

KAJIAN ISLAM DI ASIA TENGGARA

MASALAH METODOLOGI DAN KESENJANGAN ILMIAH ANTARKAWASAN

Oleh Nurcholish Madjid

Setelah anak benua Indo-Pakistan dan Bangladesh, Asia Tenggara barangkali merupakan konsentrasi para pemeluk Islam terbesar di muka bumi dengan kesatuan budaya yang cukup mengesankan. Tetapi dibanding anak benua itu, Asia Tenggara secara keseluruhan barangkali merupakan kawasan besar kaum Muslim yang relatif baru dalam perkenalannya dengan Islam dan peradaban. Ketika pada peralihan abad ke-11 ke abad ke-12, al-Ghazali sibuk melancarkan polemiknya yang terkenal terhadap para filsuf Muslim, Pulau Jawa, misalnya, masih berada sekitar masa kekuasaan Raja Jayabaya (dari Kediri). Dan ketika Majapahit didirikan pada 1297 M, lembah sungai Indus sudah enam abad sebelumnya berkenalan dengan Islam, yaitu sejak penaklukannya pada 711 M.

Meskipun Pulau Jawa tidak sepenuhnya mewakili seluruh Asia Tenggara (Semenanjung Melayu dan Sumatera Pantai Timur tentu lebih mewakili), namun kenyataan sejarah tersebut kiranya sedikit memberi ilustrasi tentang segi kemudahan Islam dan budaya Islam di kawasan ini. Barangkali hal itu dapat juga memberi keterangan tentang sebab mengapa sedikit banyak kawasan ini mengalami semacam “kesenjangan ilmiah” dengan bagian dunia Islam yang lain, tergambar dalam sedikitnya jumlah kontribusi orisinal kaum Muslimnya untuk perbendaharaan keilmuan Islam internasional.

Dalam hal karya berbahasa Arab memang terdapat beberapa ulama Asia Tenggara yang telah memberi kontribusi “lumayan” kepada kekayaan intelektual Islam dunia. Dua di antaranya patut disebut di sini, karena kontribusi mereka yang berotoritas, yaitu Syaikh Nawawi al-Bantani (dari Banten), pengarang tafsir al-Qur’an, *Marah Labīd*;¹ dan Syaikh Ihsan Muhammad Dahlan al-Jamfasi a-Kadiri (dari pesantren Jampes Kediri), pengarang kitab *Sirāj al-Thālibīn*.² Kedua kitab ini mendapat pengakuan secukupnya pada taraf internasional. Kitab *Sirāj al-Thālibīn*, tersebar ke seluruh dunia sampai ke lembaga-lembaga pendidikan Islam di kawasan Afrika Barat Daya. Jadi, seperti dikatakan oleh Abdurrahman Wahid, kitab itu telah menjadi karya dunia.³

Tetapi kontribusi dalam bahasa Melayu/Indonesia masih sangat miskin, dan yang ada pun kurang orisinal. Keadaan ini terbukti dari hampir total tidak diakuinya peranan bahasa Melayu/Indonesia dalam pusat-pusat kajian Islam Timur Tengah dan Barat sebagai salah satu bahasa Islam yang boleh atau harus diketahui seorang pengkaji sebagai kemungkinan medium pendalaman dan perluasan pengetahuan tentang Islam dan peradabannya. Jadi berbeda dengan pengakuan yang memang menjadi hak bagi bahasa-bahasa Arab, Persi, Turki, Urdu, dan lain-lain.

Bertitik-tolak dari kenyataan itu kiranya kita dibenarkan untuk mengatakan bahwa sesungguhnya Asia Tenggara masih sedang mengalami proses ke arah tingkat penyerapan agama dan peradaban Islam yang lebih tinggi dan pekat. Dalam kerangka proses

¹ Juga disebut *Tafsīr al-Munīr li-Ma’ālim al-Tanzīl*, diterbitkan di Kairo oleh penerbit Dar al-Fikr, 1401/1081.

² *Sirāj al-Thālibīn* adalah syarah untuk Kitab Imam al-Ghazali, *Minhāj al-‘Ābidīn ilā Jannat Rabb al-‘Ālamīn*, diterbitkan dalam dua jilid besar oleh penerbit Ahmad ibn Sa’d ibn Nabhah, Surabaya, tanpa tahun. Di akhir jilid kedua, pada halaman 543-544, dimuat dua resensi yang amat menarik, pertama oleh KH Muhammad Hasyim Asy’ari, Jombang, dan kedua oleh KH Yunus Abdullah dari Kediri.

