

DIALEKTIKA TRADISI KEILMUAN DALAM ISLAM (Pengalaman Inteligensia Muslim Mesir)

LUQMAN RICO KHASHOGI

IAIN PURWOKERTO

luqman.rico@iainpurwokerto.ac.id

Abstrak

Diskursus keilmuan Mesir nampaknya bisa dianggap letupan awal dan menjadi acuan perkembangan pemikiran modern abad 20. Hal itu bermula dari dialektika inteligensia Muslim di Mesir pada kurun abad 17-19 yang mendapat tantangan hebat dari penetrasi Eropa. Di sinilah lempengan sejarah menarik yang menyedot perhatian dunia Islam. Ini merupakan massa di mana Mesir memasuki perubahan dan konstruksi sosial yang dinamis. Konstruksi ilmu yang membentuk wilayah itu berhasil mewarnai dan membuka berbagai akses dinamika sosial di Mesir. Kajian ini menggunakan pendekatan sosiologi ilmu dan analisis dialektis. Beberapa tokoh dan pemikiran utamanya diurai. Tujuannya memberikan potret sosial dinamika pemikiran para inteligensia Muslim Mesir sebagai pengalaman dan bagian menarik dari tradisi keilmuan Islam. Hal penting yang menjadi pengalaman bagi dunia Islam adalah bahwa tradisi keilmuan dalam Islam yang membawa konstruksi ilmu di tengah masyarakat mesti berbuah amal. Pengalaman inteligensia Muslim Mesir selain memberikan tradisi dialogis juga mengajak kepada dunia Islam secara umum bahwa hegemoni industrialisasi dan modernisasi Barat perlu mendapat respon yang rasional agar aktivisme Islam berkembang dialektis, tidak statis. Mengedepankan rasionalisasi daripada stagnasi.

Kata Kunci : *Pemikiran Politik Islam, Dialektika Studi Islam, Mesir*

A. Pendahuluan

Mesir selalu menjadi wilayah yang memiliki pesona secara geopolitik bagi Eropa, terutama Inggris dan Perancis pada akhir kekuasaan Dinasti 'Usmānī. Sehingga, stabilitas Mesir walaupun menjadi perhatian serius terutama masa Dinasti 'Usmānī saat masih menjadi bagian terpenting dari dinasti tersebut, namun ia menjadi sangat rumit di akhir-akhir runtuhnya dinasti itu yang terpecah menjadi negara-negara Arab independen. Di satu sisi mempunyai pekerjaan rumah yang berat, di sisi lain dituntut menyikapi hegemoni eksternal yang ketat. Memang, posisi strategis Mesir sejak wilayah itu pertama kali dibuka oleh 'Amr ibn al-'Aṣ (yang diutus Khalīfah 'Umar ibn Khaṭṭāb untuk merebut dari kekuasaan

Uskup Agung Alexandria, Cyrus) pada tahun 630 M.,¹ hingga masa Dinasti ‘Usmānī masih merupakan wilayah yang menjadi perhatian menarik dan sulit dilewatkan.²

Setelah runtuhnya dinasti ‘Usmānī, diskursus di Mesir juga masih banyak menjadi acuan dan letupan awal perkembangan pemikiran modern abad 20. Hal itu bermula dari dialektika inteligensia Muslim di Mesir pada kurun abad 17-19 yang mendapat tantangan hebat dari penetrasi Eropa. Dominasi masif ini rupayanya juga diakui oleh Esposito. Modernisasi di Mesir, menurutnya adalah lebih pada keberhasilan Barat dalam hegemoni ilmu sosial yang kemudian disetujui para inteligensia Muslim Mesir, daripada keinginan alami mereka itu sendiri.³ Hitti jugamencatat bahwa di Timur Tengah sejak abad ke 17, Eropaberhasil “mengeksplotasi metode-metode ilmiah dengan menambahkan berbagai percobaan dan mengembangkan teknik-teknik ilmiah yang menekankan aspek fisik suatu realitas.”⁴ Beberapa inteligensia kemudian muncul merespon hegemoni Eropa tersebut.

Benarlah bahwa lempengan sejarah paling menarik di Mesir adalah akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 yang terbangun dan tidak bisa lepas dari konstruk sosial wilayah tersebut. Ini merupakan massa di mana Mesir memasuki perubahan dan konstruksi sosial yang dinamis. Konstruksi ilmu yang membentuk wilayah itu berhasil mewarnai dan membuka berbagai akses dinamika sosial di Mesir. Masuknya Napoleon Bonaparte yang membuka akses hubungan antara dunia Arab dan Eropa melalui Mesir pada tahun 1798 M. menjadi letupan yang sulit dilupakan. Tulisan ini mengkaji dan memberikan fokus pada beberapa inteligensia Muslim Mesir yang berpengaruh dalam dialektika keilmuan Islam sebagai pengalaman menarik dari proses akulturasi Islam dan awal dari dialektika yang konstruktif.

Walaupun dalam pembahasan ini tidak secara rinci disebut seluruh tokoh-tokoh di Mesir, namun beberapa tokoh ternama disebut penulis dengan alasan

¹ Isma’il R. al-Faruqi dan Louis Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2003), cet. ke-3, hlm. 248.

² Albert Hourani, *Sejarah Bangsa Muslim*, terj. Irfan Abubakar (Bandung: Mizan, 2004), cet. ke-1, hlm. 430-433.

³ John L. Esposito, *Ensiklopedi-Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva dkk (Bandung: Mizan, 2002), jilid 6, hlm. 71.

⁴ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), hlm. 959.

mampu merepresentasikan karakter dari mereka, terutama saat dinasti Khedive berkuasa di Mesir.

Nama-nama Raja Dinasti Khedive (1805-1952)⁵

No	Nama Raja	Periode Masehi
1	Muhammad 'Alī Pasya	1805 - 1848
2	Ibrāhīm Pasya	1848 – 1848
3	'Abbās I Pasya	1848 – 1854
4	Muhammad Sa'īd Pasya	1854 – 1863
5	Khedive Isma'īl	1863 – 1879
6	Khedive Tawfīq	1879 – 1892
7	Khedive 'Abbās II Helmi	1892 – 1914
8	Sultan Husain Kāmil	1914 – 1917
9	Sultan Ahmad Fu'ād I	1917 – 1936
10	Raja Farūq	1936 – 1952
11	Fu'ād II	1952 – 1953

B. Rifā'ah Rafī' al-Ṭaḥṭawī (1801-1873)

Al-Ṭaḥṭawī muncul pada masa Muhammad 'Alī.⁶ Sosok yang banyak berkiprah besar semasa Muhammad 'Alī ini telah membuka pintu modernisasi di

⁵G.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1993) cet. I, hlm. 93.

