

**PAN-ISLAMISME DAN KEBANGKITAN ISLAM:
REFLEKSI FILSAFAT SOSIAL-POLITIK JAMALUDDIN AL-AFGHANI**

ANDI SAPUTRA

Sekretaris Saidul Amin Center, Pekanbaru, RIAU
e-mail: andisaputra.bm@gmail.com

Abstract

This study deals with the al-Afghani's socio-political thinking, a famous 19th century Muslim leader by carrying out Pan-Islamism as a paradigm of Islamic renewal. Departing from the spirit to free the world of Islam from colonialism and underdevelopment, all forms of imperealism for him are the restraint of human nature, freedom where the spirit of liberation is not only in line with human rights but also in line with the basic teachings of religion (Islam). Therefore, he wanted a form of democratic government as a rejection of an instructive government system (autocracy). Furthermore, Pan-Islamism is not intended to merge Muslim countries under one flag and government, but about how to ground the universal values of Islam in the form of liberation, justice and brotherhood across geographical and ethnic boundaries.

Keywords: *al-Afghani, Islam, the Unity*

PENDAHULUAN

Usaha untuk menampilkan kembali eksistensi Islam di panggung peradaban menjadi satu tema besar yang ramai diperbincangkan dan menyita perhatian sejumlah kalangan. Betapa tidak, puncak kejayaan yang pernah dilukiskan dalam kanvas sejarah menjadi saksi bahwa Islam merupakan agama yang mampu membuat umatnya sebagai “pemain utama” dunia di masanya. Namun demikian, seiring bergulirnya waktu dan ragam persoalan yang melingkari, umat Islam seakan kehilangan eksistensi diri. Ini dibuktikan dengan kenyataan bahwa mereka tertinggal¹¹⁸ dalam sejumlah lini penting kehidupan; mulai dari ekonomi, teknologi, bahkan sampai di ranah politik dan pemerintahan.

¹¹⁸Bagi Yudian, jawaban singkat untuk menjawab pertanyaan “Mengapa umat Islam mundur?”, tak lain dikarenakan umat Islam hanya mukmin dan Muslim pada tingkat akidah, sedangkan hampir semuanya “kafir alamiah.” Adapun “kafir alamiah” yang ia maksudkan bahwa umat Islam tidak menjadikan hukum alam sebagai bagian dari keimanan dan keislaman. Umat Islam jatuh dari panggung peradaban karena anti-filsafat; anti-fisika, sehingga kekenyangan metafisika. Lihat pada Yudian Wahyudi, “Kembali ke San Francisco Bersama Muktazilah”, dalam *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard*, ed. ke-3 (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), h. 135. Adapun menurut Maarif, sebab yang mengantarkan umat Islam pada kemunduran adalah ketidakmampuan mereka memahami ajaran Islam yang sebenarnya. Lihat misalnya pada Ahmad Syafii Maarif, “Universitas: Pusat Ilmu dan Kearifan”, dalam *Menggugah Nurani Bangsa*, cet. ke-

Apa yang menjadi sebab ketertinggalan dan kemunduran umat Islam, misalnya didasarkan pada anggapan bahwa mereka telah terjebak pada kesalahan dalam memahami substansi dari Islam itu sendiri. Islam hanya dipahami sebagai ritual keagamaan semata; Islam hanya sebatas persoalan pribadi; Islam hanya untuk urusan akhirat dan lain sebagainya. Akhirnya, universalitas ajaran-ajaran dasar Islam—dalam bahasa Fazlur Rahman—tereduksi oleh kesalahan yang sebenarnya disebabkan ketidakpahaman atau kurangnya kemampuan untuk memahami substansi ruh Islam yang sejati. Oleh karenanya, tawaran atas rekonstruksi pemikiran keagamaan sebagaimana dikemukakan Iqbal misalnya, menjadi di antara alternatif yang patut dipertimbangkan.

Adapun bentuk dari rekonstruksi metodologis dimaksud didasarkan pada pentingnya memahami dua sisi agama yang sejatinya saling melengkapi, yakni dimensi normativitas dan historisitas. Menurut Amin Abdullah, pangkal tolak kerancuan berpikir seringkali dikarenakan kesulitan membedakan kedua dimensi tersebut yang sejatinya berkait berkelindan dengan keberagaman manusia. Jika keduanya tidak mampu dipahami secara proporsional, maka, bukan tidak mungkin akan terjadi proses dominasi satu atas lainnya.¹¹⁹ Jika dikaitkan dengan kondisi umat Islam dewasa ini, sebagaimana dikemukakan di atas, argumentasi ini seakan menjadi jawaban bagi persoalan yang terjadi.

Respon atas kemunduran kaum Muslimin sebenarnya sudah didapati pada pemikiran-pemikiran yang diusung sejumlah tokoh Muslim di masa lalu, sebagai contoh pada waktu umat Islam berada di bawah tekanan kaum penjajah.¹²⁰ Buah pikir sejumlah tokoh dimaksud, pada gilirannya mengkonsepsi diri sebagai ideologi. Ideologi ini, menurut Ali Rahmena terinspirasi dari masa lalu historis yang begitu panjang; memuat epik perjuangan, pengorbanan dan ke-*syahid*-an

1, diedit oleh Saleh Partaonan Daulay (Jakarta: Maarif Institute for Culture and Humanity, 2005), h. 181-182. Sementara itu, Noorthaibah dengan mengutip pendapat A. Munir CS menyatakan bahwa di antara sebab yang membawa umat Islam pada kemunduran adalah adanya dominasi Barat dengan politik “adu domba” yang mengakibatkan perpecahan di tubuh umat Islam; adanya fanatisme yang berlebihan terhadap mazhab dan aliran-aliran serta kesukuan; adanya kemerosotan moral penguasa serta korupsi yang men-tradisi. Lihat pada Noorthaibah, “Pemikiran Pembaharuan Jamaluddin Al-Afghani: Studi Pemikiran Kalam tentang Takdir”, *Fenomena*, Vol. 7. No. 2, 2015, h. 259

¹¹⁹Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, cet. ke-IV (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 19 dst.

¹²⁰Salah satu gambaran mengenai keadaan ini, misalnya sebagaimana diungkapkan Shukri B. Abed ketika mengkaji tentang “Bahasa”. Menurutnya, dikarenakan alasan-alasan historis dan internal, budaya Islam atau Arab kehilangan momentumnya setelah abad ke-9.H/15.M dan mulai merosot dalam hal prestasi dan perkembangan ilmiah serta intelektual. Kemandekan ini terus berlangsung sepanjang waktu dan bisa dikatakan “diperparah” dengan kekuasaan ‘Utsmaniyyah atas sebagian besar dunia Arab selama lebih dari empat abad. Akan tetapi, pendudukan Mesir oleh Perancis (1798) dan Inggris (1882) menjadi permulaan konfrontasi antara bangsa Arab dan Barat yang berdimensi politik dan intelektual. Lihat selengkapnya pada Shukri B. Abed, “Bahasa”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (Buku Kedua)*, terj. Tim Penerjemah Mizan, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2003), h. 1228.

untuk membela nilai-nilai, ideal-ideal dan aspirasi ilahiah: Melawan kaum “kafir”.¹²¹ Pendeknya, apa yang kemudian menyulutkan api semangat perjuangan merupakan representasi atas catatan perjuangan yang telah dilakukan para pendahulu.