³ Abdurrahman Wahid, dalam ceramah lisan di Klub Kajian Agama (KKA) Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, 16 Maret 1990.

Islamisasi yang lebih lanjut itulah kita harus melihat kemungkinan menemukan suatu model atau model-model kajian Islam yang lebih ilmiah. Sebab yang kita perlukan ialah pemerikayaan bahan dalam khazanah keilmuan kita sendiri, yang nantinya mungkin dapat kita jadikan pijakan guna membina suatu bentuk peradaban Islam dalam konteks zaman modern yang dituntut oleh lingkungan khas kita, Asia Tenggara.

Peranan Kajian Kesejarahan

Sebelum bertolak lebih jauh, perlu kita sadari suatu kenyataan yang amat jelas, bahwa Islam seperti yang ada sekarang ini adalah Islam yang telah berjalan selama lebih dari 14 abad. Oleh karena itu, kebenaran pertama yang mesti kita perhatikan dalam rangka kajian Islam ialah: mustahil kita mengabaikan dan menganggap tidak ada proses sejarah yang panjang itu dalam rangka memahami Islam seperti yang kita dapati dalam kenyataan, atau seperti yang ada dalam anggapan-anggapan ideal.

Dalam pandangan keagamaan Islam sendiri, banyak dijumpai ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan perintah agar kita mengamati sejarah umat-umat masa lalu karena sejarah itu dikuasai oleh *sunnatullah* (*sunnat-u 'l-Lāh*) yang tetap dan tidak mengenal perubahan. Umat-umat masa lalu itu, di masa turunnya al-Qur'an kepada Nabi Muhammad *saw*, tentunya ialah umat-umat pra-Islam. Di zaman kita sekarang, tentu saja yang dimaksud umat-umat masa lalu itu terutama ialah umat-umat sendiri dalam perjalanan perkembangan dan pertumbuhannya selama 14 abad tersebut. Kewajiban kita mempelajari apa yang telah terjadi dalam sejarah umat Islam, dan bagaimana perjalanan sejarah itu, atau sebaliknya ketentuan-ketentuan, mempengaruhi persepsi kaum Muslim tentang ajaran agamanya sendiri beserta interpretasi dan perkembangannya.

Dalam hal ini, metodologi Ibn Khaldun adalah suatu kemungkinan model. Ibn Khaldun memperkenalkan pendekatan sejarah

terhadap gejala peradaban Islam, berbagai nuktah dalam dunia pemikiran Islam yang kini diwarisi umat manusia. Sayangnya, Ibn Khaldun tidak bergaung di Barat, dan tidak sempat mempengaruhi secara asasi perkembangan intelektual Barat. Tetapi tidak bergaungnya Ibn Khaldun di dunia Islam jauh lebih merugikan. Sementara para pemikir Islam klasik dengan penuh minat mempelajari filsafat Yunani, umat Islam dan para sarjananya seakan lupa pada perintah Allah untuk secara sungguh-sungguh mempelajari sejarah dan menarik pelajaran dari sejarah itu — sampai dengan tampilnya Ibn Khaldun. Dan setelah Ibn Khaldun tampil, umat Islam telah mulai mengalami anti-klimaks perkembangan peradabannya, sehingga, seperti sudah dikatakan, pikiran-pikirannya tidak bergaung secara semestinya dalam dunia intelektual Islam.

Karena itu barangkali sudah mendekati urgensi bagi kita untuk coba menghidupkan “Khalidunisme”, yaitu suatu pendekatan kesejarahan yang empirik tadi. Pendekatan seperti ini memang dapat membawa kepada relativisme berbagai nuktah doktrin Islam, termasuk apa yang dalam tabligh-tabligh disebut sebagai akidah (*‘aqidah* — suatu istilah teknis yang al-Qur’an sendiri tidak menggunakannya) seperti, rumusan sifat 20 dalam kalam al-Asy’ari. Tetapi relativisasi itu tidak perlu dikhawatirkan, karena hal itu hanyalah berarti sikap memasalahkannya dalam konteks sejarah suatu doktrin keagamaan.