⁶Muhammad 'Alī lahir di Yunani (1769-1849) dan ayahnya Ibrahim Agha adalah seorang imigran Turki. Muhammad 'Alī memiliki 16 saudara. Di umurnya yang ke-29, ia diutus ke Mesir untuk berhadapan dengan Napoleon Bonaparte; tokoh Eropa berpengaruh besar dalam modernisasi Mesir. Ia mempunyai 3 orang putera; Tusun Pasya, Ibrahim Pasya dan M. Sa'īd Pasya, serta beberapa orang cucunya adalah Khedive 'Abbās I (anak dari Tusun Pasya) dan Khedive Ismā'īl (anak dari Ibrāhīm Pasya). Abd. Mukti, M.A., Dr., *Pembaharuan Lembaga Pendidikan di Mesir* (Bandung: Cipta Pustaka Media Perintis, 2008), cet. ke-1, hlm. 25-35.

Mesir untuk masa selanjutnya. Dalam masa singkat ia menguasai bahasa Perancis, dan selama 5 tahun di Paris ia menerjemahkan 12 buku dan risalah. Upaya inilah yang banyak ia curahkan, daripada menulis karya pribadinya. *Talkhīs al-Ibrīs ilā Talkhīs Bāriz*,⁷ adalah buku penting yang ditulisnya tentang masyarakat Paris. Buku ini kemudian menjadi rujukan kaum modern di dunia Arab. Salah satu karya Montesquieu yang ia terjemahkan menunjukkan ketertarikannya perihal politik. Ia juga menyokong ide trias politika dan patriotisme.⁸ Itu sebabnya ia dianggap sebagai peletak dasar nasionalisme di Mesir. Tentu ini adalah buah dari sentuhan studinya dengan tokoh politik klasik Barat. Ide-ide yang berbeda semacam ini menandakan dan sekaligus pesan dari al-Ṭaḥṭāwī perlunya keterbukaan umat Islam dalam melakukan *ijtihād* dalam konteks sosial-politik.

Hourani melihat upaya ini dilakukan al-Ṭaḥṭāwī tidak sendirian.⁹ Sebab, Muḥammad ‘Alī lah yang menggerakkan dinamika gerakan penerjemahan buku-buku Eropa (terutama Prancis dan Inggris) ini. Pengiriman kader ke Eropa pada masanya membuktikan akan perlunya dinemsi Eropa di Mesir, dan Muḥammad ‘Alī sangat berperan dalam membentuk intelektualisme al-Ṭaḥṭāwī sebagai salah satu media gerakan penterjemahan ini untuk kepentingan Mesir.¹⁰ Warisan kultural Napoleon itupun juga tidak ditinggalkan. Mesin-mesin percetakan banyak digunakan setelah masa kependudukan Napoleon untuk mencetak dan memperbanyak karya-karya Eropa.

Ada yang menarik dari tokoh Orientalis; Lord Loyd Gubernur Inggris di Mesir ketika meresmikan sebuah akademi penelitian pada tahun 1836. Saat itu ia mengatakan “untuk meng-Inggris-kan mereka tidak memerlukan waktu lama

⁷Buku itu hanya menjelaskan kehidupan Paris: bagaimana ia melihat anak-anak di Paris, bagaimana mereka sekolah, bagaimana ibu-ibu mereka berada di kafe, dan lain-lain. Hal-hal inilah yang ia sorot yang justru menggugah para pembaca di Mesir. Mengutip beberapa bait karya al-Ṭaḥṭāwī tersebut, Hourani menulis “...adalah tabiat dari orang-orang Prancis bahwa mereka memiliki sifat ingin tahu dan penasaran terhadap hal yang baru, serta menyukai perubahan di dalam banyak hal...”. Albert Hourani, *Sejarah Bangsa Muslim*, hlm. 581.

⁸Mengenai patriotisme, Hitti melihat bahwa pada kurun waktu 1819-1883, gerakan “patriotisme adalah sebagian dari iman” dilancarkan oleh Buthrus al-Bustani di Beirut bekerjasama dengan Amerika, melalui buletin “al-Jinān”. Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, hlm. 958.

⁹Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-Bangsa Muslim*, hlm. 580.

¹⁰Lebih dari itu, untuk memperkuat kekuasaannya di Mesir dan kepentingan pengembangan Mesir, ia memerangi kaum Mamluk dan tidak kurang dari 470 terbunuh di istananya. Abd. Mukti, M.A., Dr., *Pembaharuan Lembaga Pendidikan di Mesir*, hlm. 32-33.

terutama jika ada 10 orang yang terpercaya diantara dosen dan mahasiswa-mahasiswanya.” Dari sini terlihat betapa kependudukan Inggris sebagai penjajah Mesir memainkan pola yang hegemonik, tidak dengan kekuatan fisik dan persenjataan, tapi dengan keilmuan dan penelitian. Al-Ṭaḥṭawī sebagai salah seorang tokoh Muslim terkemuka secara tidak langsung berhasil menerapkan misi tersebut dengan menaruh perhatian pada Islam-Mesir dalam kaca mata Eropa, daripada melihat Eropa dalam kaca mata Islam. Pekerjaan itu ia teruskan hingga tahun 1863 ketika memimpin Penerjemahan Undang-Undang Perancis, di bawah kepemimpinan (setelah Sa’id) Khedive Ismail.

Pesan yang tersirat adalah bahwa ulama Mesir sudah saatnya mengambil kekayaan dari Eropa, dan upaya pengambilan ini dilakukan dengan cara memperkaya literatur-literatur Eropa. Pada masa ini, kegiatan semacam ini telah mulai ditempuh oleh negara di bawah tangan Muḥammad ‘Alī. Gerakan ini secara tidak langsung membuka akses bagi masyarakat untuk melihat banyak hal tentang dunia Barat. Agama tertuntut untuk mampu berdampingan dengan kemajuan yang dicetuskan oleh Barat.

C. Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839-1897).¹¹

Ia lebih dikenal sebagai pelopor gerakan sosial-politik dalam Islam. Gerakannya bermula dan dikenal umumnya dari perkumpulan *al-‘Urwah al-Wutsqō* di Paris (1884) yang anggotanya dari berbagai negara,¹² walaupun upaya sejenis itu telah dilakukan sebelumnya. (1) Mempererat tali persaudaraan, (2) membela Islam dan (3) membawa Islam pada kemajuan adalah tujuan pergerakan ini yang kiprah selanjutnya berbuah pada terbitnya majalah *al-‘Urwah al-Wutsqō* di Mesir, dan

¹¹Lahir di Aghanistan, dan memiliki jalur keturunan dengan Husein (putra ‘Alī bin Abi Ṭālib). Ia memiliki karakter tamak ilmu, sebab di umurnya yang ke-18, ia telah belajar bahasa Arab (nahwu & ṣarf), philology, retorika, sejarah Islam, teologi kaum Muslimin, sufisme, logika, filsafat, fisika, metafisika, matematika, astronomi, kedokteran, anatomi dan lain-lain. Di umurnya yang sedemikian muda, ia juga sudah pergi ke India untuk belajar Sains (Eropa) dan metode-metodenya dengan bahasa Inggris. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (America: Russel & Russel, 1933), hlm. 4-5.

¹²Adams dengan seksama mencatat bahwa majalah itu beredar dari 13 Maret 1884 hingga 16 Oktober 1884, dan telah 18 kali terbit. Walaupun usaha ini tidak terbilang lama, upaya ini telah banyak memberi sumbangsih yang berharga bagi kaum Muslim sebagian besar dan menginspirasi generasi berikutnya. Rasyīd Ridhā adalah satu diantaranya. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 9.

'Abduh sebagai partnernya.¹³ Pada tahun 1879, al-Afghānī mengembangkan aktivismenya di Mesir (1871-1879) dengan membentuk partai *al-Hizb al-Waṭan* (Partai Nasionalis) dengan slogan "Mesir untuk orang Mesir".¹⁴ Penjelajahannya ke berbagai negara, seperti India, Inggris, Perancis, Rusia, Turki, Sudan dan Konstantinopel, tidak menutup keinginannya untuk memberi perhatian lebih pada Mesir, tapi justru memberi bekal tersendiri bagi Mesir selanjutnya. "Isma'īl musti dibunuh saat ia melewati jembatan *Kasr al-Nīl* dalam perjalanan hariannya dengan kereta".¹⁵ Perkataan al-Afghānī untuk 'Abduh yang dikutip Sylvia G. Haim (ed.) dalam *Arab Nationalism: An Antology* ini menunjukkan tidak hanya bahwa ia tidak bisa berdiam ketika pemerintahan Mesir masa Khedive Isma'īl benar-benar sudah tidak cakap saat menghadapi dominasi Eropa (Inggris) atas Mesir, tapi juga menunjukkan dorongannya yang kuat terhadap independensi Mesir.

Suaranya yang paling lantang adalah bahwa Barat (penjajah) merupakan musuh umat Islam, yang mana umat Islam tidak bisa tinggal diam, dan oleh karenanya ia memerlukan perlawanan yang kuat dengan solidaritas Islam yang solid (Pan Islamisme). Solidaritas Islam yang kuat itu tidak bisa dipupuk kecuali dengan membersihkan umat Islam dari takhayul, sembari berpegang teguh pada rukun Iman. Lain daripada itu, proses pengajaran dalam Islam juga mestilah tidak dikesampingkan, yaitu memperhatikan aspek jasmani dan ruhani. Sehingga, seorang Muslim pastilah dan harus punya keyakinan bahwa ia mampu mencapai budi yang luhur, tidak dalam keragu-raguan.

Usaha yang dilakukan al-Afghānī agaknya sangat integratif ketika ia mencoba memadukan banyak aspek. Meskipun al-Afghānī tidak banyak menghasilkan karya tulis yang mampu dinilai produktif, namun gerakannya mampu merepresentasikan ide-idenya. Pengetahuan tentang filsafat (di Kabul), sains dan matematika (di India) membuat dirinya memiliki keyakinan

¹³Gerakan ini kuat berupaya (1) menghimpun masyarakat Muslim yang telah terpecah-belah, (2) mengatasi penyebab keterpecahan itu, lalu (3) menggugah mereka untuk bangkit. Faisal Ismail, "Al-Afghani: Telaah Kebangkitan Islam", dalam Sudarsono dkk. (penyunting), *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan Untuk 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.*, (Yogyakarta: LPMI, 1995), hlm. 170.

¹⁴Slogan pemberontakan 'Urabi; "Mesir bagi bangsa Mesir" agar lepas dari Inggris (1882) diikuti oleh Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839-1897) dan Muḥammad 'Abduh (1849-1915), yang pada akhirnya mereka berdua diasingkan. John L. Esposito, *Ensiklopedi*, hlm. 52.

¹⁵Faisal Ismail, "Al-Afghani: Telaah Kebangkitan Islam", dalam Sudarsono dkk. (penyunting), *Islam Berbagai Perspektif*, hlm. 169.



dan sekaligus mendakwahkan kepada dunia Islam bahwa tidak relevan bagi kaum Muslimin membedakan ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum.

Dari sini bisa dinilai bahwa cara al-Afghānī jelas-jelas tidak hanya berupaya memahami makna tindakan sosial-masyarakat di Mesir khususnya, apalagi sekedar menjadikan kondisi sosial atau fakta sosial sebagai objek instrumental, tapi ia sarat dengan visi mengubah dunia Islam, dan sekaligus ia sendiri menerjunkan diri dalam realitas sosial-politik lewat Pan-Islamisme. Kepergiannya ke Taheran (1886) atas undangan Syah Nasiruddin dan hijrahnya ke Istambul (1892) atas undangan Sultan ‘Abd. Hamīd membuktikan hal itu.

D. Muḥammad ‘Abduh (1849-1915).

Berbeda dengan al-Afghānī yang mendedikasikan dirinya untuk memacu masyarakat Islam dalam solidaritas politik yang kuat, ‘Abduh kemudian beralih melanjutkan upaya reformasinya dalam teologi, pendidikan, dan kebudayaan.¹⁶ Dalam konteks ini, Muḥammad ‘Abduh walaupun berguru pada al-Afghānī (mulai bertemu tahun 1865),¹⁷ ia lebih cenderung bergerak layaknya al-Ṭaḥṭāwī yang tidak terlalu berlebihan melakukan konfrontasi dengan Barat. “Bila pergi ke Eropah, saya tidak pernah gagal mendapatkan inspirasi untuk merubah bangsaku menuju sesuatu kehidupan yang lebih baik”.¹⁸ Demikian ketakjuban ‘Abduh terhadap apa yang sering disebut kemajuan Barat.¹⁹ Maryam melihat, ia tidak hanya mendalami ilmu-ilmu sains dan teknologi saja, namun ia mencoba menerapkan ilmu-ilmu sosial sebagaimana yang berkembang di Barat.²⁰ Agaknya

¹⁶Minatnya yang sedemikian besar mungkin bisa ditarik ketika ia mengikuti pengajaran al-Afghānī perihal filsafat pendidikan Islam dan kesenian. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 35.

