

**HISTORISISME TRANSFORMATIF NALAR ARAB
(Kritik Epistemologis Dialektika Sejarah Abdallah Laroui)**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh
Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Oleh :
MUTAMAKKIN BILLA
NIM. : F23416156

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2 0 2 2**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Mutamakkin Billa
NIM. : F23416156
Program : Doktor (S-3)
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 16 Februari 2022

Saya yang menyatakan,


Mutamakkin Billa

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul,
“Historisisme Transformatif Nalar Arab; Kritik Epistemologis
Dialektika Sejarah Abdallah Laroui”
yang ditulis oleh Mutamakkin Billa ini telah disetujui
pada tanggal 31 Mei 2022

Oleh :

PROMOTOR



Prof. Dr. H. Abdullah Khozin Afandi, M.A

PROMOTOR

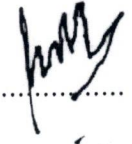


Dr. Suhermanto Ja'far, M.Hum

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi Mutamakkin Billa berjudul, “Historisisme Transformatif Nalar Arab; Kritik Epistemologis Dialektika Sejarah Abdallah Laroui” telah diuji tahap pertama pada hari Selasa, 7 Juni 2022 dan layak untuk diuji pada tahap kedua.

Tim Penguji :

1. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I	Ketua Penguji	
2. Dr. Rofhani, M.Ag	Sekretaris	
3. Prof. Dr. H. Abdullah Khozin Afandi, MA	Promotor/Penguji	
4. Dr. Suhermanto Ja'far, M.Hum	Promotor/Penguji	
5. Prof. Dr. Aksin Wijaya, M.Ag	Penguji Utama	
6. Prof. Dr. H. Biyanto, M.Ag	Penguji	
7. Prof. Dr. H. M. Syamsul Huda, M.Fil.I	Penguji	

Surabaya, 7 Juni 2022

Direktur,




Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : MUTAMAKKIN BILLA
NIM : F23416156
Fakultas/Jurusan : Doktor Studi Islam
E-mail address : m.billa@uinsby.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Sekripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

HISTORISISME TRANSFORMATIF NALAR ARAB

(Kritik Epistemologis Dialektika Sejarah Abdallah Laroui)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 21 November 2022

Penulis

(MUTAMAKKIN BILLA)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Judul : Historisisme Transformatif Nalar Arab; Kritik Epistemologis Dialektika Sejarah Abdallah Laroui
Penulis : Mutamakkin Billa
Promotor : Prof. Dr. Abdullah Khozin Afandi, MA dan Dr. Suhermanto Ja'far, M.Hum
Kata Kunci : Historisisme, Historisisme Transformatif, Nalar Arab, Laroui, dan Dialektika Historis

Disertasi ini membahas historisisme transformatif nalar Arab; kritik epistemologis dialektika sejarah Abdallah Laroui. Permasalahan utama yang diteliti dalam disertasi ini adalah, *pertama*, persoalan bagaimana kritik Abdallah Laroui atas model-model kesadaran dan nalar sejarah masyarakat Arab, *kedua* persoalan bagaimana nalar epistemologi Abdallah Laroui dan relasinya dengan nalar epistemologi sejarah Karl Marx, *ketiga*, persoalan bagaimana menempatkan nalar epistemologi sejarah Abdallah Laroui dalam diskursus pemikiran Arab kontemporer. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan pendekatan sosiologi pengetahuan. Setelah dilakukan analisis, disertasi ini berkesimpulan bahwa, *Pertama*, Laroui menempatkan ulama dan nasionalis sebagai dua perwakilan tradisionalisme dalam ideologi Arab kontemporer. Namun demikian, kritik Laroui terhadap tradisionalisme masih bersifat ideologis. Tradisionalisme yang disebut Laroui menawarkan konsepsi sejarah tidak autentik, harus dipahami dalam konteks keberpihakannya pada historisisme. Interpretasi tradisional tidak autentik, dihasilkan dari proyeksi salafisme tentang cita-cita Barat modern pada korpus Islam. Karenanya, modalitas alternatif dalam memahami sejarah adalah historisisme, yang menetapkan sejarah sebagai serangkaian tahapan dan pergerakan dari satu tahap ke tahap berikutnya oleh agensi manusia. *Kedua*, Laroui mengembangkan bentuk terjemahan relasional dan dialektis yang memungkinkan membaca berbagai bentuk sejarah dan waktu. Perhatiannya pada logika temporal di berbagai pemikiran sejarah memungkinkannya menerjemahkan konsep sejarah dan waktu mengatasi perbedaan budaya yang menjadi latar belakang terbentuknya pemikiran sejarah Barat, Islam, dan Muslim. Laroui memahami lokasi poskolonial dalam istilah dialektis yang dicirikan dengan saling ketergantungan antara yang lokal dan global, yang asli dan yang eksogen, yang partikular dan yang universal. Karenanya, Universalisme Laroui membantu menyelesaikan masalah perbedaan sejarah di luar batasan-batasan sentrisme dan dalam bingkai global. *Ketiga*, Epistemologi Laroui melahirkan upaya solusi berupa rekonstruksi epistemologi sejarah dengan membangun epistemologi nalar sejarah sebagai alat bantu dalam membangun keilmuan keagamaan yang dirasa mampu mengejar ketertinggalan dan perubahan dunia Islam menuju kemajuan peradaban dan mencapai modernitas.

ABSTRACT

Title : The Transformative Historicism of Arabic Reasoning; Abdallah Laroui's Epistemological Critique on Historical Dialectic
Author : Mutamakkin Billa
Supervisors : Prof. Dr. Abdullah Khozin Afandi, MA dan Dr. Suhermanto Ja'far, M.Hum
Keywords : Historicism, Transformative Historicism, Arab Reasoning, Laroui, and Historical Dialectic

This dissertation discusses the transformative historicism of Arabic reasoning; Abdallah Laroui's epistemological critique on historical dialectics. The main problems examined in this dissertation are, *first*, the question of how Abdallah Laroui criticizes the historical models of consciousness and reasoning of Arab society, *secondly*, the question of how Abdallah Laroui's epistemological reasoning and its relation to the historical epistemological reasoning of Karl Marx, *third*, the question of how to place Abdallah Laroui's epistemological reasoning of history in the contemporary discourse of Arab thought. This research is a library research with sociology of knowledge approach. After analyzing process, this dissertation concludes that, *First*, Laroui places ulama and nationalists as two representatives of traditionalism in contemporary Arab ideology. However, Laroui's critique of traditionalism is still ideological. Traditionalism, which Laroui calls offering an inauthentic conception of history, must be understood in the context of his siding with historicism. The traditionalist interpretation is inauthentic, resulting from Salafism's projection of modern Western ideals on the Islamic corpus. Hence, an alternative modality in understanding history is historicism, which defines history as a series of stages and the movement from one stage to the next by human agency. *Second*, Laroui develops relational and dialectical forms of translation that allow reading of various historical and temporal forms. His attention to temporal logic in various historical thought allows him to translate the concepts of history and time to overcome the cultural differences that are the background for the formation of Western, Islamic, and Muslim historical thought. Laroui understands postcolonial location in dialectical terms characterized by interdependence between the local and the global, the original and the exogenous, the particular and the universal. Therefore, Laroui's Universalism helps to solve the problem of historical differences beyond the boundaries of centrism and within a global frame. *Third*, Laroui's Epistemology gave birth to solution efforts in the form of reconstructing historical epistemology by building an epistemology of historical reasoning as a tool in building religious scholarship that was deemed capable of catching up with and changing the Islamic world towards the advancement of civilization and achieving modernity.

ملخص

الموضوع	: التاريخانية التحويلية في العقل العربي ; نقد عبد الله العروي المعرفي للديالكتيك التاريخي
المؤلف	: متمكن بالله
المشرفان	: أ. الدكتور عبد الله خازن أفندي الماجستير الدكتور سحرمنطا جعفر الماجستير
الكلمات المفتاحية	: التاريخانية، الديالكتيك التاريخي، إطار مكاني وزماني

تناقش هذه الرسالة التاريخانية التحويلية في العقل العربي. نقد عبد الله العروي المعرفي للديالكتيك التاريخي. تتمثل المشكلات الرئيسية التي تم تناولها في هذه الرسالة، أولاً، في السؤال حول نقد عبد الله العروي للنماذج التاريخية للوعي والتفكير في المجتمع العربي، وثانياً، السؤال حول التفكير المعرفي التاريخاني لعبد الله العروي وترابطه بالتفكير المعرفي التاريخاني لكارل ماركس، ثالثاً، السؤال حول كيفية وضع التفكير المعرفي التاريخاني لعبد الله العروي في إطار خطاب الفكر العربي المعاصر. هذا بحث مكتبية بنهج سوسيولوجيا المعرفة. فبعد إجراء التحليل، خلصت هذه الرسالة إلى أن، أولاً، يضع العروي العلماء والقوميين كممثلين للتقليدية في الأيديولوجية العربية المعاصرة، ومع ذلك، لا يزال نقد العروي للتقليدية أيديولوجياً. يجب فهم التقليدية -التي يسميها العروي بتقديم مفهوم غير أصيل للتاريخ- في سياق انحيازه للتاريخانية. التفسير التقليدي غير أصيل، وهو ناتج عن إسقاط السلفية للمثل الغربية الحديثة على المعالم الإسلامية. ومن ثم، فإن الطريقة البديلة في فهم التاريخ هي التاريخانية، والتي تحدد التاريخ على أنه سلسلة من المراحل والحركة من مرحلة إلى أخرى بواسطة الفاعلية البشرية. ثانياً، يطور العروي أشكالاً جدلية وعلائقية للترجمة تسمح بقراءة مختلف الأشكال التاريخية والزمنية. إن اهتمامه بالمنطق الزمني في الفكر التاريخي المتنوع، يسمح له بترجمة مفاهيم التاريخ والزمن للتغلب على الاختلافات الثقافية التي تشكل خلفية تكوين الفكر التاريخي الغربي والإسلامي. يفهم العروي موقع ما بعد الاستعمار بمصطلحات جدلية تتميز بالاعتماد المتبادل بين المحلي والعالمي، الأصلي والخارجي، الخاص والعام. لذلك، تساعد عالمية العروي في حل مشكلة الاختلافات التاريخية خارج حدود الوسطية وفي إطار عالمي. ثالثاً، ولدت نظرية المعرفة للعروي جهود الحل في شكل إعادة بناء نظرية المعرفة التاريخية من خلال بناء نظرية معرفي للتفكير التاريخي كأداة في بناء العلوم الدينية الذي اعتُبر قادراً على اللحاق بالعالم الإسلامي وتغييره نحو تقدم الحضارة وتحقيق الحداثة.

DAFTAR ISI

Halaman Cover	i
Pernyataan Keaslian.....	ii
Persetujuan Promotor	iii
Pengesahan Tim Verifikasi.....	iv
Pengesahan Tim Penguji.....	v
Pedoman Transliterasi	vi
Abstrak Bahasa Indonesia.....	vii
Abstrak Bahasa Inggris.....	viii
Abstrak Bahasa Arab	ix
Kata Pengantar.....	x
Daftar Isi	xiii
 BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Batasan Masalah.....	12
C. Rumusan Masalah	12
D. Tujuan dan Kegunaan.....	13
E. Telaah Pustaka	14
F. Kerangka Teoretik	18
G. Metode Penelitian	34
H. Sistematika Pembahasan.....	36
 BAB II : KEMAPANAN DAN PERUBAHAN DALAM MASYARAKAT ARAB	
A. Globalisasi dan Trend Pemikiran Arab	41
B. Tradisi (<i>Turāth</i>), Perubahan Sosial dan Personalitas Arab	61
C. Menuju Pembentukan Identitas	71
1. Metode Kritik dan Upaya Reposisi <i>Turāth</i>	73
2. Marxisme Sebagai Metode Analisa Sosial	80
 BAB III : ABDALLAH LAROUÏ ; BIOGRAFI DAN PEMIKIRANNYA	
A. Riwayat Hidup	92
B. Abdallah Laroui dalam Peta Diskursus Pemikiran Arab Kontemporer.....	99
C. Peta Konsep dan Pemikiran Abdallah Laroui	113
1. Tipologi Kesadaran Arab sebagai Kritik	113
2. Tradisionalisme versus Historisisme	126
3. Modernitas dan Kekhasan Budaya Arab	135
4. Transformasi menuju Arab Modern	141

**BAB IV : PROBLEMATIKA SENTRISME DAN GAGASAN
EPISTEMOLOGI SEJARAH ABDALLAH LAROUÏ**

A. Kritik Laroui atas Sentrisme.....	151
1. Perbandingan Hegemonik dan Posisi Intelektual Laroui.....	152
2. Problematika Universalitas	161
3. Problematika Desentralisasi Modernitas	166
B. Epistemologi Historis Abdallah Laroui	175
1. Poskolonial dan Logika Tindakan Kolektif	179
2. Temporalitas Lokasi	183
3. Konsep Sejarah dalam Bingkai Global	191
4. Dialektika Waktu dan Temporalitas	200

**BAB V : HISTORISISME, POSKOLONIAL DAN
TRANSFORMASI MASYARAKAT ARAB**

A. Historisisme; dari Tradisionalisme ke Kritik Idiologi.....	216
B. Historisisme <i>Hybrid</i> dan Historisisme Historis.....	222
C. Historisisme Historis dan Etatisme Liberal.....	228

BAB VI : PENUTUP

A. Kesimpulan.....	236
B. Implikasi Teoretis	239
C. Rekomendasi	241

Daftar Pustaka	243
Curriculum Vitae	256

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Studi dan penelitian tentang dinamika intelektual dunia Islam dan Timur Tengah pada khususnya, belum menjadi bidang kajian yang modis dalam studi Timur Tengah, bahkan sejak pertengahan 1970-an telah disingkirkan.¹ Ibrahim M Abu-Rabi' (1956-2011) lebih vulgar mengatakan bahwa tema tersebut sebagai bidang pemikiran Arab dan Muslim kontemporer yang masih perawan.² Bidang kajian Islam yang masih jarang disentuh. Di Indonesia pun, kajian terhadap dinamika sosial intelektual Muslim merupakan kajian yang masih minim dilakukan dan bahkan sedikit ditelantarkan.³ Alasan yang paling mudah diterima karena pentingnya intelektual dalam masyarakat dan dalam proses modernisasi umumnya dianggap marjinal.⁴ Marginalisasi ini terjadi karena pemikiran intelektual seringkali dianggap terlalu idealis di tengah-tengah masyarakat yang cenderung bergerak ke arah pragmatis.

Hourani (1915-1993) menyebutkan empat generasi intelektual sekaligus sebagai representasi dari trend pemikiran Arab modern ke dalam empat periode,

¹ Pinar Bilgin, "What Future for Middle East Studies?", *Futures*, Vol. 38, No. 5, (June, 2006), 575-585. Pinar Bilgin, "Is the Orientalist Past the Future of Middle East Studies?", *Third World Quarterly*, Vol. 25, No. 2, (2004), 423-433.

² Ibrahim M. Abu Rabi, *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London: Pluto Press, 2004), 7.

³ Rumadi, *Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Depag RI, 2008), 7.

⁴ Meir Hatina, *Identity Politics in the Middle East; Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*, (London : IB Tauris & Company, 2007), 8. Meir Hatina, "Arab Liberal Thought in Historical Perspective", *Arab Liberal Thought after 1967; Old Dilemmas, New Perceptions*, ed. Christoph Schumann, (New York : Palgrave Macmillan, 2015), 23-40.

yaitu *pertama*, generasi antara tahun 1830-1870 M dicirikan dengan trend mengadopsi lembaga hukum dan politik Barat demi kemajuan negara; *kedua*, generasi antara tahun 1870-1900 M ditandai dengan gerakan re-interpretasi Islam; *ketiga*, generasi antara tahun 1900-1939 M ditandai dengan menguatnya gerakan fundamentalisme sekaligus liberalisme Islam; dan *keempat*, generasi pasca-Perang Dunia II sebagai tren nasionalisme Arab.⁵

Sementara Abdallah Laroui menambahkan periode 1967 ke atas sebagai era baru kebangkitan intelektual Arab, yaitu *pertama*, *Nahdah* - periode *renaissance* kultural Arab terbesar - diawali pada abad ke-19 (1850 M sampai tahun 1914 M); *kedua*, periode di antara dua Perang Dunia (PD I dan PD II) sampai pada pertengahan tahun 1950-an, ditandai oleh perkembangan pemikiran yang memainkan peranan utama dalam setiap gerakan sosial, utamanya gerakan nasionalis; *ketiga*, periode masa percobaan nasionalisme Arab di bawah payung ideologi persatuan Nasser dan Partai *Ba'ath* setelah PD II sampai pada Perang Arab-Israel 1967; dan *keempat*, periode krisis moral dan politik pasca kekalahan Perang 1967 yang kemudian disebut *the second nahdah* dan merupakan kebangkitan intelektual Arab kedua.⁶

Pemikiran Arab pasca kebangkitan biasanya selalu dibedakan antara modern dan kontemporer. Istilah modern-kontemporer merujuk pada dua era yang tidak mempunyai penggalan pasti. Kontemporer, seperti yang pernah

⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (New York : Cambridge University Press, 1983), 67-91. Donald M. Reid, "Arabic Thought in the Liberal Age Twenty Years After", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 14, No. 4, (November, 1982), 541-557.

⁶ Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?* (California: University of California Press, 1976), vii-viii.

dikatakan oleh Qunstantine Zurayq (1909-2000) adalah lahir dari modernitas (*al 'aṣriya walladat al ḥadāthah*).⁷ Kontemporer adalah kekinian atau kini, sementara modern adalah kini yang sudah lewat tapi masih mempunyai citra modern. Karena tidak ada kepermanenan dalam kekontemporeran, modern yang telah lewat dari kekinian tidak lagi disebut kontemporer. Dalam hubungannya dengan pemikiran Arab, istilah modern-kontemporer merujuk kepada pemikiran Arab modern sejak masa kebangkitan, dimulai dengan invasi Napoleon Bonaparte (1769-1821) ke Mesir tahun 1798, kemudian dalam berdirinya negeri-negeri independen dengan mengatasnamakan nasionalisme, dan sejak runtuhnya kekhalifahan Utsmaniyyah di Istanbul, sampai sekarang.⁸

Perbedaan paling jelas antara yang modern dengan yang kontemporer adalah bahwa yang pertama merujuk kepada era modernisasi secara umum, sedangkan kontemporer merujuk kepada era sekarang atau yang berlaku kini. Oleh karenanya, kontemporer adalah kelanjutan modernitas dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri. Batasan sejarah pemikiran Arab modern adalah dari tahun 1798 hingga sekarang. Sedangkan batasan pemikiran Arab kontemporer, tidak diketahui secara pasti. Hanya kebanyakan para pemikir Arab sendiri menganggap waktu kontemporer (*mu'aṣira*) bermula sejak kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, karena kekalahan tersebut merupakan titik yang

⁷ Qunstantine Zurayq, "Al Nahj al 'Aṣri; Muḥtawāh wa Huwiyyatuh, Ijābiyyatuh wa Salbiyyātuh," *Al Mustaqbal al 'Arabī*, No. 69, (November, 1984), 105.

⁸ Okwui Enwezor, "The Postcolonial Constellation; Contemporary Art in a State Permanent Transition", *Research in African Literatur*, Vol. 34, No. 4, (Winter, 2003), 57-82. Lihat, Nadia Bou Ali, *In the Hall of Mirrors; The Arab Nahda, Nationalism, and the Question of Language*, (Dissertation -- Department of Oriental Studies University of Oxford, 2012), 60-66.

menentukan dalam sejarah politik dan pemikiran Arab modern,⁹ di mana sejak saat itulah -seperti dikatakan Issa J. Boullata (1929-2019)- orang Arab sadar akan dirinya dan kemudian kritik-diri (*naqd dhātī*) mulai bermunculan di sana-sini.¹⁰

Tahun 1967 dianggap sebagai penggalan dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang telah merubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya yang dihadapinya. Pukulan telak Israel membuat bangsa Arab introspeksi diri sebagai kumpulan negara besar yang mempunyai jumlah tentara dan peralatan yang cukup memadai dipaksa kalah oleh Israel, sebuah negara kecil dengan tidak lebih dari tiga juta penduduknya. Inilah awal mula apa yang dinamakan kritik-diri yang kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana keilmiahan, baik dalam fora akademis maupun literatur-literatur ilmiah lainnya.¹¹

Langkah pertama yang dilakukan oleh para intelektual Arab adalah menjelaskan sebab-sebab kekalahan tersebut. Di antara sebab-sebab yang paling signifikan adalah masalah cara pandang orang Arab kepada budaya sendiri dan kepada capaian modernitas. Karena itu, persoalan yang harus diatasi adalah

⁹ Kemal. K. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, (New York, Preager, 1982), 13.

¹⁰ Issa J. Boulatta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, (New York : State University of New York Press, 1990), 17-22. Eiji Nagasawa, "An Introductory Note on Contemporary Arabic Thought", *Civilizations*, Vol. 15, No. 1, (1965), 65-71.