Bahkan mungkin justru akan menimbulkan apresiasi yang cukup tinggi kepada suatu doktrin dan tokohnya, seperti apresiasi terhadap kalam al-Asy’ari, sebagai usaha pembendungan proses Hellenisasi Islam oleh masuknya filsafat Yunani ke dalam dunia pemikiran banyak orang Muslim saat itu. Apresiasi itu, misalnya, bisa tumbuh kalau kita ingat bahwa seandainya al-Asy’ari tidak pernah tampil, maka mungkin agama Islam dan kaum Muslim akan terlalu jauh mengalami Hellenisasi seperti halnya agama dan kaum Kristen. Berkenaan dengan ini kita teringat ungkapan Simon van den Berg dalam kalimat pertama pengantarnya untuk terjemahan Inggris buku Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*. Ia tegaskan:

Dapat dikatakan bahwa Santa Maria sopra Minerva adalah lambang budaya Eropa kita. Tapi tidak boleh dilupakan bahwa masjid pun didirikan di atas kuil Yunani. Tetapi sementara dalam teologi Kristen Barat terjadi infiltrasi ide-ide Yunani, terutama Aristoteles, secara bertahap dan tidak langsung, sehingga dapat dikatakan bahwa akhirnya Thomas Aquinas yang membaptis Aristoteles, dampaknya pada Islam adalah mendadak, keras, dan pendek.⁴

Bahwa doktrin sekitar kesucian Perawan Suci Maria yang dikatakan oleh Van den Berg didirikan berdasarkan mitologi kepada Dewi Minerva dari Romawi Kuna, mungkin saja benar; tetapi jika dikatakan bahwa masjid didirikan berpondasikan kuil Yunani, barangkali Van Den Berg pergi terlalu jauh. Namun ada juga benarnya jika seandainya yang dominan dalam Islam sekarang adalah jalan pikiran seperti yang diwakili oleh metafisika (*ilāhiyāt* atau *mā warā' al-thabi'ah*) dari para filsuf semisal Ibn Sina, Ibn Rusyd, dan lain-lain, yang sering mereka klaim sebagai “*al-falsafah al-ūlā*” (filsafat pertama) yang kemudian ditentang habis oleh para ulama salaf semisal al-Ghazali dan Ibn Taimiyah. Tetapi yang menguasai jalan pikiran kaum Muslim saat ini ialah sistem “akidah Sunni”. Dan itu berarti, *pertama*, kalam al-Asy’ari; *kedua*, kalam al-Maturidi. Bangunan pikiran mereka ini barangkali masih dapat disebut berdiri di atas kuil Yunani, seperti tercermin dalam pembelaan diri al-Asy’ari dalam bukunya, *Istihṣān al-Khawdl fī ‘Ilm al-Kalām* (Rekomendasi untuk mempelajari Ilmu Kalam). Tetapi itu terjadi setelah kuil Yunani itu sendiri dirobuhkan dan dihancurkan menjadi puing-puing. Hanya puing-puing berserakan itulah, barangkali, yang kemudian digunakan sebagai ramuan bangunan ilmu kalam. Ramuan itu penting, namun tidak esensial, dan sudah menjadi sasaran kritik yang tangguh dari tokoh-tokoh

⁴ Simon van den Berg, “Introduction” dalam Averroes, *Tahāfut al-Tahāfut*, terjemah Inggris oleh Simon van den Berg (London: Oxford University Press), h. ix.

“*purists*” seperti Ibn Taimiyah (*Kitāb al-Radd ‘alā al-Manthiqiyyīn* atau *Nashīhat Ahl al-Īmān fī al-Radd ‘alā Manthiq al-Yūnān*) dan Jalaluddin al-Suyuti (*Shawn al-Manthiq wa al-Kalām Fann al-Manthiq wa al-Kalām* dan *Tajrīd al-Nashīhah*), dan lain-lain.

Itulah sekadar contoh kecil tentang bagaimana “relativisasi” tersebut di atas dapat mempunyai makna dan akibat yang positif, yaitu apresiasi yang kritis namun beralasan terhadap munculnya suatu gejala peradaban Islam, dalam hal ini sebuah nuktah dalam dunia pemikiran. Sikap serupa dapat kita terapkan kepada berbagai gejala yang lain, dengan kemungkinan suatu saat justru dikehendaki adanya kesimpulan penolakan terhadap suatu gejala peradaban Islam (misalnya saja, munculnya gelar khalifah Allah [*khalīfat-u ‘l-Lāh*] untuk seorang penguasa Islam sebagai ganti gelar yang benar, khalifah Rasul [*khalīfat-u ‘l-Rasūl*], kalau *toh* memang gelar itu diperlukan), atau bahkan terhadap suatu gejala doktrin Islam, misalnya mesianisme yang ternyata amat mudah dimanipulasi untuk tujuan-tujuan politik itu.