¹⁷Pembicaraan awal yang diangkat antara ‘Abduh dan al-Afghānī saat mereka bertemu adalah perihal sufisme; “orthodox interpretations” dan “sufi interpretations”. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 33; J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974), hlm. 18.

¹⁸Ungkapan ini direkam dengan baik oleh Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*, terj. A. Jainuri & Syafiq A. Mughni, (Surabaya: Usaha Nasional, 1982), hlm. 181.

¹⁹Ia melakukan perjalanan ke Paris tahun 1884, setahun setelah al-Afghānī menetap di sana. *Al-‘Urwah al-Wuthqā* adalah buah dari pertemuannya dengan al-Afghānī dan kawan-kawannya lintas negara. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 58.

²⁰Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*, hlm. 184.

benar, sebab Adams mencatat ia juga memberikan pengajaran kepada muridnya dengan *Prolegomena* Ibn Khaldun.²¹

Sikap lunak ini dinilai Maryam Jameelah justru “mendatangkan malapetaka yang tidak kecil. Ia membuka lebar-lebar pintu westernisasi bagi generasi sesudahnya.” Alasannya sederhana, Maryam terusik dengan ungkapan Lord Cromer dalam *Modern Egypt*, “mereka (termasuk ‘Abduh) berhak mendapat dukungan. Mereka adalah sekutu-sekutu setiap bagi pembaharu-pembaharu Eropah.”²² ‘Abduh, dalam pandangan Maryam, lebih condong seorang liberalis daripada reformis.

Pergerakannya di jalur pendidikan, tapi tidak mengkhususkan pendidikan wanita seperti al-Ṭaḥṭawi, menegaskan betapa kembali pada ajaran Agama adalah pekerjaan rumah paling berat, di samping memberikan ruang-ruang positif saat memandang Barat (*ijtihād*).²³ Hal itu dilatarbelakangi oleh sikapnya yang pesimis dengan metode pengajaran di al-Azhar yang kaku.²⁴ Menurut Maryam, dunia Tasawuf adalah salah satu pelampiasannya dalam kekecewaan,²⁵ walaupun hal itu berubah setelah pertemuannya dengan al-Afghānī.

Guru dari Muṣṭhofā al-Marāghī (Rektor al-Azhar 1928-1930)²⁶ ini menjadi tokoh berpengaruh dalam mengarahkan pemahaman tentang Islam. Dalam kajian Jansen perihal interpretasi al-Qur’ān, ‘Abduh berbeda dengan ulama sebelumnya. Ia banyak menginterpretasikan al-Qur’ān secara praktis-realistis. Mengutip ‘Abduh dalam *Tafsīr al-Manār*, Jansen menulis; “on the Last Day God will not question us on the opinions of the commentators and on how they understood the Koran, but He will question us on Book which he sent down to guide and instruct

²¹Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 45.

²²Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*, hlm. 185.

²³Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1980), hlm. 319.

²⁴Universitas al-Azhar akan mampu bersaing dengan Eropa, manakala administrasi, pengajaran dan kurikulumnya dirubah. Rekan yang sependapat dan mendukung ide-ide ‘Abduh diantaranya adalah Syaikh Ahmad Abū Khaṭṭawh (seorang dewan syari’ah sekaligus pengajar di al-Azhar, w. 1906), Syaikh Hassūnah al-Nawāwī (seorang Rektor al-Azhar periode 1895-1899, w. 1925), Syaikh Muḥammad Bakḥīt (seorang Grand Mufti al-Azhar dan ulama Kairo), Syaikh Muṣṭofā al-Marāghī (seorang Rektor al-Azhar periode 1928-1930), dan lain-lain. Lihat, Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 71 dan 207-210.

²⁵Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*, hlm. 180.

²⁶Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 208.

us.”²⁷ Untuk mendukung usaha sedemikian penting, adalah wajar jika ia mendirikan lembaga sosial *al-Ma’ārif* yang mendalami kajian bahasa Arab.²⁸

Walaupun ia sempat bergelut dengan al-Afghānī dengan *al-‘Urwah al-Wutsqō* dalam waktu yang tidak lama,²⁹ lewat *al-Manārnya*, ‘Abduh kemudian melanjutkan kajian teologinya dalam rangka peningkatan kualitas pendidikan dan penjagaan budaya Islam di Mesir. Karya ibn Miskawaih *Tahdzīb al-Akhlāq* menjadi salah satu pegangannya dalam mengajar etika.³⁰ Ketekunannya di wilayah ini juga tidak menafikan dirinya untuk tidak terjun dalam dunia politik, walaupun tidak sekeras al-Afghānī.³¹

Tujuan pemikiran ‘Abduh kemudian adalah, selain (1) memberikan penekanan bahwa *taqlīd* adalah aktivitas yang berbahaya, ia juga (2) meyakinkan Islam yang sangat mengandung integrasi yang kuat dengan keilmuan (sains), dan ia (3) menekankan akan pemahaman Islam yang baik dan benar seraya mengacu kepada *salaf al-Ṣālih*.³² Dalam pandangan Marcel A. Boisard, pola pemikiran ‘Abduh bisa dilihat dari dua pola dasar, *pertama*, peran agama yang mutlak dalam kehidupan manusia dan *kedua*, perlunya menggunakan serta mengasimilasi bagian yang terbaik dalam pengetahuan Barat.³³ Sedangkan Adams menangkap progresifitas ‘Abduh terangkum dalam tiga aspek yang selalu diintegrasikan; karakter, idealitas dan aksi.³⁴ Adapun Rahman, ketika menelaah kitab *Risālah al-*

²⁷J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974), hlm. 19.

²⁸Dengan media yang didirikan tahun 1868 itu, ia mensosialisasi perihal pentingnya bahasa Arab. Tidak berhenti sampai di situ, dengan nama *al-Ma’ārif* pula, ia mendirikan penerbitan buku. *Tāj al-‘Arūs* adalah salah satu karya ternama yang berjenis kamus Bahasa Arab. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 211.

²⁹*Ibid.*, hlm. 9.

³⁰*Ibid.*, hlm. 44.