¹¹ Šadiq Jalāl al ‘Azm, *Taqdīm Bu‘dati al Inqitā’; Al Naqd al Dhātī ba‘d al Ḥazīma*, (Damascus : Dār Mamdūh ‘Adwan, 2007), 9–15. Lihat, Manfred Sing, "Arab Self-Criticism After 1967 Revisited; The Normative Turn in Marxist Thought and Its Heuristic Fallacies", *Arab Studies Journal*, Vol. 25, No. 2, (Fall, 2017), 144-147.

bagaimana seharusnya sikap bangsa Arab dalam menghadapi tantangan modernitas dan tuntutan tradisi.¹²

Telah lebih dari dua dekade, masalah tersebut terus dibicarakan dan didiskusikan dalam seminar-seminar, dalam bentuk buku, artikel dan publikasi lainnya. Dan masalah tersebut kemudian menjadi *common denominator* untuk setiap intelektual Arab yang peduli terhadap masalah kearaban dan keislaman. Persoalan itu sebenarnya bukan tidak pernah dibahas oleh pemikir-pemikir Arab sebelumnya (era modern). Secara implisit, topik semacam itu pernah dilontarkan oleh Muḥammad 'Abduh (1849-1905) dan 'Abd al Raḥmān Kawākibī (1854-1902). Namun sebagai satu wacana epistemik masalah tersebut baru mendapat sambutan luas pada dua dekade terakhir. Lebih dari itu, masalah tradisi dan modernitas telah menjadi agenda penting untuk proyek peradaban pemikiran Arab kontemporer.¹³

Pada akhir abad kesembilan belas dan awal-awal abad kedua puluh, kecenderungan berpikir rekonstruktif diwakili oleh para reformer seperti al-Afghani (1838-1897), 'Abduh dan Kawakibi. Pada era sekarang, kecenderungan tersebut dapat dijumpai pada pemikir-pemikir reformis seperti pemikir Maroko ini yang di dunia Arab dikenal sebagai 'Abdullāh al 'Arwī (dalam bahasa Perancis "al" menjadi "la"), yang percaya penuh dengan metode historisisme. Dua buah bukunya *la crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou*

¹² Ibid.

¹³ Ibid., Itzhak Weismann, "Abd al Rahman al Kawakibi; Islamic Reform and Arab Nationalism", *The Makers of the Muslim World*, ed. Patricia Crone, (UK : One World Publication, 2015), 65-67.

historicisme,¹⁴ dan *L'ideologie arabe contemporaine*¹⁵ adalah kritik historis atas tradisi dan diskursus intelektual Arab tentang *turāth*. Laroui melihat *turāth* sebagai satu bentuk tradisionalisme yang harus dilampaui. Masyarakat Arab tidak akan berubah selama golongan penguasa dan intelektualnya belum mengubah cara pandang mereka terhadap *turāth*. Mereka tidak akan maju selama cara berpikir dan orientasi mereka ke masa lalu.¹⁶

Laroui menolak pendekatan yang dilakukan oleh kalangan tradisionalis maupun modernis. Menurutnya, kelompok tradisionalis melihat *turāth* secara ahistoris (*lā tārīkhī*). Kesalahan mereka adalah menganggap *turāth* sesuatu yang suci, yang cocok untuk setiap zaman dan segala kondisi. Padahal jelas-jelas bahwa kondisi kini dan masa lalu berbeda. Begitu juga kaum modernis, dalam pandangan Laroui, mereka hanyalah penganut eklektis yang memilih-milih elemen dan unsur tertentu dari budaya Barat (*the other*). Sikap seperti ini tidak akan memperbaiki kondisi bangsa Arab, malah akan menjadikan bangsa itu terus bergantung kepada Barat. Kedua kelompok tersebut, menurut Laroui, tidak mengerti kondisi sosial bangsa Arab, sehingga mereka hidup terpisah dari lingkungan dan masyarakat. Satu ekstrim ingin menjadikan masa lalu sebagai model kemajuan, sementara ekstrim lainnya ingin menjadikan orang lain (Barat)

¹⁴ Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Diarmid Cammell: Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*, (London : Berkeley, 1976), dan ke dalam bahasa Arab oleh Dhauqān Qurqūṭ: ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al ‘Arab, Taqlīdiya Am Tārīkhāniya?* (Beirūt: al Muassasah al ‘Arabiyah li al Dirāsāt wa al Nashr, 1978).

¹⁵ Buku ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Alī Maulā: ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Al Aydiūlūjiya al ‘Arabiya al Mu‘āsira*, (Beirūt: al Markaz al Thaqāfi al ‘Arabī, 1995).

¹⁶ Ibrahim M. Abu-Rabi’, “Islamic Resurgence and the Problem of Tradition in the Modern Arab World; The Contemporary Academic Dabate”, *Islamic Studies*, Vol. 34, No. 1, (Spring, 1995), 43-66.

sebagai model pilihan. Keduanya mengambil masa lalu atau mengambil orang lain tak lebih merupakan tindakan yang tidak kreatif.¹⁷

Persoalan tersebut, menurut Laroui, hanya dapat diatasi dengan memperkaya diri melalui cara berpikir kritis dan historis. Ia melihat, metode berpikir historis (historisisme) hanya dapat dijumpai pada Marxisme dengan teori dialektika historisnya. Karena itu, mempelajari Marxisme demi mencapai level berpikir kritis dan historis harus diberi prioritas. Bukan hanya itu, Marxisme telah dengan rapi menghubungkan masalah-masalah tersebut dengan persoalan ekonomi, sosial dan politik. Laroui melihatnya sangat cocok dan sejalan dengan dunia Arab kontemporer.¹⁸

Persoalan pandangan sejarah yang berbeda menjadi inti perdebatan wacana poskolonial dan global menyangkut sejarah modernitas, konsep sejarah, dan konsep waktu. Perbedaan wacana tersebut berkaitan erat dengan masalah sentrisme, dan terutama Eurosentrisme. Istilah sentrisme secara kritis sering dikaitkan dengan kepemilikan hak istimewa dari pengalaman sejarah tertentu seperti sebagai Barat atau Islam, yang menghasilkan representasi suatu langgam sejarah sebagai yang universal. Pandangan sentris tentang sejarah dan waktu, dan dengan demikian tentang budaya dan peradaban, dipengaruhi oleh pemahaman

¹⁷ Ibid., Lutfi Syaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, No. 2, Tahun 1998. <http://media.isnet.org/kmi/islam/Paramadina/Jurnal/Arab1.html>; diakses pada tanggal 14 April 2022. Lihat, Boullatta, *Trends and Issues*, 17-22.

¹⁸ 'Abdullāh al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tārikhī*, (Beirut: Al Markaz al Thaqāfī al 'Arabī, 2006), 77-79.

spesifik tentang perbedaan dan pemetaan perbedaan sejarah dengan cara tertentu.¹⁹

Melalui epistemologi sejarah, Abdallah Laroui menawarkan teori waktu dan temporalitas yang berusaha membaca bentuk-bentuk refleksi sejarah dalam konteks *setting* lokus dan tempus. Teori ini juga merupakan kritik yang kuat terhadap presuposisi yang memiliki pandangan sentristik tentang sejarah dan waktu sebagai sesuatu yang mandiri. Perhatian Laroui pada logika temporal di berbagai arsip pemikiran sejarah memungkinkannya menerjemahkan konsep sejarah dan waktu di seluruh putatif budaya dengan membangun postulasi distingtif bentuk pemikiran historis Barat, Islam, dan Muslim.²⁰

Laroui, dengan demikian, mencoba melampaui model biner yang sudah mapan perihal perbedaan Barat versus pengetahuan asli dengan membuat kasus dan melakukan historisisasi terhadap kerangka kerja transversal tersebut. Dengan menunjukkan bahwa perbedaan historis pada dasarnya merupakan representasi waktu. Laroui menjernihkan tidak hanya representasi khusus dari perbedaan historis, tetapi juga kondisi yang harus diamati dari perbedaan tersebut. Dengan cara ini, ia meresahkan cara-cara mapan untuk menandai perbedaan antara pramodern dan modern, Barat dan Islam, dan bentuk teologis dan sekuler yang mewakili sejarah dan waktu.²¹

¹⁹ Nils Riecken, "Relational Difference and The Grounds of Comparison; Abdallah Laroui's Critique of Centrism", *ReOrient*, Vol. 2, No. 1, (Autumn, 2016), 15.

²⁰ Ibid. Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 27-36.

²¹ Riecken, "Relational Difference and The Grounds of Comparison", 16. Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 36.

Laroui mengidentifikasi gagasan tentang waktu yang statis dan homogen yang sering diidentifikasi sebagai elemen kunci pemaknaan waktu yang digagas rezim modern, kapitalisme, modernitas, dan nasionalisme modern, dengan meletakkannya dalam perspektif yang lebih luas dari dialektika historis waktu dan temporalitas. Laroui menggunakan istilah historisisme (*tāīkhāniyya*) sebagai label pendekatan yang digunakan, Laroui ingin menunjukkan problematika epistemologi sejarah dengan perdebatan yang lebih luas tentang historisisme. Dengan mengembangkan pandangan dialektis dan temporal dari isu-isu utama konsep historisisme, yaitu relasi antara diskontinuitas dan inkoherensi di satu sisi, dan penciptaan sosial kontinuitas dan koherensi di sisi lain. Laroui dengan dialektika interkoneksi tersebut berupaya dapat membaca berbagai bentuk dan tipologi sejarah dan waktu.²²

Salah satu pemikiran Laroui yang identik dengan pemikiran Marx adalah tentang nalar sejarah. Dalam pandangan Laroui, berpikir a-historis punya satu konsekuensi, yaitu kegagalan dalam melihat realitas.²³ Karena itulah, titik berangkat pemikiran Laroui adalah sejarah. Sejarah itu berkaitan dengan metodologi sebagai sebuah ilmu, dan juga berkaitan dengan subyek kajiannya. Karenanya, titik berangkat ini terefleksi pada pemikiran dan filsafat Laroui. Laroui sendiri menghadirkan filsafatnya dalam dua bentuk, yaitu bentuk metodologis-teoretis dan artistik-novelis. Bentuk pertama mengekspresikan sisi metodologis ilmiah pemikiran Laroui, sedangkan bentuk kedua mengekspresikan sisi sosial dan realistik pemikirannya. Selain itu, dualitas bentuk penulisan ini

²² Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 154.

²³ Ibid.

mengekspresikan orientasi dialektis pemikirannya antara realitas dan idealitas, serta menunjukkan bahwa yang ideal tidaklah terpisah dari realitas, tapi secara aktif berinteraksi dalam suatu dialektika yang meningkat.²⁴

Laroui mengekspresikan dualitas tersebut melalui karya fiksi dan novel serta konsep kritis, di sisi yang lain. Dia memulai pemahamannya bertolak dari realitas tanpa definisi atau demarkasi sehingga wacana akan berkembang secara dinamis, dan kadang disebutnya dengan “yang tergambarkan”. “Yang tergambarkan” ini dihadapi dari dua sisi: pertama adalah deskripsi literatur, yang kedua adalah analisis.²⁵

Namun, penelitian ini tidak akan membahas tentang dualitas tersebut, dan akan lebih fokus pada salah satu bentuk atau wujud pemikirannya, yaitu sisi metodologis-teoretis. Karena sisi metodologis-teoretis ini sangat erat kaitannya dengan metode, maka tentu saja sisi metodologis-teoretis ini lebih erat dengan nalar epistemologi, sebab memang yang menjadi bidikan dari sebuah epistemologi adalah persoalan metode. Sedangkan persoalan metode biasanya erat kaitannya dengan konsep. Dengan demikian, hal yang akan diangkat adalah nalar epistemologis Laroui yang berkaitan dengan sejarah.

Penelitian ini menempatkan pemikiran Abdallah Laroui sebagai objek penelitian, selain karena memang belum ditemukan kajian-kajian komprehensif

²⁴ Hosam Aboul-Ela, “The Specificities of Arab Thought; Maroco Since the Liberal Ages”, *Arabic Thought Against the Authoritarian Age*, ed. Jens Hansen, Max Weis, (UK : Cambridge University Press, 2018), 143-162. Nils Rieckens, “Periodization and the Political; Abdallah Laroui’s Analysis of Temporalities in a Post Colonial Context”, *Zentrum Moderner Orient (ZMO Working Papers)*, No. 6, (2012), 1-24.

²⁵ Al ‘Arabī Mifdāl, “‘Abdullāh al ‘Arwī fī Qalbi al Mashhad al Siyāsī al Maghribī”, *Silsilatu Kutub al Nahḍa, Hakadha Takallama ‘Abdullāh al ‘Arwī*, ed. Anton Saif dkk., (Beirūt : Muntadā al Ma‘ārif, 2015), 203-222.

yang berfokus pada nalar epistemologi sejarahnya, khususnya di pusat-pusat studi Islam tanah air, juga oleh sebab keunikan pemikirannya dibandingkan dengan para pemikir Arab sezaman. Seperti dipaparkan sebelumnya, Laroui menolak pendekatan kalangan tradisionalis dan modernis-reformis dalam membaca ulang *turāth* dengan orientasi modernisasi Arab. Sesama pemikir berhaluan Marxis, pemikiran Laroui -pada titik tertentu, juga berbeda. Tayeb Tizini (1934-2019) misalnya, yang menegaskan bahwa *turāth* merupakan bagian dari evolusi sejarah manusia, sehingga dapat dianalisa menggunakan metode dialektika materialis.²⁶ Meski berpendekatan Marxis, Tizini tampak seperti kalangan modernis-reformis; coba menghadirkan cara baru-Marxis dalam membaca ulang *turāth*, sementara Laroui justru berusaha melampauinya.

Selain Tizini, Mahdi Amel (1936-1987) yang juga berhaluan Marxis -dalam beberapa karyanya, lebih menekankan penerapan analisa perjuangan struktur kelas dalam menjelaskan kondisi keterbelakangan Arab. Analisa tersebut ia gunakan -terutama- untuk memetakan struktur kelas masyarakat Arab-Libanon berikut relasi hegemonik yang terbangun, sehingga tampak seakan memaksakan

²⁶ Pemikiran filosofis Tayeb Tizini didasarkan pada konsep esensial yang dipandang sebagai konsep sentral dari keseluruhan proyek filosofisnya. Tizini mencoba membuktikan bahwa pemikiran Arab, termasuk era pra-Islam, adalah bagian dari evolusi sejarah pemikiran manusia dalam arti umum. Posisi ini menghasilkan dua konsekuensi. *Pertama*, meskipun pemikiran Arab telah berkembang dalam peradaban Islam maupun pemikiran Islam, namun sebagai bagian dari evolusi pemikiran manusia, hal itu dapat dianalisis menggunakan metodologi dialektika materialis. *Kedua*, konsep Eurosentrisme yang menyebabkan pemikiran Arab terpinggirkan dari pemikiran Eropa sehingga menjadi pembawa pasif pemikiran Yunani yang ajaib, tidak ada gunanya, dan bahkan tidak ilmiah. Samīr Sāsī, “Ishkālāt al Manhaj fī Islāmi Tayeb Tizini”, *Al Jam’iya al Sūriya li al ‘Ulūm al Ijtimā’iya*, Vol. 9, (September, 2019), 179-200. Lihat, Jamāl al Shauqī, “Fī al Naqd al Manhajī; Tayeb Tizini baina al Mausū’iya al Ma’rifiya wa al Tamāhī al Turāthī”, *Al Jam’iya al Sūriya li al ‘Ulūm al Ijtimā’iya*, Vol. 9, (September, 2019), 151-176.

kesadaran kelas sebagai pemicu perubahan masyarakat Arab.²⁷ Pada akhirnya, perbedaan-perbedaan pemikiran ini, meski memiliki beberapa kesamaan, -bagi penulis- menguatkan keunikan Abdallah Laroui dan kelayakan pemikirannya untuk dikaji secara komprehensif dalam penelitian ini, tepatnya, kritik-kritiknya sebagai pemikir poskolonial atas kondisi keterbelakangan Arab dan gagasannya tentang nalar epistemologi sejarah sebagai upaya kebangkitan menuju Arab modern.

B. Batasan Masalah

Untuk memperjelas arah penelitian dan agar dapat menjaga ruang lingkupnya, maka penelitian ini membatasi, *pertama*, pada proses konstruksi nalar epistemologi sejarah yang dikembangkan Abdullah Laroui, tepatnya pada paradigma historisisme dalam nalar Arab dalam kaitannya dengan paradigma historisisme Marxis. *Kedua*, pada historisisme nalar Arab dalam makna kesadaran sejarah masyarakat Arab atau rasionalitas masyarakat Arab terhadap sejarah, bukan semata historiografi yang menekankan pada proses penulisan sejarah.

C. Rumusan Masalah

Dengan memahami latar belakang dan batasan masalah di atas, maka pertanyaan yang akan dijawab dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

²⁷ Hicham Safieddine, "Mahdi Amel; On Colonialism, Sectarianism, and Hegemony", *Middle East Critique*, Vol. 30, No. 1, (January, 2021), 41-56.

1. Bagaimana kritik Abdallah Laroui atas model-model kesadaran dan nalar sejarah masyarakat Arab dalam upaya kebangkitan menuju Arab modern?
2. Bagaimana nalar epistemologi sejarah yang dikembangkan Abdallah Laroui dan relasinya dengan nalar epistemologi sejarah Karl Marx?
3. Bagaimana menempatkan nalar epistemologi sejarah Abdallah Laroui dalam diskursus pemikiran Arab kontemporer?

D. Tujuan dan Kegunaan

Dengan membaca persoalan penelitian di atas, maka penelitian ini bertujuan:

1. Memberikan gambaran tentang kegelisahan intelektual Abdallah Laroui atas kondisi keterbelakangan (*takhalluf*) dan ketertinggalan (*ta'akhur*) bangsa Arab melalui analisa kritiknya atas model-model kesadaran dan nalar sejarah masyarakat Arab dalam upaya kebangkitan menuju Arab modern, sehingga dapat dipahami kondisi yang menjadi latar belakang gagasan-gagasannya tentang kebangkitan Arab (*the Arab spring*).
2. Memberikan gambaran tentang pandangan-pandangan Abdallah Laroui berkenaan dengan nalar sejarah, menganalisis pentingnya *setting* sosial sebagai *background* postulasi pemikiran Abdallah Laroui, serta menemukan *framework* teoritis yang menjadi landasan bagi wujud konvergensi dua teori yang sejatinya memiliki perbedaan basis kultur dan sosial-politikanya.
3. Menganalisis dan memberikan pemahaman tentang peta dan konteks nalar sejarah dalam nalar epistemologi Abdallah Laroui di tengah pemikiran-

pemikiran Arab, sehingga bisa menjelaskan posisi kritik nalar Laroui terhadap dunia pemikiran secara umum dan nalar pemikiran dunia Arab secara khusus.

Sedangkan kegunaan penelitian ini adalah agar bisa menjadi bagian dari komunitas keilmuan yang akan menambah khazanah pustaka dan juga menjadi pembuka bagi penelitian-penelitian lebih lanjut-lebih holistik dan komprehensif, sehingga mampu memberikan pengembangan pustaka keilmuan, khususnya pustaka keilmuan seputar gagasan Abdallah Laroui yang masih sangat kurang di Indonesia.

E. Telaah Pustaka

Masih sedikit penelitian yang dilakukan berkenaan dengan pemikiran Abdallah Laroui. Namun, ada beberapa penelitian yang bisa dikemukakan di sini berkaitan dengan topik penelitian ini.

Nils Riecken melakukan penelitian tentang Laroui yang berjudul *“Periodization and the Political: Abdallah Laroui’s Analysis of Temporalities in a Postcolonial Context”*. Dalam penelitian ini, Riecken berusaha untuk menantang oposisi umum antara periodisasi sebagai alat heuristik bagi para sejarawan, di satu sisi, dengan unsur politis dalam narasi kelompok dan asli di sisi yang lain. Penelitian ini berusaha membayangkan periodisasi sebagai unsur dalam kegunaan sosial yang lebih luas dari waktu dan produksi simbolik dari politik. Dalam mendemonstrasikan periodisasi ini, Riecken menganalisis karya Abdallah Laroui tentang modernitas, representasi sejarah, waktu dan

perbedaannya. Dalam penelitian ini, Riecken juga membandingkan Laroui dengan Dipesh Chakrabarty berkaitan dengan relasi antara periodisasi khusus dan umum. Riecken juga menafsirkan pemikiran kedua tokoh tersebut tentang waktu dan temporalitas sebagai sebuah respon terhadap masalah umum dalam teori sejarah, dan juga ekspresi terhadap suatu cara tertentu mengenai pengalaman modernitas yang terglobalisasi dalam konteks poskolonial.²⁸

Selain penelitian di atas, Riecken juga meneliti secara lebih komprehensif pemikiran Laroui, tepatnya, *History, Time, and Temporality in A Global Frame; Abdallah Laroui's Historical Epistemology of History*.²⁹ Dalam penelitian ini, Rieckens memusatkan perhatiannya pada kritik Laroui atas problematika sentrisme dalam kajian sejarah Barat, melalui analisa operasinaliasi teori-teori Laroui seputar sejarah, waktu dan temporalitas dalam konteks global. Riecken menelusuri bagaimana konsep sejarah Laroui terbentuk oleh lokasi khususnya, yaitu masyarakat muslim poskolonial dalam hubungan kompleks dengan Barat yang sentris, sampai pada bagaimana Laroui mengartikulasikan lokasi khusus tersebut dalam debat kontemporer seputar modernitas, sejarah, kolonialisme, Islam dan reformasi. Selain itu, Riecken –dalam penelitian ini- juga membahas bagaimana Laroui megembangkan kerangka konseptual translasi budaya yang mampu membongkar dan menghindarkan kajian sejarah dari kuatnya pengaruh sentrisme Barat.