Adapun wacana yang menggambarkan tentang perlunya kebebasan dalam konsepsi Asghar Ali Engineer, disebut sebagai “Teologi Pembebasan”. Menurutny, ada sejumlah hal yang menjadi ke-khas-an dari teologi pembebasan; dimulai dengan melihat kehidupan manusia di dunia dan akhirat, tidak menginginkan *status quo* yang melindungi golongan kaya, anti kemapanan (*establishment*), memainkan peranan dalam membela kelompok yang tertindas dan tercerabut hak miliknya serta menyatakan bahwa manusia itu bebas untuk menentukan nasibnya sendiri. Teologi ini bertujuan mendorong pengembangan praksis dengan menganggap bahwa antara kebebasan manusia dan takdir bukanlah sebagai dua hal yang harus dipertentangkan, tetapi saling melengkapi.¹²²

Salah seorang tokoh yang mengusung paradigma di atas adalah Jamaluddin al-Afghani, seorang intelektual besar Islam abad 19. Berangkat dari pembacaannya terhadap situasi sosial-politik dan keagamaan di masanya, ia membangun tesis akan pentingnya revitalisasi pemahaman umat Islam atas manuver sosial dan politik berdasarkan ajaran-ajaran dasar Islam sendiri. Tulisan ini berusaha menyajikan pemikiran dan gagasan al-Afghani, khususnya berkaitan dengan aspek sosial dan politik yang diwarnai semangat pembaharuan (*ijtihad*) nya. Adapun analisis dan hasil pembahasan nantinya diharapkan dapat menjadi sebuah tawaran paradigma yang perlu dipertimbangkan, terutama berkaitan dengan *ghirah* untuk memanggungkan kembali kejayaan Islam sebagaimana terukir pada kanvas sejarah umat manusia.

PEMBAHASAN

A. Jamaluddin al-Afghani dan Pengaruhnya terhadap Gerakan Modernisme Islam

Ia dilahirkan di Afghanistan¹²³ pada tahun 1839 dan meninggal dunia di Istanbul, Turki tahun 1897 (58 tahun). Al-Afghani memulai pembelajarannya

¹²¹Ali Rahmena, “Kata Pengantar”, dalam Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, cet. ke-2 (Bandung: Mizan, 1996), h. 8.

¹²²Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, cet. ke-5 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 1-2. Hal senada diungkapkan Hassan Hanafi dalam “*Dirasat Islamiyyah*”. Bagi Hanafi, sudah saatnya generasi kita untuk beralih dari reformasi menuju kebangkitan; berangkat dari sebuah kesadaran atas tanggung jawab sosial. Lihat selengkapnya Hassan Hanafi, *Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 23-27.

¹²³Ada hal berbeda yang diungkapkan Keddie ketika menjelaskan tokoh yang satu ini. Bagi Keddie (seorang profesor sejarah di UCLA), al-Afghani yang selama ini diyakini lahir di

dengan menghafal Al-Qur'an di rumah dan belajar bahasa Arab di bawah bimbingan ayahnya. Ketika usianya 10 tahun (1849), ayahnya memasukkan dia ke sebuah Madrasah Qazwin yang juga merupakan tempatnya belajar dulu. Pada 1851, al-Afghani dikirim ke Teheran untuk mempelajari ajaran Syi'ah di bawah bimbingan Agha Syed Syadiq yang sangat dihormati kalangan ulama di sana. Selanjutnya, selama empat tahun ia tinggal di Najaf dengan mempelajari yurisprudensi Islam (*fiqh*), *ushul al-fiqh* (teori hukum Islam), filsafat, logika dan teologi di bawah bimbingan Murtadha al-Ansari, seorang ulama besar Syi'ah.¹²⁴

Menurut Harun Nasution, ketika usianya baru 20 tahun, al-Afghani telah menjadi pembantu bagi Pangeran Dost Muhammad Khan di Afghanistan untuk kemudian di tahun 1864 menjadi penasihat Sir Ali Khan. Beberapa tahun setelahnya, oleh Muhammad A'zam Khan, ia dijadikan sebagai Perdana Menteri. Perlu diketahui, bahwa pada masa itu Inggris telah mencampuri urusan politik dalam negeri Afghanistan.¹²⁵ Karenanya, suasana seperti itulah yang nantinya membuat al-Afghani “matang” secara intelektual dan spiritual; baik dalam hal beragama terlebih untuk urusan politik, sehingga ia dikenal sebagai seorang pembaharu pemikiran keagamaan sekaligus pemimpin gerakan politik Islam.

Pengalamannya dalam bidang *siyasa*, juga tercermin pada aksinya yang terlibat langsung di ranah politik praktis. Hal itu terlihat lebih kentara ketika al-Afghani berada di Mesir dan dimulai dengan masuk dalam perkumpulan Freemason Mesir yang di antara anggotanya adalah Putra Mahkota Tawfiq. Pada masa itu, ide mengenai *trias politica* dan patriotisme tengah beredar di masyarakat melalui usaha yang dilakukan al-Tahtawi lewat buku-buku terjemahan dan karangannya. Keadaan yang demikian itu turut mendorong lahirnya partai al-Hizb al-Watani (Partai Nasional) dengan slogan “Mesir untuk orang Mesir”. Adapun tujuan dari partai ini menurut Harun, memperjuangkan pendidikan universal,

Afghanistan—berbekal pembacaan terhadap tulisan atau surat al-Afghani sendiri—Keddie menyebut bahwa al-Afghani sebenarnya lahir di Iran dan berpendidikan Syi'ah. Adapun berita yang beredar luas bahwa al-Afghani berfaham Sunni, lanjut Keddie, seringkali memuat unsur yang tidak akurat. Lihat selengkapnya Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani””, dalam Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, cet. ke-2 (Bandung: Mizan, 1996), h. 17. Pernyataan itu misalnya diperkuat oleh tampilnya sebuah tulisan pada tahun 1957 berjudul “*Jamaluddin Al-As'ad Abadiy, al ma'rufu bil-Afghany*” oleh Mirza Latfullah Chan—yang mengaku sebagai anak laki-laki dari saudara perempuan al-Afghani. Salah satu argumentasi yang dibangun Mirza adalah hampir tidak pernah seorang filsuf lahir dari “rahim Sunni”, berbeda dengan Syi'ah di mana filsafat merupakan mata pelajaran penting dalam madrasah-madrasahnyanya. Lihat selengkapnya pada HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, cet. ke-2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), h. 131.

¹²⁴Yudian Wahyudi, *Al-Afghani and Ahmad Khan on Imperialism: A Comparison from the Perspective of Islamic Legal Philosophy*, edisi ke-1 (Yogyakarta: Nawesea, 2007), h. 12-13.

¹²⁵Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. ke-11 (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 51.

kemerdekaan pers dan memasukkan unsur-unsur Mesir ke dalam posisi-posisi di bidang militer.¹²⁶

Bagi Keddie, al-Afghani merupakan perintis modernisme Islam, khususnya aktivis yang anti-imperialis. Sosok al-Afghani yang demikian memukau itu, dalam pembacaan Keddie, menjadikan sebagian murid atau pengikutnya menganggap ia sebagai sosok yang dipuja bahkan tak jarang “dikhultuskan”. Kenyataan seperti itulah, menurut Keddie, melahirkan beragam mitos dan asumsi yang mewarnai gambaran seorang al-Afghani.¹²⁷ Namun demikian, hal terpenting dari semuanya adalah bagaimana mengambil pelajaran berharga sebagaimana terdapat pada pemikiran dan gerakan al-Afghani itu sendiri, tentunya dengan tidak mengesampingkan aspek objektivitas dari sebuah pengkajian.