³¹Tujuan politik Muḥammad ‘Abduh menanggalkan kekuasaan otokrasi Khedewi (Sultan) Mesir dan melepaskan Mesir dari kekuasaan Inggris. *Al-Waqō’i’ al-Miṣriyyah* adalah salah satu media yang digunakannya, dan Sa’ad Zaghlūl ada di dalamnya (*Ibid.*, hlm. 47). Tahun 1890an, dia diangkat menjadi hakim pada *Tribunaux Indigine* (Pengadilan untuk pribumi), dua tahun kemudian diangkat sebagai penasehat *Cour d’appel* (Mahkamah Banding). Pada tahun 1899 dia menjadi Mufti Negara, dan di selal-selanya ia juga menjabat sebagai Dewan Legislatif Administrasi Wakaf sampai wafatnya pada tahun 1905. *Ibid.*, hlm. 79, 82.

³²Jamāl al-Dīn al-Afghānī dan Muḥammad ‘Abduh, *al-‘Urwah al-Wuthqā* (Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1970), hlm. 36; Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 58-59.

³³Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, hlm. 318.

³⁴Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 49.

Tauhid milik 'Abduh, melihat ada usaha keras dari 'Abduh dalam menghidupkan rasionalisme Mu'tazilah, terutama dalam kehendak bebas manusia.³⁵

Dari sini nampak bahwa gagasannya dalam aspek pendidikan lebih unggul daripada aspek lainnya. Ia membuka akses perihal perlunya bertindak dan beraktualisasi diri dengan sebaik mungkin. Secara tidak langsung, tolok ukur perkembangan di Barat, lewat tangan 'Abduh, secara kuat menggertak stagnasi studi keislaman di akhir abad ke-19 dan masuk abad ke-20.

Dalam konteks kajian ini, hal ini merupakan usaha serangan balik sekaligus perlawanan. Dengan kata lain, di satu sisi, apa yang telah diperbuat 'Abduh dengan memberikan komparasi perkembangan Barat terhadap realitas kaum Muslimin secara tidak langsung mengarah pada pentingnya penanaman (meminjam istilah Imam al-Ghazālī) ilmu-ilmu *fardh kifāyah*, yang mana aspek ini kurang begitu mendapat perhatian oleh banyak para ulama, sehingga memberikan dorongan kuat pada sebuah diskursus untuk mengontrol keilmuan yang lebih dinamis. Namun di sisi lainnya, dengan tanpa melepaskan nilai-nilai keislaman, upaya 'Abduh dapat juga dinilai sebuah eksekusi keras terhadap peradaban Barat yang materialistis dan individualistis, yang miskin (lagi, meminjam istilah Imam Ghazālī) penanaman ilmu-ilmu *fardh 'ain*.

E. Sa'ad Zaghlūl (1857-1927)

Dalam dunia keilmuan, Sa'ad Zaghlūl memperdalam pengetahuannya tentang hukum barat di Perguruan Tinggi Hukum Perancis di Cairo. Kariernya dalam politik meningkat ketika ia di angkat menjadi menteri pendidikan tahun 1906. Ia juga pernah memimpin kementerian yang lebih penting yaitu Kementerian Kehakiman. Sasaran politik utama dari Sa'ad Zaghlūl bukan lagi pemerintah Khedewi, tetapi kekuasaan Inggris di Mesir.

Tujuan utamanya adalah kemerdekaan Mesir. Melalui manufernya dalam delegasi diplomatik dan sosialisasi gerakan Revolusi Nasional (*al-Thaurah al-Qaumiyyah*) pada tahun 1919, ia berhasil mendudukkan Inggris tahun 1922. Setelah itu, Raja Fuad menguasai Mesir dengan konstitusi monarkinya. Semangat kebangsaan pada fase ini tambah berkobar daripada pendirian kekhilafahan.

³⁵Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2005), hlm. 118..

Adapun gagasannya yang banyak dikenal khalayak adalah keberatannya terhadap cadar bagi wanita, seraya memberikan slogan-slogan kebebasan bagi wanita di Mesir.³⁶ Nampaknya, pertemanannya dengan Qāsim Amīn berbuah hasil.³⁷ Perhatiannya terhadap kebebasan masyarakat Mesir agaknya memberikan pengaruh yang kuat untuk menolak hal-hal yang kepentingannya tidak diperuntukkan untuk rakyat Mesir. Kebebasan individual, dalam istilah Isaiah Berlin,³⁸ *freedom to*, tidak akan mampu diraih dengan penuh untuk memajukan kualitas rakyat Mesir, sebelum ia membebaskan diri dari penjajahan eksternal (*freedom from*).

Sampai di sini terlihat betapa ia berusaha keras untuk mensistematisasi sebuah kebutuhan mendesak akan nasionalisme Mesir. Tindakan konkritnya tidak nampak ragu untuk memberikan kontrol kuat dalam menjembatani *freedom to* dan *freedom from*. Konsekwensinya, secara tidak langsung, pola yang demikian meminggirkan dan membatasi diskursus Pan-Islamismenya al-Afghānī dan kekhilafahan. Keadaan Mesir di bawah Sa'ad Zaghlūl disibukkan dengan masalah-masalah keislaman, yang banyak membahas masalah kewajiban syari'at Islam akan kekhilafahan.³⁹

³⁶Dalam cerita, padasaat Sa'ad Zaghlul kembalidari Inggris, untuk menyambut kedatangannya di bandara dibuatlah dua panggung. Satu sisikhusus untuk laki-laki dan sisilain untuk wanita dengan hijab. Begitu Zaghlūl turun dari pesawat, dia segeramenuju panggung wanita dan disambut Huda Sya'rawi yang pada waktu itu memakai hijab agar dilepas oleh Zaghlul. Di sisi lain ada Şafiyah bintu Muṣṭhafa Fahmī, isteri Sa'ad Zaghlūl yang setelah menikah dengannya. Dia kemudian mengganti namanya menjadi Şafiyah Hanim Sa'ad Zaghlūl. Pada sebuah demonstrasi wanita yang berlangsung di depan istana Nil, dia melepas hijab yang diikuti secara serentak oleh para wanita yang lain. Kemudian menginjak-injaknya dan membakarnya bersama-sama. Oleh karena itu lapangan tempat terjadinya peristiwa tersebut dikenaldengan nama "*Maidān At-Tahrīr* " (Lapangan Kebebasan). Lihat, Abu Umair Mahful Safaruddin, *Wanita: Antara Pembela dan Pencela* (4), <http://muslimah.or.id>, diakses tanggal 7/5/2012.

³⁷Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 211.