Lebih lanjut, kajian kesejarahan menurut model Ibn Khaldun ini, sejalan dengan pesan dan keinginannya sendiri, diharapkan dapat membantu menumbuhkan dan mengembangkan jenis ilmu-ilmu sosial yang lebih sejalan dengan semangat keislaman. Mengingat saratnya ilmu-ilmu sosial Barat dengan nilai-nilai yang tidak sejalan dengan semangat Islam, maka pikiran serupa ini seharusnya sangat wajar, dan dapat dilihat sebagai tumpuan terpenting ide tentang “Islamisasi ilmu pengetahuan.” Sebab sementara ilmu-ilmu alam dan “eksakta” lainnya mungkin sedikit-banyak bebas nilai, jelas tidaklah demikian halnya dengan ilmu-ilmu sosial.

Membina Bangunan Intelektual Islam yang Utuh dan Relevan

Sekarang marilah kita membuat asumsi bahwa kita menghendaki suatu Asia Tenggara yang penduduk Muslimnya mampu secara kreatif memberi sumbangan pokok kepada pembangunan, pengem-

bangunan, dan pemantapan budaya modernnya. Ini jelas menghendaki tingkat kekayaan dan kesuburan ilmiah tertentu dan para intelektualnya. Dan seperti sudah disinggung di atas, tujuan kajian Islam di kawasan ini ialah untuk memperoleh bahan yang lebih banyak bagi usaha pembangunan budaya itu, yang meskipun (atau harus) modern namun tetap konsisten dengan semangat ajaran-ajaran Islam.

Dan jika dikehendaki kesuburan dalam mengembangkan pemikiran Islam kontemporer — sebagai bentuk responsi terhadap tantangan dan tuntutan zaman — maka mau tidak mau kita harus membina bangunan intelektual yang utuh dan sekaligus memiliki relevansi kuat dengan perkembangan zaman. Gambarnya ialah suatu bangunan intelektual yang memiliki persambungan dengan warisan intelektual masa lalu, namun dapat secara kreatif diterjemahkan kepada hal-hal yang relevan dengan tuntutan zaman. Ada sebuah firman dalam al-Qur'an yang dapat kita pandang sebagai metafor bangunan intelektual yang utuh dan relevan itu:

“Tidakkah engkau lihat bagaimana Allah membuat perumpamaan: kalimat yang baik adalah bagaikan pohon yang baik; pangkalnya kukuh (dalam bumi) dan cabangnya ada di langit. Pohon itu mendatangkan makanan (buah) setiap saat dengan izin Tuhannya. Allah membuat berbagai perumpamaan untuk umat manusia supaya mereka merenungkan. Dan perumpamaan kalimat yang jelek adalah bagaikan pohon yang jelek: tercerabut akarnya dari atas bumi dan tidak ada kekukuhan sedikit pun baginya,” (Q 14:25-26).

Maka sesuatu apa pun yang baik ialah yang mempunyai pangkal yang kukuh, yang akarnya tidak “tercerabut dari muka bumi,” dan terus produktif, menghasilkan manfaat untuk masyarakat. Dibawa kepada bangunan intelektual, kita memerlukan suatu bangunan yang memiliki pangkal dan akar dalam tradisi keilmuan masa lalu peradaban kita. Justru adanya pangkal yang kukuh itu akan membuat kita mampu melakukan inisiatif-inisiatif

intelektual dan kultural sebagai usaha kita memberi responsi kepada tuntutan zaman. Miskinnya intelektualitas kawasan kita dalam pengambilan inisiatif yang sejati, sekaligus kreatif, antara lain karena kurangnya kita mengenal dan menghargai warisan kita sendiri. Suatu masyarakat yang terputus dari masa lampau akan tidak otentik, padahal otentisitas diperlukan untuk kemantapan kepada diri sendiri, dan kemantapan itu adalah pangkal daya cipta dan kemampuan membuat inisiatif-inisiatif.