²⁸ Nils Riecken, "Periodization and the Political". Ibid.

²⁹ Nils Riecken, "History, Time, and Temporality in A Global Frame; Abdallah Laroui's Historical Epistemology of History", dalam, *History and Theory* , Vol. 54, No. 4, (December, 2015).

Penelitian lain yang dilakukan berkaitan dengan pemikiran Abdallah Laroui adalah penelitian Mark N. Katz berjudul, *The Embourgeoisement of Revolutionary Regimes: Reflections on Abdallah Laroui*. Dalam penelitian ini, Katz menganalisis tentang evolusi dari rezim revolusioner yang dianalisis dengan menggunakan teori revolusi Abdallah Laroui. Dalam penelitian ini, Katz membuktikan bahwa interpretasi Laroui terhadap revolusi itu berbeda dengan Marxisme klasik. Menurut Katz, Laroui memberikan sebuah penjelasan tentang bagaimana kelahiran kapitalisme dan Barat oleh rezim revolusioner itu jauh dari bentuk perilaku yang sesat, dan ini menjadi konsekuensi logis dari proses normal dari borjuisasi dalam negara revolusioner. Dalam hal ini, Katz menyatakan bahwa masalah dengan teori Laroui ini adalah terletak pada bagaimana keputusan yang dibuat oleh rezim revolusioner dalam mengejar borjuisasi tidak perlu diimplementasikan dengan sukses.³⁰

Daifallah menunjukkan dalam *Marxism and Historicism in the Thought of Abdallah Laroui* bahwa pemikiran Laroui banyak menggunakan Marxisme sebagai sumber daya intelektual utama dalam mengeksplorasi pemikiran-pemikirannya. Dalam banyak aktivitas intelektualnya yang sangat produktif, Daifallah berpendapat, Laroui mengkapitalisasi bentuk-bentuk historisisme Marxis sebagai alat untuk membayangkan masa depan yang lebih menarik yang mampu melewati era penjajahan dan kecenderungan liberalisme bermasalah lainnya. Dengan cara ini, Laroui berusaha mengajak pembaca peka terhadap kemungkinan keadaan dirinya saat ini dan untuk membuka ruang untuk

³⁰ Mark N. Katz, "The Embourgeoisement of Revolutionary Regimes: Reflections on Abdallah Laroui", *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 21, No. 3, (1998), 261-275.

membayangkan kemungkinan baru yang bebas dari kolonialisme dan dominasi. Masa depan ini, menurut Laroui, akan mengadopsi banyak prinsip dan impian pemikiran Eropa, sambil melepaskan diri dari kebrutalan, dominasi, dan eksploitasinya. Marxisme Laroui menggambarkan fekunditas berkelanjutan dari universalisme saingan, dan menunjukkan bahwa perdebatan tentang taruhan teori-teori sosial yang berbeda sama sekali tidak disimpulkan di dunia kontemporer.³¹

Buku yang berjudul *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* yang ditulis Issa J. Boulata ini berfokus pada pemikiran Arab kontemporer selama dua puluh tahun terakhir, terutama sejak kekalahan Arab tahun 1967 dalam Perang Enam Hari. Abdallah Laroui salah satu penulis Arab yang dipelajari dan dianalisis sebagai pemikir Muslim yang belum pernah ada sebelumnya dalam melakukan eksplorasi dan kritik diri. Sekalipun pemikiran Abdallah Laroui tidak ditulis tersendiri dalam satu pembahasan, tapi uraian penulis cukup memberikan gambaran dan penjelasan beberapa tren intelektual terbaru di dunia Arab. Laroui merupakan pemikir yang bergulat dengan keinginan Arab untuk melakukan perubahan sosial, dengan ide-ide kebebasan dan kesetaraan dan keadilan sosial, termasuk keinginan mengakomodasi budaya Arab ke zaman modern serta semangat untuk melestarikan identitas nasionalnya.

Peran yang dimainkan Laroui dalam wacana Arab saat ini dianalisis dalam posisinya sebagai intelektual Arab yang secara kreatif menafsirkan

³¹ Yasmeeen Daifallah, "Marxism and Historicism in the Thought of Abdallah Laroui", *Colonial Exchanges: Political Theory and the Agency of the Colonized*, ed. Burke A. Hendrix & Deborah Baumgold, (Manchester: Manchester University Press, 2017).

kesulitannya saat ini untuk membuatnya bermakna di masa sekarang. Pemikiran Arab terlihat di sini berada dalam krisis karena mencerminkan realitas kontemporer dan mempertanyakan legitimasi rezim politik Arab. Sebagian besar gejala yang terjadi di dunia Arab saat ini dapat dipahami dengan lebih baik berdasarkan perlakuan mendalam dari para pemikir Arab kontemporer ini karena hal itu menunjukkan bagaimana perasaan orang Arab itu sendiri, apa yang mereka pikirkan tentang kehidupan kontemporer dan bagaimana mereka membayangkan masa depan mereka.³²

Berdasarkan kajian penelitian terdahulu, distingsi yang bisa ditampilkan dalam penelitian adalah upaya menemukan pemikiran spesifik berkenaan dengan nalar sejarah yang dikembangkan oleh Abdallah Laroui. Pasca Ibn Khaldun, konsep-konsep sejarah banyak dikembangkan dan berkembang di kalangan intelektual Barat, termasuk definisi sejarah yang diberikan pada kawasan masyarakat Arab. Sehingga sejarah sebagai suatu konsep harus dianalisis kembali dan dikontekstualisasikan pada fakta sejarah sebagai konstruksi dan definisi sosial. Artinya sejarah dalam pemaknaannya harus ditempatkan pada lokalitas dan temporalitasnya. Dari sini mengungkap nalar epistemologis sejarah Laroui menjadi urgen, sehingga dijadikan salah satu *angel* dalam penelitian ini.

F. Kerangka Teori

Kuntowijoyo (1943-2005) pernah menyatakan bahwa sejarah adalah segala hal yang dipikirkan, dikatakan, dikerjakan, dirasakan, dan dialami oleh

³² Issa J. Boulata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: Suny Press, 1990).

manusia.³³ Karena itu, sejarah merupakan aktivitas manusia masa lalu yang membudaya dalam peradaban manusia baik itu pemikiran, gerak kata, pola perilaku, maupun tulisan dan ucapan manusia yang menciptakan sebuah perubahan dan sesuatu yang berharga dalam kehidupan manusia. Jadi, tidak mengherankan jika dengan sejarah orang akan mengetahui tentang peristiwa masa lalu yang akan membuatnya belajar, berpikir, introspeksi, dan bahkan kemudian menyejarah itu sendiri.

Dengan demikian, sejarah akan mengajarkan hal-hal yang sangat penting, terutama mengenai keberhasilan dan kegagalan dari para pemimpin terdahulu, sistem perekonomian yang pernah ada, bentuk-bentuk pemerintahan yang pernah ada, dan hal-hal penting lainnya dalam kehidupan manusia sepanjang sejarah. Dari sejarah, orang dapat mempelajari apa saja yang memengaruhi kemajuan dan kejatuhan sebuah negara atau sebuah peradaban. Manusia juga dapat mempelajari latar belakang alasan kegiatan politik, pengaruh dari filsafat sosial, serta sudut pandang budaya dan teknologi yang bermacam-macam di sepanjang zaman.³⁴

Ahli sejarah mendapatkan informasi mengenai masa lalu dari berbagai sumber, seperti catatan yang ditulis atau dicetak, mata uang atau benda bersejarah lainnya, bangunan dan monumen, serta dari wawancara (yang sering disebut sebagai sejarah penceritaan atau *oral history*). Untuk sejarah modern, sumber-sumber utama informasi sejarah adalah: foto, gambar bergerak (misalnya film layar lebar), audio, dan rekaman video. Namun, tidak semua sumber tersebut

³³ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1995), 17.

³⁴ Saefur Rochmat, *Ilmu Sejarah Dalam Perspektif Ilmu Sosial*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009), 45.

dapat digunakan untuk penelitian sejarah, karena tergantung pada periode yang hendak diteliti atau dipelajari. Penelitian sejarah juga bergantung pada historiografi, atau cara pandang sejarah, yang berbeda satu dengan yang lainnya.³⁵

Dari konteks ini, pada awalnya sejarah sangatlah naratif bentuknya, yaitu tersusun berdasarkan urutan fakta dengan penjelasan dan ulasan sekadarnya atas kenyataan-kenyataan atau peristiwa-peristiwa yang telah berlalu, dan inilah yang disebut dengan sejarah naratif. Kebalikannya adalah sejarah ilmiah atau sejarah analisis. Kriteria utama sejarah analisis atau ilmiah ini adalah mengkaji dan menyajikan suatu kejadian di masa lampau dengan menerangkan sebab-sebabnya yang bersumber pada kondisi lingkungan peristiwa (kondisional) dan konteks sosial budaya (kontekstual).³⁶ Tentu saja sejarah dalam bentuk ilmiah inilah yang dipakai dalam penelitian ini.

Hal ini sangat sesuai dengan etimologi sejarah yang dalam bahasa Inggris berarti *history*. Akar kata *history* sendiri adalah berasal dari bahasa Yunani ἱστορία, *historia*, yang berarti “penelitian, pengetahuan yang didapatkan dengan melakukan investigasi”.³⁷ Dalam referensi yang lain, kata *historia* ini berarti pengetahuan tentang gejala-gejala alam, terutama mengenai umat manusia yang bersifat kronologis, sedangkan yang tidak bersifat kronologis dipakai kata

³⁵ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 21.

³⁶ Dudung Abdurahman, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 14-15.

³⁷ Brian D. Joseph & Richard D. Janda, (Ed.), *The Handbook of Historical Linguistics*, (Blackwell Publishing, 2003), 163.

scientia atau *science*.³⁸ Dari pemahaman ini, sejarah mempunyai sisi ilmiah yang bisa dijadikan bahan dan sumber penelitian untuk bisa melakukan tesis-antitesis-sintesis (*scientific circle*) terhadap objek penelitian sejarah.

Selain itu, sejarah juga bisa dirujuk pada disiplin akademis yang menggunakan narasi dalam mengkaji dan menganalisis serangkaian peristiwa masa lalu, dan secara objektif menentukan pola-pola sebab dan akibat yang menentukannya. Sejarawan kadang juga memperdebatkan hakikat sejarah dan kegunaannya dengan membahas studi disiplin tersebut sebagai sebuah akhir dalam dirinya sendiri dan sebagai sebuah cara untuk memberikan perspektif terhadap berbagai masalah kekinian.³⁹

Dengan bentuk sejarah yang ilmiah atau sejarah analisis ini, sejarah adalah sebuah proses interaksi yang terus-menerus antara sejarawan dan fakta yang ada. Pemahaman seperti inilah yang dinyatakan oleh sejarawan Inggris, EH Carr (1892-1982), dalam bukunya yang dipublikasikan pertama kali pada tahun 1961, *What is History*. Dia mengatakan bahwa kajian sejarawan sudah ada jauh sebelum dilakukan kajian terhadap berbagai fakta. Itu adalah apa yang sudah dilakukan oleh para ilmuwan untuk mempertanyakan dan menelaah setiap lintasan peristiwa. Ketika membaca sebuah karya sejarah, selalu terdengar dengungan. Jika tidak dapat mendeteksi apapun, berarti sejarawan tidak memiliki kepekaan. Fakta-fakta tidak seperti ikan di tatakan batu penjual ikan. Lintasan

³⁸ Teuku Ibrahim Alfian, dkk, *Bunga Rampai Metode Penelitian Sejarah*, (Yogyakarta: LERES IAIN Sunan Kalijaga, 1984), 3.

³⁹ Richard J. Evans, *In Defense of History*, (USA : Norton Paperback, 1999), 13-27. Richard J. Evans, "The Two Faces of E.H.Carr", *History in Focus, Issues. What is History?*, ed. RJ. Evans, (University of London, 2001). 23-55.

peristiwa ibarat ikan yang berenang di lautan yang luas dan kadang-kadang tidak dapat diakses; dan apapun hasil tangkapan sejarawan akan bergantung, sebagian pada kesempatan, tapi terutama pada bagian laut yang dipilih untuk memastikan ikan berada di dalamnya dan perangkap apa yang akan digunakan. Pada umumnya, sejarawan akan mendapatkan jenis fakta yang dia inginkan. Sejarah berarti interpretasi.⁴⁰

Dengan demikian, antara sejarawan dengan fakta-fakta selalu terjalin interkoneksi aktif yang berlangsung terus-menerus selama kehidupan ini masih ada, sehingga akan selalu ada warna sejarah dalam kehidupan. Karena itulah, peristiwa sejarah itu bukan hanya kejadian fisik, melainkan peristiwa bermakna yang terpantul sepanjang waktu, sehingga dapat terungkap segi-segi pertumbuhan, kejayaan, dan keruntuhannya.⁴¹

Dalam menyajikan fakta-fakta sejarah, sejarawan Barat pada abad ke-19 menggunakan sudut pandang empiris atau positivis dalam membahas “kultus fakta”, yang melihat fakta-fakta sejarah sebagai informasi yang harus dikumpulkan agar bisa menghasilkan gambaran objektif tentang masa lalu yang seluruhnya akurat dan independen dari pendapat manusia. Menurut Carr, pandangan ini pada dasarnya kurang tepat, karena sejarawan secara selektif memilih “fakta-fakta masa lalu” mana yang didapatkan untuk menjadi “fakta-fakta sejarah”, atau informasi mana yang diputuskan sejarawan sebagai informasi

⁴⁰ Edward Hallet Carr, *What is History?*, (London : Penguin, 1987), 23. Seymour Itzkoff, “Review; What is History? By EH Carr”, *History of Education Quarterly*, Vol. 2, No. 2, (Januari, 1962), 132-134. Alun Munslow, “Where Does History Come From?” *E.H. Carr; A Critical Appraisal*, ed. Michael Cox, (Palgrave, 2000), xxii, 352.

⁴¹ Dudung Abdurahman, *Metodologi Penelitian Sejarah*, 14.

yang penting. Misalnya, dia mencatat bahwa jutaan manusia melintasi sungai Rubicon di timur laut Italia, tapi sejarawan hanya memilih informasi tentang melintasnya Julius Caesar pada 49 SM sebagai “fakta sejarah” yang penting. Carr menyatakan bahwa sejarawan menentukan secara sepihak “fakta-fakta masa” lalu mana yang menjadi “fakta-fakta sejarah” sesuai dengan bias-bias dan agenda-agenda mereka sendiri.⁴²

Hal ini diperkuat dengan pendapat FR Ankersmit (1945) bahwa setiap telaah sejarah selalu bersifat subjektif. Menurutnya, hal ini disebabkan karena kepribadian sejarawan itu sendiri dalam memberikan penilaian dan sifat bahasa yang dipakainya. Misalnya, sejarawan Marxis tentu akan berbeda jalan pemikirannya dengan kaum idealis. Bagi kaum idealis, kenyataan historis itu merupakan buah hasil dari budi manusia. Sedangkan bagi kaum Marxis, pengetahuan sejarawan selalu berakar dari pergaulannya dengan kenyataan. Jadi, bagi keduanya subjektivitas seorang sejarawan tak terelakkan.⁴³

Carr meneruskan pada dokumen kemunculan sejarawan non-empiris pada abad ke-20, yang seperti dirinya menyatakan bahwa tidaklah mungkin menulis sebuah sejarah yang objektif, karena semua fakta sejarah adalah subjektif. Meskipun mereka berpandangan hal yang sama, namun Carr mengkritik pendekatan yang diadopsi salah satu non-empiris ini, yaitu RG. Collingwood (1889-1943), yang menyiratkan bahwa satu interpretasi sejarah itu sama baiknya dengan interpretasi yang lain. Dia membandingkan situasi menghadapi sejarawan

⁴² Carr, *What is History*, 7-13.

⁴³ FR. Ankersmit, *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-Pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, Terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1987), 331-336.

dengan situasi Odysseus saat menghadapi Scylla dan Charybdis, yang menandai bahwa mereka bisa jatuh pada “teori yang tidak dapat dipertahankan tentang sejarah sebagai sebuah kompilasi fakta-fakta yang objektif” atau mereka bisa jatuh pada “teori sejarah yang sama-sama tidak dapat dipertahankan dengan produk pikiran sejarawan yang subjektif.”⁴⁴

Dengan fakta seperti ini, menurut Sartono Kartodirdjo (1921-2007), sejarawan ini masuk ke dalam subjektivisme kultural, karena mereka telah tercakupi ke dalam sistem kebudayaannya sendiri sehingga memunculkan subjektivitasnya dalam mengkaji sejarah. Bahkan, lanjut Sartono, dalam subjektivitas kultural ini tercakup subjektivitas waktu, mengingat kebudayaan itu sendiri tumbuh berkembang bersama dengan jalannya waktu.⁴⁵

Karena itu, menurut Carr, sejarah seharusnya mengikuti jalan tengah, yang merupakan sebuah hubungan “kesamaan, *take and give*” dengan sejarawan dan bukti-bukti yang dimilikinya. Carr menyatakan bahwa sejarawan seharusnya mencetak fakta-fakta yang ada yang disesuaikan dengan interpretasi mereka dan interpretasi mereka untuk disesuaikan dengan fakta-fakta yang ada, serta mengambil bagian dalam sebuah dialog antara masa lalu dan masa sekarang. Karena itulah kemudian Carr menyatakan bahwa sejarah itu sebenarnya merupakan sebuah proses berkelanjutan dari interaksi antara sejarawan dengan fakta-faktanya, sebuah dialog tanpa akhir antara masa lalu dan masa sekarang.⁴⁶

⁴⁴ Carr, *What is History*, 29.

⁴⁵ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah*, 64.

⁴⁶ Carr, *What is History*, 29-30.

Dalam konteks ini, tidak berlebihan pula jika Benedetto Croce (1866-1952) menandakan, seperti yang dikutip Ernesto Paolozzi, bahwa semua sejarah itu adalah sejarah kontemporer. Sejarah difasilitasi dengan formasi “diskursus masa lalu yang sebenarnya” melalui produksi naratif dan analisis terhadap berbagai peristiwa masa lalu yang berkaitan dengan ras manusia. Karena itulah, disiplin sejarah modern didedikasikan untuk produksi institusional dari diskursus ini.⁴⁷

Produksi naratif dan analisis terhadap peristiwa masa lalu ini mencerminkan bahwa sejarah itu merupakan pengalihan fakta-fakta pada suatu bahasa lain, menundukkannya pada bentuk-bentuk, kategori-kategori, dan tuntutan-tuntutan khusus, sehingga kemudian akan terbentuk sebuah sejarah yang direkam dan dibahasakan kembali sesuai dengan zamannya agar bisa dijadikan pelajaran dan keteladanan bagi generasi selanjutnya.⁴⁸

Jadi, pada intinya, menurut Carr, sejarah adalah sebuah proses, dan kita tidak bisa mengisolasi sebuah proses dan mengkajinya sendiri, karena segala sesuatu itu benar-benar terhubungkan satu sama lain, dan itulah pekerjaan sejarawan untuk mengkaji apa pun bagian masa lalu yang mereka pilih untuk mereka kaji dalam konteks apa yang datang sebelum dan sesudahnya, dan dalam konteks keterkaitan di antara subjek-subjeknya dan konteksnya yang lebih luas. Namun, akan selalu ada unsur subjektif dalam penulisan sejarah, karena sejarawan itu sendiri adalah seorang individu, orang dalam masanya sendiri,

⁴⁷ Ernesto Paolozzi, *Benedetto Croce; The Philosophy of History and the Duty of Freedom*, (New York : Kindle, 2019). 34. Lihat, Rik Peters, *The Spinning Silkworm; Benedetto Croce's History as the Story of Liberty*, *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 15, (2021), 305-322.

⁴⁸ Effat Al-Syarqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rofi' Usmani, (Bandung: Pustaka, 1986), 124.

dengan pandangan dan asumsi-asumsi tentang dunia yang tidak mungkin orang lain bisa mengeliminasi penulisan dan penelitian mereka.⁴⁹

Dengan demikian, penelitian ini berusaha untuk menggambarkan dan mengkaji pemikiran Abdallah Laroui. Penelitian ini mendudukan Abdallah Laroui sebagai objek sejarah. Karena menjadi objek, maka penelitian ini akan menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan agar bisa diketahui rekam jejak perjalanan intelektual Laroui dan juga bagaimana nalar sejarah yang dicetuskannya. Jadi, dalam hal ini, kajian sejarah akan dianalisis dengan menggunakan sosiologi, mengingat sosiologi menjadi salah satu pendekatan dalam penelitian sejarah.⁵⁰

Dalam kaitan dengan kajian sosiologi dalam mengkaji sejarah, Weber berpandangan bahwa sejarah itu terdiri dari sejumlah peristiwa empiris unik, sehingga tidak mungkin ada generalisasi pada level empiris. Dengan demikian, sosiolog harus memisahkan dunia empiris dari jagad konseptual yang mereka bangun. Konsep ini tidak pernah sepenuhnya mampu memahami dunia empiris, namun dapat digunakan sebagai perangkat heuristik untuk memperoleh pemahaman yang lebih baik tentang realitas. Dengan konsep-konsep ini, sosiolog dapat mengembangkan generalisasi, namun generalisasi tersebut bukanlah sejarah, dan tidak boleh dicampuradukkan dengan realitas empiris.⁵¹

Karena itu, Max Weber (1864-1920) merasa bahwa sejarah (yaitu, sosiologi historis) itu membahas *individualitas* dan *generalitas*. Penyatuan dilakukan

⁴⁹ Evans, "The Two Faces of E.H.Carr". Ibid.

