

Kritik terhadap Relasi Antagonistis Timur-Barat

Mukhammad Zamzami

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya

m.zamzami@uinsby.ac.id

Abstract

The seeds of the clash of thought between the East and the West have become a pin point on the valuable literature of the classical west to take a part on such issues. In short, Hegel's claim on the philosophical history, Darwinism on the evolutionary theory and Marxism on the capitalism join in this complex debate. Those three figures play a role in formulating the existence of west civilization with its hegemonic characteristic. The prosperous study on looking another civilization in black-white discourse takes part in growing animosity among civilization. Civilization is a total number of material achievements and thoughts from many generations. Civilization cannot appear from few people for it is a spontaneous design of human being. This article attempts to explore two leading civilizations in the world, Islam and the West. When Islam, which is identical with the East, has tried to observe the West by using Occidentalism as its epistemological approach, polemic and debate become apparent. The tension between the West and the East takes another new volume. This article attempts to elucidate the antagonistic-relationship between the East and the West, the Occidentalism, and epistemological efforts to build the dialogue of civilization.

Keywords: Occidentalism, orientalism, Islam, West.

Pendahuluan

Nama Samuel Huntington identik dengan wacana *Ṣudâm al-Ḥaḍârah* (Benturan Peradaban) meskipun wacana ini sudah diluncurkan oleh Bernard Lewis, melalui artikelnya berjudul “The Roots of Muslim Rage”¹ di jurnal *Atlantic Monthly*, September 1990. Artikel Lewis ini merupakan persiapan untuk menentukan siapa “musuh baru” Barat pasca Perang Dingin.

Huntington kemudian mempopulerkan wacana Lewis. Pemikirannya tentang *ṣudâm al-ḥaḍârah* khususnya antara Islam dengan Barat masih terus menjadi perbincangan luas. Bukan karena kualitas ilmiah wacana populer tersebut, tetapi karena banyaknya kecocokan antara pemikiran dan saran Huntington dengan perkembangan politik global saat ini. Khususnya, kebijakan politik Barat (terutama AS) terhadap Islam.²

Buku terkenal edisi Arabnya, *Ṣudâm al-Ḥaḍârah wa l'âdat Ṣiyâghbat al-Niẓâm al-'Âlamî*, lebih ditujukan sebagai bahan nasihat bagi pengambil kebijakan politik Barat, khususnya AS, dan bukan untuk satu kajian ilmiah dalam ilmu sosial. Titik tolak tesis tersebut adalah “skenario politiknya” yang dibangun atas nama sebuah “peradaban” melalui parameter ilmu historisnya.³ Tesis inilah yang nantinya akan ditolak oleh kritikusnya.

Apa yang dibenarkan dari tesis Huntington adalah “krisis identitas” yang dialami oleh orang Islam saat ini. Saat ini seseorang lebih memahami Islam sebagai identitas daripada sebuah agama *an sich*. Menurut Abdul Karim Soroush bahwa Muslim mempunyai identitas dan

¹ Dalam jurnal tersebut Bernard Lewis mengkritisi kejayaan peradaban Islam di masa lalu yang juga anti Barat. Baginya Islam menjadikan Barat sebagai “musuh-musuh Tuhan” (*a'dâ Allâh*). Bahkan sosok Muhammad tidak hanya dikategorikan sebagai Nabi semata, akan tetapi ia juga disebutnya sebagai *ḥâkim muqâtil* (hakim dan pembunuh). Lihat Bernard Lewis dan Edward Saïd, *Al-Islâm al-Uṣûlî fî Wasâil al-I'lâm al-Gharbîyah min Wajhat Naḍar Amrîkîyah* (Beirut: Dâr al-Jayl, 1994), 11.

² Zakî al-Milâd, “Min Ḥiwâr al-Ḥaḍârah ilâ Ta'âruf al-Ḥaḍârat” dalam majalah *al-Kalemah*, Vol. 36 (Beirut: Muassasah al-Falâh li al-Nashr wa al-Tawzî', 2002), 25.

³ Ibid.

peradaban, itu memang benar, tetapi mereka tidak boleh menggunakan Islam demi kepentingan identitas dan peradaban. Peradaban, menurutnya, adalah konsekuensi yang muncul tanpa diniatkan dari tindakan-tindakan sadar para aktor sosial. Peradaban adalah jumlah total pencapaian materi dan pemikiran dari banyak generasi. Peradaban tidak bisa muncul dari upaya segelintir orang. Sebab, peradaban adalah desain spontanitas. Upaya apa pun yang diniatkan akan berlawanan dengan desain itu.⁴

Artikel ini berusaha melihat dua peradaban, Barat dan Timur, dalam perspektif Timur, di mana ketika peradaban Timur berusaha memberikan anti-tesis terhadap Orientalisme dengan penciptaan studi tandingan berupa Oksidentalisme, hal itu justru menyulut babak baru pertikaian Timur-Barat. Oleh karenanya, upaya mencari “jalan tengah” dalam rangka membangun dialog peradaban penting untuk diaktualkan kembali.