Semangat al-Afghani untuk menentang penjajahan, sebagaimana dikatakan Harun, bukan tidak didasarkan pada kedewasaan beragama. Kegiatan-kegiatan politik yang dijalankan al-Afghani, lanjut Harun, sebenarnya didasarkan pada ide-idenya tentang pembaharuan dalam Islam. Oleh karena itu, kegiatan sosial-politiknya menjadi representasi dari gagasan-gagasannya tentang pembaharuan¹²⁸ sebagai buah pemaknaan tentang Islam. Al-Afghani sebagai tokoh yang memiliki bekal pengalaman di bidang politik, pemerintahan dan studi keislaman, adalah *mafhum* sekiranya bila ia mewujudkan gagasannya melalui tindakan aktivisnya. Hal itu ditambah lagi dengan kesadaran tinggi dan kepekaan sosial pada dirinya, mendorongnya bukan sekedar berwacana melainkan mewujudkan cita-cita melalui aksi nyata.¹²⁹

Ide dan gagasan al-Afghani mengenai pembaharuan pemikiran Islam, menjadi sebuah rujukan terpenting bagi para pemikir setelahnya.¹³⁰ Bukan sekedar sebagai titik berangkat modernisme, pemikirannya pun tidak jarang menjadi “ruh” bagi sejumlah cendekiawan Muslim modernis di kemudian hari. Muhammad Abduh yang merupakan murid sekaligus penerusnya misalnya, di mana pemikiran dan aksinya turut dipengaruhi oleh pemikiran dan gagasan gurunya itu, al-

¹²⁶Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 52. Salah satu keberhasilan al-Afghani di Mesir adalah membangkitkan gerakan berpikir sehingga menghantarkan negeri ini pada kemajuan. Lihat pada *Ibid.*, h. 53.

¹²⁷Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani”, h. 18.

¹²⁸Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 54.

¹²⁹Menurut keddie, beberapa ulama terdidik (baik dari kalangan Syi’ah maupun Sunni) di masa lalu atau sekarang menerima ajaran al-Afghani, meskipun mereka tahu bahwa dia (al-Afghani) menyimpang dari Islam klasik. Hal ini semakin memperkuat bukti bahwa al-Afghani merupakan sosok reformis berpengaruh bagi generasi setelahnya. Lihat Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani”, h. 30.

¹³⁰Nasr Abu Zayd meletakkan pembahasan mengenai al-Afghani pada bagian tersendiri dalam salah satu karya tulisnya. Melalui kajian analisis historis, ia menyatakan bahwa al-Afghani merupakan pelopor dari gerakan reformasi keagamaan Islam. Ide dan gagasannya menjadi kontribusi intelektual yang begitu berpengaruh bagi sejumlah wilayah besar dunia Islam, seperti India, Iran, Mesir dan Turki. Lihat selengkapnya pada Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Den Haag: Amsterdam University Press, 2006), h. 25.

Afghani. Sebagai contoh dalam merespon soal tentang kebebasan manusia, keduanya sepakat bahwa paham *al-qada* dan *al-qadar* telah diselewengkan pemaknaannya menjadi *fatalisme*.¹³¹ Sementara di sisi lain, sebagaimana Fazlur Rahman dan yang semisal dengannya, Abduh dan al-Afghani juga menyatakan bahwa pintu *ijtihad*¹³² senantiasa terbuka.

Lebih jauh, menurut Basam Tibi, al-Afghani dan ‘Abduh merupakan dua orang tokoh yang dijuluki Bapak Modernisme Islam dengan seruan utamanya mengenai usaha kebangkitan (*renaissance*) Islam. Namun begitu, kebangkitan dimaksud bukan dalam arti “*kembali secara romantik ke negara Islamnya Nabi*”. Keduanya juga menekankan pentingnya “mengambil” nilai-nilai yang membawa Eropa dalam semua capaian prestasinya—sepanjang dapat diintegrasikan dengan Islam.¹³³ Sebagaimana gerakan pembaruan Islam di Indonesia, pengaruh al-Afghani yang begitu luas begitu dirasakan dan memperoleh respon yang tidak sedikit di negeri ini. Ahmad Dahlan misalnya, seorang tokoh pembaru Islam di Indonesia abad ke-20 sekaligus pendiri Muhammadiyah (sebuah organisasi kemasyarakatan Islam terbesar di dunia) di mana ide dan gagasannya turut diwarnai pemikiran al-Afghani.¹³⁴

B. Pandangan al-Afghani tentang Nilai Sosial dan Politik Islam

Ide dan gagasan al-Afghani, sebagaimana telah disinggung di depan, bukanlah sesuatu yang muncul dari ruang hampa, tetapi lahir sebagai respon atas ragam persoalan di masanya. Sebagai orang yang mengerti betul arti sebuah perjuangan, apa yang menjadi buah pikirnya sudah tentu memuat serangkaian cita-cita yang hendak diwujudkan. Sebagaimana tokoh pembaruan Islam yang semisal dengannya, kedua faktor yang lazim diketahui; internal dan eksternal,

¹³¹Lihat misalnya pada Nurlaelah Abbas, “Muhammad Abduh: Konsep Rasionalisme dalam Islam”, *Jurnal Dakwah Tabligh*, Vol. 15, No. 1, Juni 2014, h. 58.

¹³²Istilah ini diartikan sebagai usaha yang berkaitan dengan aktivitas pembaharuan. Lazimnya, kata ini digunakan untuk menggambarkan proses penyesuaian pemahaman keagamaan dengan realitas zaman. Oleh karena kata “baru” merupakan lawan dari kata “usang”, maka “*jadid*” sebagai lawan dari “*qadim*” di mana ungkapan dimaksud (*jadid*) seperti didapati pada ayat 49 surat al-Isra’ dan ayat 10 surat al-Sajadah. Begitu pula dalam hadis, kata ini misalnya terdapat pada Sunan Abu Dawud, *Kitab al-Malahim*, jilid 4, h. 109 di mana Nabi s.a.w., bersabda: “*Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini pada setiap penghujung seratus tahun, orang yang memperbaharui agamanya,*” atau “*seorang yang memperbaharui perkara ajaran agamanya.*” Lihat selengkapnya misalnya pada Amal Fathullah Zarkasyi, “Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam”, *Tsaqafah*, Vol. 9, No. 2, November 2013, h. 397-398.

¹³³Perbedaan keduanya, terlihat pada perjuangan dalam melawan kolonialisme; al-Afghani lebih tegas dibanding Abduh. Sikap ini menurut Tibi, barangkali disebabkan al-Afghani melihat dirinya sebagai “Luther Islam”. Lihat misalnya pada Haidar Bagir dan Muhammad Jafar, “Al-Afghani, Abduh atau Ridha?: Menimbang Kembali Geneologi Pemikiran Muhammadiyah”, *Ma’arif*, Vol. 5, No.1, Juni 2010, h. 27-28. Lihat juga pada Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye dan Ahmad F. Ismail, “Muhammad Abduh’s Contributions To Modernity”, *Asian Journal of Management Sciences and Education*, Vol. 1, No. 1, April 2012, h. 67.

