengapa pelabelan pemikiran neo-modernis tidak pas disematkan untuk tradisi intelektual NU. Ini berdasarkan atas survei literatur sumber bacaan di kalangan anak muda NU yang sangat jarang mengutip atau mengadopsi sumber pemikiran yang berafiliasi pada corak pemikiran modern²⁶ seperti karya-karya yang ditulis oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad ‘Abduh, Rasyid Ridha, Sayyid Ahmad Khan, Muhammad Natsir atau bahkan Nurcholish Madjid. Jika ditelusuri pola pemikiran yang diusung oleh tokoh-tokoh di atas yang dicap sebagai kelompok modernis, maka jarang ditemukan—jika tidak ingin mengatakan tidak ada sama sekali—kalangan intelektual NU merujuk pada pemikiran mereka sebagai basis paradigma pemikiran. Sebagai gantinya kalangan muda NU lebih *interest* dengan para pemikir Arab kontemporer seperti Muhammad ‘Abid al-Jabiri, Muhammad Arkoun, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, dan pemikir lain yang menjadikan tradisi sebagai titik tolak basis pemikirannya. Para pemikir tersebut kerap kali menyerukan untuk melakukan pembacaan ulang terhadap tradisi dan memberikan pemaknaan ulang terhadap perkembangan zaman (*mu‘āṣirah*) sampai pada taraf melakukan aksi pembaruan.²⁷

Membincang Epistemologi Post-tradisionalismeisme Islam

Gerakan intelektual yang dilakukan anak muda NU berangkat dari kesadaran untuk melakukan revitalisasi tradisi, yaitu sebuah upaya untuk menjadikan tradisi (*turāts*) sebagai basis untuk melakukan transformasi. Karena dalam post-tradisionalismeisme tradisi dijadikan sebagai basis transformasi gerakan maka hakikatnya spirit utama yang memacu post-

²⁵ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 128.

²⁶ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), Lihat juga Harun Nasution, ‘Antara Pembaharuan dan Pemurnian’, dalam *Pesantren*, No. 1, Vol. V tahun 1988.

²⁷ Hasan Hanafi, *Min al-‘Aqidah Ilā al-Thawra: al-Muqaddimāt al-Nazariyyāh* (Beirut: Dār al-Tanwīr, t.tn).

tradisionalismeisme dalam melakukan aktivitas intelektual adalah adanya sikap untuk terus mempertanyakan *keajegan* doktrin dan tradisi. Mempertanyakan tradisi, dalam bentuk sikap kritisisme, mereka lakukan setelah melalui proses pergumulan dengan berbagai tradisi keilmuan yang berkembang dengan melalui pendekatan pelbagai disiplin ilmu baik ilmu keagamaan tradisional maupun ilmu sosial modern. Maka post-tradisionalismeisme menjadikan tradisi sebagai basis epistemologinya, yang ditransformasikan secara meloncat, yakni pembentukan tradisi baru yang berakar pada tradisi miliknya dengan jangkauan yang sangat jauh untuk memperoleh etos progresif dalam transformasi dirinya.²⁸

Tradisi yang dimaksud di sini adalah keseluruhan khazanah masa lalu yang hadir dalam dan bersama kehidupan kita. Tradisi mempunyai cakupan yang cukup luas. Ia meliputi yang bersifat maknawi (*al-turāts al-maknawī*) seperti pemikiran, yang berbentuk material (*al-turāts al-maddī*) seperti norma dan kebudayaan, tradisi nasional kebangsaan (*al-turāts al-qawmī*) yang datang dari pendahulu kita, serta tradisi kemanusiaan pada umumnya (*al-turāts al-insānī*) yang kita terima dari khazanah masa lalu orang lain.²⁹

Al-Jābirī mengungkapkan bahwa tradisi (*turāts*) pada satu aspek memiliki sisi-sisi positif, namun di sisi lain memiliki sisi-sisi negatif. Satu sisi tradisi dapat mendorong manusia pada semangat kebangkitan (*nahḍah*), di sisi lain tradisi dapat mendorong manusia pada segala bentuk keterbelakangan.³⁰ Senada dengan Al-Jābirī, Ḥassan Ḥanafī juga memandang ada sisi positif dan negatif dalam suatu tradisi. Menurutnya sisi positif tradisi terletak ijtihad dan kemaslahatan yang bisa dijadikan sebagai basis transformasi sosial, dan sisi negatifnya adalah taklid, kepasrahan pada *qadā'* dan *qadar*.³¹ Tradisi dalam konteks post-tradisionalisme dipandang sebagai pendorong kemajuan apabila dikelola secara positif dan kreatif. Dengan tradisi, suatu masyarakat akan mampu membentuk *cosmos* (keteraturan dan ketertiban), dan tanpanya akan terjadi *chaos* (kekacauan) yang akhirnya membuat suatu masyarakat mengalami disorientasi.³²

Hal di atas berbeda dengan kalangan modernis yang sedari awal lahir untuk melawan tradisi yang nilainya sebagai hambatan kemajuan. Padahal dengan menafikan tradisi, mereka justru gagap dalam merespons setiap perkembangan karena tidak mempunyai referensi kebudayaan. Akhirnya, kelompok ini menjadi tawanan tradisi baru tanpa bisa melakukan dialog atau tawar-menawar. Mereka ini tidak kalah fanatiknya dengan kalangan tradisionalis dalam menggenggam apa yang disebut sebagai modernisasi itu sendiri. Akhirnya modernisme tidak dipahami secara substansial melainkan sebagai mitos. Modern bukan lagi merupakan etos berpikir dan sikap terhadap realitas melainkan sebagai identitas kelompok. Karena itu, modernisme lalu menjadi ideologi.³³

Di sinilah pentingnya membaca dan memahami kembali makna dari tradisi yang selama ini menjadi pijakan dalam beragama dan memahami teks keagamaan. Tradisi seharusnya terus direvitalisasi sehingga setiap ajaran yang termuat di dalamnya relevan dengan kondisi zaman

²⁸ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 130., Lihat pula Zaini Rahman, 'Post-Tradisionalisme Islam: Epistemologi Peloncat Tangga', dalam Buletin Wacana *Post-tradisionalisme*, November 2001, h. 59.

²⁹ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 1991), h. 45., Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, penterj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), h. 24-5.

³⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 8.

³¹ Hassan Hanafī, 'Mengkaji Tradisi untuk Transformasi dan Revolusi', dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi No. 10, 2001, h. 78-83.

³² Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam: Antara Epistemologi dan Praksis Sosial*, h. 7., Makalah tidak diterbitkan.

³³ Abdul Mun'im Dz, "Pembaharuan Berbasis Tradisi", Pengantar dalam Muh Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. viii.

sekarang. Maka diperlukan cara pandang yang benar dari setiap Muslim dalam melihat dan memahami tradisi tersebut.

Menurut al-Jābirī, dalam berinteraksi dengan tradisi, cara pembacaan Muslim selama ini terpetakan pada: *al-fahm al-turātsī li al-turāts* dan *al-fahm al-khārijī li al-turāts*. Pola pertama, *al-fahm al-turātsī li al-turāts* atau disebut dengan pola *taqlīdiyyah* adalah bentuk pembacaan tradisi dengan menggunakan metode tradisional yang menerima tradisi apa adanya tanpa ada kritik dan analisis historis. Sedangkan pola kedua *al-fahm al-khārijī li al-turāts* atau disebut dengan pola *'asyriyyah*, yaitu membaca tradisi dengan kaca mata pemikiran modern yang eurosentris.³⁴ Pembacaan terhadap tradisi, menurut al-Jābirī, harus meniscayakan objektivitas (*mawḍū'iyah*) dan rasionalitas (*ma'qūliyyah*) secara simultan.³⁵ Objektivitas akan diperoleh jika subjek mengambil jarak terhadap obyek (*turāts*) dan memposisikannya pada masanya (*mu'āṣir li nafsih*).

Adapun langkah-langkah konkretnya sebagai berikut, Pertama, meletakkan tradisi tersebut apa adanya dan melepaskannya dari berbagai bentuk pengetahuan yang telah dimiliki sebelumnya oleh pembaca. Kedua, analisis historis untuk menelusuri genealogi pengetahuan yang melahirkan tradisi. Ketiga, kritik ideologi untuk mengetahui sejauh mana peran ideologi dan kondisi sosial politik telah mempengaruhinya.³⁶ Konstruksi pemikiran dan pengetahuan dalam pandangan tradisi intelektual Muda NU tetap harus mengacu pada nilai-nilai tradisi (*turāts*). Oleh karenanya dalam pandangan post-tradisionalisme tidak akan ada pembaruan tanpa ada landasan tradisi sebelumnya sebagai presiden.

Menurut Hassan Hanafi, pembaruan hanyalah rekonstruksi interpretasi terhadap tradisi sesuai dengan kebutuhan zaman. Dengan demikian, tradisi merupakan pijakan sekaligus perantara (*waṣīlah*) menuju pembaruan.³⁷ Setiap tradisi, di samping menjadi pijakan, ia juga harus mempunyai jangkauan ke depan dalam rangka membangun tradisi baru yang berkelanjutan. Sebab, setiap generasi dapat membangun tradisinya sendiri sesuai dengan kebutuhan zaman.³⁸ Penegasan terhadap urgensi mengacu pada nilai-nilai tradisi (*turāts*) memberikan referensi bagaimana tradisi harus terus hidup, terpelihara serta dapat ditransformasikan dan diinterpretasi sesuai dengan kebutuhan zamannya untuk membentuk tradisi baru.

Kesimpulan

Pada bagian akhir dalam tulisan ini akan memberikan suatu konklusi terkait dengan wacana post-tradisionalisme yang dilihat dari perspektif dan asumsi bahwa ia merupakan bagian dari produk pemikiran dan gerakan yang berkembang di Indonesia. Munculnya pemikiran post-tradisionalisme sangat terkait dengan keterlibatan intelektual muda NU dalam menyikapi wacana keagamaan dan gerakan yang berkembang di tengah masyarakat. Wacana tersebut selanjutnya menjadikan intelektual muda NU 'terpaksa' harus berinteraksi dengan wacana-wacana yang berkembang terutama yang berkaitan dengan unsur dan pemahaman kemodernan seperti masalah demokrasi, sekularisasi, liberalisasi, HAM, hubungan agama dan negara, dan sebagainya. Post-tradisionalisme pada dasarnya merupakan *counter*, dengan mengedepankan nilai-nilai kritisisme, terhadap nilai dan doktrin yang dikembangkan kelompok modernisme. Namun, post-tradisionalisme tidak semata mengkritik modernisme saja, tetapi ia juga melakukan hal senada kepada tradisi. Post-

³⁴ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah*, h. 26.

³⁵ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah*, h. 47.

³⁶ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah*, h. 32.

³⁷ Hassan Hanafi, *Al-Turāts wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāts al-Qadīm* (Beirut: al-Mu'assasah al-Jamī'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992), h. 13.

³⁸ Hassan Hanafi, *Al-Turāts wa al-Tajdīd*, h. 15., Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 8.

tradisionalismeisme melakukan auto-kritik terhadap tradisi. Dengan mengacu pada pemikiran seperti al-Jābirī, Arkoun dan lainnya, yang notabene mereka menjadikan tradisi sebagai dasar transformasi gerakan, dan memadukan dengan disiplin ilmu sosial modern, kelompok post-tradisionalismeisme berusaha untuk kembali menghidupkan, merevitalisasi, dan melakukan kontekstualisasi ajaran yang berasal dari tradisi (*turāts*) untuk melakukan apa yang disebut dengan transformasi gerakan. Pada kasus terakhir ini, kelompok post-tradisionalismeisme kerap memunculkan ide-ide yang dianggap sebagai liberal *ala* kelompok modernis. Status liberal pada kelompok post-tradisionalismeisme ini menjadi hal yang unik dalam dinamika gerakan pemikiran di Indonesia, di mana post-tradisionalismeisme yang selalu berlandaskan pada tradisi tidak segan melakukan kritik terhadap tradisi atas nama tradisi dan modernitas. Selain itu gerakan post tradisionalisme NU juga berpengaruh terhadap corak keislaman yang inklusif yang sekarang disebut dengan Islam *Wasathiyah* atau istilah lainnya adalah moderasi beragama. Adapun gerakan moderasi beragama di tubuh NU terintegrasi dalam beberapa hal yakni dengan penerimaan salah satu empat mazhab, mengikuti pemikiran Aqidah asy'ariyah, finalisasi pola hubungan antara keislaman dan kebangsaan, serta pembiasaan dialog antar agama.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolatan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006
- Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. New York: AMS Press, 1974
- Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999
- Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS, 1997
- Harry J Benda, 'Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia', dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987
- Hasan Ḥanafī, *Min al- 'Aqīdah Ilā al-Tsawrah: al-Muqaddimāt al-Nazariyyāh*. Beirut: Dār al-Tanwīr, t.tn.
- James Danandjaja, *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, Dan Lain-Lain*. Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1997
- Kurzman, Charles, *Introduction: Liberal Islam and Its Islamic Context*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif*. Jakarta: Disertasi Universitas Indonesia, 2002
- Martin van Bruinessen, "Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS, 1997
- Misrawi, Zuhairi (ed.), *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*. Jakarta: Kompas, 2004.
- Mohamad Fahri dan Ahmad Zainuri, "Moderasi Beragama Di Indonesia." *Intizar* 25, No. 2 (2019)
- Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian*, Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2010.
- Muh Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-tradisionalismeisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*. Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000
- Muhammad 'Ābid Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 1991
- Muhammad Hakiki Kiki. "Pemikiran Kalam Syaikh Muhammad Sanusi." *Jurnal TAPIS* 7, No. 12 (2011)

- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Rahman, Fazlur, "Islam: Past Influent and Present Challenge", dalam Alford T. Welch dan Cachia Pierre (ed.), *Islam: Challenges and Opportunities*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- Rahman, Zaini, 'Post-tradisionalisme Islam: Epistemologi Peloncat Tangga', dalam Buletin Wacana *Post-tradisionalisme*, November 2001.
- Rumadi, *Post-tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Cirebon: Fahmina Institute, 2008.
- Siradj, Said Aqil, 'NU, Tradisi, dan Kebebasan Berpikir', dalam Zuhairi Misrawi (ed.), *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*. Jakarta: Kompas, 2004.
- Susan J Hekman, *Hermeneutics and The Sociology of Knowledge*. Oxford: Polity Press, 1986
- Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987
- Umma Farida, "Kontribusi Dan Peran KH. Hasyim Asy'ari Dalam Membingkai Moderasi Beragama Berlandaskan Al Quran Dan Hadis Di Indonesia." *Fikrah* 8, No. 2 (2020)
- Usman, Usman. "Pendidikan Aqidah Dalam Kemurnian I'Tiqad Ahlussunnah Wal Jamaah," *Al-Ihda': Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran* 13, No. 2, 2018.
- Voll, Jhon O, *Islam Continuity and Change in the Modern World*. New York: Westview Press, 1982.
- Zaenal Abidin, "Wahabisme, Transnasionalisme Dan Gerakan-Gerakan Radikal Islam di Indonesia." *Jurnal Tasamuh* 12, No. 2 (2015)

TEORI KRITIS MAZHAB FRANKFURT: VARIAN PEMIKIRAN 3 (TIGA) GENERASI SERTA KRITIK TERHADAP POSITIVISME, SOSIOLOGI, DAN MASYARAKAT MODERN

Suci Fajarni

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Email: suci.fajarni@ar-raniry.ac.id

Abstract: The Critical Theory of the Frankfurt School through its emancipatory vision requires a new paradigm in social science that can liberate humans from the economic domination of capitalism, various established ideologies, and social order that is oppressive and unfair. This article aims to: 1) review in detail the variants of Critical Theory thought developed by the first, second, and third generations of the Frankfurt School; 2) explain the criticisms of Critical Theory on positivism; 3) describe the criticisms of Critical Theory on Sociology; and 4) reviewing the criticisms of Critical Theory on modern society. By using a qualitative approach and library research design as data mining techniques, this study concludes that: 1) There are differences of thought among the three generations of the Frankfurt School. The first generation has built the foundation of Critical Theory towards the ideas of emancipation while acknowledging the subject-object relation, as well as agreeing to objectification. Jurgen Habermas as the second generation through his communicative action theory framework answers the stagnation of the first generation by emphasizing his Critical Theory on developing the subject's argumentative capacity. The third generation of thought by Axel Honneth departs from ethical interests through recognition; 2) Critical Theory criticizes positivism for preserving the status quo so that it fails to get out of the existing problems and preserving these problems; 3) Critical Theory criticizes Sociology because it is considered ideological, neutral, passive, and too focused on methodology, thus failing to build public awareness to overcome unequal and unfair realities; 4) Critical theory states that modern society went through cultural repression, where certain social and cultural obligation was institutionalized by the capitalistic economy. Those capitalism ethics makes humans view other humans as things or objects.

Abstrak: Teori Kritis Mazhab Frankfurt melalui visi emansipatorisnya menghendaki sebuah paradigma baru dalam ilmu pengetahuan sosial yang mampu membebaskan manusia dari dominasi ekonomi kapitalisme, ragam ideologi mapan, serta tatanan sosial yang penuh penindasan dan ketidakadilan. Artikel ini bertujuan untuk: 1) mengulas secara rinci varian pemikiran Teori Kritis yang dikembangkan oleh generasi pertama, generasi kedua, dan generasi ketiga Mazhab Frankfurt; 2) menjelaskan kritik-kritik Teori Kritis terhadap positivisme; 3) memaparkan kritik-kritik Teori Kritis terhadap Sosiologi; serta 4) mengulas kritik-kritik Teori Kritis terhadap masyarakat modern. Melalui pendekatan kualitatif dengan desain *library research*, artikel ini menyimpulkan bahwa: 1) Terdapat perbedaan pemikiran diantara ketiga generasi Mazhab Frankfurt. Generasi pertama telah membangun fondasi Teori Kritis ke arah emansipatoris dengan tetap mengakui relasi subjek-objek, sekaligus mengamini objektifikasi dan kemudian mengalami kebuntuan pemikiran akibat terjebak dengan kritik yang mereka buat sendiri. Jurgen Habermas sebagai generasi kedua melalui kerangka teori tindakan komunikatifnya menjawab kebuntuan generasi pertama dengan menitikberatkan Teori Kritisnya pada pengembangan kapasitas argumentatif subjek. Adapun pemikiran generasi ketiga oleh Axel Honneth berangkat dari kepentingan etis melalui jalan pengakuan; 2) Teori Kritis mengkritik positivisme karena melanggengkan status quo, sehingga ia tidak mampu

keluar dari permasalahan yang ada melainkan melanggengkan permasalahan tersebut; 3) Teori Kritis mengkritik Sosiologi karena dianggap bersifat ideologis, netral, pasif, dan terlalu fokus pada metodologi, sehingga gagal dalam membangun kesadaran masyarakat agar dapat mengadakan perubahan terhadap realitas yang penuh dengan ketimpangan dan ketidakadilan; 4) Teori Kritis menyatakan bahwa masyarakat modern mengalami represi kultural, yakni suatu kondisi di mana tuntutan sosial budaya tertentu dilembagakan oleh tatanan ekonomi kapitalisme. Prinsip kinerja kapitalis tersebut membuat manusia memandang yang lain sebagai benda (*things*) atau objek.

Kata Kunci: *Teori Kritis, Mazhab Frankfurt, Positivisme, Sosiologi, Irasionalitas Masyarakat Modern.*

Pendahuluan

Teori Kritis Mazhab Frankfurt (*Die Frankfurter Schule*) umumnya diasosiasikan dengan sebuah lembaga independen tempat teori ini lahir dan berkembang, yakni *Institut für Sozialforschung* (Institut Penelitian Sosial). Lembaga tersebut didirikan oleh Felix Jose Weil pada 23 Februari 1923 yang berpusat di Frankfurt, Jerman. Salah satu fokus kajian lembaga tersebut adalah permasalahan sosial masyarakat.¹ Secara historis, Teori Kritis Mazhab Frankfurt lahir dari berbagai kritik terhadap pemikiran Karl Marx. Filsafat yang dikembangkan dan dipraktikkan oleh para pemikir Teori Kritis Mazhab Frankfurt dipengaruhi oleh 3 pemikiran utama, yakni filsafat idealisme Hegel, pemikiran filsafat Karl Marx, dan psikoanalisis Freud. Namun Teori Kritis Mazhab Frankfurt tidak sepenuhnya mengadopsi analisis Marxisme, justru Teori Kritis muncul sebagai koreksi terhadap aliran Teori Marxis sehingga Teori Kritis Mazhab Frankfurt secara klasifikatif digolongkan sebagai aliran pemikiran Neo Marxisme.²

Neo Marxisme merupakan salah satu aliran yang berkembang pada abad ke 20 yang menolak reduksi ajaran Karl Marx yang diinterpretasikan oleh Friedrich Engels, karena menghilangkan dimensi dialektika yang merupakan bagian inti dari pemikiran Karl Marx. Hasil interpretasi dari Engels tersebut pada akhirnya dikenal sebagai aliran Marxisme resmi. Marxisme Engels tersebut merupakan versi interpretasi yang digunakan oleh Lenin yang kemudian berkembang menjadi Marxisme-Leninisme atau yang lebih dikenal dengan Komunisme.

Neo Marxisme menolak aliran Marxisme-Leninisme karena dianggap terlalu mekanistik dalam memandang realitas sosial masyarakat kapitalis Barat. Menurut Neo marxisme, analisis Marxian terlalu reduksionis dalam melihat serta menganalisis ketimpangan realitas masyarakat kapitalis di Eropa, terutama faktor struktur ekonomi yang menentukan ketimpangan sosial ekonomi atau konflik kelas dalam masyarakat kapitalis. Neo Marxisme menganggap kelemahan Marxisme pada umumnya adalah cenderung menjiplak analisa Marx dan secara mentah-mentah mengaplikasikannya pada masyarakat modern. Oleh karena itu, aliran Marxisme justru lebih terkesan dogmatis daripada ilmiah. Sehingga Teori Kritis Mazhab Frankfurt merupakan anak dari aliran besar filsafat yang mengambil inspirasi dari Marx yang paling jauh meninggalkan Marx.

Teori Kritis Mazhab Frankfurt pertama kali didefinisikan oleh Max Horkheimer melalui esainya yang terbit pada tahun 1937 dengan judul “Teori Tradisional dan Teori Kritis”. Melalui esai tersebut, Horkheimer membedakan Teori Kritis sebagai bentuk emansipatoris radikal teori Marxis, mengkritisi kedua model ilmu pengetahuan yang diajukan oleh positivisme logis dan apa yang ia dan rekan-rekannya lihat sebagai positivisme rahasia dan otoritarianisme dari Marxisme Ortodoks dan Komunisme. Teori Kritis merupakan sebuah teori sosial yang berorientasi untuk mengkritisi dan mengubah masyarakat secara keseluruhan, berbeda halnya dengan Teori Tradisional yang hanya bertujuan untuk menjelaskan atau memahami suatu hal.

Teori Kritis meninggalkan ajaran Marxisme ortodoks. Pertama, meninggalkan teori nilai pekerjaan Karl Marx, karena dianggap sudah kehilangan arti. Menurut Mazhab Frankfurt di dalam masyarakat industri maju, nilai pekerjaan tidak lagi menjadi tenaga produktif utama, tetapi ilmu pengetahuan dan teknologi lah yang menjadi tenaga produktif utama. Kedua, meninggalkan analisis kelas, karena menurut Mazhab Frankfurt di dalam masyarakat kapitalisme lanjut, baik masyarakat atau antara kelas masyarakat, sudah saling menyatu. Dengan demikian teori tentang kelas *proletar* (pekerja/ buruh) yang ditindas oleh kelas *borjuis* (kapitalis) juga ditinggalkan, karena dalam masyarakat kapitalisme lanjut penindasan manusia

¹ Bertens K, *Sejarah Filsafat Kontemporer Jerman dan Inggris*, (Jakarta: PT. Gramedia, 2014), 252.

² George Ritzer dan J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: PT. Kencana Prenada Media Group, 2008) dan Bertens K, *Sejarah Filsafat kontemporer Jerman dan Inggris*, (Jakarta: Kompas Gramedia, 2014), 255.

tidak lagi berbentuk penindasan kaum kapitalis terhadap kelas pekerja, melainkan semuanya ditindas oleh sistem dimana proses produksi yang ditentukan oleh teknologi sudah tidak lagi terkontrol. Ketiga, meninggalkan teori tentang kaum *proletar* sebagai subjek revolusi, karena menurut Mazhab Frankfurt kaum *proletar* tidak lagi memiliki semangat revolusioner karena telah terintegrasi ke dalam sistem. Sebagai penggantinya, Mazhab Frankfurt melalui tokoh generasi pertama Teori Kritis, yakni Adorno dan Horkheimer, mengganti subjek revolusi Marx tersebut dari masyarakat *proletar* ke kaum intelektual. Sedangkan Habermas menempatkan seluruh pihak manusia, sehingga alat revolusi adalah rasio yang memihak. Keempat, meninggalkan kritik ekonomi kapitalis dan menggantikannya dengan kritik terhadap rasio instrumental, yaitu kritik yang lebih menyeluruh. Menurut Mazhab Frankfurt, rasio instrumental telah menghasilkan budaya industri yang menghalangi perkembangan individu yang independen, otonom, dan mandiri.

Bergerak lebih jauh, Teori Kritis Mazhab Frankfurt mengkritik filsafat dan ilmu pengetahuan (sains). Menurut Mazhab Frankfurt, baik filsafat atau sains tidak lagi bersifat kritis karena tidak melihat adanya dehumanisasi atau alienasi dalam proses modernisasi yang berjalan, sehingga keduanya hanya berfungsi sebagai alat untuk mempertahankan status quo. Dengan demikian, penindasan yang pada masa itu telah muncul di masyarakat, menurut Mazhab Frankfurt sudah tidak lagi sama seperti apa yang digambarkan oleh Karl Marx pada zamannya dahulu (yakni penindasan yang bersifat fisik atau paksaan), penindasan yang muncul dalam masyarakat modern telah berganti dengan bersifat sangat halus dan samar sehingga kaum yang tertindas cenderung menganggapnya sebagai sesuatu yang normal.³

Karena itu Teori Kritis tidak hanya fokus kepada benar salahnya suatu fakta atau realitas sosial di dalam masyarakat, namun melalui visi emansipatorisnya Teori Kritis juga berupaya untuk mengembalikan otonomi subjek, yakni membebaskan manusia dari hegemoni struktural yang bersifat menindas, dengan cara membangun perspektif dan kesadaran kritis masyarakat tentang bagaimana kepercayaan ideologis masyarakat telah membentuk realitas sosial tersebut. Bagi Teori Kritis, cita-cita akan keadilan sosial mustahil untuk dapat dicapai tanpa melibatkan kesadaran masyarakat yang tertindas untuk terlibat dalam aksi refleksi kritis dan praktis.

Begitu pentingnya peran Teori Kritis Mazhab Frankfurt dalam pengembangan keilmuan sosial sehingga telah banyak dihasilkan penelitian yang relevan yang berhubungan dengan objek yang dikaji. Diantaranya adalah sebagai berikut. Pertama, penelitian yang dilakukan Umar Sholahuddin (2020) dengan judul “Membedah Teori Kritis Mazhab Frankfurt: Sejarah, Asumsi, dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Teori Ilmu Sosial”. Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa Teori Sosial Kritis telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap perkembangan teori sosial. Salah satunya adalah telah berkontribusi pada pengembangan kesadaran kritis dan emansipatoris praktik manusia dalam melihat realitas sosial yang penuh dengan ketimpangan dan ketidakadilan.

Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Andy Dermawan (2013) dengan judul “Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankfurt dan Sosiologi Pengetahuan”. Hasil penelitian tersebut menyatakan bahwa integrasi-interkoneksi Teori Kritis dan Sosiologi Pengetahuan pada wilayah empirik mampu menghasilkan tiga pola hubungan mendasar dalam masyarakat, yaitu: 1) pola hubungan dengan dunia obyektif (*the world*); 2) kemudian pola hubungan dengan dunia subyektif (*one's own world*); dan 3) pola hubungan dengan dunia sosial (*our world*). Berdasarkan beberapa penelitian yang relevan seperti yang telah penulis kemukakan di atas,

³ Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015)

maka jelaslah bahwa Teori Sosial Kritis memiliki kontribusi dalam pengembangan Teori Sosial dan memiliki keterkaitan dengan Sosiologi Pengetahuan.⁴

Berdasarkan hal tersebut, penulis tertarik untuk mengkaji secara lebih mendalam tentang varian pemikiran dari para tokoh Teori Kritis Mazhab Frankfurt yang terbagi dalam 3 (tiga) generasi. Generasi pertama terdiri dari Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, dan Herbert Marcuse, generasi kedua yakni Jurgen Habermas, dan generasi ketiga Teori Kritis yaitu Axel Honneth. Artikel ini secara terstruktur juga akan memaparkan bentuk-bentuk kritik yang dikembangkan oleh Teori Kritis Mazhab Frankfurt terhadap positivisme, Sosiologi, serta masyarakat modern yang dinilai telah kehilangan kemampuan untuk berpikir kritis (irasional).

Melalui penggunaan pendekatan kualitatif dengan desain *library research*, maka proses penulisan artikel ini dilakukan dengan menelaah berbagai sumber bacaan yang memiliki keterkaitan dengan kajian yang dibahas, dengan menggunakan studi dokumen dari berbagai hasil penelitian sebelumnya yang berhubungan dengan Teori Kritis Mazhab Frankfurt. Pengumpulan data dilakukan dengan menelusuri buku-buku bacaan, jurnal ilmiah yang bereputasi, serta artikel-artikel jurnal yang bersumber dari di Google Scholar dan *digital library*.

Varian Pemikiran 3 (Tiga) Generasi Teori Kritis Mazhab Frankfurt *Teori Kritis Mazhab Frankfurt Generasi Pertama*

1. Theodor W. Adorno

Adorno memiliki nama asli Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno. Ia lahir di Frankfurt am Main, Hesse-Nassau, Prusia Jerman pada 11 September 1903. Adorno dikenal sebagai mentor Filsafat, Psikolog, dan Musikolog dan memiliki minat utama pada Teori Sosial, Sosiologi, Psikoanalisis, Seni Musik, Epistemology, dan Media Massa. Pada tahun 1930-an Adorno memulai kontrak dengan sekelompok ilmuwan Jerman yang bergabung dalam Mazhab Frankfurt. Sejak keterlibatannya tersebut, ia kemudian lebih dikenal dengan sebutan filsuf. Hal tersebut menjadikan Adorno sebagai salah satu tokoh yang paling kritis terhadap kehidupan sosial masyarakat. Karena keterlibatannya dengan Mazhab Frankfurt, Adorno dianggap sebagai salah satu Tokoh yang ikut mengambil andil dalam perkembangan Teori Kritis Mazhab Frankfurt generasi pertama.

Warisan dari karya-karya Adorno yang cukup luas membahas tentang topik yang sangat beragam, mulai dari anti-semitisme, psikoanalisis, seni musik, kosa kata, sekaligus konsep yang tidak kalah luas seperti penalaran instrumental, dialektika negatif, hingga berbagai refleksi mengharukan sekaligus provokatif.⁵ Berikut hasil rangkuman penulis terkait sejumlah pemikiran dari Adorno.

a) Konsep Negativitas Total

Salah satu pemikiran Adorno adalah tentang hubungan antara lingkungan dengan manusia. Adorno menyamakan prinsip penguasaan dengan prinsip rasionalitas, dimana dengan rasionalitasnya, manusia cenderung menaklukkan atau menundukkan alam kepadanya. Manusia menjadi rakus untuk mengambil sumber daya alam dengan teknologi yang telah diciptakannya. Kondisi ini dinamakan Adorno sebagai negativitas total. Kondisi negativitas total mencerminkan bahwa alam telah dikuasai oleh manusia. Akibat dari negativitas total, maka kerusakan lingkungan merupakan akibat yang harus ditanggung oleh manusia itu sendiri.

⁴ Andy Dermawan, "Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankfurt dan Sosiologi Pengetahuan," *Sosiologi Reflektif* 8, No. 1 (2013): 326-339

⁵ Jenny Edkins & Nick Vaughan William, *Teori-Teori Kritis, Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

Berdasarkan fakta tersebut, Adorno memberikan solusinya terhadap kondisi tersebut, yakni mengajak manusia untuk meninggalkan sifat ketamakan.⁶

b) *Konsep Industri Budaya*

Adorno juga dikenal sebagai seseorang yang mempunyai tempat tersendiri dalam kelompok elit musisi. Ia menganalisis musik pop sebagai salah satu produk industri budaya. Musik pop merupakan objek analisisnya dalam memandang budaya populer yang berkembang di masyarakat berkat kehendak kaum kapitalis. Menurutnya hal yang mendasari teori musik pop adalah standarisasi dan individualitas semu. Guna membuktikan argumennya, Adorno menggunakan musik klasik sebagai pembanding.⁷ Analisis Adorno dan Horkheimer tentang industri budaya menghadirkan model media sebagai instrumen kekuasaan dan kontrol sosial yang dikembangkan oleh Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm, dan Jurgen Habermas, yang memberikan landasan sejarah pada analisis industri budaya Horkheimer dan Adorno.⁸

Adorno melalui kerjasama dengan Horkheimer juga mengkaji efek budaya massa dan kebangkitan masyarakat konsumen pada kelas pekerja. Selain itu mereka juga menganalisis bagaimana industri budaya dan masyarakat konsumen menstabilkan kapitalisme kontemporer dan dengan demikian menjadi yang pertama melihat peran media massa dan komunikasi yang berkembang dalam politik, sosialisasi dan kehidupan sosial, budaya dan konstruksi subjektivitas.⁹

c) *Media dan Teori Sosial*

Melalui kajian media dan Teori Sosial yang dikembangkan oleh Mazhab Frankfurt, memperlihatkan bahwa baik Adorno maupun Habermas sama-sama memperjuangkan tujuan masyarakat yang rasional. Namun mereka berbeda secara signifikan tentang bagaimana cara terbaik untuk mencapainya dan seperti apa masyarakat itu seharusnya.¹⁰ Adorno dan Habermas mengikuti Georg Lukacs terkait pendapat mereka tentang dominasi yang terdiri dari perpanjangan bentuk pemikiran yang merasionalisasi ke seluruh aspek kehidupan manusia. Pemikiran mereka yang saling bertentangan terletak tentang kemunculan historis serta perkembangan rasionalitas yang terjadi di Barat.

2. Max Horkheimer

Max Horkheimer lahir di Zuffenhausen dekat Stuttgart Jerman pada tanggal 14 Februari 1895. Ayah Horkheimer seorang Yahudi tulen, yang mendidik Horkheimer dengan keras dan otoriter dan mengharuskan Horkheimer mengelola perusahaan ayahnya, Pabrik Tenun Moriz Horkheimer. Dengan terpaksa Horkheimer menuruti kemauan ayahnya, ia menjadi direktur muda di perusahaan ayahnya. Namun jabatan ini tidak menyenangkan hatinya. Ia selalu ingin lepas dari belenggu jabatan itu.¹¹

Horkheimer sangat dekat dengan Friedrich Pollock dan berkat Pollock, Horkheimer menjalani hari-harinya dengan bergaul dengan dunia seni, bidang baru yang menarik hatinya. Perkenalan Horkheimer pertama kali dengan filsafat adalah melalui karya filsuf pesimistis

⁶ Brian O'Connor, Adorno: Philosophy of History, in Deborah Cook (ed), Adorno: Key Concept, (London: Acumen, 2008): 179–195

⁷ Theodor W Adorno, "Teoría Estética" *Vasa* (1984): 346

⁸ T.W Adorno dan Anson G Rabinbach, "Culture Industry Reconsidered," *New German Critique* 6, (2007): 975

⁹ Max Horkheimer dan T.W. Adorno, "Dialectic of Enlightenment," *Dialectic of Enlightenment* (2002)

¹⁰ S Livingstone dan J Thompson, "The Media and Modernity: A Social Theory of the Media," *The British Journal of Sociology* 48, No 1 (1997): 164

¹¹ Sindhunata, Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt, Jakarta: PT Gramedia, 1983

Schopenhauer yang berjudul *Aphorisms on the Wisdom of Life* yang dihadiahkan oleh sahabat karibnya Pollock ketika mereka belajar bahasa Perancis bersama di Brussel. Ia pun simpatik dengan filsuf pesimistis tersebut yang menantang kesombongan rasionalisme dengan ajarannya tentang kehendak buta serta tragedi yang diakibatkannya. Pada tahun 1923, Horkheimer mendapatkan predikat lulusan terbaik dengan summa cum laude dalam mempertahankan disertasinya tentang Kant, di bawah bimbingan Profesor Hans Cornelius, seorang filsuf Neo-Kantian. Tiga tahun kemudian ia dikukuhkan sebagai guru besar di Universitas Frankfurt. Pidato pengukuhan juga tentang Kant, berjudul *Kant's Critique of Judgment*. Horkheimer bergabung di sekolah Frankfurt atas ajakan Pollock. Pada saat itu, sekolah Frankfurt dibumbui ajaran Marxisme. Menurut Horkheimer ajaran Marxisme dirasakan dapat memuaskan kerinduan di masa mudanya terkait dengan revolusi November 1918. Dengan semangat revolusi itu, Horkheimer selalu mendambakan akan terjungkirbaliknya sistem masyarakat yang kala itu merebak di kalangan masyarakat modern dan dianggap mencekam kebebasan individu.¹² Pada Januari 1931 Horkheimer diangkat sebagai direktur baru Mazhab Frankfurt. Di bawah kepemimpinan Horkheimer, Mazhab Frankfurt mengalami zaman keemasannya.¹³ Karya-karya Horkheimer pada masa itu dianggap sebagai Teori Kritis Masyarakat. Begitu banyak karya Horkheimer saat itu, dua yang sangat populer di kalangan Teori Kritis Mazhab Frankfurt adalah tentang dialektika pencerahan dan perbandingan antara Teori Tradisional dengan Teori Kritis.

a) *Teori Tradisional dan Teori Kritis*

Teori Kritis Horkheimer merupakan sebuah kritik pedas yang ditujukan kepada Teori Tradisional (positivisme). Aliran positivisme telah merasuk ke dalam jantung para pemikir-pemikir awal yang telah sukses gemilang membawa dan merasuki ilmu pengetahuan sosial. Padahal bagi mereka yang beraliran Mazhab Frankfurt sangat mengecam aliran positivisme. Menurutnya, positivisme tidak relevan dalam kajian ilmu pengetahuan sosial karena akibat adanya positivisme yang dimotori oleh rasio instrumental, mengakibatkan manusia berada pada ketidaksadaran kritisnya sehingga merujuk pada bentuk penindasan. Kata kritik oleh Horkheimer dimaksudkan sebagai kritis terhadap ajaran-ajaran di bidang sosial yang ada pada saat itu dan juga kritis terhadap masyarakat pada saat itu yang sangat memerlukan perubahan radikal. Bertens (2002) menegaskan bahwa kata kritik di sini harus di- mengerti dalam arti kritis terhadap ajaran-ajaran di bidang sosial yang ter- dapat saat itu (termasuk Marxisme Ortodoks) dan serentak juga dalam artian kritis terhadap keadaan masyarakat pada saat itu yang memerlukan perubahan radikal. Teori Kritis yang dimaksudkan oleh Horkheimer di sini adalah kritik terhadap Teori Tradisional.¹⁴

Horkheimer menjelaskan bahwa Teori Tradisional yang merebak di tengah perkembangan kehidupan masyarakat modern telah menjadi alat ideologis dan menindas masyarakat. Karena Teori Tradisional tidak mampu membawa masyarakat dalam kungkungan ideologis yang bersifat halus yang mendominasi kehidupan manusia. Di sini Horkheimer menawarkan proyek pemikiran (Teori Kritis) sebagai salah satu teori yang bersifat emansipatoris.¹⁵ Teori Tradisional menurut Horkheimer sangat erat kaitannya dengan tradisi positivisme yang diwarnai oleh metode empirisme yang merebak di kalangan ilmuwan alam dan sosial. Cara kerjanya, yakni berhadapan dengan fakta di luar dirinya, prinsip atau proposisi-

¹² Ambo Upe dan Abdul Wahid, *Paradigma Teori Kritis, Suatu Pengantar Untuk Memahami Sosiologi Kritik*, (Kendari: Literacy Institute, 2019), 98.

¹³ Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern* oleh Max Horkheimer dalam *Rangka Sekolah Frankfurt*, Jakarta: PT Gramedia, 1983

¹⁴ Ambo Upe dan Abdul Wahid, *Paradigma Teori Kritis, Suatu Pengantar Untuk Memahami Sosiologi Kritik*, 99

¹⁵ Budi F Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkapi Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama* Jurgen Habermas, (Yogyakarta: PT Kanisius, 2009)

proposisi umum dari berbagai aliran dalam Teori Tradisional ini menunjukkan sikap yang sama, yakni kenetralan.¹⁶ Akibat kenetralan itu, menurut Horkheimer ilmu pengetahuan kehilangan sifat praksisnya yang awalnya untuk membuat manusia menjadi rasional, namun pada akhirnya berujung pada irasionalitas.