Relasi Antagonistis Barat dan Timur

Benih-benih benturan pemikiran antara Timur dan Barat sudah menjadi pakem pada khazanah literatur Barat klasik. Sebut saja klaim Hegel⁵ dengan “filsafat sejarah”-nya, Darwinisme dengan “teori evolusi”-nya ataupun Marxisme dalam kapitalismenya. Minimal ketiga tokoh tersebut ikut andil dalam merumuskan eksistensi peradaban Barat dengan watak hegemoniknya.⁶ Diakui atau tidak, menjamurnya kajian yang melihat peradaban lain dalam wacana hitam-putih turut andil dalam menyemai benih-benih permusuhan antar peradaban.

⁴ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Muhammad Ali (Bandung: Mizan, 2002), 32.

⁵ Hegel dalam hal ini ingin mengeliminir keterkaitan keberadaan filsafat Islam dalam sejarah. Karena baginya, filsafat Islam tidak lebih dari upaya repetisi belaka atas filsafat Yunani dan tidak ada yang khas dari karakteristik keberfilsafannya. Kritik secara komprehensif atas Hegel dikupas dalam kitabnya Husayn Muruwah, *Al-Naz‘at al-Mādīyah fī al-Falsafah al-‘Arabīyah al-Islāmīyah* (Beirut: Dār al-Fârâbî, 2002).

⁶ Muḥammad Imârah, *Fī Fiqh al-Mumâjahab bayn al-Gharb wa al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Shurûq al-Dawliyah, 2003), 63.

Pun demikian dengan khazanah *turâth* Islam. Setidaknya ada beberapa buku yang mengapresiasi *the other* (peradaban Barat pada umumnya) sebagai “musuh” abadi. Sebut saja Abû Ḥasan al-Ash‘arî dalam *Maqâlât al-Islâmîyîn wa Ikbtilâf al-Muṣallîn*, Ibn Ḥazm al-Andalûsî dalam *al-Fiṣal fî al-Milal wa al-Ahwâ’ wa al-Niḥal*, al-Shahrastânî dalam *al-Milal wa al-Niḥal*, dan ‘Abd al-Qâhir al-Baghdâdî dalam *al-Farq bayn al-Firaq*.⁷ Mereka menciptakan stigma negatif tidak hanya kepada musuh-musuh Islam yang tidak berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah*, akan tetapi kepada eksistensi agama-agama di luar Islam.

Di sini, terlihat betapa perhatian berlebihan kepada perbedaan mazhabiah dapat memancing semangat pertikaian, tidak hanya pada level teologis saja, namun lebih dari itu, klaim-klaim kitab tersebut bisa mempersempit eksistensi keragaman yang ada.

Argumen-argumen teologis yang coba diinisiasikan dari kedua khazanah *turâth* Islam maupun Barat sama sekali tidak memberikan satu ruang longgar bagi peradaban lain untuk berkembang. Alih-alih merangsang fanatisme atas nama hitam-putih kehidupan, justru menghindari konflik antar-pendapat begitu penting demi memecahkan perbedaan yang ada.

Dalam hal ini, perlunya dialog antar peradaban paling tidak dapat merevitalisasi stereotip dari kedua belah pihak. Seperti yang digagas oleh Ibn Rushd dalam kitabnya, *Faṣl al-Maqâl fî mâ bayn al-Sharî‘ah wa al-*

⁷ Ḥasan al-Ṣafâr, “Kayfa Naqra’ al-Âkhar” dalam majalah *al-Kalamah*, Vol. 40 (Beirut: Muassasah al-Falâh li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 2003), 11. Seorang muslim fundamentalis bisa memiliki sikap yang apriori terhadap Kristen, karena berasal dari bacaan dan didikan para Kristolog muslim yang mengulas kekurangan, dan kesalahan agama lain. Materi perbandingan agama (*muqâranah al-adyân*) bukan materi yang mempelajari dan mengenalkan agama-agama lain tetapi sebagai ajakan untuk menyalahkan dan mengkafirkan agama lain. Materi dakwah Islam juga bukan bertujuan mengenalkan ajaran Islam, tapi bersemangat menaklukkan pengikut agama lain. Hal yang sama terjadi dalam sikap antipati terhadap Islam yang berasal dari karya-karya orientalis ekstrem yang mengulang-ulang tesis bahwa Islam adalah agama kekerasan, agama teror, dan agama pedang. Tesis-tesis provokatif itulah yang menyulut kebencian terhadap yang lain dan mengajak manusia itu saling berkonflik, berbenturan dan berperang.

Hikmah min al-Ittisâl, bahwa kebenaran yang datang dari mereka yang berbeda keyakinan (Barat) harus diterima. Sebaliknya, bila mereka membawa kekeliruan/kesalahan, harus dimaafkan dan diperbaiki.⁸

Menegasi Islamphobia dan Xenophobia

Semenjak tragedi pengeboman 11 September, banyak dari masyarakat non-Islam yang merasa bahwa Islam sebagai agama adalah sebuah potret kusam dikarenakan menjamurnya terorisme di dalamnya.