⁵⁰ Dudung A., *Metodologi Penelitian Sejarah*, 23-26.

⁵¹ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, cet.7, (Jakarta : Kencana, 2011), 123.

melalui perkembangan dan pemanfaatan konsep umum (yang nanti akan disebut dengan tipe-tipe ideal) dalam studi terhadap individu, peristiwa, atau masyarakat tertentu. Konsep-konsep umum ini digunakan untuk “mengidentifikasi dan mendefinisikan individualitas pada setiap perkembangan, karakteristik yang membuat orang melahirkan kesimpulan dengan cara berbeda dari orang lain. Setelah dilakukan, kemudian orang dapat menentukan sebab-sebab yang mengarah pada perbedaan-perbedaan ini.”⁵²

Dalam penentuan sebuah konsep, seseorang membagi-bagi dan mengelompokkan fenomena empiris atas dasar persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan. Dalam hal ini, konsep merupakan ide umum yang dipakai untuk membagi sesuatu dalam kelas-kelas atau bagian-bagian tertentu. Akan tetapi, pada prinsipnya konsep hanyalah melukiskan kategori tunggal, bukan merupakan pertalian antara kategori-kategori. Sedangkan pertalian konsep-konsep disebut hipotesis, kerangka konseptual, atau teori-teori.⁵³

Dalam perjalanan intelektualnya, Abdallah Laroui tentu melakukan proses sejarah, sehingga penelitian ini berusaha mengungkapnya. Proses menciptakan sejarah ini lebih mengkhususkan pada bagaimana sebuah konsep sejarah berada dalam pergolakan dan nalar intelektual Laroui. Dengan demikian, penelitian ini berusaha menganalisis secara kritis konsep sejarah menggunakan metode penelitian sejarah intelektual. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosiologis (sosiologi pengetahuan), sehingga hal ini sesuai dengan

⁵² Ibid., 124.

⁵³ Dudung A., *Metodologi Penelitian Sejarah*, 35.

konsep sejarah yang dikemukakan oleh Weber di atas, yaitu sosiologi historis, yakni membahas tentang *individualitas* dan *generalitas*.

Individualitas Laroui akan diidentifikasi dan didefinisikan sehingga bisa diketahui gerak perkembangannya dalam melahirkan sebuah konsep sejarah yang tentu mempunyai perbedaan dari orang lain. Dari sini kemudian akan diketahui generalitas pemikirannya. Dalam mengidentifikasi dan mendefinisikan individualitas Laroui, mengingat yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sosiologi, maka perilaku sosial Laroui tentu akan sangat menarik untuk dianalisis.

Perilaku adalah suatu tindakan rutin yang dilakukan seseorang dalam kehidupan sehari-hari berdasarkan motivasi atau pun kehendak untuk mencapai suatu tujuan yang diinginkannya, dan hal itu mempunyai arti baginya.⁵⁴ Dengan demikian, perilaku Laroui dalam perjalanan intelektualnya merupakan sesuatu yang sangat menarik untuk dikaji. Apalagi setelah ada anggapan bahwa Laroui termasuk ke dalam salah satu pemikir Islam yang berhaluan Marxis. Tentu ini semua mempunyai tujuan tersendiri dalam perjalanan intelektualnya dan bisa jadi akan menunjukkan sesuatu dalam kehidupannya yang akan memberikan sebuah perubahan dalam konstelasi pemikiran intelektualisme Islam.

Perilaku sosial dalam perjalanan intelektual Laroui ini tentu mencerminkan sebuah tindakan sosial yang menarik untuk ditelusuri lebih dalam. Menurut Max Weber, seperti yang dikutip oleh George Ritzer dan Douglas J. Goodman, tindakan sosial adalah tindakan seorang individu yang dapat memengaruhi

⁵⁴ KJ. Veeger, *Realitas Sosial*, cet. IV, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 171.

individu-individu lainnya dalam masyarakat. Dalam bertindak atau berperilaku, seorang individu hendaknya memperhitungkan keberadaan individu lainnya dalam masyarakat. Karena itu, lanjut Weber, tindakan dalam pengertian orientasi perilaku yang dapat dipahami secara subjektif hanya hadir sebagai perilaku seorang atau beberapa orang manusia individual.⁵⁵

Berkaitan dengan tindakan sosial dari seorang individu ini, Weber menyatakan bahwa ada empat tipe tindakan dasar, yaitu: *pertama*, rasionalitas sarana-tujuan atau tindakan yang ditentukan oleh harapan terhadap perilaku objek dalam lingkungan dan perilaku manusia lain. Harapan ini digunakan sebagai syarat atau sarana untuk mencapai tujuan-tujuan pelaku lewat upaya dan perhitungan rasional. *Kedua*, rasionalitas nilai, atau tindakan yang ditentukan oleh keyakinan penuh kesadaran akan nilai perilaku-perilaku etis, estetis, religius, atau bentuk perilaku lain, yang terlepas dari prospek keberhasilannya. *Ketiga*, tindakan afektual, yang ditentukan oleh kondisi emosi pelaku. *Keempat*, tindakan tradisional yang ditentukan oleh cara bertindak pelaku yang biasa dan telah lazim dilakukan.⁵⁶

Tindakan sosial ini sangat penting untuk diperhatikan mengingat tindakan sosial menjadi perwujudan dari hubungan atau perilaku sosial.⁵⁷ Menurut Karl Mannheim, suatu tindakan dapat dipahami apabila didasarkan pada dua dimensi, yaitu perilaku (*behaviour*) dan makna (*meaning*).⁵⁸ Perilaku sosial ini akan

⁵⁵ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, 137.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Yadi Mulyadi, *Panduan Sosiologi*, (Jakarta: Yudistira, 1995), 16.

⁵⁸ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Mengungkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta : Kanisius, 1991), 333.

membawa pengaruh terhadap interaksi sosial antara individu dengan dirinya dan lingkungannya. Hal ini tentu sangat sesuai dengan teori behaviorial. Teori ini sendiri memusatkan perhatiannya pada hubungan antara akibat dari tingkah laku yang terjadi di dalam lingkungan pelaku dengan tingkah laku pelaku.⁵⁹ Mannheim menyebut kecenderungan tersebut dengan perilaku eksternal.⁶⁰

Dalam melakukan perilaku sosial di masyarakat, akan ada sebuah motivasi dari seseorang manakala melakukan interaksi dengan masyarakat. Motivasi sendiri secara harfiah berarti segala yang mendorong seseorang untuk bertindak melakukan sesuatu.⁶¹ Sedangkan secara maknawi, motivasi berarti kuatnya dorongan dari dalam diri yang membangkitkan semangat pada makhluk hidup, dan kemudian menciptakan tingkah laku yang mengarah pada tujuan-tujuan tertentu.⁶² Dengan demikian, motivasi merupakan daya penggerak kekuatan dalam diri seseorang, yang mendorongnya melakukan aktivitas tertentu dan memberikan arah dalam mencapai tujuan yang direncanakan. Motivasi menjadi bagian dari cara analisis mengungkap makna perilaku yang tersembunyi di balik teks subjektif. Hal ini merupakan dimensi psikologis sebagai proses merubah sesuatu dari tidak mengetahui menjadi mengetahui.

⁵⁹ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada, 2009), 73.

⁶⁰ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, Ibid. Lihat, Gregory Baum, *Agama Dalam Bayang-Bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, terj. Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1999), 15-16.

⁶¹ M. Ngalm Purwanto, *Administrasi dan Supervisi Pendidikan*. (Bandung: Rosdakarya, 1996), 60.

⁶² M. Usman Najati, *Jiwa Manusia dalam Sorotan Al-Qur'an*, terj. Ibnu Ibrahim, (Jakarta : CV. Cendekia Sentra Muslim, 2001), 23.

Dalam konteks perilaku, dorongan atau motivasi datang dari diri sendiri. Orang lain mungkin dapat memberikan ilham, pengaruh, ataupun memerintah seseorang melakukan sesuatu, namun apa yang menjadi motivasi adalah diri sendiri yang menentukannya. Motivasi yang datang dari diri sendiri, membangkitkan kegairahan, energi, serta kemauan untuk membuat perubahan menuju perbaikan kualitas diri.⁶³ Dengan demikian, ada motivasi bertujuan untuk bisa membuat sebuah perubahan yang penting. Karena memang dalam suatu proses sejarah pada dasarnya juga terjadi proses perubahan.⁶⁴

Keinginan mewujudkan perubahan merupakan elemen strategis untuk memahami apa yang oleh Mannheim diistilahkan dengan *weltanschauung* (*wordview*).⁶⁵ Dalam teori sosiologi pengetahuan, *weltanschauung* (*wordview*) rasional memainkan peran metodologis yang sangat penting. *Weltanschauung* rasional semacam konstruk teoritis yang dapat diakses dalam bentuk struktur proposisional logis yang sarat makna. Makna adalah konsep yang penting untuk memahami bagaimana seseorang mengatasi kehidupan dan memaksimalkan potensi. Setiap situasi kehidupan atau kejadian-kejadian yang dialami oleh seseorang memiliki makna dan manusia perlu menemukan makna tersebut karena

⁶³ Jacquelyn S. Eccles, "Motivational Beliefs, Values and Goals", *Annual Review of Psychology*, Vol. 53, No. 1, (February, 2022), 109-132.

⁶⁴ FR. Ankersmit, *Refleksi tentang Sejarah*, 192.

⁶⁵ Mannheim membedakan dua konsep *weltanschauung*. Pertama, *weltanschauung* rasional, semacam konstruk teoritis yang dapat diakses dalam bentuk yang terstruktur dan proposisional logis. Konsep pandangan dunia ini dapat dianggap bersifat koeksensif dengan ideologi. Kedua, *weltanschauung* irrasional, bukan berarti tidak masuk akal, karena suatu konsep pandangan dunia yang pada dasarnya tidak masuk akal akan membuat diskusi teoritis tidak mungkin dari fenomena tersebut, dan dengan demikian akan menjadi tidak berguna secara metodologis. Lihat, Karl Mannheim, "On the Interpretation of *Weltanschauung*", *K. Mannheim; Essays on the Sociology of Knowledge*, (London : Routledge, 1952), 33-83. Lihat, Tamas Demeter, "Weltanschauung as a Priori; Sociology of Knowledge from a Romantic Stance", *Studies in East European Thought*, Vol. 64, (2012), 39-52.

makna adalah eksistensi seseorang. Mannheim mengklasifikasi tindakan manusia menjadi tiga. *Pertama*, makna objektif, makna ini ditentukan oleh konteks sosial tindakan berlangsung. *Kedua*, makna ekspresif yang ada pada tindakan aktor. Dan *ketiga*, makna dokumenter adalah makna yang tersirat pada aktor yang mencerminkan kebudayaan secara keseluruhan.⁶⁶

Berkaitan dengan perubahan, Herbert Spencer (1820-1903) menyatakan bahwa perubahan itu bersifat evolutif dan linear. Artinya, perubahan itu menekankan pada evolusi sosial, yaitu perubahan yang berlangsung secara pelan-pelan dan kumulatif, dan perubahan itu ditentukan dari dalam. Dalam hal ini, menurut Spencer, perubahan terjadi dari homogenitas yang tidak koheren menuju pada heterogenitas yang koheren.⁶⁷

Perubahan inilah yang menjadi inti dari konsepsi sejarah. Dalam hal ini, gerak langkah intelektualisme Laroui tentu akan menjadi sebuah perjalanan sejarah bagi dirinya. Namun uniknya, penelitian ini akan membahas tentang perjalanan intelektualisme Laroui yang berkaitan dengan konsep sejarah, sehingga akan terjadi dua sisi yang menarik dalam memposisikan Laroui sebagai objek penelitian ini.

Selain itu, dalam konteks rancang bangun keilmuan Islam kontemporer perlu menyiapkan metode yang dapat menerapkan dan menghubungkan nilai-nilai ideal moral Islam dengan fenomena-fenomena sosial masa kini dan di sini. Hal ini

⁶⁶ Harvey Goldman, "From Social Theory to Sociology of Knowledge and Back; Karl Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production", *Sociology Theory*, Vol. 12, No.3, (November, 1994), 266-278. Lihat, Krishan Kumar, "Ideology and Sociology; Reflection on Karl Mannheim's Ideology and Utopia", *Journal of Political Ideologies*, Vol. 11, No. 2, (2006), 169-181.

⁶⁷ Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, terj. Mestika Zed dan Zulfahmi, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), 198.

dimaksudkan untuk menyambungkan kajian keislaman yang bercorak *canonical-propositional* dan kajian keislaman yang bercorak *critical*, terutama dalam kajian *Islamic studies*.⁶⁸ Objektifikasi Laroui dalam kajian ini akan memperjelas hubungan tiga titik sejarah, yaitu Laroui sebagai objek penelitian, dunia Barat, dan fenomena masa kini. Ketiganya berada dalam relasi yang dialogis dan negosiatif. Artinya, ketiganya tidak hanya secara pasif mengambil manfaat dari bidang yang lain, tetapi secara aktif dapat memberi masukan kepada bidang yang lain.

Semangat dari cara pandang di atas adalah untuk menemukan struktur *transcendental* dari kajian ini. Yaitu semangat yang menjadi *mainstream* cara berpikir masyarakat Eropa dan dunia abad ke-20, yang kemudian dikenal dengan strukturalisme. Strukturalisme umumnya dikenal sebagai metode bagi ilmu-ilmu empiris, semisal sosiologi, antropologi, ilmu politik, linguistik, dan kritik sastra. Dengan demikian, strukturalisme lebih tepat daripada hermeneutik, karena penelitian ini bukan pada Islam sebagai ajaran tapi lebih menekankan pada internalisasi Islam yang terdapat pada pemahaman Laroui.

Interkoneksi dialogis antara subjek (Arab/Islam), objektif (internalisasi Laroui) dan intersubjektif (historisisme) masing-masing berperan besar dalam aktivitas keilmuan. Data penelitian tidak dapat lepas sepenuhnya dari penglihatan dan pengamatan peneliti. Karena itu, kondisi dan keadaan di lapangan selalu diintervensi oleh peneliti sebagai *experimental agent*. Dengan

⁶⁸ Muhammad Amin Abdullah, "Islamic Studies in Higher Education in Indonesia; Challenges, Impact and Prospect for the World Community", *Al Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, No. 2, (August, 2017), 391-426.

demikian, suatu konsep tidak begitu saja diberikan oleh alam, namun dikonstruksi oleh peneliti dalam kapasitasnya sebagai *creative thinker*. Oleh karenanya, apa yang disebut objektivitas harus disempurnakan menjadi *intersubjective testability*, yaitu ketika semua komunitas keilmuan secara bersama-sama berpartisipasi menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan data yang diperoleh peneliti dari lapangan.⁶⁹

G. Metode Penelitian

Seperti yang telah disinggung di atas, bahwa penelitian ini adalah sebuah penelitian tentang perjalanan intelektualisme Abdallah Laroui, sehingga penelitian ini merupakan penelitian sejarah pemikiran dengan menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan.⁷⁰ Artinya penelitian ini mengacu pada penyelidikan tentang artikulasi ide-ide, gagasan atau ekspresi pemikiran di masa silam. Sekalipun istilah sejarah pemikiran mempunyai penekanan arti yang berbeda-beda, namun para ahli bersepakat bahwa sejarah pemikiran selalu mengacu pada data sejarah berkenaan dengan kegiatan ide atau pikiran manusia sebagai salah satu kekuatan penggerak sejarah.

⁶⁹ M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2020), 105-106. *Intersubjective Testability* adalah kapasitas sebuah konsep untuk dikomunikasikan dengan mudah dan akurat antara individu yang berbeda, dan untuk direproduksi dalam berbagai keadaan untuk tujuan verifikasi. Ini adalah prinsip inti dari empiris-ilmiah penyelidikan. Meskipun ada area kepercayaan yang tidak secara konsisten menerapkan keterverifikasian intersubjektif (misalnya, banyak agama), verifikasi intersubjektif adalah cara arbitrase yang mengklaim hampir memiliki kebenaran universal. Prinsip ilmiah dari replikasi temuan penyelidik, selain yang pertama kali melaporkan fenomena tersebut, hanyalah bentuk yang lebih terstruktur dari prinsip universal keterverifikasian intersubjektif. Michael Martin, *Verstehen; The Uses of Understanding in the Social Sciences*, (England UK : Routledge, 2018), 64.

⁷⁰ Pendekatan sosiologi termasuk salah satu pendekatan yang digunakan dalam penelitian sejarah, selain pendekatan antropologis dan ilmu politik. Lihat Dudung A., *Metodologi Penelitian Sejarah*, 21-31.

Sosiologi pengetahuan dalam penelitian ini dimaksudkan untuk menemukan hubungan antara pemikiran manusia dan konteks social yang mempengaruhinya, serta dampak ide-ide besar terhadap kehidupan masyarakat. Studi ini bukan bidang khusus sosiologi, tetapi mempelajari persoalan-persoalan mendasar tentang luas dan batasan pengaruh sosial di dalam kehidupan sosial-budaya pengetahuan manusia tentang dunia.

Tujuannya adalah agar penelitian ini bisa menelaah secara analisis-kritis tentang bagaimana perjalanan intelektualisme Laroui sehingga dianggap menjadi bagian dari pemikir Marxis, terutama dalam pemikirannya tentang nalar sejarah. Yang dianalisis nantinya adalah bagaimana perilaku sosial, tindakan sosial, dan status sosial Laroui sehingga bisa menjadi seorang pemikir Marxian.

Karena itu, metode penelitian dari penelitian ini adalah metode penelitian historis, yaitu penelitian yang bertumpu pada empat langkah kegiatan, yaitu heuristik, kritik, interpretatif, dan historiografi.⁷¹ Selain itu, metode penelitian ini juga bersifat deskriptif, yakni berusaha untuk mendeskripsikan pemikiran Laroui tentang konsep sejarah secara apa adanya, utuh, dan tanpa ada interpretasi. Namun, selain deskriptif, ada analisis kritis terhadap konsep sejarah Laroui sehingga akan terkuak apa yang dimaksudkan di dalam pemikiran Laroui tentang sejarah.

Penelitian ini sendiri merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yang fokusnya adalah mengkaji pemikiran-pemikiran Abdallah Laroui berkaitan dengan konsep sejarah yang menjadi domain perjalanan intelektualnya. Selain

⁷¹ Ibid., 63.

data yang berasal dari karya-karya Laroui, penelitian ini juga mengambil data-data yang dikemukakan tokoh lain, sejauh berkaitan dan relevan terhadap objek kajian penelitian ini. Selain itu, juga akan diambil data-data lain yang bisa mendukung penelitian ini seperti melalui eksplorasi elektronik (internet) dan media cetak elektronik yang berkaitan dengan penelitian ini. Hal ini dilakukan mengingat keterbatasan peneliti dalam mengeksplorasi sumber pustaka Abdallah Laroui.

Sedangkan teknik pengumpulan datanya adalah dengan metode heuristik, yang merupakan langkah awal dalam penelitian sejarah untuk berburu dan mengumpulkan berbagai sumber data yang terkait dengan masalah yang sedang diteliti. Misalnya, dengan melacak berbagai karya, dokumen, mengunjungi situs pribadi objek penelitian dan juga situs yang membahas tentang objek penelitian, dan sebagainya. Sumber primer yang menjadi salah satu prinsip dari metode heuristik tentu adalah karya utama Abdallah Laroui, berbagai dokumen wawancara dengan Abdallah Laroui. Sedangkan sumber sekundernya adalah berbagai media dan karya pendukung yang berkaitan dengan Abdallah Laroui.

H. Sistematika Pembahasan

Agar pembahasannya menjadi lebih mudah, penelitian ini akan dijabarkan dalam kerangka penjabaran yang runtut dan sistematis. Sistematika penulisan penelitian ini terdiri dari lima bab, yang masing-masing bab mempunyai subbab tersendiri yang akan memudahkan peneliti untuk menjabarkannya.

Bab satu berisi pendahuluan. Pada bab ini, dimuat pembahasan mengenai latar belakang masalah, keterbatasan penelitian dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab kedua membahas kemapanan dan perubahan dalam masyarakat Arab. Bab ini diawali dengan membahas globalisasi dan tren pemikiran Arab kontemporer yang memaksudkan kajian dinamika sosial, politik, ekonomi dan budaya Arab sebagai konsekuensi globalisasi dan perjuangan bangsa Arab mengatasi keterbelakangan dan ketertinggalannya. Dilanjutkan dengan pembahasan tentang dialektika tradisi (*turāth*) dan perubahan sosial, *turāth* dan personalitas Arab. Kemudian membahas pembentukan identitas Arab melalui kritik dan reposisi terhadap *turāth*, dan pemanfaatan Marxisme sebagai acuan dalam menganalisa secara komprehensif kondisi sosial Arab.