³⁸Isaiah Berlin, *Empat Esai Kebebasan*, terj. Ahmad Za'im Rofiqi (LP3ES, Jakarta, 2004), cet. ke-1, hlm. 231 dan 244.

³⁹Dhiyā' ad-Dīn ar-Rayis, *Islam dan Khilafah: Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam*, 'Ali Abdur Raziq, terj. Afif Mohammad (Bandung: Pustaka Pelajar, 1985), hlm. 56.

F. Rasyīd Ridhā (1865-1935)

Voll melihat sosok Rasyid Ridhā⁴⁰ sebagai fundamentalis dan malah berbeda dengan ‘Abduh. Ridhā lebih condong pada al-Afghānī. Ridhā mempelajari kelemahan-kelemahan masyarakat muslim saat itu, dengan membandingkan masyarakat kolonialis Barat, dan menyimpulkan bahwa kelemahan tersebut antara lain (1) kecenderungan umat untuk mengikuti tradisi secara buta (*taqlid*), (2) minat yang berlebihan terhadap dunia sufi dan (3) kemandegan pemikiran ulama yang mengakibatkan timbulnya (4) kegagalan dalam mencapai kemajuan di bidang sains dan teknologi. Ia berpendapat bahwa kelemahan ini dapat diatasi dengan kembali ke prinsip-prinsip dasar Islam dan melakukan *ijtihad* dalam menghadapi realita modern. Pertemuan dan dialog dengan Muḥammad ‘Abduh semakin menumbuhkan semangat juang dalam dirinya untuk melepaskan umat Islam dari belenggu keterbelakangan dan kebodohnya.

Ridhā, dalam kajian Laoust lewat *Doctrines Sociales et Politiques d'Ibn Taimiya* yang dikutip Jindan,⁴¹ menyebutkan bahwa ia salah seorang yang mengembangkan pola pikir yang dipengaruhi Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, seperti yang dilakukan ‘Abduh. Walaupun demikian, Ridhā tidak seperti ‘Abduh yang sama sekali tidak terpengaruh Ibn Taimiyyah, tapi ia justru banyak tertarik dengan ajaran Ibn Taimiyyah, dan untuk beberapa saat, ia menjalin hubungan erat dengan Muwahhidūn di Saudi Arabia.

Secara selektif, Rasyīd Ridhā meyakini kebenaran gerakan *Salafiyah* yang dipelopori oleh al-Afghānī dan ‘Abduh, tapi menariknya sedikit demi sedikit. Ia menarik diri dari ajaran tasawuf tradisional. *Al-Manar* adalah majalah mingguan yang dirintis oleh Ridhā dan ‘Abduh. Tujuannya antara lain, (1) menyebarkan ide-ide pembaharuan dalam bidang agama, sosial, dan ekonomi, (2) memajukan umat Islam dan menjernihkan ajaran Islam dari segala paham yang menyimpang, serta (3) membangkitkan semangat persatuan umat Islam dalam menghadapi berbagai intervensi dari luar. Ide-ide tersebut, menurut Jindan seraya mengutip *al-Wahhabiyyūn wa al-Hijāz*,⁴² merupakan media efektif untuk menebarkan warisan gagasan Ibn Taimiyyah dan Muḥammad ibn. Abdul Wahāb.

⁴⁰Ia asli Syiria dan keluarganya menyebut keturunan mereka dari Nabi Muḥammad saw. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 177.

⁴¹Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyyah Tentang Pemerintahan Islam*, terj. Marsohin (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), cet. ke-3, hlm. 159.

⁴²Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, hlm. 159.



G. Qāsim Amīn (1863-1908)

Qāsim Amīn adalah seorang ahli hukum yang belajar di Perancis dan mempunyai hubungan persahabatan yang erat dengan ‘Abduh.⁴³ Ia pernah mengangkat ‘Abduh sebagai pembantu dalam memimpin, majalah resmi Mesir *Al-Waqā’i’ Al-Miṣriah*. Sikapnya yang membuatnya populer adalah tentang kebebasan wanita. Menurutnyanya, wanita dalam Islam sebenarnya mempunyai kedudukan tinggi, tetapi adat-istiadat yang berasal dari luar Islam telah berhasil memberi pengaruh untuk menutup mata terhadap ajaran Islam yang diyakininya. Sehingga, wanita Islam akhirnya mempunyai kedudukan rendah dalam masyarakat. Kegigihannya membuat dirinya dijuluki tokoh feminisme pertama dalam Islam,⁴⁴ dan dialah yang kemudian melahirkan generasi setelahnya, semisal May Ziyādah, Hudā Sya’rāwī, Zaenab Fawwāz, dan Nawwāl Sa’dawī, ‘Āishah Taymorīah.⁴⁵

Keaktifannya dalam dunia tulis menulis mulai terlihat setelah tahun 1894, saat menikah dengan Zaenab Amīn Taufīq. Setelah beberapa tahun, ia kemudian menerbitkan buku *Al-Masyriyyūn*. Sebuah buku berbahasa Perancis, yang ditulis untuk membantah karya tokoh dari Perancis, Duc D’harcouri. Dalam buku itu, Qāsim Amin membantah kritikan yang dilontarkan oleh Duc D’harcouri tentang sebab-sebab kemunduran dan keterbelakangan perempuan Mesir, yang menurutnya berasal dari agama Islam.⁴⁶

Ia bertemu dengan Jamāl al-Dīn al-Afghānī tahun 1881, saat belajar Fakultas Hukum dan Administrasi di salah satu Universitas Negeri di Mesir.⁴⁷ Ide Qāsim Amīn yang banyak menimbulkan reaksi di zamannya ialah pendapat bahwa penutup wajah wanita bukanlah ajaran Islam. Gagasannya terangkum dalam bukunya *Tahrīr al-Mar’ah* yang terbit tahun 1899 dan *al-Mar’ah al-Jadīdah* yang terbit tahun 1900.⁴⁸ Buku yang pertama ia banyak bersandar pada Qur’an dan Hadist, tapi yang kedua melebar dan banyak mengutip dari tokoh Eropa.

⁴³Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 231.

⁴⁴Menurut Adams, istilah ini dipopulerkan oleh Sya’rawī. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 231.

⁴⁵Lihat, Anisa Kumala Masyhadi, “Dari Pembebasan Perempuan Menuju Pemberdayaan Perempuan Modern”, <http://islamlib.com>, diakses tanggal 20/3/2012.