Ada dua istilah dalam menggambarkan kondisi ketakutan yang terjadi di Timur dan Barat. *Pertama*, Islamofobia, yang dipahami sebagai ketakutan (Barat) terhadap Islam. *Kedua*, Xenofobia, yang dipahami sebagai ketakutan terhadap asing seperti ide-ide modernisme, liberalisme, sekularisme, dan pluralisme. Dua jenis *phobia* ini, bagi sebagian kalangan menjadi sumber utama dari ketegangan internasional saat ini.

Saat teori *Clash of Civilization* yang digulirkan Samuel Huntington menggegerkan dunia, para cendekiawan Mesir dari unsur Muslim dan Koptik⁹ bersama-sama mereaksinya. Adalah Milâd Ḥannâ yang kemudian menurunkan buku dengan tajuk *Qabûl al-Âkbar* (Menerima yang Lain) yang kemudian mendapat nobel perdamaian Simon Bolivar Prize 1998.

Modal utamanya adalah budaya *qabûl al-âkbar* (sikap menerima yang lain). Budaya ini dimulai dari saling memahami dan membuka diri. Nantinya jalan menuju *qabûl al-âkbar* (*the otherness*) akan terbuka sendiri. Jika kita telah memiliki budaya *qabûl al-âkbar*, kita akan dianugerahi *ḥubb al-âkbar* (mencintai yang lain).¹⁰

⁸ Dikutip dari Maḥmûd Ḥamdî Zaqqûq, *Al-Islâm wa Qaḍâyâ al-Ḥiwâr* (Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Shu'ûn al-Islâmîyah, 2002), 49.

⁹ Koptik (*Coptic/al-Qibt*) merupakan salah satu sekte Kristen kuno yang sampai di Mesir pada abad pertama masehi di bawah tangan rasul Marcus. Rifâ'ah 'Abd. al-Ḥâmid, *Al-Fikr al-Maṣrî fî 'Aṣr al-Masîbî* (Kairo: Dâr al-Uhâlî, 2000), 16.

¹⁰ Milâd Ḥannâ, *Qabûl al-Âkbar* (Kairo: Maktabah Madbûlî, 2000), 93. Suasana kehidupan beragama di Mesir bisa dijadikan panutan. Kerukunan umat beragama menjadi tradisi yang mengakar kuat dalam masyarakat. Tradisi tersebut bersumber pada

Menurut Ḥannâ, kebencian-kebencian tersebut berasal dari “sentimen kolektif” yang berasal dari afiliasi-afiliasi manusia yang beragam: keluarga, suku, agama, bangsa, kepentingan sosial, ekonomi, dan politik. Jika sentimen kolektif itu dilumuri kebencian, maka, ia bisa menjadi amunisi efektif untuk menghancurkan afiliasi-afiliasi lain.

Namun kebekuan, fanatisme dan menganggap afiliasinya paling benar bisa dicairkan jika seseorang mengenal afiliasi-afiliasi lain, dan syukur-syukur bisa memiliki afiliasi yang plural. Seorang pengikut agama tertentu akan dapat menghargai pengikut agama lain, jika ia memiliki perkumpulan lintas agama. Untuk itu, sebuah perkumpulan yang sehat adalah wahana yang mampu mempertemukan keragaman afiliasi dan warna-warni dalam kehidupan manusia. Sederhananya seorang yang fanatik dan kaku, karena persoalan pergaulan saja. Kata pepatah, ibarat katak dalam tempurung. Ia terjebak dan berketut pada keterbatasan. Untuk itu, ia harus mampu menerobos keluar dari kungkungan tempurung itu untuk menyongsong keragaman lain.

Seperti di Mesir, pola interaksi umat Muslim dan Koptik di sana kerap kali mengundang simpati. Hal itu disampaikan oleh keduanya saat salah satu dari mereka sedang merayakan hari suci. Ketika umat Muslim merayakan Idul Fitri, banyak dari kalangan umat Koptik yang memberikan simpati, baik sekedar memberikan ucapan, memberikan kartu dan karangan bunga tanda selamat, memberikan hadiah, hingga ikut serta hadir dalam perayaan tersebut. *Pun* ketika umat Koptik merayakan hari raya Natal, tidak sedikit dari umat Muslim yang memberikan simpati serupa.

Justru, yang lebih menjadikannya menarik adalah para pembesar agama kedua belah pihak yang melakukan hal-hal simpatik tersebut. Sayyed Ṭantâwî, mantan *Grand Shaykh* al-Azhar, kerap kali bersimpati

karakteristik masyarakat Mesir yang toleran, terbuka, dan kosmopolit. Apalagi Mesir dikenal sebagai *melting pot* bermacam-macam peradaban: Mesir Kuno (Firaun), Yunani-Romawi, Kristen-Koptik, Islam, Laut Mediterania, Arab, dan Afrika. Selain Mesir memiliki julukan yang telah masyhur, *umm al-dunyâ* (induk peradaban), Milâd Ḥannâ menyebut Mesir sebagai akumulasi serpihan-serpihan peradaban (*tarâkumât li raqâ'iq min al-ḥadârât*).

dan menziarahi gereja-gereja Koptik, sama halnya seperti Bapa Sanouda, pucuk pemimpin spiritual umat Koptik Mesir, yang sering berkunjung ke lembaga Al-Azhar dan masjid-masjid.