¹³⁴Haidar Bagir dan Muhammad Jafar, “Al-Afghani, Abduh atau Ridha?...”, h. 33.

turut mewarnai alur pikiran dan aksinya. Sementara sebagai ulama bernalar progresif, pemikiran dan gagasan-gagasannya pun berorientasi pada keinginan untuk membawa umat Islam ke pintu gerbang kemajuan (lebih baik).¹³⁵

Terkait dengan kondisi sosial yang terjadi pada masanya, al-Afghani memandang perlu untuk melakukan rekonsiliasi di internal umat Islam sendiri. Hal itu misalnya berdasarkan pengamatannya atas terjadinya perpecahan di kalangan kaum Muslimin; umat Islam terbagi atas beberapa kelompok dengan lebih mengedepankan “kepentingan faksi” dibandingkan nilai persaudaraan yang semestinya dijunjung tinggi.¹³⁶ Akibatnya, bukan berfokus pada nilai-nilai utama sebagaimana termuat dalam ajaran-ajaran dasar agama, melainkan “jatuh” ke lembah kepentingan atas nama golongan, kesukuan bahkan pribadi. Hal lain juga, berkaitan dengan pranata sosial, misalnya kesalahan dalam memilih pemimpin—yang tidak jarang mengabaikan amanah.¹³⁷

Pandangan al-Afghani di atas semakin memperlihatkan bagaimana ia begitu peduli terhadap realitas sosial keumatan yang ada di masanya. Pun begitu dalam hal kepemimpinan, apa yang dikemukakan al-Afghani di atas, mengindikasikan bahwa pemimpin merupakan hal terpenting dalam kaitannya dengan arah yang akan dituju oleh sebuah komunitas masyarakat. Kesalahan dalam memilih pemimpin dengan demikian, menjadi “petaka besar” bagi keberlangsungan hidup seluruh anggota masyarakat yang berada di bawah naungannya. Aspek kepemimpinan inilah yang—dalam bahasa Al-Afghani adalah pemimpin umat—menjadi prasyarat mutlak dalam menciptakan tatanan masyarakat yang adil dan beradab.

Sebagai seorang pengajar yang cakap dan cerdas, al-Afghani mempunyai cara tersendiri guna menyatukan dua kubu (elite intelektual dan awam) yang tak jarang berkonflik atau antara kaum tradisional dan kalangan modernis yang menurutnya memiliki andil besar dalam usaha perjuangan melawan imperealisme. Cara dimaksud, demikian Keddie menjelaskan, adalah dengan menekankan bahwa Barat mengancam Islam (kepada kaum tradisional) dan perlunya pembaruan modern atas masyarakat dan agama—kepada kaum elite.¹³⁸ Melalui cara seperti

¹³⁵Untuk memperkuat fakta dimaksud, misalnya dapat merujuk pada pendapat Hassan Hanafi mengenai “pemikiran”. Bagi Hanafi, sesuatu tidak dinyatakan sebagai risalah pemikiran apabila tidak berkaitan dengan realitas. Lihat misalnya pada Miftah Faqih, “Pengantar Penerjemah”, dalam Hassan Hanafi, *Islamologi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. xix. Sejalan dengan konteks ini, apa yang dilakukan al-Afghani merupakan refleksi atas keadaan yang diamati dan dialami olehnya.

¹³⁶Uraian lebih lengkap mengenai skisma yang terjadi di tubuh umat Islam yang bertendensi politik, misalnya terdapat pada Ameer Ali, *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam (New Edition)* (London: Christophers, 1946), h. 290 dst.

¹³⁷Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 55-56.

¹³⁸Cara yang dilakukan al-Afghani ini tak sedikit mengundang “perlawanan” terutama oleh kalangan fundamentalis. Mereka misalnya berpendapat bahwa apa yang dilakukan al-Afghani merupakan bentuk pemikiran filsafat, sesuatu yang menurut mereka bukan bagian dari agama.

itu al-Afghani mampu menyatukan keduanya untuk sama-sama berjuang menghadapi dominasi Barat Kristen.¹³⁹ Secara sepintas, cara yang dipilih al-Afghani memang terkesan politis, namun, tidak boleh diketepikan juga bahwa hal itu bersifat sosiologis. Dasar pergerakan yang berpijak pada sistem kemasyarakatan ini dikenal sebagai “*Societal Development*.”¹⁴⁰

Selain pemikiran di atas, sisi lain pemikiran sosialnya adalah kepedulian untuk menyadarkan kaum Muslimin dari ketertinggalannya, misalnya dengan memperlihatkan kembali kepada masyarakat atas keberhasilan umat Islam terdahulu. Mengenai hal ini, al-Afghani pernah menulis bahwa “*Kaum Muslim terdahulu tidak menguasai ilmu apapun, tetapi atas jasa agama Islam, mereka mampu menguasai semua ilmu yang berkaitan dengan persoalan dunia dan kemanusiaan. Oleh karenanya, semangat filsafat telah tumbuh pada diri mereka.*”¹⁴¹ Namun begitu, hal itu tidak lantas mengesampingkan aspek teologi (iman). Oleh karenanya, al-Afghani merupakan di antara ilmuwan Islam terkemuka yang memberikan perhatian besar pada akal dan iman secara berimbang.¹⁴²

Tidak dapat dinafikan pula, ia begitu menekankan pentingnya sektor pendidikan guna melahirkan orang-orang yang nantinya menjadi tulang punggung perubahan bangsa. Pendidikan menjadi unsur utama terciptanya tatanan peradaban yang dicita-citakan. Pendidikan menjadi basis bagi pembaruan dengan salah satu fungsi terpentingnya menjadi ruang bagi pemberantasan kebodohan (*taqlid*).¹⁴³ Berkenaan dengan yang terakhir, al-Afghani memandang bahwa *taqlid* merupakan

Menyikapi hal tersebut, al-Afghani menyatakan bahwa filsafat (di dalam Islam) sejatinya memiliki basis ontologis tersendiri yang bukan pinjaman dari Barat. Ia menciptakan ruang untuk membangun komunitas (umat) yang mandiri, merdeka dan diperbarui. Lihat misalnya pada Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani’”, h. 23. Oleh karenanya, ajaran Islam yang direpresentasikan melalui Al-Qur’an telah menggambarkan hal ini secara komprehensif. Lihat pada Nikki R. Keddie, “Islamic Philosophy and Islamic Modernism: The Case of Sayyid Jamal Ad-Din Al-Afghani”, *Journal of Persian Studies*, Vol. VI, 1968, h. 54 dst.