Bab ketiga membahas biografi Abdallah Laroui. Bab ini diawali dengan pembahasan tentang riwayat hidup dan karir intelektual Abdallah Laroui sebagai pemikir poskolonial yang mengalami dan menyaksikan beberapa peristiwa penting sejarah Arab, khususnya perjumpaannya dengan tokoh-tokoh yang berpengaruh pada pemikirannya dan kecenderungannya pada Marxisme. Bab ini juga membahas peta diskursus pemikiran Arab kontemporer dengan tujuan menempatkan pemikiran Laroui pada konteks khazanah intelektual Arab. Dilanjutkan dengan pemaparan tentang pokok-pokok pemikirannya dan kritiknya secara umum sehingga bisa diketahui paradigma, karakteristik, arah dan kecenderungan pemikiran Laroui.

Pada bab keempat, akan dibahas tentang problematika sentrisme dalam kajian sejarah kontemporer dan tawaran nalar epistemologis Abdallah Laroui tentang dialektika sejarah. Orientasi bahasan yang pertama difasilitasi sub-sub bab yang mengkaji kritik Laroui atas sentrisme sejarah Barat modern, meliputi, persoalan perbandingan budaya yang hegemonik, persoalan universalitas sejarah, dan persoalan desentralisasi modernitas, sedangkan orientasi bahasan kedua, difasilitasi sub-sub bab kajian seputar epistemologi historis Abdallah Laroui, meliputi, teorinya tentang poskolonial dan tindakan kolektif, kemudian teorinya tentang temporalitas lokasi, lalu teorinya tentang konsep sejarah dalam bingkai global, dan diakhiri teorinya tentang dialektika waktu dan temporalitas.

Bab kelima berisi paparan tentang sintesa pemikiran Abdallah Laroui secara umum, atau tepatnya, historisismenya yang ia yakini bisa mengatasi segenap persoalan bangsa Arab. Dimulai dengan memaparkan historisisme; dari tradisionalisme menuju kritik ideologi, atau lebih tepatnya, transformasi kesadaran masyarakat Arab dari tradisionalisme menuju historisisme, dilanjutkan dengan paparan tentang historisisme yang anti-kolonial dan historisisme yang historis, dan terakhir menjelaskan tentang posisi historisisme berhadapan dengan etatisme liberal. Bab ini dimaksudkan terutama agar meniscayakan kategorisasi historisisme Laroui sebagai historisisme transformatif.

Sedangkan bab keenam, berisikan kesimpulan penelitian setelah melakukan pengkajian terhadap pemikiran Abdallah Laroui secara umum. Selain itu, bab ini juga berisikan paparan tentang implikasi teoretis penelitian, dan saran-saran, baik bagi peneliti-peneliti berikutnya yang memiliki ketertarikan mengkaji nalar

epistemologi sejarah secara khusus maupun pemikiran Abdallah Laroui secara umum, maupun saran-saran dalam tataran akademis terkait pokok bahasan penelitian ini.



BAB II

KEMAPANAN DAN PERUBAHAN DALAM MASYARAKAT ARAB

Sebagai proses perubahan sosial, globalisasi telah membawa implikasi bagi seluruh tatanan yang ada. Implikasi ini dirasakan seluruh masyarakat dan negara, baik negara modern maupun negara berkembang, baik di bidang ekonomi, sosial, budaya, hukum, maupun bidang politik. Setiap bangsa dituntut menyadarinya dan menerima perubahan tersebut dengan sukarela. Harus diakui, globalisasi dan implikasinya telah menimbulkan nilai ganda; bagi mereka yang siap dan percaya bahwa dalam proses globalisasi ada harapan. Karenanya, globalisasi dipandang sebagai peluang, meski bagi sebagian yang lain, globalisasi dipandang sebagai bentuk lain kolonialisme oleh kelompok-kelompok lebih kuat kepada kelompok lemah. Hal ini terlihat dari sikap dan kecurigaan terhadap kemampuan meraih kesuksesan dari globalisasi bagi banyak negara di dunia, terutama negara ketiga yang tampak bersikap ambivalen terhadap globalisasi terkait kompleksitas permasalahan negara. Oleh karena itu, globalisasi juga dimaknai sebagai neoliberalisasi dan neo-kolonisasi negara-negara modern terhadap negara-negara berkembang atau Barat terhadap bangsa Timur.

Globalisasi juga merupakan proses perubahan budaya (sistem pemikiran dan perilaku) yang memberikan efek tegaknya kedaulatan suatu bangsa dan demokrasi yang dijalankan. Kekuatan global perusahaan multinasional dan korporasi transnasional yang semakin mencengkeram kuat perekonomian

masyarakat dunia, menjadi faktor utama dinamika demokrasi suatu negara, tak terkecuali negara-bangsa Arab. Karenanya, berikut ini dipaparkan bagaimana globalisasi berpengaruh terhadap dinamika sosial, politik, ekonomi dan budaya Arab, khususnya, bagaimana globalisasi menjadi salah satu faktor penentu trend pemikiran Arab kontemporer. Selain itu, oleh sebab globalisasi menuntut penerimaan sukarela dan kesiapan masyarakat Arab terhadapnya, maka perlu dipaparkan pula kondisi sebenarnya perjuangan bangsa Arab dalam mewujudkan modernisasi, atau bagaimana bangsa Arab mengalami dan mengatasi ketertinggalannya (*takhalluf*) serta keterbelakangannya (*ta'akhur*). Semua ini agar dapat dipahami bagaimana realitas Arab tersebut terus-menerus dibentuk dan selanjutnya menjadi konteks munculnya kritik serta gagasan Abdallah Laroui seputar transformasi kesadaran Arab, khususnya, pilihannya pada historisisme nalar Arab.

A. Globalisasi dan Trend Pemikiran Arab Kontemporer

Terdapat dua kecenderungan umum perkembangan pemikiran Arab kontemporer ketika bergulat dengan isu globalisasi: *pertama*, untuk merenungkan tantangan besar yang ditimbulkan fenomena ini terhadap dunia Arab dan, *kedua*, untuk mengevaluasi capaian kemajuan dunia Arab Arab pada abad sebelumnya. Selain konsekuensi sosial dan ekonomi sebagai imbas globalisasi, masalah utama

yang harus ditangani para intelektual Arab adalah identitas budaya kontemporer seluruh dunia Arab, baik di Timur Tengah maupun kawasan Afrika Utara.¹

Para cendekiawan Arab tampaknya menyepakati sejumlah poin utama: *pertama*, sejak hilangnya Uni Soviet, Dunia Ketiga berada dalam kubangan ketidakseimbangan politik dan militer yang sangat besar. *Kedua*, bangkitnya Amerika Serikat ke posisi hegemonik telah berdampak buruk pada tatanan politik Arab. Otoritarianisme berkuasa ketika demokrasi mengalami kemunduran penuh. *Ketiga*, margin kemiskinan telah melebar dalam beberapa dekade terakhir. Elit politik Arab yang berkuasa, karena ketidakpastian, terus membangun kekuatan oligarkis dan takluk di bawah tekanan Amerika Serikat. *Keempat*, Israel dan gerakan Zionis telah menjadi penerima manfaat utama globalisasi di Timur Tengah. *Kelima*, Islamisme tampaknya mendapatkan pijakan baru dengan menyebarkan modernisasi di dunia Arab sebagai harapan baru bagi kelas menengah dan kaum miskin yang terpinggirkan. *Keenam*, pada saat globalisasi telah menjadi fenomena yang tak terelakkan, dunia Arab baru menyadari untuk bersatu secara budaya demi menggagalkan penyebaran Amerikanisasi.²

Para pemikir Arab saat ini secara lebih serius mempertimbangkan faktor-faktor eksternal maupun internal yang secara langsung mempengaruhi dinamika politik dan ekonomi kawasan Arab, seperti komitmen total Amerika Serikat dan

¹ Hassan Hamdan al Hakim, "Challenges Facing the Arab World in the Twenty-First Century; an Overview", *Contemporary Arab Affairs*, Vol. 1, No. 3, (2008), 417-444. Lihat, Al Habīb al Janāhani, *Al 'Aulamah wa al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir*, (Al Qāhira : Dār al Shurūq, 2002), 16-18. Lihat, Mohammad Abedullah Altawallbeh, "The Problem of Globalization in the Arab World Thought", *Jordan Journal of Social Sciences*, Vol. 11, No. 3, (2018), 445-447.

² Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London ; Sterling, Va: Pluto Press, 2004), 186-87. Lihat, Du'ā Khafīl 'Alī, "Al 'Aulamah wa al Huwīyya fi al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir", *Majalla Jarsh li al Buḥūth wa al Dirāsāt*, Vo. 2., No. 1, (2021), 472-475.

beberapa negara Barat untuk kemenangan dan kelangsungan hidup Israel. Keadaan ini secara internal telah memicu para intelektual Arab untuk menyuarakan dan mengartikulasikan frustrasi massa Arab terhadap rezim Arab dan budaya umum masyarakat Arab. Tulisan-tulisan mereka dicirikan dengan wawasan sosial yang mendalam, analisis diri, dan kritik diri yang tinggi. Perdebatan para intelektual Arab bahkan telah berkembang menjadi wacana lebih luas melampaui faktor-faktor langsung yang mengatur kekalahan Arab pada 1967.³

Perang Oktober 1973 saat Mesir tidak dapat mempertahankan kemenangan awal atas Israel dan invasi Israel tahun 1982 ke Lebanon, disaksikan oleh negara-negara Arab sebagai ketidakberdayaan dan kelambanan yang luar biasa, menjadikan wacana ini semakin relevan ketika meluas dan mulai berhubungan langsung dengan kepentingan masyarakat Arab, baik budaya secara keseluruhan, maupun dampaknya terhadap hubungan antara tradisi dan modernitas, dan akibat dari semua itu pada efektivitas orang-orang Arab di mata masyarakat dunia.⁴

Kaum intelektual Arab ekspresikan nada sedih tentang nasib mereka dan menunjukkan keinginan yang mendalam untuk bergulat dengan persoalan modernitas. Tidak sedikit tulisan yang mencoba merespon situasi tersebut dan ditulis oleh para ahli, baik dari kalangan sosiolog muda Arab, ilmuwan politik, pendidik, sejarawan dan profesor filsafat. Mereka menulis dengan *genre* yang

³ Ibid., 186. Lihat, Are Knudsen, *Political Islam in the Midle East*, (Bergen, Norway : Chr. Michelsen Institute, 2003), 23-25. Lihat, Yasmeen Samy Daifallah, *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought; The Political Theory of Abdallah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohammed Abed al Jabiri*, (Disertasi -- Barkeley : University of California, 2012), 1-18. Lihat, 'Alī, "Al 'Aulama wa al Huwiyya fī al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir", 473.

⁴ Angle M. Rabasa [et al.], *The Muslim World after 9/11*, (Pittsburgh : RAND Corporation, 2004), 2-4. Lihat, Daifallah, *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought*, 14-15.

variatif, baik berupa puisi, novel, drama, dan ini menunjukkan potensi tersembunyi dalam menangani masalah ini. Beberapa bahkan berkontribusi pada wacana dalam bentuk esai dan studi yang sangat sensitif.⁵

Fenomena berbeda juga muncul dari para pemikir konservatif. Mereka mencoba melawan proses perubahan menuju modernitas dengan cara mendukung pelestarian tradisi. Beberapa dari mereka memiliki lembaga keagamaan yang sudah mapan atau kelompok politik keagamaan yang baru menjamur, dan tidak sedikit dari mereka merupakan lulusan profesional dari universitas sekuler yang telah beralih ke tradisionalisme dan konservatisme agama sebab menganggap modernisasi sebagai proses yang bertujuan menghancurkan tatanan masyarakat Arab.⁶

Meskipun tren tersebut tidak membentuk aliran pemikiran tertentu, yang lebih menonjol di antara mereka mungkin adalah tiga berikut. Pertama, terdapat kelompok intelektual Arab yang melihat bahwa revolusi budaya merupakan tuntutan paling mendesak. Secara umum mereka tidak radikal, tetapi cenderung mengambil haluan kiri sebagai alternatif yang bertujuan untuk mengubah masyarakat Arab dan menanamkan ide-ide serta nilai-nilai baru. Budaya Arab dalam pandangan mereka harus diubah sedemikian rupa sehingga akan sepenuhnya dapat dilakukan rekonstruksi dan rekontekstualisasi. Apa yang mereka anggap sebagai pandangan agama pada kehidupan dan alam semesta,

⁵ Ibid., 17. Lihat, Mohammad Abed Al Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, (Beirut : Centre for Arab Unity Studies, 2009), 19-22. Lihat, Hisham Sharabi, "Islam and Modernization in the Arab World", *Journal of International Affairs*, Vol. 19, No. 1, (1965), 16-25.

⁶ Ibid., 18-19. Ibid., 18. Lihat, Al Janāhanī, *Al 'Aulamah wa al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir*, 65-71.

pada dasarnya harus dibuang dan diganti dengan pandangan sekuler, yang berakar pada rasionalisme, sains dan teknologi, dan didasarkan pada ekonomi sosialis.⁷

Kedua, terdapat kelompok intelektual Arab dalam jumlah lebih besar yang beranggapan bahwa, di zaman modern, budaya tradisional Arab dapat bertahan jika ditafsirkan dan dipahami dengan lebih baik. Elemen-elemen di dalamnya dikembangkan berdasarkan kebutuhan modern dan pengalaman masyarakat Arab. Dorongan utama kelompok ini lebih pada gerakan pembaruan evolutif daripada perubahan radikal. Mereka ingin mereformasi, bukan mengubah masyarakat Arab.

Meskipun kelompok ini ingin menghilangkan sebagian nilai tradisional budaya Arab, namun mereka terus mempercayai banyak nilai lain yang ingin ditafsirkan ulang dan dilengkapi dengan elemen baru yang, menurut mereka, akan membuat orang Arab berfungsi lebih baik. Mereka berusaha memisahkan agama dari politik, dan lebih menekankan sains dan teknologi. Beberapa dari mereka mungkin mendukung ekonomi sosialis, tetapi kebanyakan hanya menginginkan beberapa perbaikan sistem ekonomi untuk memastikan distribusi kekayaan yang wajar.⁸

Ketiga, terdapat kelompok intelektual Arab yang vokal dan berkomitmen pada dimensi religi budaya Arab. Mereka memandang unsur-unsur Islam yang

⁷ ‘Alī, “Al ‘Aulama wa al Huwiyya fi al Fikr al ‘Arabī al Mu‘āṣir”, 472-475. Lihat, Gordon H. Torry, John F. Devlin, “Arab Socialism”, *Journal of International Affairs*, Vol. 19, No. 1, (1965), 63-76. Lihat, Manfred Sing, “Arab Self-Criticism After 1967 Revisited; The Normative Turn in Marxist Thought and Its Heuristic Fallacies”, *Arab Studies Journal*, Vol. 25, No. 2, (Fall, 2017), 144-147.

⁸ ‘Alī, “Al ‘Aulama wa al Huwiyya fi al Fikr al ‘Arabī al Mu‘āṣir”, 472-475. Lihat, ‘Abdul ‘Azīz Maṣṣūr, “Al ‘Aulama wa al Khiyārāt al ‘Arabiya al Mustaqbaliya”, *Majalla Jāmi‘a Dimashq li al ‘Ulūm al Iqtisādiya wa al Qānūn*, Vol. 25, No. 2, (2009), 572-674.

melekat pada budaya Arab sebagai yang utama, jika bukan satu-satunya, yang harus mendominasi. Kelompok ini menganjurkan penghapusan semua pengaruh budaya eksternal dari masyarakat Arab, terutama pengaruh Barat, mereka menyerukan untuk kembali ke esensi Islam yang asli dan murni seperti yang mereka rasakan pada abad-abad awal, khususnya selama masa hidup Nabi.⁹

Kelompok ini tidak ingin mengubah atau mereformasi budaya Arab; mereka lebih mengapresiasi penyesuaian dengan apa yang mereka anggap sebagai asal-usul Islam yang otentik. Gema perubahan yang digaungkan lebih diarahkan untuk menghidupkan kembali nilai-nilai, institusi, dan tradisi lama. Supremasi ilmu pengetahuan dan rasionalisme yang selama ini dianggap produk modern, lebih dilihat sebagai harta karun terpendam Islam -sisa masa kejayaan peradaban Islam- yang harus direbut kembali. Mereka menginginkan sistem ekonomi dan totalitas kehidupan agar sesuai dengan aturan dan cita-cita Islam yang mereka anggap cukup untuk kesejahteraan manusia di zaman modern, sebagaimana pernah terjadi dalam pengalaman sejarah masa lalu.¹⁰

Berdasar deskripsi di atas, hal menarik yang harus dicermati bahwa fakta sosial masyarakat Arab yang gigih sekaligus penuh kompetisi dalam memperebutkan secara internal spirit tradisi dan modernitas di Dunia Ketiga. Menjadi bagian dari Dunia Ketiga, negara-negara kawasan Arab sebetulnya berusaha mewujudkan masyarakat yang sedang dalam proses perubahan dengan tujuan nyata meningkatkan nasib rakyatnya. Kalangan yang pro modernitas,

⁹ Ibid. Ibid. Lihat, Altawallbeh, "The Problem of Globalization in the Arkounian Thought", 447-448.

¹⁰ Dietrich Jung, "Islamism, Islamic Modernism dan the Search for Modern Authenticity in an Imaginary Past", *Religions*, Vol. 12, No. 15, (October, 2021), 4-8.

sebagian besar menggunakan ide dan model eksternal untuk perubahan, berorientasi pada masa depan dan berusaha membuka cakrawala baru bagi orang-orang Arab. Sebaliknya, kelompok tradisional menggunakan sebagian besar ide dan model internal untuk perubahan, berorientasi pada masa lalu sebagai prototype ideal untuk harus diulang karena dianggap menjanjikan kepastian dan keberhasilan.

Namun begitu, terdapat kelompok tertentu yang berusaha keluar dari dua kecenderungan di atas dan merumuskan ide-ide yang mereka yakini akan membantu mempercepat perubahan. Kelompok ini prihatin dengan sifat perubahan dan arah sebenarnya yang akan diambil. Mereka terdiri dari kalangan intelektual, dan tidak sedikit merupakan penguasa dan birokrat yang sebelumnya sudah terpengaruh arus deras wacana yang berkembang. Kaum intelektual berusaha terus menerus memproduksi ide-ide perubahan dengan harapan akan banyak halayak mengadopsi ide-ide mereka untuk mempengaruhi kalangan birokrat yang berkuasa. Jika mereka (penguasa) tidak terpengaruh, tentu akan berisiko pada legitimasi kekuasaannya yang akan terus menurun sebab semakin banyak orang menjadi yakin akan ide-ide dan perlunya perubahan.¹¹

Kenyataan di atas yang menyebabkan mengapa aktivitas intelektual di negara-negara Dunia Ketiga pada akhirnya bersifat politis.¹² Hal ini juga yang mengakibatkan mengapa rezim politik di negara-negara Dunia Ketiga sering mewaspadaikan kaum intelektual. Suatu rezim cenderung mengkooptasi kaum

¹¹ Al Janāhanī, *Al 'Aulamah wa al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir*, 18. Lihat, Omnia El Shakry, "Retinking Arab Intellectual History; Epistemology, Historicism, Secularism", *Modern Intellectual History*, Vol. 18, No. 10, (2001), 553-554. Jung, "Islamism, Islamic Modernism", 4-5.

¹² Al Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, 31-32.

intelektual dengan mempekerjakan mereka dalam sistem negara dan mewajibkan mereka setia pada negara. Kaum intelektual di banyak negara Arab sering menduduki posisi penting di kementerian kebudayaan atau informasi, di kementerian pendidikan atau pemuda, di universitas dan perguruan tinggi negeri, di media komunikasi massa milik negara seperti televisi, radio, surat kabar atau majalah, bahkan di bursa seni dan hiburan dimana sumber dananya disubsidi negara seperti teater dan bioskop.¹³

Beberapa pengamat berpendapat bahwa kondisi di atas yang menggiring para intelektual di banyak negara Arab sering mendapati diri mereka berada di bawah tahanan rumah atau di penjara. Mereka sering tidak mendapat jaminan keamanan dalam menjalankan profesinya, harus tunduk pada sensor pemerintah, penyitaan buku atau majalah, dan pelecehan publikasi lainnya.¹⁴ Fakta ini yang mendorong mereka lebih suka tinggal di tempat pengasingan, baik di negara-negara Arab atau di luar negeri. Namun perjuangan antara modernitas dan tradisi masih terus berlanjut, begitu pula perjuangan untuk kebebasan berekspresi dan hak asasi manusia dan hak sipil lainnya.

Hal yang semakin memperumit perjuangan Arab adalah kenyataan bahwa ekonomi Arab menjadi semakin terikat dengan ekonomi global yang didominasi negara-negara Barat, terutama kapitalisme Amerika dengan perusahaan multinasionalnya. Impor Arab atas produk-produk manufaktur Barat dibayar

¹³ Ibid.