⁴⁶Anisa Kumala Masyhadi, “Dari Pembebasan Perempuan Menuju Pemberdayaan Perempuan Modern”, <http://islamlib.com>, diakses tanggal 20/3/2012.

⁴⁷*Ibid.*

⁴⁸Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 231.

Tahrīr al-Mar'ah berisi betapa kesetaraan gender dalam pendidikan sangat diperlukan di Mesir. Sehingga, pendidikan tidak hanya dirasakan oleh kaum Adam. Charles C. Adams melihat kesepakatannya terhadap 'Abduh dalam hal pentingnya pendidikan bagi wanita di Mesir sangat kuat.⁴⁹ Sebab, pendidikan adalah kebutuhan primer bagi siapa saja, apalagi untuk wanita. Kepekaan rasionalitas dan karakter bagi wanita sangat esensial untuk membangun rumah tangga dan lebih-lebih bagi anak-anaknya di kemudian hari. Sebenarnya, poin utama gagasannya ingin menunjukkan bahwa hilangnya keadilan sosial itu bermula dari tatanan rumah tangga.⁵⁰ Sehingga apa yang harus dilakukan di Mesir adalah memberi keadilan dan kebebasan bagi wanita.

H. Ṭohā Husein (1889-1973)

Ia merupakan pemerhati dialektika sastra dan politik, pendukung berat kebebasan, demokrasi, keadilan sosial, rasionalisasi dan pembaharuan. Dengan kata lain ia sangat *concern* pada ilmu pengetahuan humaniora (*ma'rifah insāniyyah*).⁵¹ Murid 'Abduh ini sempat mengalami masa keemasan dengan menjadi (meminjam istilah Jameelah) "idola intelegensia Mesir".⁵² Hal itu karena ia selalu menanamkan kebebasan bagi umat Islam. Majīd al-Sāmīrā'ī adalah salah seorang yang merangkum pemikiran Ṭohā Husein mengenai betapa pentingnya kebebasan dalam membangun peradaban.⁵³

Ia dengan giat telah melakukan perlawanan internal yang tak henti-hentinya demi rakyat Mesir. Untuk memupuk jiwa-jiwa optimisme rakyat Mesir, ia tidak ragu untuk mengatakan bahwa Mesir adalah bagian dari Eropa dalam karyanya *Mustaqbal al-Ṭaqāfah al-Miṣriyyah* (1938).⁵⁴ Jelas, kekagumannya terhadap Eropa salah satunya karena ia pernah menyelesaikan studi doktoralnya di Sorbone. Dalam kajian Voll terhadap karya tersebut, ia menangkap pesan penting yaitu sebuah upaya keras akan modernisasi pendidikan Islam yang harus

⁴⁹*Ibid.*, hlm. 232.

⁵⁰Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*, hlm. 190.

⁵¹Nabīl Faraj, "Rasā'il Sāmī al-Kiyālī wa 'Abd. Allāh al-Ṭīb ilā Ṭohā Husein", dalam *Majallah al-Fikr wa al-Fann al-Mu'āṣir: al-Qōhirah*, vol. 159, Februari 1996, hlm. 376-387.

⁵²Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*, hlm. 193.

⁵³Majīd al-Sāmīrā'ī, *al-Thaqāfah wa al-Hurriyyah: Qirā'ah Fī Fikr Ṭohā Husein* (Damaskus: al-Ahālī Lī al-Thobbā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1996), cet. ke-1, hlm. 6.

⁵⁴Majīd al-Sāmīrā'ī, *al-Thaqāfah wa al-Hurriyyah*, hlm. 8.



segera disikapi oleh al-Azhar.⁵⁵ Dan memang demikian termasuk apa yang telah direkam oleh Hourani; “Saya menginginkan pendidikan bangsa Mesir benar-benar berdasarkan keselarasan yang nyata antara tiga element tersebut (elemen Arab yang sarat dengan bahasa, elemen rasionalisme Yunani, dan elemen dasar Mesir yang telah berakar dalam sejarah).”⁵⁶

Sedangkan karya yang paling populer adalah *Fī al-Syi'r al-Jāhilīy* (1926) yang melakukan kritik kuat terhadap metode linguistik dalam penafsiran al-Qur'ān.⁵⁷ Dengan berlandas pada teori skeptisisme Descartes,⁵⁸ Thohā meragukan hasil penemuan atau karya para ulama terdahulu. Upaya dekonstruktif ini jelas tidak tanpa tantangan, karena implikasinya sangat berat bagi umat Islam. Runtuhnya kepercayaan atau karya ulama terdahulu oleh kaum Muslimin adalah salah satu yang menjadi catatan mereka yang menolak. Catatan pentingnya adalah bahwa sistematika teori skeptisisme peletak diktum *cogito ergo sum*⁵⁹; ini ia gunakan untuk menopang dalam mendorong akses sebuah kebebasan berfikir. Sehingga, kegigihannya untuk mendorong sebuah jargon berfikir bebas dan kritisisme adalah dua hal yang diperlukan bagi dunia pendidikan Islam.

Idealismenya tidak berhenti pada karya-karya kontroversialnya. Di bawah kekuasaan Raja Farūq, ia menjabat sebagai Menteri Pendidikan, dan realisasi modernisme pendidikan Islam baru menuai buahnya saat pemerintahan Jamāl Abd. Naser tahun 1961. Universitas al-Azhar melakukan perubahan yang cukup signifikan dengan bertambahnya fakultas kedokteran, administrasi dagang, pertanian dan teknik.⁶⁰ Modernisasi pendidikan Islam adalah sebuah upaya

⁵⁵ John Obert Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), cet. ke-1, hlm. 215.

⁵⁶ Perkataan ini adalah jawaban Ṭahā Husein terhadap Taufiq al-Hakīm dalam *ar-Risālah*, 15 Juni 1933, hlm. 8-9, yang juga dicetak ulang dalam *Fuṣūl fī al-Adab wa al-Naqd* (Cairo, 1945), hlm. 107-109. Selengkapnya, lihat Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-Bangsa Muslim*, hlm. 642-643.

⁵⁷ Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*, hlm. 194.

⁵⁸ Majīd al-Sāmīrā'ī, *al-Thaqāfah wa al-Hurriyyah*, hlm. 38.

⁵⁹ Diktum ini, ungkap Hossein Nasr, merupakan fondasi filsafat modern yang menempatkan aksi kognitif ego individual dan kemerdekaan akal manusia terhadap wahyu sebagai kriteria tertinggi kebenaran dan bahkan menjadi fondasi eksistensi. Singkatnya, Hossein Nasr menangkap betapa hal inilah yang menyebabkan mengapa banyak kalangan menganggapnya sebagai bapak rasionalisme modern. Sayyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, terj. Hasti Tarekat (Bandung: Mizan, 1995), cet. ke-2, hlm. 163.