¹³⁹Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani’”, h. 23. Apa yang menjadi keresahan al-Afghani, misalnya juga diungkapkan oleh Ali Syari’ati dalam sebuah kesempatan. Menyikapi dominasi Barat yang kian tak terbendung, Ali berujar; “*Kawan kawan, mari kita tinggalkan Barat dan Eropa, mari kita hentikan sikap meniru-niru Barat. Mari kita tinggalkan Barat yang sok berbicara tentang kemanusiaan, tetapi di mana-mana kerjanya membinasakan manusia.*” Ungkapan ini misalnya didapati pada Eko Supriadi, “Memahami Islam sebagai Gerakan Ideologis yang Mencerahkan dan Membebaskan”, *Digital Journal Al-Manar*, Edisi. 1, 2004, h. 2. Adapun mengenai kelahiran modernisme yang dipicu oleh faktor kolonialisme—sebagaimana yang ditampilkan al-Afghani—dapat dilihat misalnya pada Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore dan Martin van Bruinessen (eds.), *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (England: Edinburgh University Press, t.th), h. 240 dst.

¹⁴⁰Indira Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam* (London & New York: Tauris Academic Studies, 2010), h. 165.

¹⁴¹Haidar Bagir dan Muhammad Jafar, “Al-Afghani, Abduh atau Ridha?...”, h. 28.

¹⁴²*Ibid.*, h. 29.

¹⁴³Membaca, sebagai ciri utama kaum terdidik, mendapat tempat yang luas dalam diri seorang al-Afghani. Oleh karena fungsinya sebagai wahana informasi dan pengetahuan, al-Afghani pun menjadikannya sebagai dasar bagi pembaruan yang dilakukan.

penghambat besar bagi kebersatuan umat.¹⁴⁴ Sikap yang ditampilkan al-Afghani ini mengindikasikan bahwa perpecahan (skisma) yang terjadi di internal umat Islam, merupakan satu bentuk kebodohan yang tanpa sadar terus-menerus “dibudayakan”. Perseteruan antara dua firqah (sekte) besar di tubuh umat Islam, antara Sunni dan Syi’ah misalnya, disikapi secara bijak oleh al-Afghani dalam majalah “*Al-Urwah Al-Wustqaa*” dengan judul “*Da’watul Fursi ilal Ittihad ma’al Afghan*”, berisi seruan untuk persatuan.

“Kedua golongan ini adalah dua cabang dari satu pohon, dua bangsa yang kembali kepada pokok yang satu, yaitu pokok Persia purbakala. Dan sekarang mereka bertambah terikat rapat, karena diikat oleh satu agama yang benar yaitu agama Islam. Dan tidaklah didapat di antara keduanya kecuali perselisihan ranting-ranting yang tidak akan membawa patahnya tongkat tempat berpijak, atau robeknya tenunan persatuan. Dan tidaklah layak bagi akal yang sehat, bahwa perbedaan-perbedaan kecil itu akan menyebabkan persengketaan yang panas.”¹⁴⁵

Terlihat bagaimana ungkapannya itu, sebagaimana telah dinyatakan, merefleksikan kepribadiannya yang berdiri di atas semua golongan. Sikap inilah yang nantinya menjadi fondasi bagi wacana persatuan Islam yang digulirkannya. Begitu besar perhatiannya pada dimensi kemasyarakatan sebagai cikal bakal kekuatan dalam melawan kaum imperealis. Apa yang dilakukan Al-Afghani, memanglah bukan sebuah pekerjaan yang mudah; mempersatukan umat dalam perbedaan “keyakinan”. Namun demikian, istilah satu Islam yang digunakan olehnya merupakan sebuah keputusan yang tepat. Oleh karena persoalan agama menjadi hal yang begitu “sensitif”, sensitivitas keberagaman menjadi kunci utama untuk menyatukan umat beragama yang memiliki pandangan berbeda.

Kepiawaian al-Afghani dalam bermasyarakat juga ditunjukkan dari kehidupan sehari-hari ketika bergaul dengan orang-orang di sekelilingnya; menjalin keakraban lintas kalangan. Namun demikian, apa yang menjadi ke-khasan al-Afghani, menurut Hamka, bahwa ia terkesan membedakan perlakuan kepada

¹⁴⁴HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, h. 45.

¹⁴⁵*Ibid.*, h. 134. Sejalan dengan ungkapan al-Afghani yang dikutip Hamka itu, dalam pembacaan Ali Salem, apa yang dilontarkan al-Afghani merupakan bagian dari sikap kritisnya terhadap penguasa yang mengeksploitasi manusia atas nama agama. Al-Afghani, lanjut Salem, menekankan pendekatan ulang dan mengkritik ekstrimis di kedua sisi (Syi’ah dan Sunni). Melalui jalan itu, didapati bahwa yang menjadi sebab konfrontasi besar antara Sunni dan Syi’ah adalah dimotori kepentingan politis. Lihat pada Ahmed Ali Salem, “Challenging Authoritarianism, Colonialism, and Disunity: The Islamic Political Reform Movements of al-Afghani and Rida”, *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 21, No. 2, h. 33. Adapun kaitannya dengan kehidupan para penguasa yang penuh dengan kemewahan, dalam sejumlah kesempatan, al-Afghani misalnya mengkritik pandangan kaum materialis. Lihat pada Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani’”, h. 24.

siapa yang dihadapi: Jika berhadapan dengan penguasa, bangsawan atau orang yang memiliki kedudukan, ia akan bersikap “sedikit sombong”, sementara *bertawadu’* kepada mereka yang berada di bawahnya baik disebabkan oleh kedudukan maupun ekonomi.¹⁴⁶ Jika diamati, perbedaan sikap yang ditampilkan al-Afghani itu, jelas bukan sesuatu yang tanpa alasan. Dia seolah ingin mengajarkan kepada masyarakat bahwa harta, tahta dan gelar, bukanlah alasan bagi seseorang untuk “menghambakan diri”. Sebaliknya, rendah hati kepada kaum fakir dan lemah menjadi bagian dari implementasi ajaran Islam tentang pentingnya sikap menghargai dan menyayangi sesama.

Adapun gagasan al-Afghani mengenai politik, seperti tergambar dengan sikapnya yang turut andil dalam pergolakan politik di masanya; mulai ketika ia berada Afghanistan, Mesir, terlebih ketika berdomisili di Perancis. Oleh karenanya, jabatan dan pengaruhnya atas pergerakan umat Islam kala itu turut menjadi bukti bahwa dia merupakan seorang politisi sejati. Sementara mengenai manuver politiknya, al-Afghani tidak jarang menggunakan *taqiya* (sebuah tradisi Syi’ah mengenai perlindungan diri) ketika melontarkan gagasan dan ide-ide perjuangannya lewat ungkapan lisan maupun yang termuat dalam sejumlah tulisannya.¹⁴⁷

Sebagai sosok pemikir yang menuangkan pemikiran dengan tulisan, al-Afghani juga menyerukan kepada masyarakat (terlebih kepada murid dan pengikutnya) tentang pentingnya budaya tulis-menulis. Selain sebagai sarana penyampaian ide dan gagasan, aktivitas ini menjadi salah satu ciri khas bagi kaum intelektual di samping usaha menorehkan tinta sejarah. Jika dikaitkan dengan pendidikan yang menjadi bagian penting dalam ke-diri-an al-Afghani, jelas kiranya bahwa aspek pendidikan tidak pernah luput dari keberadaan sebuah tulisan. Adapun ungkapannya yang berkaitan dengan hal dimaksud, sebagaimana dikutip Hamka berikut ini.