¹⁴ Lowell H. Schwartz, Nadia Oweidat, *Barriers to the Broad Dissemination of Creative Works in the Arab World*, (Pittsburgh : RAND Corporation, 2009), 3-7. Lihat, Nicholas J.K., Margaret Bald, Dawn B.S., *120 Banned Books; Censorship Histories of World Literature*, 2nd Edition, (New York : Checkmark Books, 2011), 236, 262.

dengan ekspor bahan mentah, beberapa barang pertanian dan jasa. Pada saat yang sama, kebutuhan Arab akan senjata dalam rangka meningkatkan ketahanan nasional dan ancaman eksternal lainnya melemahkan kapasitas Arab untuk membangun. Negara-negara Arab semakin membutuhkan bantuan, investasi serta konsultasi asing. Ketergantungan Arab pada Barat (khususnya AS) semakin menjadi fakta realitas ekonomi banyak negara Arab.¹⁵

Mengingat kondisi umum hubungan internasional dan ekonomi nasional ini, para intelektual Arab seperti halnya kalangan intelektual Dunia Ketiga lainnya mencoba memanfaatkan cadangan budaya untuk memperkuat elemen-elemen dengan menonjolkan identitas nasional dalam menghadapi pengaruh budaya asing. Terlepas dari sikap pro dan kontra terhadap pengaruh budaya Barat, banyak intelektual Arab justru tidak sepenuhnya mengabaikan budaya Barat dalam upaya mereka merekonstruksi budaya masyarakat Arab dalam konteks modern. Mereka terus menjaga pikiran terbuka terhadap Barat. Bahkan kelompok yang paling tradisional sekalipun menyetujui perlunya memperoleh unsur-unsur tertentu dari budaya Barat, meskipun, dalam banyak kasus, seolah-olah orang Arab hanya meminjam kembali apa yang sebelumnya telah dipelajari oleh budaya Barat dari orang-orang Arab di masa lalu.¹⁶

Lebih jauh, para intelektual Arab yang lebih progresif mencoba menganalisis hubungan dunia Arab kontemporer dengan Barat modern. Mereka

¹⁵ Al Hakim, "Challenges Facing the Arab World in the Twenty-First Century", 420. Lihat, Altawallbeh, "The Problem of Globalization in the Arab World", 445.

¹⁶ Al Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, 119-122. Lihat, Bū Madyan Bū Zaid, "Al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir wa Ishkālīyāt al Hadāthah", *Qadāyā al Tanwīr wa al Nahḍa fī al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir*, ed. Bū Madyan Bū Zaid, (Beirut : Markaz Dirāsāt al Wihḍa al 'Arabiya, 2001), 19-31.

benar-benar tertarik untuk mempelajari rahasia kemajuan dan kekuatan Barat, khususnya ilmu pengetahuan, teknologi, organisasi kemasyarakatan, bidang sastra dan pemikirannya. Mereka sadar bahwa budaya Barat bukanlah keseluruhan yang seragam meskipun mungkin memiliki inti dan elemen-elemen yang sama. Dari ekstrem kanan di mana kapitalisme Amerika dan banyak perusahaan sangat dominan, hingga ekstrem kiri di mana sosialisme Soviet dan kontrol negara begitu sangat tinggi. Kebudayaan Barat diserap modernisasi intelektual Arab sebagai peradaban *multifaset*.¹⁷

Seabad sebelumnya, para intelektual Arab kebanyakan memikirkan Prancis atau Inggris ketika berbicara tentang Barat modern. Oleh karena itu, model emulasi mereka terbatas, betapapun kompleksnya. Saat ini para intelektual Arab memiliki lebih banyak variasi model untuk dibicarakan. Sementara itu, para intelektual Arab merasa harus tetap setia pada budaya mereka sendiri meskipun mereka tertarik dengan budaya Barat. Sebagian di antara mereka memandang budaya Arab seolah-olah sebagai entitas monolitik, tetapi ada juga yang percaya bahwa budaya Arab bukanlah satu kesatuan yang seragam dan juga tidak statis.

Sebagaimana diungkapkan Linda Smircich, bahwa budaya adalah sistem hubungan, kepercayaan, sikap, dan nilai yang tumbuh dan berakar pada institusi yang terus berkembang dan berubah sesuai pengalaman historis dan kebutuhan kelompok manusia.¹⁸ Beberapa kalangan intelektual Arab modern melihat bahwa institusi sosial Arab terlalu kaku dan sulit mengalami pertumbuhan yang sehat

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Linda Smircich, "Concepts of Culture and Organizational Analysis", *Administrative Science Quarterly*, Vol. 28, No. 3, (September, 1983), 339.

dan karena itu menganjurkan perubahan. Sementara kalangan intelektual tradisional Arab percaya bahwa perubahan telah berjalan terlalu jauh ke arah modernitas yang mereka samakan dengan Westernisasi, dan mereka mengkhawatirkan identitas mereka sebagai suatu bangsa terancam jika institusi mereka tidak dipertahankan, atau bahkan, jika mereka tidak dituntut untuk menyesuaikan diri dengan apa yang mereka anggap sebagai model otentik masa lalu.¹⁹

Menanggapi fenomena di atas, Abu Rabi berpendapat bahwa pemikiran Arab bersifat historis dan mencerminkan problematika sosial, politik, dan agama yang mendalam dari mana ia dilahirkan. Dengan kata lain, sangat sulit mendefinisikan pemikiran kalangan intelektual Arab secara umum tanpa mempertimbangkan keasyikan yang mendasarinya pada persoalan kolonialisme dan problematika Barat. Semua pemikir kenamaan Arab, dari aliran Kiri sampai aliran Kanan, telah mencoba mengatasi masalah ini dari berbagai perspektif. Kolonialisme sebagai proses sejarah memang mengungkap proses modern pemikiran Arab dan perdebatan kaum intelektual Arab modern tentang masalah tersebut, serta mencerminkan diagnosis dan solusi yang pada gilirannya menawarkan suatu arah tertentu bagi masyarakat Arab, baik Islam atau Marxis atau bahkan liberal.²⁰

Selanjutnya, Abu Rabi memetakan secara umum empat arus utama pemikiran Arab kontemporer; arus Islam, arus nasionalis, arus liberal, aliran

¹⁹ Bū Zaid, "Al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir wa Ishkālīyātu al Hadāthah", 21.

²⁰ Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought*, 186-187. Lihat, Sing, "Arab Self-Criticism After 1967 Revisited", 146.

Marxis/Kiri, dan juga terdapat kelompok regionalism. Regionalisme didefinisikan sebagai afiliasi ke wilayah tertentu di dunia Arab, seperti negara-negara Teluk, yang bertentangan dengan semangat persatuan Arab. Regionalisme telah menjadi kekuatan dominan di dunia Arab sejak 1967.²¹

Sebagai bagian dari arus Islam kontemporer, salafi pada dasarnya merupakan produk sejarah. Ia membaca masa lalu sesuai kondisi dan tantangan masa kini. *Weltanschauung* salafi berakar pada masa lalu Islam, yaitu pada model Nabi dan era para sahabat, terutama khalifah yang empat. Model ini dikanonisasi dalam istilah teologi oleh sejumlah ahli hukum terkemuka, ahli filsuf dan kalam, mistikus, penafsir dan tradisi. Karena itu, orientasi salafi berbeda dari tren pemikiran Arab kontemporer, ia bersifat historis dan melalui sejumlah tantangan dan mutasi tanpa mengabaikan pentingnya model kenabian masa lalu sebagai kriteria dalam memahami dan menafsirkan tradisi, keaslian, dan identitas Islam kontemporer.

Sebagai gerakan keagamaan dengan nilai-nilai normatif yang berbeda, seseorang dapat berbicara tentang berbagai jenis salafiyyah sepanjang sejarah Islam, baik klasik maupun modern. Tipe pertama adalah salafiyyah klasik, yang paling baik diwakili oleh Ahmad bin Hanbal (780-855) dari abad ketiga Islam dan Ahmad ibnu Taymiyya (1263-1328) dari abad kedelapan Islam. Mazhab ini mendasarkan filosofinya pada peniruan pemikiran dan metode para leluhur, khususnya Nabi dan para sahabatnya, dan pada penolakan segala inovasi dalam prinsip-prinsip teologis. Hal ini mendukung gagasan bahwa semua prinsip umum

²¹ Ibid.

tentang kehidupan dunia dan akhirat terkandung dalam al Qur'an dan dibahas oleh Nabi dalam banyak ucapan dan praktiknya.²²

Menurut Fahmi Jad'an, sebagai doktrin teologis, salafiyyah klasik pertama-tama didasarkan pada gagasan diskursif tentang penerimaan, penyerahan, dan peniruan, serta menghindari anjuran optimalisasi peran rasio yang terbuka. Kedua, salafiyyah klasik adalah humanis dalam arti istilah yang paling etis. Ini menganjurkan posisi berbelas kasih terhadap manusia. Ketiga, di ranah politik, salafiyyah klasik adalah pasifis karena menganjurkan penyerahan penuh pada status quo, dan, keempat, menganggap sejarah berkembang secara negatif dan tidak positif.²³

Dengan demikian, banyak orang berpendapat bahwa salafiyyah merupakan istilah luas yang mencakup banyak perspektif, tren, dan posisi Islam ketika menjadikan wahyu Islam sebagai kriteria utama kebenaran. Sebagai sebuah gerakan, salafiyyah bisa menjadi anti-kolonialis, seperti dalam kasus 'Abd al-Qadir al Jazā'irī (1808-1883),²⁴ 'Abd al Karīm al Khaṭṭābī (1882-1963),²⁵ 'Abdul Ḥamīd Bin Bādīs (1889-1940)²⁶ dan Muḥammad 'Allal al Fasi (1910-1974)²⁷ di

²² Fahmī Jad'ān, *Tahrīr al Islām wa Rasāilu zaman al Taḥawwulāt*, (Beirūt : Al Shabaka al 'Arabiya li al Abḥāth wa al Nashr, 2014), 314-318. Lihat, Fahmī Jad'ān, *Al Māḍi fi al Ḥāḍir; Dirāsāt fi Tashakkulāt wa Masālik al Tajriba al Fikriya al 'Arabiya*, (Beirūt : Al Muassasa al 'Arabiya li al Dirāsāt wa al Nashr, 1998), 77-101.

²³ Ibid.

²⁴ Nora Achrati, "Following the Leader; A History and Evolution of the Amir 'Abd al Qadir al Jazairi as Symbol", *The Journal of North African Studies*, Vol. 12, No. 2, (June, 2007), 139-152. Lihat, Daanish Faruqi, *The Spiritual Reformist Thought of the Emir 'Abd al Qādir al Jazāirī in the Eyes of his Western Interpreters; A Critical Historiographical Review*, (Washington : St. Louis University, 2012), 1-30.

²⁵ Bruce Maddy, Weitzman, "Abdelkarim; Whose Hero is He? The Political of Contested Memory in Today's Maroco", *The Brown Journal of World Affairs*, Vol. 18, No. 2, (Spring, 2012), 141-149.

²⁶ Rashīd Miyād, "Manhaj ibn Bādīs fi Ta'mīqi al Fikr al Thaurī", *Madārāt Tārīkhiya*, Vol. 1, No. 2, (2019), 128-141.

Afrika Utara, atau pasifis seperti kasus Wahabiyyah di Arab Saudi abad kedua puluh. Sebagian yang lain berargumen bahwa gerakan salafiyyah modern lahir pada abad ke-19 sebagai reaksi terhadap modernitas dan imperialisme Barat.²⁸

Modernitas dibedakan berdasarkan asal-usul kapitalis dan dorongannya melakukan ekspansi global dalam menghasilkan banyak keuntungan. Kapitalisme global abad ke-19 memperkenalkan perubahan drastis dalam hubungan otoritas politik dan kekayaan ekonomi. Dalam masyarakat pra-kapitalis, otoritas politik merupakan sumber utama kekayaan; sedangkan dalam kapitalisme, kekayaan merupakan sumber otoritas politik. Budaya kapitalisme yang baru dan dominan menempatkan salafiyyah pada posisi defensif. Metafisika Muslim dan pembacaan tertentu terhadap tradisi masa lalu menghasilkan merek Salafiyyah yang kurang lebih koheren. Namun, perjumpaan dengan kapitalisme menempatkan Salafiyyah abad ke-19 pada landasan yang goyah.²⁹

Dalam menanggapi kemunduran dan modernitas, salafiyyah berusaha memodernisasi dunia Muslim modern. Dalam beberapa posisi utama gerakan Islam di dunia Arab, tidak pernah melepaskan visi wahyu sebagai supremasi gerakan, sehingga di banyak negara Arab, Islamisme dan mistisisme dianggap berlawanan. Hal ini terlihat jelas dalam warisan intelektual Ikhwan di kalangan masyarakat yang berorientasi sufi, seperti di Sudan dan Nigeria Utara. Ikhwan, melalui upaya Ḥassan al Turābī (1932-2016), berusaha memodernisasi negara

²⁷ George Joffé, "The Moroccan Nationalist Movement; Istiqlāl, the Sultan, and the Country", *The Journal of African History*, Vol. 26, No. 4, (1985), 289-307.

²⁸ Jad'ān, *Tahrīr al Islām wa Rasāilu zaman al Taḥawwulāt*, 314-318. Lihat, Jad'ān, *Al Māḍi fi al Ḥāḍir*, 77-101.

²⁹ Jad'ān, *Al Māḍi fi al Ḥāḍir*, 77-101. Lihat, Maryam el Shall, "Salafi Utopia; The Making of the Islamic State", *Cultural Logic*, Vol. 13, (2006), 1-22.

dengan menyingkirkan pemikiran mistisme Islam dan memperkenalkan kriteria baru dan lebih rasional dalam menafsirkan fiqh. Dengan cara yang sama seperti pemikiran Islam modern yang merupakan respons terhadap ketegangan-ketegangan hebat masyarakat Arab abad ke-19, dan ketegangan tersebut semakin kuat di era imperialisme pada paruh pertama abad ke-20.³⁰

Sementara pemikir Mesir, Ghali Shukri (1935-1998), menawarkan klasifikasi gerakan salafiyyah yang berbeda. Dia berpendapat bahwa empat bentuk salafiyyah hidup berdampingan dalam masyarakat Arab. Pertama, salafiyyah rakyat (*folk salafiyyah*) yang membentuk bagian penting budaya populer di dunia Arab dan bergantung pada budaya lisan; kedua, salafiyyah yang terlembagakan (*institutionalized*) yang telah melayani elit kekuasaan; ketiga, reformasi Salafiyyah yang diwakili oleh Muhammad 'Abduh di Mesir dan Syekh bin Badis di Aljazair; keempat, Ikhwan Salafiyyah, yang menginginkan berdirinya negara Islam seperti yang pernah terjadi pada masa Islam awal.³¹

Sementara itu, nasionalisme Arab dimulai sebagai gerakan pembebasan dalam memperjuangkan kedaulatan bangsa Arab, baik secara ekonomi maupun politik. Dalam sejarahnya, nasionalisme Arab mengalami empat fase perkembangan: (1) fase Ottoman; (2) fase *interbellum*; (3) fase 1948–1970; dan (4) fase 1970 sampai sekarang. Fase pertama merupakan produk periode Tanzimat yang dimulai sejak kekaisaran awal abad ke-19 dan berusaha menempatkan

³⁰ Noah Salomon, "The Salafi Critique of Islamism; Doctrine, Difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan", *Global Salafism; Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer, (New York : Columbia University Press, 2014), 143-168. Lihat, W.J. Berridge, *Hasan Turabi; Islamist Politics and Democracy in Sudan*, (USA : Cambridge University Press, 2017), 214-268.

³¹ Robert Bianchy, "Islam and Democracy in Egypt", *Current History*, Vol. 88, No. 535, (February, 1989), 93-95.

kekaisaran setara dengan Eropa. Nasionalisme Uthmaniyah, baik Arab atau Turki, berusaha menciptakan masyarakat sipil baru yang diikat oleh suatu konstitusi.³²

Sebelum pembentukan ordo nasionalis Arab pada 1950-an, para pemikir nasionalis Arab mempromosikan gagasan perjuangan melawan imperialisme dan pencapaian persatuan Arab. Setelah itu, ordo nasionalis Arab mulai memasukkan garis-garis besar filosofi nasionalis berkenaan dengan pembangunan bangsa dan upaya membebaskan Palestina dari musuh. Singkatnya, ordo nasionalis Arab berusaha mengubah hubungan kekuasaan di dunia Arab dengan mempromosikan ideologi pan-Arab yang diharapkan mampu menghadapi tantangan kapitalisme poskolonial.³³

Penting untuk dikemukakan bahwa pada masa kolonial, gerakan nasionalisme Arab berjuang keras membebaskan diri dari imperialisme (Prancis atau Inggris) dalam dua domain penting: spiritual dan institusional. Pada tataran spiritual, gerakan nasionalisme berusaha memastikan kedaulatannya sebagai sebuah bangsa, masa lalunya, dan identitas budayanya. Pada tingkat institusional, ia berusaha membangun negara dengan cara belajar dari ilmu pengetahuan dan pembangunan institusi Barat. Fakta ini menepis anggapan

³² Madawi al Rasheed, "The Local and the Global in Saudi Salafi-Jihadi Discourse", *Global Salafism*, ed. Roel Meijer, 307. Lihat, Emmanuel Karagiannis, *The New Political Islam: Human Rights, Democracy, and Justice*, (USA : University of Pennsylvania, 2018), 33-52.

³³ Ibid.

sebagian orang bahwa nasionalisme Arab pada awal abad ke-21 telah benar-benar melemah, atau semangat nasionalisme Arab telah berlalu.³⁴

Saat ini terdapat dua arus utama yang berkompetisi dalam memperebutkan dan membangun otoritas di dunia Arab. Yang pertama arus globalisasi yang identik dengan Amerikanisasi, dan yang kedua nilai-nilai Arab dan Muslim. Kedua paradigma ini terus berkontestasi memperebutkan jiwa dan masa depan Arab. Dari berbagai sumber dapat dibaca, bahwa untuk saat ini, globalisasi di dunia Arab menang atas wilayah spiritual dan kepribadian Arab. Suasana menunjukkan perbedaan utama antara Islam dan tren Arab liberal dalam perlakuan mereka terhadap *the others*. Nasionalisme adalah konsep modern yang muncul pertama kali di Eropa pada abad kedelapan belas dan memperoleh kekuatan di dunia Arab pada periode *interbellum*. Adalah mungkin untuk berbicara tentang dua aliran nasionalisme Arab: satu di *Mashriq* dan yang lainnya di *Maghrib*. Kedua aliran pemikiran nasionalis Arab memiliki perwakilan yang berbeda selama beberapa dekade tetapi merupakan fungsi dari kekuatan dan kondisi politik, ekonomi, dan sosial yang berbeda.

Dalam perkembangan selanjutnya, muncul Kiri Arab yang mengacu pada kekuatan konglomerat yang menawarkan pembacaan dan interpretasi yang berbeda tentang Marxisme. Dari sini penting untuk membedakan tiga istilah yang menggambarkan Kiri Arab: *al Yasār al 'Arabī* (Arab Kiri); *al Fikr al Ishtirākī* (pemikiran sosialis Arab), dan *al Fikr al Marksī* (pemikiran Marxis

³⁴ Partha Chatterjee, "Empire after Globalization", *Economic and Political Weekly*, Vol. 39, No. 37, (September, 2004), 4155-4164. Lihat, Martin Kremer, "Arab Nationalism; Mistaken Identity", *Daedalus*, Vol. 122, No. 2, (Summer, 1993), 171-206.

Arab). Masing-masing istilah memiliki karakter dan ciri khas tersendiri. Namun, para filsuf dan pemikir Kiri Arab memiliki pemikiran yang lebih analitis.³⁵

Masuknya kapitalisme di kawasan Arab, memunculkan dua wacana utama reformasi: yang pertama bersifat salafi dan yang kedua bersifat liberal. Ada perbedaan besar antara kedua wacana ini. Kelompok liberal tidak ragu-ragu mengadopsi pencapaian dan prestasi dunia Barat, termasuk persoalan hak asasi dan hak-hak reproduksi perempuan. Dinamika pemikiran Arab *ala* Barat pada abad ke-19 dan awal abad ke-20 mendapat dukungan dari sejumlah pemikir ternama Arab, seperti Salama Moussa (1887-1958), Taha Hussain (1889-1973), Nikola Ḥaddād (1878-1954), 'Iṣāmuddīn Ḥifnī Nassīf (1886-1918).³⁶ Dengan cara yang khas, para pemikir tersebut menyebarkan rasionalisme dan liberalisme Barat yang dianggap berlawanan dengan Islam, dan berjuang membangun suatu pendekatan budaya dan sains ilmiah yang *interconnected* antara dunia Arab dan Barat.

Warisan intelektual Taha Hussain, misalnya, telah menjadi bahan kontroversi besar di kalangan masyarakat Arab antara yang percaya bahwa dia benar-benar *Westernized* dan menjual Islam ke dunia Barat, serta mereka yang meyakini bahwa wacananya tidak menyimpang dari prinsip utama Islam. Menurut Abu Rabi, Taha Hussain seperti banyak intelektual Arab, sangat menyadari kontradiksi sejarah orang-orang Arab dan berusaha menyebarkan tema

³⁵ Manfred Sing, "Arab Self-Criticism After 1967 Revisited; The Normative Turn in Marxist Thought and Its Heuristic Fallacies", 144-147. Lihat, Jamil Hilal, "Introduction; On the Self-Definition of the Left in the Arab East", *Mapping the Arab Left; Contemporary Leftist Politics in the Arab East*, ed. Jamil Hilal, Katja Hermann, (Palestine : Rosa Luxemburg Stiftung, 2014), 6-33.