Bahkan, Shaykh Ṭanṭâwî membolehkan salat di dalam gereja. Hal ini beliau lakukan berulang kali bersama para ulama al-Azhar lainnya pada waktu-waktu dewan al-Azhar diundang berbuka puasa bersama di gereja-gereja Koptik. Dewan ulama al-Azhar berbuka puasa di gereja tersebut, sekaligus salat berjamaah di sana. Tidak bersama para Babawât tentunya.¹¹

Dalam salah satu petikan wawancaranya di mingguan *Nehdat Misr*, Shaykh Ṭanṭâwî mengatakan bahwa *nahnu kabanâ' al-waṭan al-wâḥid, fa'alaynâ an nahfaṣa waṭananâ* (kita bersama adalah anak bangsa yang satu, maka wajib bagi kita untuk bersama-sama menjaganya). Shaykh Azhar yang dikenal moderat ini juga menegaskan bahwa perbedaan agama bukan menjadi alasan untuk sebuah perselisihan. *Lanâ ma lanâ wa labum mâ labum, nahnu abnâ' min al-abb al-wâḥid Ibrâhim* (bagi kita agama kita dan bagi mereka agama mereka, kita adalah anak-anak dari ayah yang satu, Nabi Ibrahim).¹²

Namun pada kenyataannya, tidak semua peradaban saling memahami nilai-nilai pluralisme agama. Tindakan terorisme yang mengatasnamakan agama menjadi pemicu terjadinya konflik yang berkepanjangan. Padahal, di satu sisi umat Islam juga banyak dirugikan oleh tindakan-tindakan terorisme baik dari segi politik, ekonomi maupun sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu, penanggulangan terorisme bukan hanya sebagai tanggung jawab pemerintah saja, namun tanggung jawab masyarakat secara umum. Tidak hanya itu, sebisa mungkin umat Islam mengenalkan wajah Islam yang humanis, toleran dan mempunyai semangat memahami segala perbedaan yang ada.¹³

¹¹ Lihat www.nehdatmisr.com/, diakses 12 Maret 2005.

¹² Ibid.

¹³ Maḥmûd Ḥamdî Zaqqûq, *Humûm al-Ummah al-Islâmîyah* (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2001), 37-38. Untuk itu, Zaqqûq mengutip ayat-ayat pluralis dalam QS. Al-Mâidah [5]: 32 dan 33 yang berbunyi: *man qatala nafsân bigahyri nafsîn aw fasâdin fî al-arḍ fakannamâ qatala al-nâsa jamî'a () ...an yuqattalû aw yuṣallabû aw tuqattâ'a aydîhim wa arjulubum min*

Untuk bisa meredam tindakan-tindakan anarkis, umat Islam juga diharapkan bisa mereformasi penafsiran-penafsiran, yang selama ini cenderung mempersempit rahmat Tuhan yang dengan begitu mudahnya melakukan *sweeping* di luar pemahaman blok-bloknya yang monolitik, yaitu dengan memahami peradaban Islam yang melalui sentral ajaran-ajarannya bisa mengintegrasikan nilai-nilai modernitas juga bagian dari rasa keberagamaannya demi kemajuan peradaban Islam itu sendiri. Dan hal itu sudah pernah sukses dijalani oleh Islam klasik dulu.¹⁴

Di sisi lain yang tidak kalah penting, Barat harus bisa menghilangkan pandangan bahwa Islam anti demokrasi. Bahkan oleh sebagian pihak, Islam dipandang sebagai “ancaman besar terhadap kegiatan-kegiatan liberal”. Menurut Bahtiar Effendi, pendapat semacam ini terbentuk karena adanya pandangan yang monolitik terhadap Islam. Terlebih lagi, pikiran seperti ini hanya merujuk kepada kegiatan sementara aktivis Muslim militan dan radikal, khususnya yang berkembang di Timur Tengah. Sebagaimana dilihat oleh John L. Esposito, “kegiatan-kegiatan yang berbau kekerasan selalu dialamatkan ke Islam daripada ke penafsiran yang salah terhadap Islam, yang dilakukan oleh sementara pihak atau gerakan politik tertentu.” Dengan demikian, istilah seperti militan atau radikal Islam “dipakai secara sembarangan, mencakup seluruh pemimpin, negara dan organisasi.” Karena sikap yang demikian itu, bagi Huntington, Islam bukan hanya bertolak belakang dengan ide-ide demokrasi, tetapi juga merupakan suatu ancaman bagi peradaban Barat.¹⁵

Dibutuhkan dialog antar peradaban yang dibangun di atas kesadaran adanya perbedaan, atau kesadaran bahwa potensi-potensi konflik di antara peradaban dirasakan tidak ada gunanya jika terus dipelihara; sebaliknya, ia perlu digantikan dengan sikap saling memahami satu sama lain.

khilāfīn aw yunfaʿu min al-ard̄ dhālika labum khibz̄yun fī al-dunyā walabum fī al-ākhirati ‘adbābun ‘azīm.

¹⁴ Ibid., 39-40.