Teori Tradisional mengesampingkan persoalan perkembangan historis dan menjadi instrument bagi sistem kekuasaan yang telah ada, dikarenakan pemikiran tersebut menerima peran ilmu sebagai rekaman atas fakta dan membatasi generalisasi fakta tersebut ke dalam satu kesatuan realitas yang tampak.¹⁷ Dalam menyangkal klaim ontologis Hegel tentang roh absolut, kaum positivis dinilai telah merampok hak intelektual untuk menentukan benar dan salah.¹⁸ Awalnya kaum positivis memberi toleransi kepada pikiran kritis ketika kekuatan revolusi mulai bangkit melawan penekanan oleh hubungan masyarakat feodal. Namun dengan berakhirnya hubungan masyarakat feodal tersebut, 'akal' hanya dapat diterima dalam bentuknya yang kuantitatif. Ilmu dan matematika menjadi instrumen pengaturan positivis sebagaimana ilmu tersebut dibutuhkan bagi ekspansi kapital dalam rangka mewujudkan hegemoni kapital atas masyarakat. Dalam masyarakat kapitalis sebuah ilmu akan bermanfaat sejauh ilmu tersebut ditransformasikan ke dalam teknologi industrial.

Terkait dengan kontradiksi internal positivisme, terdapat 2 sisi pemikiran positivistic dan metafisis yang harus dipahami, yaitu: 1) pandangan dunia yang tunggal dengan memisahkan divisi kerja diantara ilmu yang melayani industri; 2) agama dan ideologi sekuler yang melayani masyarakat dominan. Pada satu sisi, pemikiran positivis menolak relevansi universalia. Universalia dikenal sebagai sesuatu yang abstrak.¹⁹ Ilmu menyatakan rasionalitas dari realitas perseptual yang tergelar dan rekaman dari tata urutnya. Pada sisi lain, metafisika menghapuskan perbudakan positivis pada kenyataan dan pencarian bagi satu teologi yang memberi makna pada eksistensi manusia. Ilmu positivistic tidak menawarkan makna transenden bagi manusia. Ilmu hanya menyatakan fakta. Titik pandang imanen ilmu adalah kesatuan pikiran dengan realitas di luar. Dengan kata lain, metafisika merupakan sisi lain dari nominalisme positivis. Berdasarkan klaim tersebut, Horkheimer menilai bahwa sekali pun metafisika tidak memadai bagi pemahaman dinamika realitas sosial dan berbagi perubahannya, dan bagi Horkheimer metafisika cenderung menyembunyikan realitas konkret kehidupan, setidaknya metafisika memahami diskrepansi antara penampakan dan esensi, universalia dan partikularia, abstrak dan konkret.²⁰

Horkheimer juga melihat bahwa kecenderungan berpikir ilmiah yang tersubordinasi dalam penerapan industrial harus ditinggalkan. Baginya ilmu tidaklah melulu sebagai alat untuk pemenuhan kebutuhan hidup, namun harus pula ditujukan untuk menghadapi berbagai masalah besar dan memberi jalan bagi kekuatan rohaniah yang lebih substansial. Horkheimer cenderung memandang ilmu sebagai sebuah faktor dalam proses historis. Pemilahan antara teori dan praktik dipandang sebagai sebuah fase dalam perkembangan sejarah. Teori Kritis tidak memisahkan teori dari praktik, pengetahuan dan tindakan, rasio teoritis dari rasio praksis. Rasio praktis tidak boleh dicampuradukkan dengan rasio instrumental yang hanya memperhitungkan

¹⁶ Sindhunata, Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt, Jakarta: PT Gramedia, 1983

¹⁷ Max Horkheimer, *Critical Theory, Selected Essays*, Translate: Matthew J O'Connell and others, (New York: Continuum, 1972), xiii.

¹⁸ Max Horkheimer, *Critical Theory, Selected Essays*, Translate: Matthew J O'Connell and others, (New York: Continuum, 1972), xiv

¹⁹ Max Horkheimer, *Critical Theory, Selected Essays*, Translate: Matthew J O'Connell and others, (New York: Continuum, 1972), xv

²⁰ Max Horkheimer, *Critical Theory, Selected Essays*, Translate: Matthew J O'Connell and others, (New York: Continuum, 1972), xvi

alat atau sarana saja. Mazhab Frankfurt menunjukkan bahwa teori atau ilmu yang bebas-nilai adalah palsu.

3. Herbert Marcuse

Herbert Marcuse lahir di Berlin pada 19 Juli 1898, berasal dari keluarga menengah atas keturunan Yahudi. Ia belajar filsafat dan susastra di Universitas Berlin dan Universitas Freiburg. Ia sempat ambil bagian dalam kesatuan militer Jerman pada Perang Dunia I. Pasca perang ia menjadi anggota Partai Sosialis Demokrat dan kemudian ditinggalkannya pada tahun 1919. Pada tahun 1923, ia meraih gelar Doktor di Universitas Freiburg dengan disertasi mengenai susastra. Setelah beberapa lama berpetualang di bidang penjualan dan penerbitan buku. Pada tahun 1929, Marcuse kembali di Freiburg dan melanjutkan studi filsafat pada Edmund Husserl dan Martin Heidegger²¹. Sepanjang hidupnya, ia menjalani hidup dengan penuh cobaan dan gejolak politik ketika itu, sesuai dengan kondisinya yang bergabung di Partai Sosialis Jerman. Pengalaman yang ia dapatkan selama menjalani wajib militer dan keterlibatan dalam partai politik mendorong Marcuse untuk menemukan dasar-dasar ilmiah untuk mengkritisi praktik kehidupan berpolitik di tengah masyarakat. Di sinilah Marcuse menemukan bahwa pengetahuan yang lahir dan berkembang dari fenomena (realitas kehidupan) akan semakin diakui publik kalau memberi sumbangan bagi pembaruan hidup bersama.²²

Pada tahun 1933, Marcuse bergabung dengan Institut Penelitian Sosial Frankfurt dan menjadi pusat pengembangan studi kritis terhadap berbagai persoalan aktual. Sebagai pemikir Neo-Marxisme, Marcuse tidak berbeda dengan kawan-kawan, seperti Adorno dan Horkheimer. Ia juga tentunya tidak terlepas dari pengaruh Kant, Hegel, dan Marx. Atas pengaruh pemikiran ketiga Tokoh Kritis tentunya Marcuse menjadi salah satu pioner Mazhab Frankfurt untuk mengkritisi berbagai macam realitas sosial kemasyarakatan di saat itu. Belum genap setahun bergabung dengan Institut ini, ia menerbitkan ulasan kritis terhadap pemikiran Karl Marx yang diberi judul *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. Melalui penerbitan tersebut, Marcuse mulai dikenal secara luas sebagai kolumnis dan pemikir yang sangat tajam dalam menganalisis persoalan-persoalan sosial. Publikasi karya-karya ilmiah merupakan jalan yang ditempuh Marcuse untuk membangun wacana publik yang demokratis. Salah satu Karyanya yang paling banyak dikonsumsi oleh pemikir beraliran Mazhab Frankfurt adalah tentang masyarakat satu dimensi (*One Dimensional Man*) yang terbit pada tahun 1964.

a) Masyarakat Satu Dimensi (*One Dimensional Man*)

Masyarakat Satu Dimensi adalah karya monumental Marcuse yang paling populer di kalangan Teori Kritis Mazhab Frankfurt. Melalui karya ini, Marcuse mengkritik realitas sosial kemasyarakatan yang tengah merebak di kalangan masyarakat modern. Menurut Marcuse terdapat tiga ciri utama masyarakat industri atau masyarakat teknologi modern, yaitu:²³ 1) masyarakat berada di bawah kekuasaan prinsip teknologi. Suatu prinsip yang semuanya tekanannya dikerahkan untuk memperlancar, memperluas, dan memperbesar produksi. Kemajuan manusia disamakan dengan terciptanya perluasan teknologi. Kekuasaan teknologi sudah mencakup seluruh bidang kehidupan; tidak hanya melingkupi bidang ekonomi saja, melainkan juga bidang-bidang lain seperti politik, pendidikan, dan budaya; 2) masyarakat modern menjadi irasional secara keseluruhan, sebab terjadinya kesatuan antara produktivitas dan destruktivitas. Kekuatan produksi tidak digunakan untuk perdamaian, melainkan untuk menciptakan potensi-potensi permusuhan dan kehancuran, misalnya, untuk persenjataan. Semua pihak setuju jika anggaran senjata dan pertahanan perlu ditingkatkan, padahal ini tidak

²¹ Agus Darmaji, Herbert Marcuse Tentang Masyarakat Satu Dimensi, Ilmu Ushuluddin, 1(6), 2013

²² Ambo Upe dan Abdul Wahid, 102-103

²³ Agus Darmaji, "Herbert Marcuse Tentang Masyarakat Satu Dimensi, Ilmu Ushuluddin, 1 (6), 2013

masuk akal. Namun demi kelangsungan pertahanan, anggaran militer harus terus bertambah. Itulah sebabnya destruktivitas adalah hukum batin produktivitas, maka masyarakat industri modern menampakan sifat rasional dalam detail, tetapi irasional keseluruhan; 3) pada masyarakat satu dimensi, segala sisi kehidupannya hanya diarahkan pada satu tujuan, yaitu meningkatkan dan melangsungkan suatu sistem yang telah berjalan. Manusia tidak lagi memiliki dimensi-dimensi lain, bahkan dengan satu tujuan tersebut dimensi-dimensi lainnya tersingkirkan.

Sejarah telah mencatat bahwa manusia pada masyarakat industri modern memiliki kemungkinan yang objektif agar dapat merealisasikan pemuasan akan kebutuhan-kebutuhannya. Akan tetapi yang terjadi sesungguhnya, manusia tetap saja terhalang karena adanya suasana represif. Teknologi yang pada awalnya diciptakan manusia sebagai alat emansipasi dari kekejaman alam, kini malah digunakan untuk menindas manusia itu sendiri. Karena itu, hal yang paling menonjol pada masyarakat industri modern adalah toleransi represif, yakni suatu toleransi yang memberi kesan seakan menyajikan kebebasan yang luas padahal maksudnya tidak lain dari pada menindas. Bentuk penindasan dari sistem teknologi ini terhadap masyarakat modern adalah bersifat halus, sehingga masyarakat menganggap keadaan demikian tidak terjadi apa-apa, padahal mereka sedang ditindas atau mengalami kesadaran palsu. Dengan demikian, masyarakat modern menurut Marcuse dan kawan-kawan berada pada kondisi yang tak lagi rasional (irasional), karena keadaan yang begitu manipulatif, masyarakat tidak mampu mereka melihat dan membaca keadaan. Singkatnya, masyarakat modern yang ditandai dengan satu tujuan, yakni teknologis, tidak lagi mampu menghindari hal demikian dan bahkan tetap melestarikannya. Kemanusiaan, kebebasan, otonomi, kehidupan sosial, tidak diberi kesempatan, semuanya sudah menjadi alat. Masyarakat demikian, menurut Marcuse lebih suka mempertahankan status quo, baik bagi penganut sistem kapitalisme maupun para penganut sistem sosialisme. Lebih lanjut, masyarakat modern juga tidak menunjukkan adanya penghapusan kelas. Masyarakat (termasuk kaum buruh) ikut mendukung kelangsungan sistem tersebut.²⁴

Sebagai anggota Mazhab Frankfurt, Marcuse melalui kritiknya terhadap masyarakat modern dewasa ini mendeskripsikan betapa sistem yang telah mapan dan mampu menghipnotis masyarakat modern tersebut telah menjadikan manusia kehilangan sikap kritisnya terhadap keadaan atau realitas yang ada. Pernyataan demikian sama dengan cara pandang (kritik) para generasi pertama Teori Kritis Mazhab Frankfurt, yakni Adorno dan Horkheimer. Meski Adorno, Horkheimer, dan Marcuse memiliki perbedaan cara pandang terhadap melihat masyarakat, namun mereka memiliki kesamaan dalam sikap kritisnya terhadap sistem yang telah mapan, dan menawarkan sebuah solusi untuk membebaskan (emansipasi) masyarakat modern dari segala manipulasi teknokrasi, yakni menumbuhkan kesadaran kritis.

Jalan Buntu Teori Kritis Mazhab Frankfurt Generasi Pertama

Teori Kritis Mazhab Frankfurt sejak dilahirkan memang telah diniatkan dan diorientasikan pada misi utamanya yakni membebaskan sisi kemanusiaan masyarakat dari irasionalitas dan ideologi-ideologi mapan yang telah membelenggu pola pikir dan tindakan masyarakat. Namun cita-cita emansipasi tersebut dalam pemikiran tokoh-tokoh generasi pertama Teori Kritis Mazhab Frankfurt dalam kenyataannya mengalami jalan buntu. Walaupun mereka telah membeberkan bentuk irasionalitas masyarakat modern dengan istilah masyarakat modern adalah mitos, namun kritik tersebut hanya sebatas sampai di situ saja, dan cita-cita emansipasi yang diinginkan pun telah musnah ditelan pesimisme mereka sendiri. Sebagaimana Horkheimer mengatakan bahwa pembebasan tidak mungkin dijalankan dalam masyarakat

²⁴ Agus Darmaji, "Herbert Marcuse Tentang Masyarakat Satu Dimensi," *Ilmu Ushuluddin* 1 (6), (2013)

modern ini. Pemikirannya yang awalnya revolusioner namun akhirnya berubah menjadi spekulatif dan refleksif. Horkheimer meragukan bahwa suatu teori masih dapat mendorong lahirnya aksi untuk suatu perubahan. Filsafat lebih baik diam, merenung, daripada sebelum matang gagasannya sudah dimentahkan dan dikeringkan demi suatu Tindakan.²⁵

Pesimisme generasi pertama Teori Kritis Mazhab Frankfurt untuk menciptakan masyarakat yang bebas dari segala dominasi cenderung berbau Marxisme. Walaupun mereka telah meninggalkan ajaran Marxisme ortodoks, akan tetapi rasio kritis yang diciptakan oleh generasi pertama Teori Kritis Mazhab Frankfurt masih tetap berada dalam bayang-bayang ajaran Marxisme yakni dengan menyamakan 'Praksis' sebagai 'Kerja (*arbeit*)'. Singkatnya, dengan menyamakan praksis dengan kerja, maka secara simplistis menentukan syarat pembebasan manusia melalui penghapusan pembagian kerja dalam masyarakat. Oleh karena itu, Horkheimer dan kawan-kawan selaku generasi pertama pesimistis dengan ramalan mereka, karena memungkinkan terjadinya tindak kekerasan dikalangan kaum revolusioner, dapat hal tersebut dapat dibenarkan.