³⁶ Ibid.

pencerahan serta tidak terlalu berambisi untuk mewujudkan kembali masa lalu. Baik Taha Hussain maupun Salama Moussa bukanlah seorang Marxis dalam arti kata apa pun, meskipun keduanya mencari transformasi epistemologis radikal dalam pandangan dunia mental orang-orang Arab. Moussa, di sisi lain, memiliki kecenderungan sosialis yang kuat. Inilah sebabnya mengapa banyak yang mengatakan bahwa dia adalah cikal bakal pemikiran sosialis di dunia Arab modern.³⁷

Munculnya pemikiran kiri di dunia Arab modern seringkali ditandai dengan penilaian dan evaluasi kritis terhadap tradisi Islam, atau penolakan total terhadap tradisi dan menganggapnya sebagai pemikiran keagamaan yang ketinggalan zaman. Walaupun tidak dipungkiri intelektual kiri seperti Tayeb Tizini (1934-2019), Husayn Muruwwa (1910-1987), Hadi al 'Ulwi (1932-1998), Tawfiq Sallum, dan Mahmoud Amin el Alem (1922-2009) beranggapan bahwa tradisi Islam klasik memiliki dimensi universal yang dapat diintegrasikan pada dunia modern. Dengan kata lain, mereka berpendapat bahwa tradisi Islam klasik memiliki epistemologi universal yang selalu mendorong pola pikir rasional, kebebasan manusia, serta keterbukaan terhadap yang lain. Sementara pemikir kiri lain semisal Salama Moussa, Mahdi 'Amil (1938-1987), Sadiq Jalal al 'Azmi (1934-2016), Adonis atau 'Ali Ahmad Sai'd (1930), Fawwaz Tarabulsi (1941), Mahmoud Amin el Alem, Yassin al Hafiz (1930-1978), dan Abdallah Laroui yang

³⁷ Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought*, 81-82. Lihat, Malcolm H. Kerr, "The Emergence of a Socialist Ideology in Egypt", *Middle East Journal*, Vol. 16, No. 2, (Spring, 1962), 127-144.

tak henti-hentinya melakukan koreksi terhadap tradisi masa lalu dan menganggapnya sebagai penghalang kemajuan.³⁸

Adonis berpendapat bahwa ada dominasi cara berpikir dan pola sosial budaya tradisional (terbelakang, statis, dan anti-modern) dalam masyarakat Arab modern. Kondisi ini dipertahankan oleh aparatur ideologi milik negara, mulai dari keluarga, lembaga pendidikan dan media massa. Adonis berpendapat bahwa sistem ideologi dominan tersebut cenderung eksploitatif, alih-alih membangun kondisi baru, mereka justru berusaha mereproduksi masa lalu. Ideologi dominan ini adalah perwujudan kembali dari ideologi penghisap masa lalu, dan setiap perubahan politik yang dangkal tidak lebih dari penggantian kelas eksploitatif lama dengan yang baru. Keluarga Arab modern masih berada dalam cengkeraman formasi teokratis-kesukuan, dan sistem pendidikan yang dicanangkan tidak mencerminkan isi maupun metode pengajaran yang modern. Agama masih mendominasi seluruh kehidupan sipil, politik, hukum, dan budaya. Kesadaran kelas tersembunyi di bawah pengaruh dominasi agama.³⁹

Menurut pendapat banyak pemikir radikal, ideologi revolusioner dan agama pada dasarnya bertentangan dan bahwa agama tidak berkontribusi pada perjuangan Arab melawan imperialisme. Pemikiran Laroui merupakan contoh terbaik kritik Marxis terhadap tradisi. Dalam pandangannya, ulama sebagai penjaga tradisi tidak bisa melepaskan diri dari polarisasi dan konflik lama antara

³⁸ Ibid., 88. Lihat, Shauqī Jalāl, “al Yasār al ‘Arabī wa Susiūljīyāt al Fashal”, *‘Alam al Fikr*, Vol. 26, (January-April 1998), 191–192. Lihat, Aḥmad Ṣādiq Sa’d, *Ṣafāhāt min al Yasār al Miṣrī fī A‘qāb al Ḥarb al ‘Alamiya al Thānīa 1945-1946*, (Cairo : Maktaba Madbūlī, 1976), 36.

³⁹ Ibid., Lihat, Adūnīs, *Al Thābit wa al Mutaḥawwil; Baḥthun fī al Ibdā’ wa al Itbā’ ‘Inda al ‘Arab; Ṣadmat al Ḥadāthah*, al Juz al Rābi’, (Sūriya : Dār al Sāqī, t.th.), 239-240.

Islam dan Kristen. Laroui mengklaim bahwa ulama masih berpikir menurut kategori yang sebetulnya sudah punah. Kesadaran religius ulama tidak memungkinkan memahami perubahan mendasar yang terjadi di Barat sejak Renaisans dan ciri khas sekuler yang dibawanya. Kesadaran religius ulama terkesan ambigu; hati nurani religius ketika menganalisis masyarakat Arab, tetapi liberal ketika mengkritik Barat.⁴⁰ Laroui berpendapat bahwa satu-satunya cara menyingkirkan pola berpikir tradisionalis adalah dengan menegakkan kepatuhan yang ketat pada disiplin pemikiran sejarah dan penerimaan semua asumsinya.⁴¹

B. Tradisi (*Turāth*), Perubahan Sosial dan Personalitas Arab

Kondisi-kondisi yang diuraikan sebagaimana sub-bab sebelumnya, pada perkembangannya melahirkan kebiasaan baru yang dinamakan kritik diri yang kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana keilmiahan, baik secara akademik maupun literatur-literatur lainnya. Peristiwa kekalahan umat Islam tahun 1967 terhadap Israel sebagai moment yang memaksa masyarakat merenungi nasib dirinya dan mengubah cara pandang terhadap problem-problem sosial-budaya yang dihadapi.

Dalam upayanya menjawab kompleksitas persoalan, para intelektual Arab mengawali dengan mencari sebab dan latar belakang kekalahan masyarakat Arab dalam peristiwa 1967. Di antara sebab yang dianggap signifikan adalah cara

⁴⁰ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Al Aidiyūlūjiya al ‘Arabiya al Mu‘āšira, Šiyāgha Jadīda*, (Beirūt : Al Markaz al Thaqāfi al ‘Arabī, 1995), 35.

⁴¹ Ibid.

pandang masyarakat Arab kepada tradisi dan budayanya sendiri serta respon terhadap capaian modernitas. Perkenalan bangsa Arab dengan modernitas menyisakan pertanyaan tentang bagaimana seharusnya bangsa Arab menghadapi tantangan modernitas sekaligus tuntutan tradisi. Masalah tersebut sudah lebih dua dekade menjadi *concern* kalangan intelektual Arab, namun sebagai persoalan epistemik muncul kembali pada era kontemporer, bahkan menjadi agenda utama pada proyek peradaban pemikiran Arab kontemporer.

Tradisi (*turāth*) merupakan elemen kunci dalam memahami dinamika khazanah intelektual Arab dan menjadi istilah dasar dalam memasuki diskursus pemikiran Arab kontemporer. *Turāth* merupakan istilah yang lahir dari praktik dialektika wacana Arab kontemporer yang memiliki makna khas yang tidak bisa disamakan dengan *‘ādah* atau *‘urf*. Demikian pula, tidak ada padanannya dengan bahasa-bahasa lain seperti Bahasa Inggris, Perancis, maupun Jerman.⁴² Namun begitu, karena keluasan makna yang dikandung serta respon dan interpretasi kalangan intelektual Arab yang bervariasi, sehingga diskursus *turāth* dan modernitas dapat dikategorikan menjadi tiga tipologi: ideal-totalistik, reformistik, transformatik.⁴³

⁴² Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought*, 259. Bagi Abu Rabi', pemaknaan kontemporer terhadap *turāth* sangatlah beragam. Ia menyarankan untuk melacak pemaknaannya pada karya-karya berikut : Sayyid Yassīn *et al.*, *al Turāth wa Tahadiyāt al ‘Aṣr* (Beirūt: Markaz Dirāsāt al Wihdah al ‘Arabiyyah, 1985); Haḍī al ‘Ulwī, *Fi’l Din wa al Turāth*, (Jerusalem : Ṣalāh al Dīn, 1975); Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique* (Paris: Editions Maisonneuve et Larose, 1977); ‘Abdelsalām Bin ‘Abd al ‘Alī, *al Turāth wa al Ḥāwīyah; Dirāsāt fī al Fikr al Falsafī fī al Maghrib*, (Casablanca: Dar Tobqal, 1987); Hichem Djaīt, *Europe and Islam: Cultures and Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1975); Zaki Najīb Maḥmūd, *Tajdīd al Fikr al ‘Arabī*, (Cairo: Dār al Shurūq, 1976); Maḥmūd Amīn al ‘Alīm, *al Wa’y wa al Wa’y al Maḥmūd fī al Fikr al ‘Arabī al Mu‘āṣir*, (Cairo: Dār al Thaqāfah al Jadīdah, 1986); Ḥassan Ḥanafī, *Al Turāth wa al Tajdīd; Mauqifunā min al Turāth al Qadīm*, (Cairo: al Markaz al ‘Arabī, 1982).

⁴³ Lutfi Syaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, No. 2, Tahun 1998, <http://media.isnet.org/kmi/islam/Paramadina/Jurnal/>

Terdapat satu kelompok yang memiliki sikap dan pandangan idealis dalam memahami Islam dan bercorak totalistik. Kelompok idealis-totalistik ini terlihat memiliki komitmen kuat dalam menegakkan nilai-nilai religi dan budaya Islam. Karena kelompok ini sangat berambisi menghidupkan kembali Islam sebagai kekuatan budaya dan peradaban. Sebaliknya, kelompok ini sangat bereaksi keras terhadap penyerapan unsur-unsur asing, terutama yang berasal dari bangsa Barat. Karena Islam sudah dianggap paripurna dan mencakup tatanan sosial, politik, dan ekonomi. Mewujudkan kembali masa kejayaan Islam merupakan cita-cita sebagai implementasi dalam melakukan purifikasi ajaran Islam (*al ‘audah ilā al manba’*). Prototipe masyarakat ideal adalah masa Nabi Muhammad dan *khulafā’ rāshidūn* sehingga tidak diperlukan lagi reformasi maupun transformasi yang bertolak dari metode dan pemikiran Barat. Sementara capaian modernitas yang ditandai dengan kemajuan sains dan teknologi tak lebih dari replikasi masa kejayaan Islam.

Berbeda dari kelompok di atas, kalangan reformistik berkeinginan menjadikan tradisi (*turāth*) dan modernitas sebagai energi penggerak peradaban Arab modern. Baik *turāth* maupun modernitas keduanya dipandang sebagai sesuatu yang positif. Gerakan yang dimotori oleh Rifa’a al Tahtawi (1801-1873) hingga Muhammad Abduh (1849-1905) ini melahirkan generasi yang bergerak pada ruas yang berbeda dalam memandang peran *turāth* dalam kehidupan masyarakat Arab. Di satu sisi muncul pemikir seperti Rasyid Ridla (1865-1935), Hassan al Banna (1906-1949) hingga Sayyid Quthb (1906-1966) yang memiliki

Arab1.html; diakses pada tanggal 14 April 2022. Lihat, Issa J. Boullatta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, (New York : State University of New York Press, 1990), 17-22.

pemikiran cenderung kanan. Sementara pada sisi lain, pemikir seperti Muhammad Imarah (1931-2020), Muhammad Arkuon (1928-2010), Abid al Jabiri (1935-2010), hingga Hassan Hanafi (1935-2021) bergerak semakin ke kiri dan cenderung sekuler.

Pemikir kontemporer semacam Hassan Hanafi berorientasi pada upaya melakukan rekonstruksi budaya dan warisan peradaban Arab-Islam. Hanafi membagi tiga sikap masyarakat Arab modern. Pertama, sikap terhadap masa lalu yang menyangkut kepedulian terhadap tradisi⁴⁴; kedua, sikap terhadap Barat⁴⁵; ketiga, sikap terhadap realitas dan kondisi Muslim kontemporer.⁴⁶ Rekonstruksi di sini diartikan sebagai upaya membangun kembali warisan tradisi Arab-Islam dengan membaca spirit modernitas dan kebutuhan masyarakat Arab-Muslim kontemporer. Teologi sebagai prinsip dasar dan fundamental dalam tradisi Islam harus dibangun kembali sesuai perspektif dan standar modernitas. Sebagai energinya, Hanafi lalu mengajukan ideologi revolusi yang diharapkan dapat memacu motivasi kaum Muslim Modern dalam melakukan resistensi melawan despotisme dan penguasa otoriter.

Sementara pemikir lain, M. Arkoun dan Abid al Jabiri, melihat perlunya metode kritik dalam membaca sejarah pemikiran Arab-Islam. Keduanya memiliki hasil telaah yang sama terhadap masalah bacaan sejarah atau problem historisisme serta masalah interpretasi (hermenutik). Arkoun mengandaikan

⁴⁴ Hassan Hanafi, *Al Turāth wa al Tajdīd; Mauqifunā min al Turāth al Qadīm*, (Beirūt: al Markaz al ‘Arabī, 1982), 19-20. Lihat, Hassan Hanafi, *Min al ‘Aqīda ilā al Thaūra; al Muqaddimāt al Nazariyya*, (Beirūt : al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 1988), 586-594.

⁴⁵ Hassan Hanafi, *Muqaddimah fī ‘Ilm al Istighrāb; Mauqifunā min al Turāth al Gharbī*, (Cairo : Al Dār al Fanniya li al Nashr wa al Tauzī‘, 1991), 7-8.

⁴⁶ Hassan Hanafi, *Min al Naql ilā al Ibdā’; al Tarīkh, al Qirā’ah, al Intihāl*, al Mujallad al Awwal, Al Naql, (Al Qāhira : Dār Qubā li al Tabā’ah wa al Nashr wa al Tauzī‘), 7-14.

historisisme sebagai fenomena sosial-budaya melalui perspektif sejarah, bahwa masa lalu harus dilihat berdasar strata historikalnya. Demikian halnya al Jabiri menekankan pentingnya kajian historisisme serta keharusan menghadirkan tradisi dalam formula yang lebih bisa diadaptasikan dengan modernitas.⁴⁷

Sebagai iktikad menghadirkan tradisi dalam konteks kontemporer, al Jabiri mengandaikan perlunya melakukan definisi ulang akan makna tradisi (*turāth*). Al Jabiri memahami *turāth* sebagai warisan masa lalu yang dapat berupa tingkah laku, etos kerja, pencapaian budaya, serta karya-karya ilmiah. Dari sekian warisan tersebut, al Jabiri beranggapan bahwa warisan intelektual (peninggalan ilmiah)-lah yang paling urgen dan paling berpengaruh dalam menentukan budaya dan peradaban bangsa Arab. Karena itu, hal mendesak yang harus dilakukan adalah bagaimana membaca teks-teks tersebut.⁴⁸

Muncul persoalan berikutnya menyangkut cara membaca teks-teks tersebut, karena dalam praktiknya hal ini akan berbenturan dengan persoalan otoritas. Artinya pihak-pihak mana saja yang dianggap memiliki otoritas dalam menentukan bacaan atau pembacaan terhadap *turāth*. Al Jabiri melihat *turāth* sebagai sebuah struktur yang mapan, sebagai sistem yang mencerminkan adanya hubungan-hubungan permanen yang mengiringi perubahan dan transformasi.⁴⁹ Karenanya, ia menawarkan tiga jenis model pendekatan dalam menyikapi *turāth*. Pertama, membaca *turāth* dalam konteks modernitas, kedua, membaca *turāth*

⁴⁷ Muḥammad Arkūn, *Tārikhiya al Fikr al ‘Arabī al Islamī*, Terj. Hashim Šāleh, (Beirūt : al Markaz al Thaqāfi al ‘Arabī, 1996), 11-15. Bandingkan, Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam Today”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, Vol. 588, (July, 2003), 18-39.

⁴⁸ Muḥammad ‘Abid al Jābirī, *Al Turāth wa al Hadāthah; Dirāsāt wa Munāqashāt*, (Beirūt : Markaz Dirāsāt al Wiḥda al ‘Arabiya, 1991), 21-34.

⁴⁹ Ibid.

bertolak dari *turāth* itu sendiri, dan ketiga, membaca modernitas berdasar *turāth*. Dari ketiga kategori tersebut yang paling urgen untuk dilakukan adalah pilihan yang pertama. Bagi al Jabiri, opsi ini harus dipilih, mengingat keterlambatan berisiko berganti pada opsi kedua maupun ketiga. Jika ini yang terjadi, maka kemungkin besar akan terjadi destruksi, karena masalah otoritas bukan sebatas *turāth* membaca *turāth*, justru yang lebih riskan ketika mengukur segala hal, termasuk modernitas, berdasarkan *turāth*.⁵⁰

Pada sisi lain, kelompok transformatik cenderung identik dengan pandangan yang berorientasi Marxis. Kelompok ini banyak menyerap ide dan gagasan Marxis, dan bukan pada ideologi politiknya. Pembacaan terhadap *turāth* pun mendapat warna baru ketika dihubungkan dengan gagasan Marxisme, misalnya ide *turāth* yang dihubungkan dengan revolusi buruh. Tayeb Tizini, salah seorang intelektual Universitas Damaskus, menamakan teorinya *al jadaliya al tārīkhiyya al turāthiyya* (dialektika histo-turāthī) yang dimaksudkan untuk menghadirkan revolusi *turāth* dalam bentuk sosialisme ilmiah.⁵¹

Melalui teorinya, Tayeb Tizini ingin menegaskan bahwa revolusi budaya tidak mungkin lahir dalam situasi kekosongan relasi sosial, seperti yang dialami masyarakat Arab saat ini. Suatu tatanan sosial mustahil akan memberikan jaminan kesejahteraan ekonomi yang berada di bawah kuasa kelompok borjuis-feodalis. Kondisi sosial yang berada di bawah kooptasi arus kapitalis Barat, secara ideologi menjadikan para borjuis enggan menciptakan revolusi sosial.

⁵⁰ Ibid., 15-21.

⁵¹ Tayyib Tayzīnī, *Min al Turāth ilā al Thaura; Ḥaula Naẓariyya Muqtarafa fī Qaḍiyya al Turāth al ‘Arabī*, (Beirūt : Dār Ibn Khaldūn, 1978), 222-228.

Fakta inilah yang dipotret oleh Tizini sebagai satu bentuk kekosongan relasi tersebut, dan ini terjadi tidak hanya pada level kelas sosial, tetapi juga antara pemilik modal dengan warisan tradisi (*turāth*). Kaum buruh sendiri memiliki ikatan emosional yang sangat kuat dengan *turāth* tersebut.⁵²

Sementara Abdallah Laroui membuat sintesa mirip Tizini yang berisi kritik historis atas tradisi dan diskusi intelektual Arab tentang *turāth*. Berbeda dengan Tizini yang tidak membedakan antara sejarah dan *turāth*, Laroui justru melihat *turāth* sebagai satu bentuk tradisionalisme yang harus ditinggalkan. *Turāth* mencerminkan mekanisme pandangan yang terlalu berorientasi pada masa lalu, karena itu kalangan elite penguasa dan kaum intelektual harus sudi menanggalkan pola-pola semacam itu jika masih mencita-citakan kemajuan.⁵³

Laroui menolak pandangan tradisionalis (*salafī*) maupun modernis (sekular) dalam memperlakukan *turāth*. Kelompok tradisionalis dianggap bersikap ahistoris karena berpandangan *turāth* sebagai sesuatu yang sakral yang dapat disesuaikan dengan segala zaman dan situasi. Sementara kelompok modernis dianggap tak lebih sebagai pemuja praktik eklektik yang memilih dan memilih elemen serta unsur tertentu dari budaya bangsa lain (Barat). Kecenderungan ini tidak akan memberikan harapan apapun untuk kemajuan bangsa Arab. Keduanya hidup terpisah dari kondisi sosial bangsa Arab serta tidak memahami lingkungan

⁵² Ibid., 338.