¹⁵ Bahtiar Effendi, “Islam dan Demokrasi: Mencari Sebuah Sintesa yang Memungkinkan” dalam *Agama dan Dialog Antar Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1996), 91.

Oksidentalisme sebagai Solusi Filsafat Ilmu Baru

Barangkali, tidak salah ketika Hegel tidak menempatkan filsafat Islam ikut berperan serta dalam memberikan watak filsafat yang khas dalam filsafat sejarahnya. Namun, tidak sepenuhnya tesisnya dibenarkan seandainya ia juga memperinci periodisasi filsafat Islam di Timur, yang diwakili oleh Ibn Sinâ, Al-Fârâbî dan al-Kindî, dan Barat, yang diwakili oleh Ibn Bâjah, Ibn Tufayl, dan Ibn Rushd. Jika kondisi pemikiran filsafat Islam di Timur rentan dengan bias karena ingin mendamaikan filsafat dan agama, maka, keadaan filsafat Islam di Barat benar-benar berbeda. Karena, atas nama filsafat, Ibn Rushd dan para faylasuf Barat lainnya, berusaha memisahkan atribut agama darinya. Inilah filsafat yang sesungguhnya; bahwa ketika agama sama sekali tidak bisa melakukan intervensi terhadap filsafat, itulah ‘revolusi pengetahuan’ (*al-thawrah al-thaqâfiyah*) dalam filsafat.¹⁶

Dalam rangka mewujudkan kebangkitan Islam, revolusi Islam, dan kesatuan umat, Hasan Hanafi muncul sebagai penerus gagasan Jamâluddîn al-Afghânî dan Muḥammad ‘Abduh. *Stressing* pertama yang diinisiasikannya adalah merevitalisasi khazanah Islam klasik dengan pendekatan yang lebih rasional. Baginya, rasionalisme merupakan keniscayaan untuk kemajuan dan kesejahteraan Muslim serta untuk memecahkan situasi kekinian di dalam dunia Islam.¹⁷ Ia menginginkan bahwa Islam saat ini mengalami fase kebangkitan ketiga, di mana kebangkitan pertama dan kedua adalah masa Nabi saw dan peradaban Islam klasik produktivitas para faylasuf-faylasuf awal Islam.¹⁸

Kehadiran Hasan Hanafi setidaknya memberikan satu ruang alternatif pemikiran pasca kemunduran filsafat Islam pasca Ibn Rushd. Meneruskan jejak-jejak yang tersisa dari para pendahulunya, Hanafi berusaha menjawab problematika Islam dengan gagasan yang lebih

¹⁶ Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Naḥnu wa al-Turâth* (Beirut: Markaz al-Thaqâfi, 2002), 215.

¹⁷ Lihat Hasan Hanafi, *Oksidentalisme, Sikap kita terhadap Tradisi Barat* (Jakarta: Paramadina, 2000), 1-3.

¹⁸ Turki ‘Alî al-Rabî’û, “Hal Naḥnu ‘alâ A’tâbi Nahḍah ‘Arabîyah Thâlithah? Jadal al-Nahḍah wa al-Suqûṭ fi Khiṭâbat Hanafi wa al-Jâbirî” dalam Majalah *al-Ijtihâd*, vol. 54 (Beirut: Dâr al-Ijtihâd, 2002), 29.

imajiner, salah satunya dalam proyek yang digarapnya adalah teori Oksidentalisme dalam bukunya *Muqaddimah fi 'ilm al-Istighrâb*.

Istighrâb yang berarti Oksidentalisme adalah upaya mengembalikan posisi Barat dengan Orientalismenya. Oksidentalisme adalah upaya menentang peradaban Barat. Sebelum melangkah pada Oksidentalisme, perlu dibahas dahulu apa yang menjadi pemahaman Hasan Ḥanafî mengenai tradisi (*turâth*). Tradisi, menurutnya, bukanlah sekedar barang mati yang telah ditinggalkan orang-orang terdahulu. Menurut Ḥanafî, tradisi ternyata telah banyak dicemari oleh hegemoni feodalisme dan menjadi kekuatan kekuasaan yang berkedok agama. Sehingga perlu direvitalisasi menjadi kekuatan yang membebaskan.

Tolok ukur yang dipakai Ḥanafî adalah realitas Arab saat ini, dan menurutnya adalah keharusan pemecahannya untuk mengakhiri semua hal yang menghambat perkembangan dalam dunia Islam dan Arab. Tradisi, pada dasarnya tidak bernilai. Kecuali jika ia dapat menjadi sarana yang dapat memberikan teori aksi negara Arab dalam merekonstruksi manusia dan hubungannya dengan Tuhan. Ḥanafî mensyaratkan revolusi kemanusiaan sebelum melakukan pembangunan lainnya, sebagai langkah awal dalam mewujudkan kehidupan yang manusiawi.¹⁹ Bahkan, dengan berjilid-jilid buku yang menjadi bagian dari proyeknya adalah usaha untuk mengubah kata “Tuhan” menjadi kata “Manusia”.