⁶⁰ Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*, hlm. 201.

mensinergikan antara *rūh al-Syarq wa 'aql al-Ghorb*.⁶¹ Namun, kajian yang dilakukan oleh Thohā Husein yang dibarengi dengan epistemologi yang tidak konseptual ini mengundang kesimpulan bercorak positivistik.⁶²

I. Kesimpulan

Para inteligensia seperti bersepakat bahwa kerusakan spiritual yang ditularkan kepada masyarakat biasa di daerah pedesaan oleh para guru sufi yang mengedepankan *taqlid* daripada *ijtihad* harus disudahi.⁶³ Hourani sepertinya benar, sebab aktivitas spiritual seharusnya bisa dibaca lewat praktik keseharian masyarakat dalam merespon kehidupan, dan menjadi soal ketika respon tersebut hanya berkutat pada persoalan *ruhaniyyah*. Ilmu yang didalami tidak membuahkan amal yang relevan; di saat maraknya industrialisasi dan tantangan modernisasi Barat mulai menghangat. Implikasinya, lemahnya aktivisme Islam menghadapi ketegangan modernisme Barat.

Para inteligensia juga seperti membawa semangat yang sama, seperti masyarakat Barat menilai, bahwa perubahan sosial-masyarakat pada abad ke 17 adalah zaman di mana kebebasan manusia dilahirkan kembali.⁶⁴ Al-Ṭaḥṭawī sebagai peletak dasarnya menjelaskan perlunya keterbukaan umat Islam dalam melakukan *ijtihād* dalam konteks sosial-politik. Al-Afghani kemudian secara tegas selain lantang menyuarakan penguatan tali persaudaraan dan perlunya militan membela Islam, ia terlebih dahulu juga menekankan pentingnya membawa Islam pada kemajuan. Lalu Abduh seperti melanjutkan tongkat estafet dalam persoalan teologi, pendidikan, dan kebudayaan.

Di sisi lain, Zaghlul dan Amin memberikan penekanan tersendiri terhadap slogan-slogan keadilan dan kebebasan bagi wanita di Mesir. Berbeda dengan Ridha yang lantang konsisten kembali ke prinsip-prinsip dasar Islam dan melakukan *ijtihād* dalam menghadapi realita modern. Husein lebih berani dengan mengatakan bahwa Mesir adalah bagian dari Eropa, sekedar untuk menyuguhkan ke public

⁶¹Majīd al-Sāmīrā'ī, *al-Thaqāfah wa al-Hurriyyah*, hlm. 35.

⁶²*Ibid.*, hlm. 46.

⁶³Albert Hourani, *Sejarah Bangsa Muslim*, hlm. 468.

⁶⁴Akan tetapi kebebasan dalam masyarakat Barat adalah menempatkan manusia dalam 'State of Nature'. Secara filosofis jelas berbeda dengan konsepsi Islam, sebab konsep 'State of Nature' terus menerus berubah sesuai dengan kehendak suatu masyarakat. 'Adnān bin Muḥammad bin 'Abdul Azīz Wizān, *Mausū'ah Huqūq al-Insān fī al-Islām*, (Bairut: Mausū'ah Risalah, 2005), cet. ke-2, juz. I, hlm. 187.



bahwa kebebasan dalam membangun peradaban dan modernisasi pendidikan Islam harus segera disikapi. Di sini terlihat bahwa gerakan menggeser interpretasi al-Qur'ân dan Hadits secara praktis-realistis bukan hanya soal populis, tapi juga paling kontekstualis dan strategis.



Daftar Pustaka

- Abd. Mukti, M.A., Dr., *Pembaharuan Lembaga Pendidikan di Mesir* (Bandung: Cipta Pustaka Media Perintis, 2008), cet. ke-1.
- Abu Umair Mahful Safaruddin, *Wanita: Antara Pembela dan Pencela* (4), <http://muslimah.or.id>, diakses tanggal 7/5/2012.
- Adnān bin Muḥammad bin ‘Abdul Azīz Wizān, *Mausū’ah Huqūq al-Insān fī al-Islām*, (Bairut: Mausū’ah Risalah, 2005), cet. ke-2.
- Albert Hourani, *Sejarah Bangsa Muslim*, terj. Irfan Abubakar (Bandung: Mizan, 2004), cet. ke-1.
- Anisa Kumala Masyhadi, “Dari Pembebasan Perempuan Menuju Pemberdayaan Perempuan Modern”, <http://islamlib.com>, diakses tanggal 20/3/2012.
- Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (America: Russel & Russel, 1933).
- Dhiyā’ ad-Dīn ar-Rayis, *Islam dan Khilafah: Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam ‘Ali Abdur Raziq*, terj. Afif Mohammad (Bandung: Pustaka Pelajar, 1985).
- G.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1993) cet. I.
- Isaiah Berlin, *Empat Esai Kebebasan*, terj. Ahmad Za’im Rofiqi (LP3ES, Jakarta, 2004), cet. ke-1.
- Isma’il R. al-Faruqi dan Louis Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2003), cet. ke-3, hlm. 248.
- J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974).
- John L. Esposito, *Ensiklopedi-Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva dkk (Bandung: Mizan, 2002), jilid 6.
- John Obert Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), cet. ke-1.
- Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyyah Tentang Pemerintahan Islam*, terj. Marsohin (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), cet. ke-3.



- Majīd al-Sāmīrā'ī, *al-Thaqāfah wa al-Ḥurriyyah: Qirā'ah Fī Fikr Ṭohā Ḥusein* (Damaskus: al-Aḥālī Lī al-Thobbā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1996), cet. ke-1.
- Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1980). Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2005).
- Maryam Jameelah, *Islam dan Modernisme*, terj. A. Jainuri & Syafiq A. Mughni, (Surabaya: Usaha Nasional, 1982)
- Nabīl Faraj, "Rasā'il Sāmī al-Kiyālī wa 'Abd. Allāh al-Ṭīb ilā Ṭohā Ḥusein", dalam *Majallah al-Fikr wa al-Fann al-Mu'āṣir: al-Qōhirah*, vol. 159, Februari 1996.
- Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010).
- Sayyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, terj. Hasti Tarekat (Bandung: Mizan, 1995), cet. ke-2.
- Sudarsono dkk. (penyunting), *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan Untuk 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.*, (Yogyakarta: LPMI, 1995).