“Tidak dapat bersatu kaum yang tidak berlidah! Tidak ada lidah bagi kaum yang tidak ada sasteranya! Tidak ada kemuliaan bagi kaum yang tidak mempunyai sejarah. Tidak ada sejarah bagi kaum yang tidak mempunyai penulis-penulis yang sanggup menuliskan dan mencatat

¹⁴⁶HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, h. 43-44

¹⁴⁷Yudian Wahyudi, *Al-Afghani and Ahmad Khan on Imperialism*, h. 20. Apa yang dilakukan al-Afghani, terlepas dari perkara bahwa ia seorang penganut faham Syi’ah ataupun Sunni, dapat dikatakan sebagai “siasat” dalam memuluskan pergerakannya. Jika tidak demikian, terlebih posisinya yang baru memulai rekonstruksi persatuan umat, tentu akan menghadapi kendala yang serius terlebih apa yang menjadi ide dan gagasannya seringkali dianggap sebagai “bahaya” tersendiri bagi pihak penguasa. Adapun contoh *taqiya* yang dilakukan al-Afghani dalam bentuk tulisan misalnya dengan menggunakan “Muzh’hir bin Wald’laah” (Si penjelas anak si Nyata!) sebagai nama samarannya. Lihat misalnya HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, h. 48

jasa-jasa pahlawan-pahlawannya, sehingga menjadi contoh teladan bagi yang datang kemudian.”¹⁴⁸

Menurut Keddie, al-Afghani merupakan pencetus paling penting dalam kaitannya dengan kecenderungan untuk mengubah Islam dari kepercayaan keagamaan (dengan elemen kendali sosial dipegang oleh ulama dan pihak yang berkuasa) menjadi ideologi politik-agama yang menekankan sasaran kepada mereka yang secara tradisional dianggap tidak religius.¹⁴⁹ Keddie menambahkan, bahwa dia (al-Afghani) dan orang-orang setelahnya memandang Islam terutama sebagai sumber solidaritas, khususnya kekuatan menghadapi serbuan dan pelanggaran pemerintah Barat.¹⁵⁰ Hal itu misalnya didasarkan pada argumentasi bahwa hanya sedikit dari kaum elite terpelajar yang dapat melihat kebenaran sejati yang ilmiah, bukannya yang religius.¹⁵¹

Tanah air yang dalam pandangan al-Afghani sebagai “Harga Mati”, menjadikan cinta terhadapnya sebagai bukti akan nilai kesetiaan yang harus diperjuangkan. Untuk itu, ia menjadikan nasionalisme sebagai “ruh” bagi agenda politik yang dilancarkan dan pada gilirannya menghantarkan menuju cita-cita kebahagiaan sebuah bangsa; di mana sebuah bangsa akan bahagia manakala rakyatnya telah terhindar dari kepercayaan terhadap takhayul dan gagasan bodoh. Lebih jauh, setiap orang harus merasa dirinya mampu mencapai tingkat tertinggi (pemimpin) dan harus berkeinginan untuk menjadi seperti itu.¹⁵² Dasar argumentasi ini didasarkan pada pembacaan bahwa Islam merupakan agama yang tersedia hanya bagi mereka yang memiliki pandangan berdasarkan keyakinan dan bukan oleh klaim atau dugaan belaka. Untuk sampai pada hal itu, al-Afghani menyatakan perlunya orang-orang khusus dalam sebuah bangsa yang fungsinya mendidik manusia dan “kelas” lainnya berkaitan dengan aspek moralitas (lihat Q.S. Ar-Ra’d (13):11).¹⁵³

¹⁴⁸HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, h. 46.

¹⁴⁹Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani”, h. 29. Dari sini, terlihat bahwa al-Afghani memandang tidak adanya perbedaan antara memperjuangkan kepentingan masyarakat dan kepentingan agama. Itulah sebabnya dalam sudut pandang Al-Afghani—menurut Seda Unsar—tidak ada perbedaan antara hukum Tuhan dan hukum alam. Lihat selengkapnya pada Seda Unsar, “On Jamal Ad-Din Al-Afghani and the 19th Century Islamic Political Thought”, *Gazi Universitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Vol. 13, No. 3, 2011, h. 83.

¹⁵⁰Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani”, h. 29.

¹⁵¹*Ibid.*, h. 26.

¹⁵²Mengenai hal ini, al-Afghani pernah menyatakan bahwa keluhan yang sering dilontarkan orang karena kemelaratan sebenarnya disebabkan oleh adanya kemalasan. Lihat misalnya pada HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, h. 51. Juga ungkapannya, “Orang yang tidak pernah mengaku kalah, tidak akan pernah kalah.” HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, h. 75. Oleh karenanya, al-Afghani menghendaki perubahan mengenai sistem pemerintahan dari otokrasi menjadi demokrasi. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 56.

¹⁵³Nissim Rejwan, “Al-Afghani’s Legacy”, dalam Nissim Rejwan, *The Many Faces of Islam: Perspectives on a Resurgent Civilization* (USA: University Press of Florida, 2000), h. 47-48.

Sebagai seorang politisi, al-Afghani mempengaruhi masyarakat lewat pidato-pidatonya yang memuat semangat dan ide akan darurat kemerdekaan atas penjajahan. Menurut Keddie, al-Afghani ingin memobilisasi kaum Muslimin untuk bangkit melawan penaklukan dan kendali Barat sekaligus memperkuat negeri-negeri Islam. Adapun yang membedakan ia dengan sejumlah revolusioner Islam sebelumnya, ungkap Keddie, bahwa ia sangat menekankan terbukanya gagasan baru, bukan pada substansi hukum dan praktik Islam. Al-Afghani, karenanya ingin memperkuat Islam yang pernah hadir di masa lalu.¹⁵⁴ Guna menopang keinginan itu semua, dia “mengkader” sekitar 300 orang yang terdiri dari advokat, pengarang, jurnalis dan ahli-ahli fikir yang lain demi mengobarkan api semangat juang sebagai cambuk pembebasan. Adapun tugas masing-masing dari mereka tercermin pada ungkapan al-Afghani berikut ini.

Satu seksi memikirkan nasib anggota angkatan perang.
 Seksi lain untuk memikirkan perundang-undangan.
 Seksi untuk memikirkan keuangan negara.
 Seksi pekerjaan umum.
 Tujuan pertama ialah menentang kelaliman yang berlaku di Mesir.
 Misalnya nasib anggota ketentaraan.¹⁵⁵

Apa yang disampaikan al-Afghani di atas, memperlihatkan aspek kemiliteran (tentara) menjadi satu fondasi utama yang menopang perjuangan. Hal itu dimaklumi, mengingat bahwa basis kekuatan fisik begitu dibutuhkan terutama bagi perlawanan terhadap kaum imperealis yang notabeneanya dibentengi baris militer dan senjata. Sederhananya, kecerdasan intelektual memang dibutuhkan dalam mengatur strategi, namun hal itu tetap membutuhkan sokongan mental dan fisik terlebih ketika tidak ada jalan selain “berperang”. Selain aspek militer, diperlukan juga orang-orang yang mampu memproduksi serta merevisi undang-undang (sebagai pedoman hidup bernegara) manakala yang tertuang di dalamnya tidak sejalan lagi dengan kondisi yang dihadapi. Untuk keperluan itu semua, pengolahan keuangan negara juga mesti diserahkan kepada mereka yang mumpuni—demi tersampainya tujuan pemberantasan kelaliman.