Jurgen Habermas, sebagai tokoh Teori Kritis Mazhab Frankfurt generasi kedua melihat bahwa kebuntuan yang dialami oleh Teori Kritis generasi pertama tersebut berawal dari miskonsepsi atas rasionalitas. Atau dalam bahasa lainnya adalah adanya kesalahan epistemologis dalam memaknai 'rasionalitas'. Bagi tokoh Teori Kritis generasi pertama tersebut, rasionalitas lebih dipandang sebagai rasionalitas instrumental, yakni bentuk rasionalitas yang mengutamakan kontrol, dominasi atas alam ataupun manusia, guna menghasilkan efektifitas, efisiensi, dan prioritas pada hasil yang paling maksimal. apabila menggunakan konsep rasionalitas semacam itu, maka manusia akan terasing satu sama lain, terutama karena mereka memperlakukan manusia lainnya sebagai benda (*things*) untuk mencapai tujuan mereka masing-masing. Maka tidaklah heran jika Teori Kritis generasi pertama mengalami kemandekan dan jatuh ke dalam jurang kebuntuan dan pesimisme total terhadap rasionalitas, di mana pesimisme tersebut akhirnya dialihkan oleh Teori Kritis Mazhab Frankfurt generasi pertama ke dorongan-dorongan manusia yang lebih bersifat libidinal. Mereka pun beranjak ke dalam kajian-kajian yang lebih estetis dan menolak rasionalitas sebagai elemen kunci pembebasan manusia. Secara lebih lanjut pemikiran Habermas akan penulis bahas melalui sub-bab berikut.

Teori Kritis Mazhab Frankfurt Generasi Kedua

1. Jurgen Habermas

Jurgen Habermas lahir di Dusseldorf, Jerman pada tahun 1929. Ia belajar di Universitas Göttingen dan mempelajari sastra Jerman, filsafat, serta mengikuti kuliah-kuliah psikologi dan ekonomi. Ia juga belajar filsafat di Universitas Bonn, dimana di sana ia meraih gelar doktor filsafat pada tahun 1954 (Lubis, 2015). Pada tahun 1956, Habermas bergabung dengan Mazhab Frankfurt dan menjadi asisten Adorno. Pada tahun 1964, ia menjabat sebagai profesor filsafat di Universitas J.von Goethe, Frankfurt. Selama sepuluh tahun antara 1971 sampai 1981, Habermas menjabat sebagai direktur Institut Max Planck lalu menjadi profesor filsafat di Universitas J. Von. Goethe Frankfurt. Pada tahun 1982, Habermas kembali ke Frankfurt dan pada tahun 1994 ia pensiun dan tinggal di Strnberg.

Dilihat dari latar belakangnya, Habermas masih dibumbui pengaruh dari Perang Dunia II. Menjelang akhir perang dunia kedua, Habermas bergabung dengan organisasi muda Hitler. Namun demikian, setelah perang, Habermas menjadi lebih sepenuhnya sadar akan kebrutalan sifat Nazisme. Ia pun memulai minat mempelajari dan mempromosikan Demokrasi, benang

²⁵ Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern Oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, (Jakarta: PT Gramedia, 1983), 4

merah yang menurut ia mengikat seluruh tema karyanya. Semenjak ia belajar di Institut Penelitian Sosial di Frankfurt pada tahun 1956 di bawah bimbingan Adorno dan Horkheimer. Di sinilah Habermas mulai menggeluti dialog panjang dengan Kant, Hegel, Marx dan Weber, begitu juga dengan Adorno dan Horkheimer serta Teori Kritis lainnya.²⁶

Gaya pemikiran Habermas menggambarkan bahwa ia senang mendialogkan beberapa pemikiran teoritis terdahulu, mulai dari pemikiran idealisme Jerman hingga pada pemikiran filsuf empirisme. Tradisi ini selalu diidentikkan dengan tradisi pemikiran Jerman. Habermas merupakan seorang tokoh *grand theory* yang berusaha untuk “mendialogkan” berbagai kecenderungan dalam ilmu sosial dan filsafat sosial tradisi Inggris dan Amerika dengan teori sosial Tradisi Jerman.²⁷ Permasalahan yang tengah merebak di masyarakat seperti meningkatnya mobilitas sosial, kesadaran kultural yang lebih luas, dan globalisasi ekonomi, telah menjadikan konsep masyarakat homogen dalam pemikiran politik menjadi lebih dicurigai. Masyarakat kemudian lebih digambarkan sebagai multicultural, di mana pluralitas menjadi bagian dari karakter sosial yang harus diterima dan dijadikan bagian dari bangunan analisis dan konstruksi sosial. Jürgen Habermas mencurahkan usahanya untuk menjawab ragam persoalan dasar tersebut dengan tetap berpijak pada tradisi Teori Kritis yang dipahami sebagai teori sosial yang dikonsepsikan dengan tujuan praktis.²⁸

Sebagai salah seorang tokoh Teori Kritis Mazhab Frankfurt, Habermas juga dinilai sebagai seorang teoritikus Neo-Marxian yang telah memberikan sumbangan penting bagi Teori Kritis. Selama bertahun-tahun Habermas menggabungkan teori Marxian dengan banyak masukan teori yang lain dan menghasilkan serangkaian gagasan gagasan teori yang sangat khas.²⁹ Sumbangan pemikiran Habermas banyak dikonstruksi dari tradisi Kantian sebagai salah satu tradisi idealisme Jerman, yaitu menempatkan rasio satu-satunya sebagai alat pencerahan.³⁰ Berikut penulis sajikan salah satu pemikiran Habermas terkait perkembangan Teori Kritis Mazhab Frankfurt.

a) Kritik Terhadap Rasio Instrumental

Pemikiran paling populer dari teori Habermas adalah kritiknya terhadap rasio instrumental. Rasio instrumental adalah rasio yang berfungsi sebagai alat belaka dan mudah dikendalikan karena sifatnya yang kosong dalam dirinya sendiri dan rasio ini sering dijumpai dalam nalar kepentingan-kepentingan teknis (empiris-analitik). Menurut Habermas proses rasionalisasi dalam masyarakat modern akan memunculkan kondisi masyarakat yang saling menindas karena logika yang digunakan adalah logika pasar dan birokrasi. Dengan demikian, nalar instrumental memberikan andil dalam hal ini, sebab nalar itu menjadi sebuah nalar strategis-bertujuan (istilah Habermas). Terkait pernyataan tersebut, sebenarnya Habermas sedang menjelaskan tentang ‘logika saling menjatuhkan’ antar manusia yang disebabkan adanya nalar strategis-bertujuan. Melalui logika tersebut, manusia tidak segan untuk saling menjatuhkan antara satu sama lainnya, karena yang diutamakan oleh mereka adalah untung-rugi. Deskripsi tentang logika nalar instrumental terdapat dalam logika pasar (*economy action*) yang umumnya dibahas oleh Max Weber.

Singkatnya, rasionalisasi di segala bidang, seperti pasar dan birokrasi, menjadikan lahirnya rasio instrumental yang netral dalam dirinya sendiri. Normalnya adalah akibat adanya

²⁶ Jenny Edkins & Nick Vaughan Williams, *Teori-Teori Kritis, Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013)

²⁷ Muhammad Supraja, *Pengantar Metodologi Ilmu Sosial Kritis Jürgen Habermas*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2017)

²⁸ Thomas McCarthy, *Teori Kritis Jürgen Habermas*, (Bantul: Kreasi Wacana, 2006)

²⁹ George Ritzer, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: PT Kencana Prenada Media Group, 2014)

³⁰ Budi F Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkapi Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jürgen Habermas*, (Yogyakarta: PT Kanisius, 2009)

pengaruh rasio positivisme melahirkan rasio instrumental. Rasio Instrumental yakni rasio yang tak ubahnya menjadi alat belaka, ia kosong dalam dirinya sendiri sehingga mendorong hilangnya sikap praksis manusia itu sendiri.³¹ Bagi Habermas, nalar instrumental mendorong pembentukan sebuah kolonialisasi dunia hidup yang paling banyak ditemukan dalam dunia pasar dan birokrasi, dimana manusia cenderung tidak berdaya akan hal itu sebab mengikuti sistem yang ada tanpa melihat dampak yang ditimbulkannya. Menurut Habermas, rasio instrumental atau rasio strategis-tujuan tersebut bersifat monologis, dan jika digunakan dalam kehidupan sosial masyarakat, maka konsekuensinya adalah munculnya penindasan antar manusia, sebab logika itu tercermin dalam sikap saling mengobjektifkan antar manusia dengan kategori kepentingan teknis.³²

Nalar instrumental dikritik oleh Habermas karena selain memiliki sifat sebatas alat untuk memanipulasi realitas, rasio instrumental juga kebal terhadap sikap praksis manusia. Menurut Habermas, solusi terhadap kesalahan rasionalitas manusia yang telah menjadi melulu instrumental adalah rasionalitas yang bersifat komunikatif yang terletak di dalam kemampuan manusia guna mencapai kesalingpahaman terhadap manusia lainnya, yakni dengan menggunakan Bahasa.

Melalui rumusan rasionalitas komunikatif sebagai inti dari seluruh pemikirannya, Habermas pada akhirnya berhasil membuat terobosan dari kebuntuan pemikiran tokoh-tokoh Teori Kritis Mazhab Frankfurt generasi pertama. Ia kemudian melebarkan analisis Teori Kritis hingga menyentuh refleksi filsafat bahasa, teori diskursus dan moralitas, serta refleksi tentang ruang publik, dimana rasionalitas menemukan ruang implementasinya yakni di dalam praktik dialog dan debat publik untuk mencapai kesalingpahaman.

Namun, dalam pandangan tokoh generasi ketiga Mazhab Frankfurt, yakni Axel Honneth, Teori Tindakan Komunikatif Habermas dianggap mereduksi subjek dalam diskursus rasional hanya pada struktur-struktur linguistik. Sehingga kemudian berpengaruh kepada arah pemikiran generasi ketiga Teori Kritis yang membelok ke persoalan teori-teori sosial terkait interaksi antar-kelas serta elemen-elemen psikologis interaksi sosial seperti *respect/disrespect*, konflik dan pengakuan. Pemikiran generasi ketiga Mazhab Frankfurt secara lebih jelas penulis paparkan melalui sub-bab berikut.

Teori Kritis Mazhab Frankfurt Generasi Ketiga

1. Axel Honneth

Axel Honneth lahir di Essen, Jerman pada 18 Juli 1949. Ia merupakan filsuf sekaligus teoritikus sosial yang dikenal sebagai generasi ketiga dari Teori Kritis Mazhab Frankfurt. Honneth menempuh pendidikan di Universitas Bonn dan Bochum pada tahun 1969-1974 dan memperoleh gelar M.A di bidang filsafat pada tahun 1974. Ia kemudian melanjutkan studinya di Universitas Berlin dan Munich. Di Munich, Honneth pernah di bawah bimbingan langsung Jurgen Habermas. Pada tahun 2001, profesor filsafat yang juga menekuni teori sosial, etika, dan sastra (Jerman) ini menjadi direktur Institute for Social Research di Universitas Frankfurt.

Sejak tahun 2011 Honneth mengajar di Departemen Filsafat Universitas Colombia Amerika dan menjadi profesor di sana. Honneth dalam proyek pemikirannya menghasilkan karya kritis masyarakat dalam segi subjektivitasnya. Artinya, Honneth mengembangkan sebuah teori yang bertolak pada kedirian individu. Seperti para pendahulunya, Honneth juga banyak meninggalkan hasil karya emansipasi.³³ Fokus kajian Honneth diarahkan pada persoalan-

³¹ Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern Oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, (Jakarta: PT Gramedia, 1983)

³² Thomas McCarthy, *Teori Kritis Jurgen Habermas*, (Bantul: Kreasi Wacana, 2006)

³³ Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015)

persoalan sosial, politik, dan filsafat moral, khususnya berhubungan dengan kekuasaan, pengakuan, dan penghargaan.