Proyek Ḥanafî dimaksudkan untuk merekonstruksi, menyatukan, dan menginterpretasikan seluruh ilmu peradaban Islam berdasarkan kebutuhan modern untuk dijadikan sebagai ideologi manusia, untuk menuju kesempurnaan hidup. Ḥanafî juga bermaksud merekonstruksi tradisi kebudayaan Barat yang dicirikannya sebagai kebudayaan murni historis, di mana wahyu Tuhan tidak dijadikan sebagai sentral peradaban,²⁰ karena sudah digantikan oleh rasio.²¹ Ḥanafî sedang

¹⁹ Hasan Ḥanafî, *Al-Turâth wa al-Tajdîd, Ma'qifunâ min al-Turâth al-Qadîm* (Beirut: Al-Muassasah al-Jâmi'ah li al-Dirâsah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1992), 11.

²⁰ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 62.

mendekonstruksi bangunan pemikiran Islam klasik yang mati fungsi peradabannya, di samping juga mendekonstruksi klaim-klaim universalitas dan hegemoni wacana yang dilakukan Barat, melalui pemikiran dan kebudayaan westernis. Pandangan objektif dan kritis dalam pemikiran Hasan Hanafi adalah bagaimana agenda “Oksidentalisme” menjadi kekuatan wacana penyeimbang dalam melihat Barat dan upaya westernisasi.

Seperti dijelaskan Hasan Hanafi, Oksidentalisme adalah wajah lain dan tandingan bahkan berlawanan dengan Orientalisme. Orientalisme melihat *ego* (Timur) melalui *the other*, maka Oksidentalisme bertujuan mengurai simpul sejarah yang mendua antara *ego* (*al-anâ*) dengan *the other* (*al-âkhar*), dan dialektika antara kompleksitas inferioritas (*murâkab al-naqs*) pada *ego* dengan kompleksitas superioritas (*murâkab al-’uẓmâ*) pada pihak *the other*. Orientalisme lama adalah pandangan *ego* Eropa terhadap *the other* non-Eropa, subjek pengkaji terhadap objek yang dikaji. Di sini terjadi superioritas Barat dalam melihat Timur. Hal demikian dibalikkan dengan Oksidentalisme, yang tugasnya yaitu mengurai inferioritas sejarah hubungan *ego* dengan *the other*, menumbangkan superioritas *the other* Barat, yang awalnya menjadikan Arab sebagai objek kajian,²² dengan menjadikannya sebagai objek yang dikaji, dan melenyapkan inferioritas kompleks *ego* dengan menjadikannya sebagai subjek pengkaji,²³ seperti pada awalnya.²⁴ Hanya saja Oksidentalisme kali ini dibangun di atas *ego* yang netral dan tidak berambisi merebut kekuasaan, dan hanya menginginkan pembebasan. Ia juga tidak ingin mendiskreditkan kebudayaan lain, dan hanya ingin mengetahui keterbentukan dan struktur peradaban Barat. Seperti diklaim

²¹ Yumnâ Tarif al-Khûlî, “Jadal al-Anâ wa al-Âkhar fî Mashrû’ al-Turâth wa al-Tajdid” dalam *Jadal al-Anâ wa al-Âkhar: Qirâ’ah Naqdîyah fî Fikr Hasan Hanafî* (Kairo: Madbûli al-Şaghîr, 1997), 183.

²² Ibid.

²³ Hanafi, *Oksidentalisme*, 25-26.

²⁴ Al-Khûlî, “Jadal al-Anâ, 183.

oleh Hasan Hanafi, *ego* Oksidentalisme lebih bersih, objektif, dan netral dibandingkan *ego* Orientalisme.²⁵

Pemikiran Hasan Hanafi juga dilandasi oleh penafsiran secara hermeneutik terhadap teks keagamaan (tradisi keilmuan Islam lama) agar didapatkan pemahaman yang hidup dalam memberikan kontribusi bagi pembebasan. Oksidentalisme, dengan demikian, bertujuan untuk menumbuhkan kesadaran kolektif umat Islam dalam membaca tradisinya sendiri dan tradisi *the other*. Pemikiran dia juga bermuatan rasional, karena jika masih menggunakan baju konservatisme agama maka tradisi tidak akan berbicara apa-apa. Teks itu adalah barang mati, yang hidup adalah makna dan interpretasi baru. Tugas umat Islam adalah bagaimana menghidupkan teks dalam tradisi itu menjadi relevan dan berguna bagi kondisi saat ini.

Oksidentalisme adalah sebentar solusi yang coba ditawarkan Hanafi dalam menjawab kegundahan umat Islam terhadap superioritas Barat. Tidak semua masyarakat Arab menerima ide-ide Hanafi karena apa yang digagasnya adalah sebentar propaganda dalam membentuk peradaban Islam menjelma menjadi *the special one* melalui super egosentrisnya.