Untuk yang terakhir ini terbetik pikiran bagaimana kita berkeungkinan membuat responsi dan kemudian inisiatif, misalnya, di bidang politik dalam kaitannya dengan konsep-konsep seperti kebebasan perorangan dan tanggung jawab sosial, demokrasi, hak asasi, tertib hukum, dan lain-lain. Jelas sekali kita memerlukan penguasaan yang memadai atas masalah-masalah *kekinian* dan *kedisinian*. Tetapi kita akan cepat kehilangan *resourcefulness* kalau kita tidak mengetahui bagaimana hal serupa itu atau yang sebanding dengan itu pernah muncul dalam dunia pemikiran politik Islam klasik, yang dapat kita jadikan bahan perbandingan dan sumber ilham. Maka untuk dapat memberi respon yang otentik Islam berkenaan dengan masalah politik itu barangkali kita akan memperoleh manfaat yang besar jika kita, misalnya, mengenal pemikiran politik al-Mawardi dalam kitab-kitabnya, *al-Aḥkām al-Sulṭhānīyah*, *Qawānīn al-Wazārah wa Siyāsah al-Muluk*, dan *Ādāb al-Dunyā wa al-Dīn*; atau dengan pemikiran al-Ghazali dalam *Nashīḥat al-Mulk*; atau dengan pemikiran Nizham al-Mulk dalam *Siyār Mulk* atau *Siyāsah Nāmah*; atau mungkin dalam pemikiran Firdawsi dalam *Shāh Nāmah*; atau pemikiran Ibn Taimiyah dalam *al-Siyāsah al-Syarʿīyah*, dan seterusnya. Di samping kegunaan ilmiah dalam kegiatannya memberi responsi mengambil inisiatif tersebut di atas, pengetahuan serupa akan banyak memperjelas duduk perkara suatu gejala praktis. Contohnya ialah sikap (partai) Nahdlatul Ulama yang mengeluarkan fatwa tentang penumpasan pemberontakan-pemberontakan terhadap Republik, dan tentang diangkatnya Bung Karno sebagai “*walī al-amr al-dlārūrī bi al-*

syawkah” (baca: *waliyyul amri al-dlaruri bisy-syawkah*). Bahkan jika seseorang kebetulan tidak bisa membenarkan sikap itu pun, ia masih dapat memahami sesuai dengan konteks konsep-konsep politik tradisional dalam Islam Sunni.

Demikianlah, kajian Islam yang ilmiah dirasa menuntut tingkat pengenalan memadai akan warisan intelektual Islam, baik untuk keperluan praktis atau untuk riset yang lebih luas dan mendalam. Di Indonesia sering didengungkan orang tentang perlunya para sarjana keislaman mengenal apa yang disebut “kitab kuning”. Meskipun sebutan demikian itu dirasakan oleh sebagian orang sebagai bernada ejekan (padahal tidak, melainkan hanya semata-mata karena material kitab-kitab itu umumnya berwarna kuning), seruan itu adalah penyederhanaan dari rasa kesadaran dan keperluan kepada sikap-sikap yang lebih apresiatif terhadap warisan intelektual Islam sendiri. Selain itu kita juga dibenarkan, bahkan diharuskan, untuk secara wajar mengapresiasi warisan intelektual dari luar Islam, sejalan dengan petunjuk agama sendiri dalam hal sikap terhadap hikmah atau ilmu pengetahuan dari mana pun datangnya.

Tapi apresiasi yang dikehendaki terhadap “kitab kuning” bukanlah jenis apresiasi doktrinal dan dogmatik, melainkan jenis intelektual dan akademik. Sebagai misal, bisa kita sebutkan betapa sedikitnya para sarjana keislaman mengenal karya-karya al-Asy’ari seperti *al-Ibānah* dan, lebih disayangkan lagi, hampir tidak ada dari mereka yang mengenal kitab *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn* yang sangat tinggi nilai ilmiahnya sebagai heresiografi Islam yang paling lengkap dan obyektif. Kenyataan itu dapat dipandang sebagai suatu anomali, mengingat mazhab kalam di Asia Tenggara al-Asy’ariyah.

Hal-hal yang kepentingannya sudah “*taken lor granted*” keharusan mengenal kandungan Kitab Suci, dan bisa ditambah dengan sunnah yang sahih, tidak dikemukakan secara tersendiri di sini karena *toh* sudah berjalan. Tetapi mungkin masih perlu kita ingat bahwa pemahaman rata-rata kaum Muslim, termasuk para sarjananya, akan makna dan pesan Kitab Suci umumnya masih sangat parsial, kurang

menyeluruh. Dan yang parsial itu pun, bila diteropong dari sudut keseluruhan ajaran Kitab Suci sendiri, umumnya menyangkut hal-hal tepian, tidak sentral. Pengertian-pengertian tentang Tuhan (teologi) dalam Kitab Suci barangkali banyak dikenal lewat ilmu kalam. Tetapi tidak demikian halnya dengan berbagai masalah alam (kosmologi) dan kemanusiaan (antropologi) yang amat sentral itu. [❖]