Honneth menemukan bahwa modernitas masyarakat ditandai oleh membesarnya patologi sosial. Artinya relasi sosial masyarakat dalam perkembangannya mengalami distorsi yang disebabkan oleh dominasi rasio instrumental. Akibat dari kendali rasio instrumental tersebut, rasionalitas mengalami defisit terutama fungsi kritisnya menjadi tidak berkembang seiring perkembangan masyarakat yang ditopang oleh kemajuan teknologi. Kemudian Honneth berupaya menghidupkan kembali warisan pemikiran tentang praksis rasional³⁴ melalui respons politis terhadap penginstrumentalisasian dimensi modernitas. Menurutnya, subjektivitas harus diatasi dengan mengembangkan paradigma intersubjektivitas berdasarkan pengakuan, selain perhatian pada persoalan rasionalisme instrumental dan rasionalisme *in se*.³⁵

Honneth jauh melampaui pendahulunya mengenai proyek emansipasi dalam masyarakat, namun Teori Kritisnya juga tidak terlepas dari idealisme Jerman (Kantian, dan Hegelian). Jika para pendahulunya (generasi pertama maupun generasi kedua Teori Kritis Mazhab Frankfurt) melihat kriteria normatif dibimbing sebatas oleh rasionalitas kognitifnya, sebagaimana dalam proyek Habermas, maka Honneth menyatakan sebaliknya, yakni kriteria normatif juga berdasarkan normativitas atas pengakuan yang berhubungan dengan disposisi batin subjek. Menurut Honneth, proyek kritis dengan teori tindakan komunikatif Habermas membatasi manusia hanya pada dimensi rasionalitasnya dan melupakan dimensi lain dari diri manusia, terutama aspek pengakuan. Dalam bahasa lain, Teori Kritis tidak dapat dibatasi hanya pada upaya mengkritisi segala bentuk ketidakadilan yang terjadi dalam masyarakat, namun juga harus membongkar segala bentuk patologi dalam masyarakat yang menjadi akar segala bentuk ketidakadilan.³⁶

Jika sebelumnya Habermas fokus pada persoalan bahasa demi mengatasi rasio instrumental dengan mengembangkan kapasitas rasio komunikatifnya, sebaliknya Honneth mengarahkan perhatiannya pada dimensi pra-kognitif dan segi efeksi manusia sebagai unsur penting.³⁷ Dalam hal ini, Honneth mengangkat aspek pengakuan sebagai salah satu aspek penting dari semangat modernitas.

a) Teori Pengakuan

Melalui karyanya yang berjudul *The Struggle for Recognition: Moral Grammar of Social Conflict*, Honneth merumuskan teori pengakuannya atau yang juga disebut sebagai politik pengakuan, dengan berangkat dari pemikiran Hegel. Hegel merumuskan konsep pengakuannya dengan cara melakukan sintesis terhadap berbagai ide-ide atau teori filsafat moral yang terinspirasi dari ide Hobbes yang menyatakan bahwa “manusia didorong dan dikendalikan selalu oleh keinginan untuk memperoleh kehormatan dan harga diri”. Selain itu, ia juga terinspirasi dari ide Rosseau yang berpendapat bahwa “manusia kehilangan kenyamanan dan kedamaiannya yang sebelum mereka miliki di dalam kondisi alamiah (*state of nature*) sejak manusia mengenal negara”. Hegel sekaligus mendapat pengaruh dari ide Fichte yang mengatakan bahwa “subjek dapat mencapai kebebasan hanya jika subjek di dorong untuk menggunakan otonomi rasional dan menganggap individu lain sebagai individu yang setara dan sama bebasnya”. Melalui proses sintesis atas ide dan teori-teori dari beberapa tokoh tersebut,

³⁴ John Rundell, et al., *Issues and Debates in Contemporary Critical and Social Philosophy, Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*, ed. John Rundel, et. al. (Leiden: Brill, 2004): 2

³⁵ John Rundell, et al., *Issues and Debates in Contemporary Critical and Social Philosophy, Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*, ed. John Rundel, et. al. (Leiden: Brill, 2004): 4

³⁶ Yasintus T Runesi, “Pengakuan Sebagai Gramatika Intersubjektif Menurut Axel Honneth,” *Melintas* (2014): 325

³⁷ Yasintus T Runesi, “Pengakuan Sebagai Gramatika Intersubjektif Menurut Axel Honneth,” *Melintas* (2014): 325

Hegel menarik kesimpulan tentang konsep kesadaran diri yang dialami melalui proses pengakuan timbal balik.³⁸

Dengan membaca ulang filsafat idealisme Hegel dalam konteks kontemporer, Honneth menunjukkan bahwa ide yang mengatakan bahwa teori sosial dan politik yang hanya didasarkan semata-mata atas premis-premis atomistik seperti yang dilakukan Hobbes bahwa manusia hanya untuk memenuhi kebutuhan dirinya sendiri dengan konsep semua melawan semua. Menurut Honneth, premis-premis seperti itu tidak mampu mengeluarkan manusia pada ketergantungan rasio instrumental tanpa menyentuh ruang integrasi sebagai subjek dan agen moral. Singkatnya, Honneth ingin memperkenalkan sebuah ‘pengakuan’ subjek yang dinilai dari segi moralitasnya. Di sinilah ruang terbaru dalam Teori Kritis yang dikembangkan oleh Honneth tanpa menghilangkan identitas, yaitu emansipasi. Ruang terbaru Teori Kritis yang dikembangkan oleh Honneth adalah bentuk pembelokan dari kepentingan instrumental menuju kepentingan etis.

Jika komunikasi menjadi tema sentral dalam pemikiran Habermas, maka yang menjadi tema sentral pemikiran Honneth adalah pengakuan. Dalam Teori Pengakuannya, Honneth menyangkal Habermas yang menyatakan bahwa relasi sosial dalam masyarakat akan terjalin dengan sendirinya dalam ruang publik yang digambarkan sebagai masyarakat komunikatif. Dengan kata lain, subjek dapat langsung berkomunikasi dengan subjek lain tanpa adanya pengakuan diri di tengah-tengah masyarakat. Dalam kaitannya dengan hal tersebut, Habermas tidak melihat subjek etis, tapi hanya melihat subjek menuju pada bentuk rasionalitasnya, yang ditandai dengan tindakan komunikatif, sehingga menciptakan konsensus. Menurut Honneth, argumentasi semacam itu tidaklah kondusif dalam intersubjektif manusia. Karena adanya moralitas dan etis, subjek yang berhubungan akan menciptakan suasana yang penuh dengan keharmonisan dan kemartabatan antar sesama subjek. Manusia sebagai subjek dan agen moral, dalam setiap relasi pengakuannya selalu membutuhkan perhatian, penghargaan, dan kepercayaan diri demi membangun hubungan dengan orang lain dalam beragam bentuk dan ruang kehidupan. Relasi pengakuan itu tak dapat sepenuhnya dikembalikan pada model hubungan manusia yang semata-mata menekankan pemuasan kepentingan diri sebagai aktor sosial. Sebaliknya, dibutuhkan model hubungan manusia yang ditandai dalam dan melalui hubungan dengan orang lain. Subjek etis dan agen tergantung pada kemampuan merespons sesama dengan perhatian akan kebutuhan dan emosi seseorang, menghargai martabatnya secara moral dan hukum, dan percaya pada keberhasilan sosial seseorang. Bila sikap responsif ini tidak ada, padahal penting bagi kompetensi subjek dan agen etis, seseorang secara tidak memadai berkembang dalam kepercayaan diri dan penghargaan diri. Melalui penempatan dimensi pengakuan sebagai sesuatu yang utama dalam menjalin relasi kehidupan sosial, Honneth mengungkapkan keyakinannya bahwa ‘pengutamakan relasi interpersonal’ dibandingkan ‘tindakan instrumental’ membuka kemungkinan bagi tiap pembicara yang terlibat dalam mengekspresikan diri di hadapan pasangan komunikasi mereka sebagai seorang pribadi, dan melalui perspektif yang dimiliki, ia akan terdorong untuk mengakui yang lain sebagai subjek yang sama-sama memiliki hak untuk berkembang dan hak untuk mengembangkan diri’.³⁹

Teori Pengakuan yang dirumuskan Honneth tidak bersifat linear. Guna mencapai sebuah relasi-relasi sosial, Teori Pengakuan Honneth memiliki tiga wilayah konseptual untuk mencapai pencerahan, yakni: 1) wilayah subjektif (cinta); 2) wilayah objektif (hukum); dan 3) wilayah sosial (solidaritas). Cinta disebut sebagai medium pengakuan. Sementara hukum adalah forma yang memungkinkan terjadinya realisasi diri. Adapun solidaritas mengandung

³⁸ Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015)

³⁹ Yasintus T Runesi, “Pengakuan Sebagai Gramatika Intersubjektif Menurut Axel Honneth,” *Melintas*, (2014) 332

potensi bagi perkembangan moral sosial masyarakat. Jika diabstraksikan ke dalam dunia kehidupan, maka ditemukan bahwa hidup efektif yang terlindungi dalam ruang intim (cinta), subjek dapat melihat dirinya sama dengan semua orang (hukum), dan subjek mampu melihat bahwa kontribusinya dalam hidup sosial diakui atau dihargai (solidaritas). Tiga bentuk pengakuan timbal balik tersebut, menjadi infrastruktur moral yang memungkinkan tercipta, terjadi, dan berlangsungnya interaksi sosial dimana setiap martabat dan identitas (karakter-karakter atau keunikan-keunikan) seseorang dijamin.⁴⁰ Agar dapat mencapai kepenuhan otonominya, maka setiap subjek membutuhkan ruang pengakuan dalam kehadirannya di tengah masyarakat. Dua premis utama yang mendasari keyakinannya akan pentingnya pengakuan bagi subjek adalah, pertama, menyangkut otonomi subjek, pengakuan secara substantial memiliki makna dan keluasan yang sama dengan realisasi diri. Kedua, premis tentang intersubjektivitas, yakni subjek yang terstrukturasi bergantung pada keanggotaan sosialnya sebagai penopang realisasi diri.⁴¹ Ketiga bentuk pengakuan di atas merupakan standar konstitutif bagi 'kesehatan' bentukbentuk relasi sosial berhadapan dengan beragam bentuk patologi sosial.

Berdasarkan pemikiran tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa Honneth dengan para pendahulunya, yakni generasi pertama dan generasi kedua Mazhab Frankfurt, memiliki varian pemikiran yang berbeda perihal praksis Teori Kritis. Jika para pendahulunya melihat praksis manusia berangkat dari kepentingan rasionya, maka Honneth melihatnya dari kepentingan-etis. Honneth mengatakan bahwa sebuah kajian ilmu pengetahuan pada level etika dan moral, tercermin dalam misi emansipasinya, yaitu politik pengakuan sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya. Singkatnya Honneth menempatkan fokus kajiannya pada level praksis-moral subjek. Melalui jalan pengakuan, maka memberi kemungkinan bagi subjek atau agen untuk dapat merdeka dari distorsi yang ada di dalam masyarakat.

Teori Kritis Mazhab Frankfurt: Kritik Terhadap Positivism

Tradisi aliran dalam filsafat ilmu sosial yang muncul paling awal adalah aliran filsafat positivistik. Perkembangan filsafat positivism atau tradisi saintifik, dimotori oleh Henry Saint Simon (1760-1825) dan Auguste Comte (1798-1857). Auguste Comte merupakan ilmuwan yang fokus terhadap perkembangan filsafat positivism dan mengintegrasikannya ke dalam ilmu pengetahuan sosial melalui karyanya yang berjudul *The Course Positive Pilosophy* pada abad ke-19. Dalam karya tersebut Comte memposisikan Sosiologi sebagai ilmu pengetahuan sosial yang berdiri sendiri di luar dari ilmu pengetahuan alam.

Aliran positivistik berakar dari filsafat positivism saintifik yang bersumber dari ilmu kealaman (*naturwissenschaft*). Ilmu kealaman atau dapat dikatakan hukum-hukum alam merupakan sebuah ilmu pengetahuan yang awalnya muncul di kalangan para cendekiawan. Tidak dapat dipungkiri bahwa filsafat positivism melahirkan metodologi sama persis yang dianut oleh ilmu pengetahuan alam. Metode ilmiah yang mendasari ilmu kealaman, yakni: objektif, rasional, sistematis, dan terukur⁴²

Positivism bertumpu pada tesis bahwa ilmu adalah satu-satunya yang valid. Positivism menolak keberadaan segala kekuatan atau subjek yang berada di belakang fakta, menolak segala penggunaan metode diluar yang digunakan untuk menelaah fakta.⁴³ Pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diiringi dengan cara berpikir positivistik

⁴⁰ Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015)

⁴¹ Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy* (Leiden: Brill, 2009) 271.

⁴² Ambo Upe, *Tradisi Aliran dalam Sosiologi dari Filosofi Positivistik ke Filosofi Post-Positivistik*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010)

⁴³ Ambo Upe, *Tradisi Aliran dalam Sosiologi dari Filosofi Positivistik ke Filosofi Post-Positivistik*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010)

di satu sisi memang telah membawa kemajuan sains dan teknologi, namun pada sisi lain, positivisme juga telah membawa kerusakan dalam kehidupan sosial dewasa ini, dimana sains dan teknologi tidak bertujuan untuk memanusiakan manusia, melainkan bersifat manipulatif dan merusak kehidupan manusia itu sendiri.

Menurut Teori Kritis Mazhab Frankfurt, teknologi dan sains telah memanipulasi kehidupan sosial kemasyarakatan. Manusia modern terlalu sibuk mengembangkan sains dan teknologi tanpa memperhatikan dampak dari apa yang telah diciptakannya sendiri. Bagi Teori Kritis, positivisme memposisikan manusia atau individu sebagai aktor pasif yang segala macam tindakannya ditentukan oleh hukum sosial tersebut. Sebagai dampaknya, positivisme tidak memiliki kekuatan untuk membawa perubahan.⁴⁴ Karena alih-alih menantang sistem sosial yang timpang dan tidak adil, positivisme justru akan menyatakan bahwa ketimpangan dan ketidakadilan tersebut merupakan bagian dari hukum sosial yang sifatnya pasti. Karena berkenaan dengan argumen utama positivisme yang menyatakan bahwa dunia sosial diatur oleh seperangkat hukum sosial yang bersifat pasti, layaknya hukum alam. Teori Kritis Mazhab Frankfurt memberikan pemahaman baru bahwa individu pun mampu merubah struktur yang ada melalui kekuatan rasionalitas dan daya kreasinya. Teori Kritis mampu membangun kesadaran subjektif individu secara kolektif terhadap realitas sosial masyarakat, tak hanya terhadap struktur ekonomi Marxian tapi juga struktur budaya yang telah membelenggu masyarakat.