Kritik terhadap Oksidentalisme Hasan Hanafi

Karya-karya Hasan Hanafi tidak luput dari pembacaan para kritikusnya, terutama berkenaan dengan teori Oksidentalismenya. Para pengkritik merasa bahwa 'dialektika *ego* dan *the other* (*jadal al-anâ wa al-âkhar*) adalah rangkaian upaya mengambil alih posisi superioritas peradaban Barat. Superioritas tersebut tidak akan pernah direbut dari Barat kecuali Barat mengalami fase kemunduran dan ketiadaan. Hanya karena *ego* Arab-Islam saat itu menjadi kerangka historis utama *the other* Barat untuk maju bukan berarti 'kebangkitan dan keterpurukan' (satu

²⁵ Ibid., 29.

peradaban tertentu) menjadi kesadaran yang harus dijalani untuk membunuh peradaban yang lain.²⁶

Ini berarti, hubungan antar peradaban dalam kacamata Oksidentalisme tidak lain hanya akan memicu benturan peradaban baru, bukan sebuah dialog peradaban seperti banyak diharapkan. Hal ini karena upaya melepaskan diri dari keterikatan antar peradaban coba didekonstruksinya atas nama sebuah kebangkitan peradaban Islam.²⁷

Dalam meramu teori *al-Turâth wa al-Tajdîd* dalam kerangka Oksidentalismenya, Ḥanafî mendasari teorinya dengan tiga pendekatan: reformasi bahasa, *meaning*, dan realitas. Reformasi bahasa berarti mengorientasikan bahasa yang lebih aktual sebagai ganti dari bahasa doktrinal. Maka, lebih ideal menggunakan bahasa ‘ideologi’ ketimbang ‘agama’, ‘insan kamil’ ketimbang ‘Allah’. Adapun pembaharuan dalam bentuk *meaning* adalah usaha membaca tradisi melalui reduksi transendental (melalui perasaan). Bagi Ḥanafî, perasaan itu lebih penting daripada akal, lebih cermat ketimbang hati, dan lebih agung daripada kesadaran. Dalam hal ini, terlihat bahwa Ḥanafî membangun kerangka reformasi tahap kedua dengan pendekatan fenomenologi²⁸ Husserl. Sedangkan reformasi realitas adalah usahanya mengembalikan realitas budaya pada tempatnya sembari memberikan prioritas kepada interaksi

²⁶ al-Rabi’û, “Hal Nahnu”, 330-331.

²⁷ al-Khûlî, “Jadal al-Anâ”, 183.

²⁸ Untuk mematok suatu dasar yang tidak dapat dibantah bagi semua ilmu pengetahuan. Husserl memakai apa yang disebut metode fenomenologi. Metode ini mulai dengan reduksi (pengurangan) ganda: (a) reduksi eidetik dan (b) reduksi fenomenologis. Reduksi eidetik menanggihkan keyakinan akan adanya ego, adanya kegiatan persepsi dan adanya keyakinan mengenai objek. Reduksi eidetik ini hanya mementingkan esensi objek-objek tetapi dalam bentuk konkretnya yang purna. Dalam reduksi fenomenologi ketidakbergantungan objek-objek juga dalam tanda kurung untuk sementara Husserl memahami fenomenologi sebagai suatu analisa deskriptif serta introspektif mengenai kedalaman dari semua bentuk kesadaran dan pengalaman langsung: religius, moral, estetis, konseptual serta indrawi. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 236.

'*ubudīyah*'.²⁹ Baginya, fenomenologi adalah sebuah aliran iluminasi *rūhīyah* dan idealis.³⁰

Dalam akhir buku *al-Turāth wa al-Tajdīd*, Ḥanafī ingin meresolusi kejayaan peradaban Islam yang baru dengan cara merekonstruksi disiplin keilmuan Islam: Teologi, Uṣūl al-Fiqh, Filsafat, dan Tasawuf.³¹ Keempat disiplin keilmuan tersebut mempunyai landasan historis-epistemologis yang bisa dikembalikan kejayaannya. Ini berbeda dengan peradaban Barat, karena baginya watak Barat sifatnya evolutif, tidak mempunyai nilai historis dalam mengembangkan sistem keilmuan yang paten. Ini terbukti penyebutan marxisme dan historisme dengan sosialisme, kemudian diganti dengan humanisme.³²

Fenomenologi adalah akhir dari citra perkembangan intelektual Barat dalam membangun kesadaran Eropa, namun bagaimana cara Ḥanafī membangun kesadaran baru untuk peradaban baru Islam kalau ia sendiri mengumumkan berakhirnya 'kesadaran' itu sendiri.³³

Akhirnya, Oksidentalisme bukanlah sebuah solusi jitu dalam menghadapi ancaman peradaban Barat. Kalaupun mengubah tatanan egosentrisme orientalis ke oksidentalisme bisa mendamaikan dua kutub Barat dan Timur, maka tesis Ḥanafī masih bisa dipertimbangkan. Namun, melihat paradigma yang dibangunnya hanya akan mendestruksi *ego* dan peradaban lain, maka apa artinya sebuah peradaban dalam kacamata antropologi yang senantiasa harus berkorespondensi secara ekstensif?

²⁹ Maḥmūd Amīn al-ʿĀlim, "Al-Istighrāb: Mashrūʿ Ḥasan Ḥanafī al-Ḥaḍarī" dalam *Jadal al-Anā wa al-Ākbar: Qirāʾah Naqdīyah fī Fikr Ḥasan Ḥanafī* (Kairo: Madbūlī al-Ṣaḡhīr, 1997), 164.