Perjuangan yang dimotorinya, sebagaimana di atas, dikenal juga dengan sebutan “jihad”. Namun demikian, dalam pembacaan Tibi, sekalipun jihad al-

¹⁵⁴Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani”, h. 35. Lihat juga pada Malik Mohammad Tariq, “Jamal Ad-Din Afghani: A Pioneer of Islamic Modernism”, *The Dialogue*, Vol. VI, No. 4, h. 341-342.

¹⁵⁵HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, h. 63. Apa yang dikemukakan al-Afghani di atas memperlihatkan bagaimana ia meyakini bahwa sokongan tiga dimensi kehidupan; yakni aspek politik, intelektual dan ekonomi tidak bisa tidak—harus dikelola secara proporsional dan profesional—guna terciptanya harapan dan cita-cita yang diperjuangkan. Lihat misalnya pada Nikki R. Keddie, “The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 3, No. 1, Oktober 1966, h. 48.

Afghani merupakan seruan perlawanan terhadap Barat tetapi hanya bertujuan untuk mencegah ekspansi Eropa. Tidak seperti ekspansi jihad sejak abad ketujuh sampai abad ke-17, pola jihad abad ke-19 merupakan mobilisasi anti-kolonial dan defensif budaya—yang secara pasti bukan dimaksudkan untuk tujuan ekspansi. Ini merupakan sebuah instrumen dalam strategi untuk menggantikan tatanan dunia yang ada dengan satu Islam. Jihad anti-koloni al-Afghani telah dapat dipisahkan dari jihad global Hassan al-Banna dan persaudaraan Muslimnya.¹⁵⁶ Ideologi satu Islam versi al-Afghani ini akan coba dikemukakan pada pembahasan berikutnya.

C. Pan Islamisme: Politik Gagasan al-Afghani tentang Kebangkitan Islam

Berangkat dari pemaparan di atas, terlihat jelas bila persatuan dalam bingkai pemikiran al-Afghani merupakan fondasi utama bagi keberlangsungan perjuangan cita-cita. Sebagaimana telah dinyatakan, dominasi kritik pedas al-Afghani ditujukan kepada mereka yang berkuasa. Hal itu berangkat dari pembacaannya bahwa penghambat persatuan umat bukan terletak pada sisi eksternal, melainkan lebih kepada persoalan internal yang direpresentasikan oleh para penguasa (raja-raja Islam itu sendiri).¹⁵⁷

“.....tertahanakan saja olehmu raja-raja dan orang bangsawan-bangsawanmu merampas hartamu, mengambil hasil dari tanahmu; bukan untuk pembeli senjata penghadang musuh, melainkan untuk pembina gedung-gedung dan belanja pelesir mereka.”¹⁵⁸

Pada kesempatan lain, dia juga menyatakan bahwa, “*Dapatkah seorang raja hidup tanpa rakyat dan umat?*.”¹⁵⁹ Ungkapan ini merupakan sebuah pertanyaan sekaligus pernyataan yang membantah kekuasaan tak terbatas para penguasa kala itu. Raja-raja Islam yang seharusnya menerapkan sikap hidup para pendahulunya (Nabi dan tiga generasi setelahnya)—sebagai pengayom dan panutan umat—namun pada kenyataannya tidak jarang menjadi “penjilat” demi terpenuhinya syahwat kekuasaan. Pendeknya, al-Afghani hendak menyadarkan kembali akan hakikat seorang penguasa Muslim melalui kalimat yang dilontarkannya. Intinya, persatuan dalam bingkai perjuangan itulah yang hendak diwujudkan oleh al-Afghani: Menghapus semua tapal batas yang menyebabkan kaum Muslimin terpecah-belah dengan mengatasnamakan diri sebagai pemilik kebenaran pasti. Secara implisit yang demikian itu sekaligus menjadi kritik terhadap pemahaman

¹⁵⁶Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad* (London & New York: Routledge, 2008), h. 8.

¹⁵⁷HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, h. 45.

¹⁵⁸*Ibid.*, h. 49-50.

¹⁵⁹*Ibid.*, h. 100.

akan hadis¹⁶⁰ yang menyatakan umat Islam terbagi pada 73 golongan, di mana hanya satu golongan yang berada pada jalan “kebenaran”.

Apa yang disebutkan di atas merupakan sebagian contoh dari kesalahan pemahaman umat Islam terhadap ajaran-ajaran dasar agama yang dikemukakan oleh al-Afghani. Sebagai jalan untuk memperbaiki keadaan yang demikian, ia menyatakan perlunya melenyapkan pengertian-pengertian salah seperti dianut umat kebanyakan dan kembali kepada ajaran-ajaran dasar Islam yang sebenarnya.¹⁶¹ Jika yang demikian itu telah dapat dilakukan, maka bukan tidak mungkin umat Islam akan memahami bahwa apa yang menjadi substansi sebagaimana dimuat dalam ajaran-ajaran dasar agama, yakni Islam membawa nilai-nilai pembebas bagi terciptanya tatanan kehidupan yang memmanusiakan.

Lemahnya rasa persaudaraan Islam juga merupakan sebab bagi kemunduran umat Islam. Tali persaudaraan Islam telah terputus, bukan di kalangan awam saja, tetapi juga di kalangan ulama. Ulama Turki tidak lagi kenal dengan ulama Hijaz dan seterusnya.¹⁶² Ikatan persaudaraan atas nama agama inilah yang hendak diperjuangkan dalam seluruh ide, gagasan dan aksinya. Sebagaimana telah dikemukakan, kekuatan yang bertumpu pada rasa persaudaraan Islam diyakini al-Afghani sebagai basis perjuangan yang *tak lekang oleh masa, tak pupus ditelan arus*. Merupakan sebuah pembacaan yang cerdas mengenai pilihan spirit Al-Afghani mengenai hal ini; ia memupuk rasa persaudaraan sesama Muslim dengan melintasi tapal batas geografis dan etnis demi satu tujuan bersama, yakni tegaknya imperium Islam sebagai “kiblat peradaban dunia”.

Menurut Keddie, jika Islamisme kontemporer muncul akibat pelanggaran non-Muslim terutama kemenangan Israel atas Arab, maka kecenderungan Islam dan Pan Islamisme pada dekade 1880-an disebabkan penaklukan Barat atas dunia Islam; penaklukan Rusia atas ‘Utsmaniah (1878), Perancis atas Tunisia (1881), dan Inggris atas Mesir (1882). Lebih jauh, keadaan demikian dipicu oleh kekecewaan atas Barat sebagai sebuah model dan juga kepada kaum reformis yang melakukan “pembaratan”.¹⁶³ Hal senada juga dikemukakan Rejwan, bahwa al-Afghani terinspirasi para revolusioner politik dan ulama mulia—dan dalam ukuran sama—yang menganjurkan nasionalisme lokal dan Pan-Islam¹⁶⁴ yang

¹⁶⁰Sebab lain yang menjadikan umat Islam mundur menurut al-Afghani, yakni kesalahan dalam memahami hadis yang menyatakan bahwa umat Islam akan mengalami kemunduran di akhir zaman. Salah pengertian ini membuat umat Islam tidak berusaha merubah nasib mereka: Ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya hanya tinggal dalam ucapan dan di atas kertas. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 55.