Kritik Teori Kritis terhadap paradigma positivisme tentu tidak terlepas dari pengaruh idealisme filsafat Jerman yang dipengaruhi oleh filsafat Kritisisme Immanuel Kant.⁴⁵ Paradigma positivisme secara ontologis telah menghilangkan aspek kebebasan sebagai bagian terpenting dalam diri manusia. Kebebasan manusia sudah terkooptasi oleh sistem kapitalisme, dimana dalam istilah Max Horkheimer dijelaskan sebagai otonomi subjek yang semakin tereduksi oleh sistem. Oleh karena itu, Horkheimer sangat menghargai pemikiran Filsafat Kritisisme Kant yang menemukan otonomi subjek. Dengan mengikuti Filsafat Kritisisme Kant, Horkheimer ingin meyakinkan bahwa Teori Kritis Mazhab Frankfurt pada dasarnya juga dalam rangka untuk menemukan atau mengembalikan hak-hak dasar manusia yakni kebebasan dan otonomi subjek. Horkheimer menyatakan bahwa perjuangan Mazhab Frankfurt adalah kebenaran, rasionalitas, kemanusiaan, kebersamaan, serta penghormatan terhadap hidup dan martabat pribadi yang melampaui keyakinan ideologis dan kepercayaan.⁴⁶

Filsafat Kritisisme Kant tersebut tercermin dengan baik dalam beberapa asumsi dasar dari Teori Kritis Mazhab Frankfurt, yang dalam berbagai hal sangat berlawanan dengan karakteristik positivisme. Beberapa asumsi tersebut adalah:

- 1) Pada dasarnya manusia memiliki otonomi dan kebebasan. Dengan mengikuti pemikiran filsafat Immanuel Kant, Teori Kritis menyatakan bahwa pengetahuan manusia tidak ditentukan oleh objek atau realitas, namun ditentukan oleh subjek yang menghasilkan pengetahuan tersebut.
- 2) Sikap netralitas dalam konsepsi ilmu pengetahuan yang disusun teori tradisional (positivisme) dalam konsep keilmuan (kegiatan ilmiah) adalah sesuatu yang semu. Memimpikan terpisahnya antara fakta dan nilai, terpisahnya antara subjek dan objek, pada kenyataannya adalah memihak pada status quo.
- 3) Teori Kritis menolak pandangan tentang eksistensi realitas yang dipersepsikan oleh teori tradisional (positivisme), yakni 'realitas sosial hadir dan terjadi secara alamiah dan

⁴⁴ George Ritzer, *Sociological Theory*, (New York: Mc Graw-Hill, 2010), 283.

⁴⁵ Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern Oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, (Yogyakarta: Kanisius, 1983), 30.

⁴⁶ Valentinus Saeng, *Herbert Marcuse*, (Jakarta: PT. Gramedia Jakarta, 2012), 56

apa adanya'. Sebaliknya, Teori Kritis berpandangan bahwa 'realitas sosial itu hadir dan terjadi secara dialektis'.

- 4) Perkembangan sejarah masyarakat dipandang sebagai pembabasan manusia dari cengkraman alam. Perkembangan sejarah memperlihatkan proses di atasnya ketergantungan manusia pada alam. Sejauh bangsa manusia melepaskan diri dari ketergantungan pada alam menuju kebebasannya yang penuh. Sejarah perkembangan dan kemajuan masyarakat atau bangsa bergerak secara dialektis, dan bukan secara linier.⁴⁷

Bertolak dari Kritisisme Kant serta asumsi dasar dari Teori Kritis Mazhab Frankfurt tersebut, maka dapat dirangkum beberapa kritik dari Teori Kritis Mazhab Frankfurt terhadap positivisme. Pertama, positivisme cenderung melihat kehidupan sosial sebagai sebuah proses alamiah, sementara Teori Kritis cenderung memusatkan perhatiannya pada aktivitas manusia. Bagi Teori Kritis, manusia adalah makhluk otonom yang memiliki daya serta beragam cara untuk mempengaruhi struktur sosial. Singkatnya Teori Kritis menganggap positivisme terlalu mengabaikan peran aktor. Meskipun individu dikendalikan dan dijejali dengan beragam kebutuhan palsu, menurut gagasan Freudian individu dibekali dengan libido yang menjadi dasar bagi tindakan kreatif yang berorientasi ke arah terhapusnya bentuk-bentuk utama dominasi.

Kedua, positivisme menganggap adanya metode ilmiah tunggal yang dapat diberlakukan pada seluruh bidang kajian dan bersifat netral. Menurut para teoretikus kritik, positivisme dinilai cenderung mereifikasi (menuhankan) dunia sosial dan memeliharanya sebagai proses netral, mengabaikan sekaligus mengerdilkan aktor menjadi entitas pasif yang ditentukan oleh kekuatan-kekuatan alamiah. Teori Kritis Mazhab Frankfurt percaya bahwa tujuan ilmu pengetahuan adalah untuk mengangkat kesadaran manusia untuk berkontribusi pada perubahan sosial. Sementara bagi positivisme, tujuan pengetahuan adalah perumusan hukum sosial. Dengan mengikuti pemikiran Auguste Comte, kaum positivist mengklaim bahwa pengetahuan atas hukum evolusioner dapat memungkinkan aparaturnegara mengatur masyarakat mengikuti jalan ke arah kematangan modernitas.⁴⁸

Ketiga, paradigma positivisme memisahkan antara teori dengan praksis manusia. Hal ini disebabkan positivisme bersifat netral terhadap objeknya. Kenetralan positivisme dapat digambarkan sebagai sesuatu yang tidak bermaksud mempengaruhi fakta yang hadir di hadapannya. Padahal menurut Teori Kritis, teori tidak semestinya berada pada dirinya sendiri, melainkan teori harus mampu memberikan solusi atas permasalahan yang dibongkar. Positivisme memandang fakta sebagai fakta lahiriah apa adanya (objektif). Teori Kritis Mazhab Frankfurt mengecam paradigma positivisme karena hanya mampu menjelaskan (*erklaren*) realitas faktual tanpa bermaksud mengubahnya ke arah yang lebih baik. Kemandulan positivisme dalam hal praksis tersebut, disebabkan oleh epistemologinya yang bernuansa ilmu kealaman yang menganggap objek kajian dalam bentuk benda yang mati atau pasif. Sifat positivisme terhadap realitas sosial kemasyarakatan menekankan pada kepentingan teknis. Akibatnya semua digeneralisasi seperti diibaratkan benda yang pasif. Menurut Mazhab Frankfurt, positivisme tidak lagi murni sebagai teori pengetahuan, melainkan telah menjelma menjadi suatu ideologi baru yang berperan penting pada masa kapitalisme akhir yang mendukung penyesuaian dengan kehidupan sehari-hari.⁴⁹

⁴⁷ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer Jerman dan Inggris*, (Jakarta: PT. Gramedia, 2014)

⁴⁸ Ben Agger, *Teori Sosial Kritis; Kritik, Penerapan, dan Implikasinya*, Cetakan Kedelapan, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2013), 40

⁴⁹ Mansour Faqih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*, 94

Teori Kritis Mazhab Frankfurt: Kritik Terhadap Sosiologi

Sosiologi sebagai cabang ilmu pengetahuan sosial, secara historis telah memenuhi prasyarat ilmu pengetahuan pada umumnya, sebab sosiologi bersifat objektif, sistematis, empiris, rasional, dan terukur.⁵⁰ Seiring perkembangannya, Sosiologi tidak pernah terlepas dari perdebatan yang panjang di kalangannya mengenai apa yang seharusnya dikaji dan tidak dikaji dalam Sosiologi. Sosiologi tidak pernah terlepas dari kekebalan kritik di kalangan ilmuwan terutama Ketika membahas tentang paradigma.

Perbedaan pandangan di kalangan para ilmuwan Sosiologi, dapat berdampak pada perbedaan metodologi yang digunakan dalam mengkaji fenomena dan gejala sosial kemasyarakatan. Karena perbedaan metodologi yang digunakan, maka melahirkan perbedaan teori pula yang berkembang di kalangan Ilmuwan Sosiologi. Karena Sosiologi tidak kebal terhadap kritikan tentang apa yang seharusnya menjadi pokok kajian Sosiologi, maka di kalangan ilmuwannya memiliki masing-masing paradigma.

Sosiologi cenderung memahami dan mempersepsikan realitas seperti apa adanya. Sosiologi tidak berupaya mempertanyakan secara kritis mengapa realitas tersebut bisa terjadi (terutama perspektif fungsionalisme struktural). Sosiologi secara umum cenderung menerima realitas sebagai apa adanya yang sudah terikat dengan hukum-hukum alamiah. Sikap menerima dan mendukung (*taken for granted*) Sosiologi tersebut dianggap sebagai sikap yang objektif dan netral. Bagi Horkheimer, klaim ilmu pengetahuan tentang kenetralan teori pada zaman modern ini sebenarnya hanyalah suatu klaim tentang kenetralan yang semu.⁵¹ Dimana sikap seperti itu cenderung menjadi kedok yang aman untuk menutupi kelemahan dari teori tersebut yang memang tidak ingin mengubah realitas. Sehingga wajar jika Sosiologi dianggap lebih pro terhadap status quo.

Horkheimer menyebut teori tradisional sebagai teori ideologis yang eksklusif. Yang dalam hal ini berarti Sosiologi telah menjadi atau digunakan sebagai alasan untuk membenarkan dan melestarikan realitas atau keadaan yang ada, dalam istilah lain disebut sebagai teori status quo. Dalam pandangan Horkheimer, teori-teori tradisional, cenderung melestarikan, membiarkan dan membenarkan tatanan sosial masyarakat yang menindas tersebut.⁵² Bagi Teori Kritis, cita-cita akan keadilan sosial mustahil dapat dicapai tanpa melibatkan kesadaran manusia yang tertindas untuk ikut terlibat dalam aksi refleksi kritis dan praktis.⁵³

Sosiologi bersifat ideologis, netral, dan cenderung melestarikan dan membenarkan keadaan yang ada. Sedangkan Teori Kritis memiliki visi dan misi pada keberpihakan, dan tidak bersifat netral. Sehingga dalam sudut pandang Teori Kritis, Sosiologi tidak mungkin menjadi teori yang emansipatoris dan membawa perubahan bagi masyarakat. Bagi Teori Kritis, Sosiologi dinilai gagal dan tidak serius dalam membangun kesadaran di masyarakat agar masyarakat dapat berdaya dan mampu mempengaruhi sekaligus dapat mengadakan perubahan terhadap realitas yang penuh dengan ketimpangan dan ketidakadilan.⁵⁴ Selain itu, kecenderungan Sosiologi untuk membahas sebuah fenomena dari sudut makro (masyarakat) dinilai telah mengesampingkan posisi individu dalam dunia sosial.⁵⁵ Implikasi aksiologis dari

⁵⁰ Ambo Upe, *Tradisi Aliran dalam Sosiologi dari Filosofi Positivistik ke Filosofi Post-Positivistik*. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010)

⁵¹ T.M. Soerjanto Poespowardojo dan Alexander Seran, *Diskursus Teori-Teori Kritis, Kritik atas Kapitalisme Klasik, Modern, dan Kontemporer*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2016), 129

⁵² Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern Oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt* 80-83.

⁵³ Mansour Faqih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: INSIST Press-Pustaka Pelajar, 2001), 39.

⁵⁴ Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern Oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, 78-79.

⁵⁵ George Ritzer, *Sociological Theory*, (New York: McGraw-Hill, 2010), 283-284.

pemikiran Teori Kritis Mazhab Frankfurt adalah menggeser ideologi ilmu yang sekian lama membentuk *mindset* ilmuwan bahwa Sosiologi sebagai ilmu yang bebas nilai ke arah ilmu yang bersifat emansipatoris.

Teori Kritis Mazhab Frankfurt: Kritik Terhadap Masyarakat Modern

Sejak awal kelahirannya, Teori Kritis Mazhab Frankfurt memang telah diorientasikan pada misi utamanya yakni membebaskan sisi kemanusiaan masyarakat dari irasionalitas dan ragam ideologi mapan yang telah membelenggu pola pikir dan tindakan manusia. Terdapat sebuah keyakinan bagi Max Horkheimer bahwa Teori Kritis tidak hanya mampu memproduksi wacana-wacana kritis yang menggugah kesadaran baru masyarakat, akan tetapi juga mampu membangun kesadaran kritis yang emansipatoris untuk melakukan perubahan sosial yang lebih baik. Karena itu, wajar jika Teori Kritis Mazhab Frankfurt kemudian bersifat partisipatif atau memihak (dalam artian memihak pada keadilan dan kepentingan masyarakat yang lebih luas). Teori Kritis Mazhab Frankfurt juga mampu mengungkap fakta bahwa ia juga berpretensi untuk merubah kondisi yang penuh dengan ketidakadilan, penindasan, dan ketimpangan yang membunuh nilai-nilai kemanusiaan.⁵⁶

Keyakinan tersebut didasarkan pada 3 karakteristik dari Teori Kritis. Karakteristik pertama, Teori Kritis selalu mengambil peran kritis dan curiga terhadap realitas yang ada atau keamanan masyarakat. Karakteristik kedua, Teori Kritis selalu menempatkan realitas sosial dalam konteks historisnya. Artinya Teori Kritis selalu memposisikan diri pada proses historisitas masyarakat secara komprehensif. Karakteristik ketiga, Teori Kritis tidak memisahkan antara teori dan praksis, keduanya saling terkait secara simbiosis-mutualisme.

Kritik juga dialamatkan pada masyarakat Modern. Menurut Teori Kritis Mazhab Frankfurt, cara berpikir manusia modern sama persis dengan cara berpikir manusia mitos. Dengan kata lain, modernitas adalah mitos. Horkheimer salah seorang tokoh Teori Kritis yang sangat mengecam cara berpikir positivisme yang telah mengakibatkan manusia modern kembali pada mitos. Teori Kritis Mazhab Frankfurt berasumsi bahwa bentuk ketidaksadaran masyarakat yang ditindas secara halus mengakibatkan lahirnya manusia mitos dalam masyarakat modern. Atau dalam Bahasa lain, masyarakat modern tidak sadar bahwa mereka telah ditindas oleh manipulasi sistem, sehingga membutuhkan solusi sebagai upaya untuk pembebasan diri atas ketertindasan tersebut. Kendati berada dalam keterpaksaan, manusia modern tetap menjalankan hidup sebagaimana mestinya.