³⁰ Ibid.

³¹ Proyek-proyek tersebut sebagian besar sudah terealisasi dalam bentuk buku. Sebut saja *Min al-Naql ilā al-Ibdāʾ* (Filsafat); *Min al-ʿAqā'id ilā al-Thawrah* (Teologi); *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqīʿ* (Uṣūl Fikih). *Min al-Fanāʾ ilā al-Baqāʾ* (Tasawuf).

³² al-ʿĀlim, "Al-Istighrāb", 167.

³³ Ibid., 173-174.

Penutup

Sesungguhnya, *ḥiwâr al-ḥadârah* dibangun di atas etos perdamaian yang seharusnya menjadi tujuan pendidikan dalam setiap agama. Tidak dapat dipungkiri bahwa usaha untuk mengenal dan memahami posisi pihak lain, secara eksplisit akan mendekatkan kita pada tujuan perdamaian. Pemahaman terhadap pihak lain ini harus menyentuh pada wilayah pemikiran dan keyakinan mereka. Terutama mengingat bahwa seluruh kegiatan praksis mereka berpijak pada dua wilayah tersebut.

Di sisi lain, pemahaman terhadap mereka juga akan memperluas cakrawala pengetahuan kita, selain akan dapat memperdalam pengetahuan tentang wujud kemanusiaan universal. Pada gilirannya, hal ini akan membuka jalan ke arah pemahaman bersama, dialog yang efektif, dan dorongan untuk saling membantu mewujudkan perdamaian di dunia tempat kita hidup.

Daftar Pustaka

- ‘Âlim (al), Maḥmûd Amîn. “Al-Istighrâb: Mashrû’ Ḥasan Ḥanafî al-Ḥadârî, dalam *Jadal al-Anâ wa al-Âkhar: Qirâ’ah Naqdîyah fî Fikr Ḥasan Ḥanafî*. Kairo: Madbûlî al-Ṣaghîr, 1997.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*. Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Effendi, Bahtiar. “Islam dan Demokrasi: Mencari Sebuah Sintesa yang Memungkinkan” dalam *Agama dan Dialog Antar Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ḥanafî, Ḥasan. *Al-Turâth wa al-Tajdîd, Mawqifunâ min al-Turâth al-Qadîm*. Beirut: Al-Muassasah al-Jâmi’ah li al-Dirâsah wa al-Nashr wa al-Tawzî’, 1992.
- _____. *Oksidentalisme, Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: Paramadina, 2000.

Hâmid (al), Rifâ'ah 'Abd. *Al-Fîker al-Maşri fî 'Aşr al-Masîhî*. Kairo: Dâr al-Uhâlî, 2000.

Hannâ, Mîlâd. *Qabûl al-Âkbar*. Kairo: Maktabah Madbûlî, 2000.

Imârah, Muḥammad. *Fî Fiqh al-Muwâjabah Bayn al-Gharb wa al-Islâm*. Kairo: Maktabah al-Shurûq al-Dawliyah, 2003.

Jâbirî (al), Muḥammad 'Âbid. *Naḥnu wa al-Turâth*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi, 2002.

Khûlî (al), Yumnâ Ṭarîf. "Jadal al-Anâ wa al-Âkhar fî Mashrû' al-Turâth wa al-Tajdid", dalam *Jadal al-Anâ wa al-Âkbar: Qirâ'ah Naqdîyah fî Fîker Hasan Hanafî*, Kairo: Madbûlî al-Şaghîr, 1997.

Milad, Zaki. "Min Hiwâr al-Ḥaḍârah ilâ Ta'âruf al-Ḥaḍârât" dalam majalah *al-Kalemah*, vol. 36. Beirut: Muassasah al-Falâḥ li al-Nashr wa al-Tawzî', 2002.

Muruwah, Ḥusayn. *Al-Naẓ'ah al-Mâdîyah fî al-Falsafah al-'Arabîyah al-Islâmîyah*. Beirut: Dâr al-Fârâbî, 2002.

Rabî'û (al), Turkî 'Alî. "Hal Naḥnu 'alâ A'tâbi Nahḍah 'Arabîyah Thâliṭah? Jadal al-Nahḍah wa al-Suqûṭ fî Khiṭâbay Ḥanafî wa al-Jâbirî" dalam Majalah *al-Ijtihâd*, edisi 54. Beirut: Dâr al-Ijtihâd, 2002.

Şafâr (al), Ḥasan. "Kayfa Naqra' al-Âkhar" dalam majalah *al-Kalemah*, vol. 40. Beirut: Muassasah al-Falâḥ li al-Nashr wa al-Tawzî', 2003.

Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Muhammad Ali. Bandung: Mizan, 2002.

Zaqzûq, Maḥmûd Ḥamdî. *Humûm al-Ummah al-Islâmîyah*. Kairo: Maktabah al-Ussrah, 2001.

_____. *Al-Islâm wa Qaḍâyâ al-Ḥiwâr*. Kairo: Al-Majlis al-A'lâ li al-Shu'ûn al-Islâmîyah, 2002.

www.nehdatmisr.com/.