¹⁶¹*Ibid.*, h. 56. Bandingkan dengan Peter S. Groff dan Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A-Z* (England: Edinburgh University Press, 2007), h. 10.

¹⁶²Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 56.

¹⁶³Nikki R. Keddie, “Sayyid Jamaluddin ‘Al-Afghani””, h. 24.

¹⁶⁴Apa yang menarik dari perpaduan antara nasionalisme dan Pan-Islam, bahwa perjuangan untuk rasa cinta terhadap tanah air (patriotisme) dan agama (keyakinan) merupakan dua sisi yang seiring sejalan, tidak dapat dipisahkan dengan alasan apapun.

didasarkan atas kegelisahan untuk pembebasan dari kedua despotisme di satu pihak dan dominasi asing di pihak lainnya.¹⁶⁵

Namun begitu, Pan Islamisme yang dimaksudkan al-Afghani menurut Hamka, bukan dimaksudkan dengan meleburnya seluruh kerajaan-kerajaan Islam yang ada menjadi satu: Mereka tetap diberi ruang untuk batas kekuasaan masing-masing. Hanya saja, al-Afghani memberi peringatan bahwa mereka harus tetap berada pada satu pandangan hidup, yakni Islam.¹⁶⁶ Oleh karenanya, apa yang menjadi pertimbangan, kebijakan serta keputusan yang diambil, senantiasa berorientasi semata-mata kepada kepentingan Islam dan kaum Muslimin.

KESIMPULAN

Semangat pembebasan yang termuat di dalam ajaran-ajaran dasar agama (Islam), telah membakar semangat juang al-Afghani untuk memerdekakan bangsa serta memberangus segala bentuk penindasan yang dialami juga disaksikan olehnya. Berangkat dari pengamatan atas fakta sosial-politik yang terjadi di masanya, ia memandang perlu atas revitalisasi nilai-nilai yang menjadi substansi dari agama itu sendiri—yang pada gilirannya menjadi politik gagasan bagi manuver perjuangan yang dilancarkan. Untuk dapat sampai pada harapan dan cita-cita dimaksud, persatuan umat baginya merupakan langkah awal yang mesti dipersiapkan. Oleh karena semangat keberagamaan (religiuitas) merupakan unsur vital bagi umat Islam, maka perjuangan yang didasarkan pada hal ini diyakini menjadi kekuatan utama yang *takkan rapuh menghadapi musuh dan tak pula sirna digerus masa*. Itulah yang diproklamirkannya dengan sebutan persatuan Islam (Pan Islamisme).

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Nurlaelah, “Muhammad Abduh: Konsep Rasionalisme dalam Islam”, *Jurnal Dakwah Tabligh*, Vol. 15, No. 1 Juni 2014.
- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, cet. ke-IV, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Abed, Shukri B., “Bahasa”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (Buku Kedua)*, terj. Tim Penerjemah Mizan, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 2003.

¹⁶⁵Nissim Rejwan, “Al-Afghani’s Legacy”, h. 48-49. Bandingkan dengan Junichi Hirano, “Beyond the Sunni-Shiite Dichotomy: Rethinking al-Afghani and His Pan-Islamism”, Paper dipresentasikan dalam acara *International Workshop on “Islamic System, Modernity and Institutional Transformation”* Kyoto University, tanggal 02-02-2008, h. 3.

¹⁶⁶HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, h. 44.

- Ali, Ameer, *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam (New Edition)*, London: Christopers, 1946.
- Amir, Ahmad N., Abdi O. Shuriye dan Ahmad F. Ismail, "Muhammad Abduh's Contributions To Modernity", *Asian Journal of Management Sciences and Education*, Vol. 1, No. 1 April 2012.
- Bagir, Haidar dan Muhammad Jafar, "Al-Afghani, Abduh atau Ridha?: Menimbang Kembali Geneologi Pemikiran Muhammadiyah", *Ma'arif*, Vol. 5. No.1, Juni 2010.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, cet. ke-5, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Faqih, Miftah, "Pengantar Penerjemah", dalam Hassan Hanafi, *Islamologi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Gesink, Indira Falk, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, London & New York: Tauris Academic Studies, 2010.
- Groff, Peter S. dan Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A-Z*, England: Edinburgh University Press, 2007.
- HAMKA, *Said Jamaluddin Al-Afghani*, cet. ke-2, Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- Hanafi, Hassan, *Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Hirano, Junichi, "Beyond the Sunni-Shiite Dichotomy: Rethinking al-Afghani and His Pan-Islamism", Paper dipresentasikan dalam acara *International Workshop on "Islamic System, Modernity and Institutional Transformation"* Kyoto University, tanggal 02-02-2008.
- Keddie, Nikki R., "Islamic Philosophy and Islamic Modernism: The Case of Sayyid Jamal Ad-Din Al-Afghani", *Journal of Persian Studies*, Vol. VI, 1968.
- _____, "Sayyid Jamaluddin 'Al-Afghani", dalam Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1996.
- _____, "The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II", *Middle Eastern Studies*, Vol. 3, No. 1 Oktober 1966.
- Maarif, Ahmad Syafii, "Universitas: Pusat Ilmu dan Kearifan", dalam *Menggubah Nurani Bangsa*, cet. ke-1, diedit oleh Saleh Partaonan Daulay, Jakarta: Maarif Institute for Culture and Humanity, 2005.

- Masud, Muhammad Khalid, Armando Salvatore dan Martin van Bruinessen (eds.), *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, England: Edinburgh University Press, t.th.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. ke-11, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Noorthaibah, "Pemikiran Pembaharuan Jamaluddin Al-Afghani: Studi Pemikiran Kalam tentang Takdir", *Fenomena*, Vol. 7. No. 2, 2015.
- Rahmena, Ali, "Kata Pengantar", dalam Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1996.
- Rejwan, Nissim, "Al-Afghani's Legacy", dalam Nissim Rejwan, *The Many Faces of Islam: Perspectives on a Resurgent Civilization*, USA: University Press of Florida, 2000.
- Salem, Ahmed Ali, "Challenging Authoritarianism, Colonialism, and Disunity: The Islamic Political Reform Movements of al-Afghani and Rida", *The American Journal of Islamic Social Science*, 21:2.
- Supriadi, Eko, "Memahami Islam sebagai Gerakan Ideologis yang Mencerahkan dan Membebaskan", *Digital Journal Al-Manar*, Edisi I, 2004.
- Tariq, Malik Mohammad, "Jamal Ad-Din Afghani: A Pioneer of Islamic Modernism", *The Dialogue*, Vol. VI, No. 4.
- Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, London & New York: Routledge, 2008.
- Unsar, Seda, "On Jamal Ad-Din Al-Afghani and the 19th Century Islamic Political Thought", *Gazi Universitesi Iktisadi ve Idari Bilimler Fakultesi Dergisi*, Vol. 13, No. 3, 2011.
- Wahyudi, Yudian, *Al-Afghani and Ahmad Khan on Imperialism: A Comparison from the Perspective of Islamic Legal Philosophy*, edisi. ke-1, Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- _____, "Kembali ke San Francisco Bersama Muktazilah", dalam *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard*, ed. ke-3, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Zarkasyi, Amal Fathullah, "Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam", *Tsaqafah*, Vol. 9, No. 2, November 2013.
- Zayd, Nasr Abu, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Den Haag: Amsterdam University Press, 2006.