Terdapat 2 (dua) kemungkinan yang ingin dicapai Teori Kritis Mazhab Frankfurt dalam cita-cita emansipasinya. Pertama, emansipasi dalam ruang filosofi dan ilmu pengetahuan yang ditandai dengan Kritik Ideologi. Kedua, emansipasi dalam ruang praksis masyarakat yang ditandai dengan partisipatori masyarakat tertentu dalam mencapai pencerahan. Franz Magnis dalam pengantar buku *Dilema Usaha Manusia Rasional* (Shindunata, 1982) mengatakan bahwa ciri khas Teori Kritis Masyarakat ialah bahwa yang dikritik itu bukan kekurangan-kekurangan di sana-sini, melainkan keseluruhannya. Teori Kritis membuka irasionalitas daripada pengandaian-pengandaian sistem yang ada, Teori Kritis juga membongkar fakta bahwa sebenarnya produksi tidak untuk memenuhi kebutuhan manusia, melainkan kebutuhan manusialah yang diciptakan dan dimanipulasi demi produksi.

Teori Kritis memandang dunia modern sarat dengan irasionalitas. Menurut Marcuse, meskipun dunia modern dianggap sebagai perwujudan rasionalitas, namun pada kenyataannya masyarakat dewasa ini secara keseluruhan irasional. Marcuse mengkritik teknologi modern yang dijalankan di bawah sistem kapitalisme. Ia melihat bahwa teknologi di masyarakat

⁵⁶ Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern Oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, (Yogyakarta: Kanisius, 1983), 80-88.

kapitalis modern mengarah pada totalitarianisme sebagai metode kontrol eksternal terhadap individu yang lebih efektif, tergolong baru, dan bahkan lebih menyenangkan. Marcuse juga menolak gagasan bahwa teknologi bersifat netral di dunia modern. Ia justru melihat teknologi pada masyarakat modern sebagai sarana untuk mendominasi masyarakat. Teknologi adalah instrumen untuk mengekang dan menindas individualitas, dan menciptakan masyarakat satu dimensi (*one dimensional man*), dimana individu telah kehilangan kemampuan berpikir kritisnya tentang masyarakat.⁵⁷

Teori Kritis mengkritik beberapa hal dalam masyarakat modern. Pertama, masalah adanya kepalsuan, dimana masyarakat modern dianggap cenderung membangun realitas sosial-ekonomi yang artifisial dan penuh dengan kepura-puraan, terlebih jika ditransformasikan melalui media kepada khalayak umum. Bagi Teori Kritis, inovasi-inovasi di bidang teknologi, seperti kehadiran televisi dan internet, digunakan oleh para pemilik modal sebagai alat untuk ‘menjinakkan’ masyarakat. Teori Kritis menyatakan bahwa alih-alih didominasi secara ekonomi, masyarakat modern justru didominasi secara kultural melalui beragam inovasi dibidang sains dan teknologi tersebut.⁵⁸

Kedua, produk-produk kapitalisme modern dalam berbagai wujudnya telah memanjakan sekaligus membius alam bawah sadar masyarakat. Menurut Teori Kritis, janji-janji kesejahteraan yang dikampanyekan oleh kapitalisme modern berupa ‘modernisasi’ sejatinya hanyalah angan-angan semata.

Ketiga, Teori Kritis Mazhab Frankfurt memberikan peringatan kepada manusia modern bahwa mereka tengah ditindas atau didominasi oleh kesadaran palsu yang dilanggengkan oleh ideologi. Di sinilah, Teori Kritis melakukan gerakan kritik terhadap ideologi dalam rangka menyingkap kepentingan-kepentingan terselubung dari ideologi yang dilanggengkan oleh suatu sistem. Teori Kritis tidak ingin terjebak dalam salah satu kerangkeng ideologis, melainkan ingin mengadakan evaluasi secara terus-menerus. Selain itu para teoritis kritik menolak ‘dogma’ yang menyatakan bahwa hukum rasional modern merupakan sesuatu yang netral dan objektif. Bagi teoritis kritik, hukum modern yang berlaku dan diberlakukan dalam suatu negara modern bukan sesuatu yang netral, hukum modern dan perangkatnya mengandung unsur ideologi tertentu yang dominatif, karena ia lahir dari rahim sistem masyarakat kapitalis Barat.

Proses refleksi-diri dalam paradigma Kritis Mazhab Frankfurt adalah berusaha untuk menyadarkan subjek bahwa mereka sedang berada dalam situasi atau keadaan lupa ingatan, sehingga membutuhkan penyadaran kembali dengan menggunakan kesadaran kritis mereka sendiri. Masyarakat modern dikategorikan sebagai bentuk patologis sosial. Maka dari itu, selain berusaha untuk menyadarkan subjek, Teori Kritis Mazhab Frankfurt juga sekaligus ingin membebaskan subjek dari kondisi yang tidak memungkinkan bagi dirinya dan orang lain.

Kesimpulan

Terdapat perbedaan pemikiran antara generasi pertama, generasi kedua, dan generasi ketiga Teori Kritis Mazhab Frankfurt, dalam proses menyusun kerangka teori yang bersifat emansipatoris. Generasi pertama Teori Kritis Mazhab Frankfurt, yakni Horkheimer, Adorno, dan Marcuse, mengembalikan Marxisme menjadi filsafat kritis yang dipadukan dengan kritisisme Kant, Hegel, dan psikoanalisis Sigmund Freud. Generasi pertama telah membangun fondasi Teori Kritis ke arah emansipasi, dengan tetap mengakui relasi subjek-objek sekaligus mengamini objektifikasi. Sehingga dalam perjalanannya, generasi pertama mengalami kebuntuan dan pesimis terhadap kelanjutan Teori Kritis karena terjebak dengan kritik mereka

⁵⁷ George Ritzer dan J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: PT. Kencana Prenada Media Group, 2008), 241

⁵⁸ George Ritzer, *Sociological Theory*, (New York: McGraw-Hill, 2010)

sendiri, yakni menganggap semua manusia modern itu sama. Padahal sebelumnya, para tokoh Teori Kritis generasi pertama tersebut telah menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk yang kompleks.

Jurgen Habermas selaku tokoh Teori Kritis Mazhab Frankfurt generasi kedua melalui kerangka Teori Tindakan Komunikatifnya berupaya menjawab kebutuhan serta pesimisme generasi pertama Teori Kritis tersebut. Habermas melakukan kritik terhadap penjelasan generasi pertama Mazhab Frankfurt yang menyatakan bahwa “cara berpikir manusia modern yang mendewakan rasionalitas (*rasio instrumental*) sebagai suatu kondisi di mana rasio dijadikan instrumen atau alat untuk memenuhi kebutuhan manusia”. Padahal menurut Habermas, rasio instrumental hanya bisa digunakan dalam relasi subjek-objek. Sebagai contoh, manusia meretas alam untuk dijadikan teknologi, cara berpikir rasio instrumental seperti itu diterapkan pada relasi subjek-subjek akan mengakibatkan manusia saling memperlakukan, menyebabkan terjadinya kekacauan dalam masyarakat. Dalam upaya menuntaskan persoalan kebuntuan Teori Kritis ditangan para generasi pertama, Habermas menawarkan cara berpikir rasional lain yang disebut sebagai *rasio komunikatif*, dengan asumsi bahwa “manusia sebagai makhluk yang bisa memahami, maka tentu dapat berpikir dengan saling berkomunikasi sesuai dengan kesepakatan bersama yang bebas dari paksaan, serta memungkinkan dialog antar manusia secara terbuka.”

Namun kemudian generasi ketiga Teori Kritis Mazhab Frankfurt yang dikembangkan oleh Axel Honneth memiliki proyek pemikiran yang berbeda dari Jurgen Habermas. Jika Habermas berangkat dari kepentingan rasionalitas melalui jalan komunikatif dengan menitikberatkan Teori Kritisnya pada pengembangan kapasitas argumentatif subjek, maka Honneth berangkat dari kepentingan etis melalui jalan pengakuan, yakni menunjukkan bahwa pengakuan merupakan kondisi keharusan bagi moralitas subjek atau agen sosial. Dengan mengambil jalur yang berbeda dari Habermas, Honneth ingin memperlihatkan pentingnya aspek pengakuan dalam upaya mengatasi beragam bentuk ketidakadilan yang menimpa subjek dalam tatanan sosialnya. Honneth mengajukan sebuah cara pandang berbeda dengan masuk ke dalam segi afektif manusia, yakni mencoba melihat bahwa tatanan masyarakat tidak cukup dibangun semata-mata dari konsensus rasional. Dibalik varian pemikiran yang terdapat pada ketiga generasi Teori Kritis Mazhab Frankfurt tersebut, ketiganya tetap tidak menghilangkan cita-cita emansipasi manusia dari belenggu distorsi dalam kehidupan masyarakat.

Terkait kritik terhadap positivisme, Teori Kritis menganggap bahwa positivisme hanya sekadar menyingkap tabir makna atas realitas sosial, tanpa memiliki upaya yang lebih serius dalam melakukan perubahan ke arah kehidupan yang lebih baik. Positivisme telah menjadi ideologi terhadap semua unsur ilmu pengetahuan, dan memisahkan dirinya dengan kehidupan praksis. Inilah yang menjadi kritikan tajam dari kalangan Teori Kritis Mazhab Frankfurt yang berupaya menciptakan pencerahan sekaligus pembebasan atas ‘mitos’ yang dialami oleh manusia modern. Bagi Teori Kritis, ilmu pengetahuan diciptakan untuk membebaskan manusia dari segala belenggu dominasi.

Implikasi aksiologis dari pemikiran Teori Kritis adalah menggeser ideologi ilmu Sosiologi sebagai ilmu yang bebas nilai (*value free*), ke arah ilmu yang bersifat emansipatoris. Selain itu Teori Kritis juga memberikan peringatan kepada manusia modern bahwa mereka sedang ditindas atau didominasi oleh kesadaran palsu yang dilanggengkan oleh ideologi. Menurut Horkheimer, kebebasan individu dalam masyarakat modern bersifat semu. Meskipun kebebasan individu bisa dibayangkan, kenyataannya individu diperbudak secara tidak sadar oleh masyarakat yang digerakkan modal. Bayangan mengenai kebebasan tersebut merupakan khayalan ideologis semata. Bagi Teori Kritis, hal tersebut merupakan tugas untuk melakukan transformasi, yakni pembebasan individu dari khayalan ideologi tentang kebebasan itu.

Individu yang secara kritis menyadari seituasinya dapat membebaskan diri menjadi ego yang selalu berada dalam ketegangan dengan masyarakat. Inilah mengapa Teori Kritis tidak bebas nilai. Karena dengan Teori Kritis, individu dapat menciptakan kesadaran untuk mendobrak belenggu yang menjerat kebebasannya.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Agus Darmaji, "Herbert Marcuse Tentang Masyarakat Satu Dimensi," *Ilmu Ushuluddin* 1, No. 6 (2013)
- Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015
- Ambo Upe dan Abdul Wahid, *Paradigma Teori Kritis, Suatu Pengantar Untuk Memahami Sosiologi Kritis*, Kendari: Literacy Institute, 2019
- Ambo Upe, *Tradisi Aliran dalam Sosiologi dari Filosofi Positivistik ke Filosofi Post-Positivistik*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010
- Andy Dermawan, "Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankfurt dan Sosiologi Pengetahuan," *Sosiologi Reflektif* 8, No. 1 (2013)
- Ben Agger, *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan, dan Implikasinya, Cetakan Kedelapan*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2013
- Bertens K, *Sejarah Filsafat Kontemporer Jerman dan Inggris*, Jakarta: PT. Gramedia, 2014
- Brian O'Connor, Adorno: Philosophy of History, in Deborah Cook (ed), *Adorno: Key Concept*, London: Acumen, 2008
- Budi F Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkapi Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2009
- George Ritzer, *Sociological Theory*, New York: Mc Graw-Hill, 2010
- George Ritzer, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: PT Kencana Prenada Media Group, 2014
- George Ritzer, *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2007
- George Ritzer dan J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: PT. Kencana Prenada Media Group, 2008
- Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden: Brill, 2009
- Jenny Edkins dan Nick Vaughan William, *Teori-Teori Kritis, Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009

- John Rundell, et al., *Issues and Debates in Contemporary Critical and Social Philosophy, Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*, ed. John Rundel, et. al., Leiden: Brill, 2004
- Mansour Faqih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: INSIST Press-Pustaka Pelajar, 2001
- Max Horkheimer dan T.W. Adorno, "Dialectic of Enlightenment," *Dialectic of Enlightenment* (2002)
- Max Horkheimer, *Critical Theory, Selected Essays*, Translate: Matthew J O'Connell and others, New York: Continuum, 1972
- Muhammad Supraja, *Pengantar Metodologi Ilmu Sosial Kritis Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2017
- S Livingstone dan J Thompson, The Media and Modernity: A Social Theory of the Media. *The British Journal of Sociology* 48, No. 1 (1997)
- Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, Jakarta: PT Gramedia, 1983
- Theodor W Adorno dan Anson G Rabinbach, "Culture Industry Reconsidered," *New German Critique* 6, (1975)
- Theodor W Adorno, "Teoría Estética" *Vasa* (1984)
- Thomas McCarthy, *Teori Kritis Jurgen Habermas*, Bantul: Kreasi Wacana, 2006
- T.M. Soerjanto Poespowardojo dan Alexander Seran, *Diskursus Teori-Teori Kritis, Kritik atas Kapitalisme Klasik, Modern, dan Kontemporer*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2016
- Umar Sholahuddin, "Membedah Teori Kritis Mazhab Frankfurt: Sejarah, Asumsi, dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Teori Ilmu Sosial," *Journal of Urban Sociology* 3, No. 2 (2020)
- Valentinus Saeng, *Herbert Marcuse*, Jakarta: PT Gramedia, 2012
- Yasintus T Runesi, "Pengakuan Sebagai Gramatika Intersubjektif Menurut Axel Honneth," *Melintas* (2014)