⁵³ ‘Abdullah al ‘Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al ‘Arab; Taqlīdiya am Tarīkhāniya*, Terj. Dhauqān Qarqūt, (Beirūt : Al Muassasa al ‘Arabiya li al Dirāsāt wa al Nashr, 1978), 5-14. Bandingkan, ‘Abdullah al ‘Arwī, *Al ‘Arab wa al Fikr al Tarīkhī*, (Beirūt : Al Markaz al Thāqāfī al ‘Arabī, 2006), 8-10.

dan masyarakatnya. Upaya untuk mengadopsi masa lalu atau mengambil *the other* merupakan tindakan yang tidak produktif dan tidak kreatif.⁵⁴

Menjawab persoalan di atas, Laroui mencoba mengatasinya dengan mendorong terwujudnya daya pikir kritis dan historis. Yaitu metode berpikir sering dijumpai dalam tradisi Marxisme dengan teori dialektika sejarahnya. Karena itu mempelajari Marxisme untuk mencapai level berpikir kritis dan historis harus mendapat prioritas. Marxisme telah dengan rapi menghubungkan banyak hal dengan persoalan sosial, ekonomi, dan politik.⁵⁵

Menghadapi arus deras perubahan sosial, kalangan intelektual Arab memiliki spirit yang tidak sama terkait upaya membangun masa depan bangsa Arab selanjutnya, terutama pasca kekalahan 1967. Berdasar uraian di atas, sekalipun kekalahan perang Arab-Israel 1967 lebih dirasakan oleh kalangan intelektual kawasan *mashriq* (Arab-Timur) seperti Mesir, Syiria, dan Libanon, tetapi refleksi atas kekalahan tersebut justru mendapat apresiasi luar biasa dari kalangan intelektual *maghrib* (Arab-Barat), terutama mereka yang berasal dari Aljazair dan Maroko. Peristiwa tersebut memunculkan tren pemikiran baru kalangan intelektual *maghrib* dengan menerima gagasan atau ide filsafat dan epistemologi baru dari Barat, terutama Perancis. Kelompok ini mencoba menggunakan pendekatan strukturalis baru, yaitu post-strukturalis

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

dekonstruksionis dalam menafsirkan kembali teks-teks klasik warisan Arab-Islam.⁵⁶

Pada pertengahan 1980-an, terjadi pergeseran hubungan antara *maghrib* dan *mashriq* yang ditandai dengan berubahnya posisi *maghrib* dari penerima wacana-wacana kawasan *mashriq* menjadi *producer* bahkan *sender* pemikiran-pemikiran yang dapat disejajarkan dengan bobot wacana yang berkembang di *mashriq*. Kondisi ini dilatarbelakangi oleh tiga faktor utama; *pertama*, beberapa penerbitan yang dipublikasikan di *mashriq* mulai terhubung dengan produk-produk pemikiran intelektual *maghrib*; *kedua*, adanya gerakan institusi dan organisasi inter-Arab dalam mengorganisir simposium dan konferensi ilmiah; *ketiga*, adanya peran *gates of Paris*.⁵⁷

Menurut Isa J. Boullata, pemikiran-pemikiran yang dipublikasi pada era 60-80-an memiliki arti penting dan sangat tajam. Tulisan-tulisan tersebut mencerminkan suasana kebatinan mereka dan menunjukkan adanya keinginan besar untuk bergulat dengan problem-problem modernitas. Pemikiran-pemikiran tersebut diarahkan untuk tujuan perubahan dan terkesan sangat abstrak serta idealistik.⁵⁸ Tiga tren utama aliran pemikiran Barat yang sangat menginspirasi, yaitu kritisisme Anglo-Amerika, Marxisme, dan strukturalis-poststrukturalis

⁵⁶ Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, (New York : Oxford University Press, 1992), 207. Bandingkan, Yoyo, "Neo-Patriarchy and the Problem of the Arab Crisis; A Critical Study on Hisham Sharabi's Works", *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 6, No. 2, (Agustus, 2008), 251-267.

⁵⁷ Eiji Nagasawa, "An Introductory Note on Contemporary Arabic Thought", *Civilizations*, Vol. 15, No. 1, (1965), 65-71. Lihat, Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought; Cultural Critique in Comparative Perspective*, (Columbia University Press, 2010), 48-115.

⁵⁸ Isa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), 52-60.

Perancis.⁵⁹ Tahun 1967 merupakan moment curahan sejumlah tulisan-tulisan Arab kritis tentang situasi Arab, mulai dari nuansa filsafat, agama, dan sastra. Banyak pemikir Arab pasca 1967 didesak untuk memikirkan ulang sejumlah isu besar yang selama ini sudah *taken for granted* bahkan sampai pada tahap sakralisasi teks.⁶⁰

Secara sederhana, fenomena di atas dapat digambarkan sebagai upaya membangun kesadaran kritis sekaligus menemukan identitas diri sebagai bangsa Arab yang memiliki kejayaan di masa lalu dan masa yang akan datang. Secara linguistik, gerakan-gerakan tersebut bertujuan melakukan transformasi kosakata dengan menciptakan terminologi-terminologi baru. Secara interpretatif, berupaya membongkar kategori-kategori tafsir dominan dengan menawarkan tafsir-tafsir alternatif yang lebih membumi. Pada tataran ideologis, berupaya mendekonstruksi pemahaman-pemahaman dogmatis dalam berbagai polanya sekaligus membuka ruang-ruang komunikasi dialogis. Dan secara praktis, mencoba mendeligitmasi kekuasaan teoritis otoritas teologis serta kekuasaan politik.⁶¹

Namun begitu, berbagai respon yang muncul dalam realitanya telah melahirkan beragam polarisasi. Kondisi ini seakan membenarkan hipotesis Dessouki bahwa semakin runcingnya situasi krisis di dunia Arab telah menimbulkan polarisasi yang terjadi antara pemikiran tradisional Islam dan pemikiran revolusioner, sementara tren liberal sekuler dan kelompok moderasi

⁵⁹ Sharabi, *Neopatriarchy*, 196-207.

⁶⁰ Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought*, 262-280.

⁶¹ Sharabi, *Neopatriarchy*, 196.

justru semakin terpinggirkan. Semua ini terjadi dikarenakan gagalnya pemikiran Arab modern menghasilkan sintesis antara Islam sebagai agama yang memiliki perangkat dan sistem nilai (*turāth*) dengan peradaban modern yang termanifestasi dalam sistem kebudayaan dan kultur modern Barat.⁶²

Sebaliknya, Browsers berpandangan bahwa ideologi dengan ciri kritis dan cenderung kiri mampu berkontestasi dan cukup menguat, terutama pasca dfitisme 1967 bersamaan dengan semakin massifnya gerakan fundamentalisme.⁶³ Tapi bagi Laroui, peristiwa *The Arab Spring* justru semakin kuat mengusung ideologi Islam fundamentalis. Berdirinya *Ḥizbul Ḥurriya wa al ‘Adāla* (2011) di Mesir yang diprakarsai Ikhwanul Muslimin dan menghantarkan Muhammad Mursi sebagai presiden Mesir pertama dari kalangan sipil, merupakan bukti menguatnya kekuatan fundamentalis. Sementara suara-suara kritis kelompok intelektual kiri dan kritis hanya mampu bergema di media independen Mesir tanpa mendapat dukungan massa yang kuat.⁶⁴

C. Menuju Pembentukan Identitas

Kekalahan politik Arab-Islam oleh dunia Barat tahun 1967 merupakan kekalahan ilmu pengetahuan, teknologi, dan peradaban sekaligus. Rentetan peristiwa demi peristiwa mengundang keprihatinan terhadap warisan budaya dan tradisi (*turāth*) untuk diangkat menjadi kesadaran baru masyarakat Arab agar

⁶² Ali E. Hillal Dessouki, “Arab Intellectuals and Al-Nakba; The Search for Fundamentalism”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 9, No. 2, (Mei, 1973), 187-195.

⁶³ Michaelle L. Browsers, “Political Ideology in the Arab World; Accommodation and Transformation”, *Review of Middle East Studies*, Vol. 44, No. 1 (Januari, 2010), 71-72.

⁶⁴ Al ‘Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al ‘Arab; Taqlīdiya am Tarīkhāniya*, 101-106.

dapat ditransformasikan ke masa kini, sehingga dapat terus aktual dan menjadi solusi dalam menyelesaikan problem-problem kontemporer. Rasionalitas sebagai penyangga ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai infrastruktur pendukungnya diupayakan bisa dimanfaatkan untuk kemajuan dan menyelesaikan aneka persoalan masyarakat Arab kekinian.

Dalam rangka membangun basis ilmu pengetahuan serta peradaban yang kokoh, maka menghadirkan tradisi (*turāth*) yang disandingkan dengan unsur-unsur kebaruan, sebagai ikhtiar menemukan solusi alternatif kebuntuan kultural dan merupakan kebutuhan mendesak. Kesan ini bisa ditangkap dari hiruk-pikuk pemikiran Islam kontemporer yang secara umum menjadikan *khithāb*, *‘aql*, nalar, *episteme* sebagai pilar dinamika ilmu dan tradisi sekaligus objek membangun paradigma. Istilah kritik (*critique*, *naqd*), hermeneutik, dekonstruksi serta beberapa istilah lainnya merupakan terminologi turunan dari dinamika tersebut serta sistem metodologi dari kerja ilmiah yang sering disuarakan dalam tiga dekade terakhir.

Sekalipun berbeda orientasi, berbagai pola pemikiran di atas menempatkan problem pembacaan sebagai inti beberapa gagasan besar kalangan intelektual Arab. Telaah nalar atau kritik epistemologi dimaksudkan untuk menganalisa struktur pengetahuan kaitannya dengan sistem pemikiran kolektif yang merupakan basis tumbuh-kembangnya pengetahuan dan tradisi. Di antara sekian banyak interpretasi yang mengemuka, kritik epistemologi merupakan satu corak yang sangat populer di kalangan pemikiran Arab kontemporer. Sebagai contoh,

Abdallah Laroui dalam *Aydiyulujjiyah al 'Arabiyah al Mu'ashirah* melakukan kritik terhadap nalar Arab serta membongkar basis ideologinya.

Tema kritik nalar (*critique of reason/naqd al-'aql*), meski sudah muncul sejak 1970an, namun baru berkembang pada era 1980an. Perkembangan ini tidak terlepas dari karya Mohammed Arkoun yang terbit pada tahun 1980-an, yaitu *Pour une Critique de la Raison Islamique*. Begitu pula Mohammed Abid al-Jabiri dengan karyanya *Naḥnu wa al Turāth*. Mengikuti jejak intelektual di atas, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd tahun 1990 juga menerbitkan karya dengan nuansa kritis yang sama, *Naqd al Khitāb al Dīnī*, di samping karyanya yang lain, *Mafhūm al Naṣ*, dan *al Imām al Shafī'ī wa Ta'sīs al Aydiyūlūjiya al Wasaṭiyya*. Di buku ini, Abū Zayd mencoba menelusuri apa yang disebutnya *aliyāt al fikr* pemikiran Islam kontemporer.⁶⁵

1. Metode Kritik dan Upaya Reposisi *Turāth*

Kalangan pemikir Arab kontemporer melihat suatu fakta yang megenaskan, yaitu kenyataan diskursus pemikiran Arab yang tidak mampu memberikan kontentum yang jelas dan definitif terhadap proyek kebangkitan yang selama ini digembar-gemborkan. Kesadaran akan urgensi kebangkitan tidak bertolak dari realitas sosial, alternatif perubahan yang diinginkan, atau orientasi pergerakan yang dicitakan. Mereka lebih mendapatkan semangat kebangkitan yang berasal

⁶⁵ Muhammed Arkoun, *Pour une Critique de la Raison Islamique*, (University of Michigan, 1984). Muḥammad 'Abid al Jābirī, *Naḥnu wa al Turāth; Qirāah Mu'āsira fī Turāthinā al Falsafī*, (Beirūt : Al Markaz al Thaqāfī al 'Arabī, 1993). Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al Khitāb al Dīnī*, (Al Qāhira : Sīna li al Nashr, 1994). Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al Naṣ*; *Dirāsa fī 'Ulūm al Qurān*, (Beirūt : Al Markaz al Thaqāfī al 'Arabī, 2014). Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Al Imām al Shafī'ī wa Ta'sīs al Aydiyūlūjiya al Wasaṭiyya*, (Al Qāhira : Maktaba Madbūfī, 1996).

dari *sense of difference*, yaitu realitas yang sangat dalam memisahkan realitas Arab kontemporer yang terbelakang dengan kemajuan “pihak lain” (*the others*), bangsa Barat modern. Tidak berlebihan apabila sampai saat ini diskursus kebangkitan Arab belum berhasil meraih kemajuan dalam merumuskan cetak biru proyek kebangkitan peradaban, baik dalam tataran utopia proporsional maupun tataran perencanaan ilmiah.⁶⁶

Memahami problematika di atas, al Jābirī menilai adanya masalah yang mengganjal struktur dasar pemikiran yang berkembang di kalangan masyarakat Arab, yaitu kecenderungan memberikan supremasi otoritas referensial pada model masa lampau. Kondisi ini ditandai dengan wacana agama yang terlalu berdimensi ideologi atas dasar memperjuangkan otentisitas ajaran agama. Di sinilah, menurut al Jābirī, perlunya membangun model pemikiran tertentu yang didasarkan pada pola masa lalu (*turāth*) yang dibaca ulang. *Turāth* yang diartikan sebagai bagian dari upaya penyempurnaan akan kesatuan dalam ruang lingkup kultur pemikiran Arab yang terdiri dari doktrin agama dan syari’at, bahasa dan sastra, cara pikir dan mentalitas, serta harapan-harapan. Tradisi tidak lagi dimaknai sebagai penerimaan total atas warisan masa lalu.⁶⁷

Sebagai alternatif dalam menjawab tantangan modernitas, maka salah satu tawaran yang mengemuka adalah perlunya membangun epistemologi kritik yang tangguh. Sebagai model pembacaan, kritik dimaksudkan untuk mendapatkan makna lebih dan makna tersembunyi dari suatu bacaan dengan menekankan pada

⁶⁶ Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappesse, “Kritik Akal Arab : Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogy Kritik Al-Jabiri”, *Islam Garda Depan; Mosaik pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. Muhammad Aunul Abied Syah, dkk., (Bandung : Mizan, 2001), 304-305.

⁶⁷ Al Jābirī, *Naḥnu wa al Turāth*, 15-30.

upaya pencarian, penelusuran dan penemuan makna suatu teks atau wacana, serta bagaimana proses wacana tersebut dimunculkan. Karena itu, kritik sebagai model pembacaan kontemporer merupakan reaksi atas model pembacaan konvensional yang terlalu menekankan pada metodologi dan sistem secara kaku. Kritik sangat menekankan pentingnya dimensi personal-psikis, kondisi sosio-kultural pembaca, serta menganalisis kekuatan ideologis-politis pembaca.⁶⁸

Munculnya metode kritik menuai simpati banyak kalangan untuk mengungkap kompleksitas budaya dan problem-problem kemanusiaan pada umumnya. Berbagai eksperimen dilakukan untuk menjajaki kemungkinan lahirnya perspektif baru serta memperluas wilayah kajiannya. Beberapa pemikir Islam kontemporer menerapkannya untuk pembacaan *turāth* serta khazanah intelektual Islam klasik. Di sini ilmu-ilmu modern memiliki peran strategis sebagai alat bantu melakukan kritik tersebut. Kajian antar dan lintas disiplin menjadi spirit baru dalam menemukan semangat baru perubahan Islam.⁶⁹

Kritik lebih diarahkan pada ranah epistemologi yang ditujukan pada kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi dan menjadi *mainstream* kebudayaan Arab dalam babakan sejarah tertentu.⁷⁰ Persoalan-persoalan yang mendominasi pemikiran Arab umumnya menyangkut tema-tema seperti dikotomi makna dan teks, *uṣūl* dan *furū'*, *majāz* dan *haqīqāt*, serta bahasa Arab dalam

⁶⁸ Ibid. Nirwan Syafrin, "New Approach to Religious Studies with Special Reference to Muhammad Abid al-Jabiri", *Thaqafah*, Vol. 10, No. 2, (November, 2014), 224-243.

⁶⁹ Ibid. Abū Zaid, "Al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir wa Ishkālīyātu al Hadāthah", 21. Ḥanafī, *Al Turāth wa al Tajdīd*, 19-20. Al Jābirī, *Al Turāth wa al Hadāthah; Dirāsāt wa Munāqashāt*, 21-34.

⁷⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, cet. I, (Yogyakarta : LKiS Yogyakarta, 2000), xxix.

funksinya sebagai media pemikiran yang memberikan batas-batas pandangan dunia dan cara-cara berpikir bagi penggunanya.⁷¹

Semangat dan *elan vital* metode kritik pada prinsipnya sebagai upaya menghidupkan kembali tradisi (*turāth*) melalui kerangka berpikir yang kritis sehingga umat Islam mampu berkompetisi dan berkontestasi dengan masyarakat Barat untuk membangun peradaban yang lebih maju dan modern. Semangat ini tentunya menuntut penerapan ilmu-ilmu modern dengan berbagai teori di dalamnya dalam rangka memperkaya perspektif. Inilah ciri pembeda model pembacaan kontemporer dengan pendekatan tradisional yang umumnya kurang memperhatikan pendekatan lintas disiplin.⁷²

Tren pemikiran tersebut pada gilirannya akan berpengaruh terhadap corak studi Islam. Ilmu-ilmu keislaman yang dikenal dengan *al dirāsa al Islāmiya* nyata-nyata lahir dari rahim *turāth*. Dalam perspektif tradisional, *al dirāsa al islāmiya* ditelaah secara *taken for granted*, tanpa tersedianya ruang diskursif. Sedangkan pembacaan modernis atau reformis lebih menekankan pada pemahaman yang lebih rasional, sehingga *al dirāsa al islāmiya* harus dibaca secara dialektik dengan keharusan memasukkan lebih banyak aspek rasionalitas dan sedikit banyak membuang yang tidak rasional. Tidak sebagaimana perspektif modernis, apa saja yang datang dari Barat diterima tanpa kritik, bahkan dianggap pasti baik dan benar. Dalam pembacaan kontemporer (*qirā'ah mu'āṣira*), *hadāthah* juga harus dibaca secara kritis dengan cara mengambil jarak dalam

⁷¹ Ibid, xxx

⁷² Al Jābirī, *Naḥnu wa al Turāth*, 15-30. Abū Zaid, “Al Fikr al ‘Arabī al Mu’āṣir wa Ishkālīyātu al Hadāthah”, 21. Ḥanafī, *Al Turāth wa al Tajdīd*, 19-20. Al Jābirī, *Al Turāth wa al Hadāthah; Dirāsāt wa Munāqashāt*, 21-34.

rangka membongkar basis filosofis dan ideologisnya. Demikian juga *turāth*, tidak hanya dibaca secara harfiah tetapi harus ditelusuri sampai pada basis pembentuknya untuk menemukan makna potensial yang dapat ditransformasikan pada era kekinian.⁷³

Sebagai *prototype* deskripsi di atas, bisa dipelajari apa yang dilakukan pemikir Arab kontemporer semisal Ābid al Jābirī. Untuk mendefinisikan ‘*aql*, al Jābirī meminjam teori Lalande tentang diferensiasi antara *la raison constituante* (*al ‘aql al mukawwin*) dengan *la raison constituée* (*al ‘aql al mukawwan*). *La raison constituante* adalah bakat intelektual (*al malaka*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, sedangkan *la raison constituée* adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip -bentukan *la raison constituante*- yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu. *La raison constituée* memiliki relativitas dan, karenanya, dicirikan dengan sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dari pemikir lainnya. Nalar Arab tak lain adalah *la raison constituée*, yaitu kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam di tengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan.⁷⁴ Nalar ini, dalam teori Michel Foucault,

⁷³ Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, xxxii. Hakan Coruh, “Relationship Between Religion and Science in the Muslim Modernism”, *Theology and Science*, Vol. 18, No. 1, (2020), 152-161.

⁷⁴ Muḥammad ‘Ābid al Jābirī, *Takwīn al ‘Aql al ‘Arabī*, (Beirūt : Markaz Dirāsāt al Wiḥda al ‘Arabia, 2002), 5-6, 13-16.

disebut dengan sistem kognitif (*nizām ma'rifī*) atau sistem pemikiran (*episteme*).⁷⁵

Dengan demikian proyek epistemologi melakukan pembacaan terhadap mekanisme kinerja *la raison constituante* di satu sisi, dan terhadap *la raison constituée* di sisi lain. Secara operasional, kerangka kerja epistemologi mesti melakukan analisis terhadap proses-proses kinerja *la raison constituante* dalam membentuk *la raison constituée* pada babakan sejarah tertentu dan mencari kemungkinan-kemungkinan *la raison constituante* membentuk teori-teori baru.⁷⁶

Bagi kalangan intelektual Kiri Arab, tragedi 1967 bukan hanya akibat dari praktek korupsi dan otoritarianisme rezim Arab, tetapi lebih disebabkan oleh keterbelakangan (*takhalluf*) masyarakat Arab itu sendiri. Artinya masyarakat Arab gagal memutuskan tendensi tradisional dan pola pikir konservatif sehingga terhalang untuk melakukan internalisasi spirit modernitas dalam bentuk positif, humanistik, dan bahkan revolusioner.⁷⁷ Intelektual Arab Kiri mengadvokasi modernisasi secara penuh sesuai dengan garis revolusi yang mereka pahami dan putus dari tradisi masa lalunya. Mereka mengkritisi revolusi Arab kontemporer

⁷⁵ Ibid. *Episteme*, menurut Foucault (1970) adalah aturan pembentukan implisit yang mengatur bentuk-bentuk pengetahuan untuk periode budaya tertentu. Aturan tersebut adalah kode mendasar budaya yang mengatur bahasanya, logikanya, skema persepsinya, nilai-nilainya dan tekniknya. Istilah ini diperkenalkan Foucault dalam bukunya *The Order of Things*, mengacu pada struktur tidak sadar yang teratur dan mendasari produksi pengetahuan ilmiah dalam waktu dan tempat tertentu. Ini adalah bidang epistemologis yang membentuk kondisi kemungkinan pengetahuan dalam waktu dan tempat tertentu pula. Marek Hetmanski, "Archeology of Cognitive Science; Michel Foucault's Model of Cognitive Revolution", *Roczniki Filozoficzne. Annales de Philosophie*, Vol. 66, No. 3, (January, 2018), 7-32.

⁷⁶ Al Jābirī, *Takwīn al 'Aql al 'Arabī*, 13-16. Muḥammad 'Ābid al Jābirī, *Binyat al 'Aql al 'Arabī*, (Beirut : Markaz Dirāsāt al Wiḥda al 'Arabia, 2004), 13, 251, 383.

⁷⁷ Stephen Sheehi, *Foundations of Modern Arab Identity*, (Gainesville : University Press of Florida, 2004), 5-10.

sebagai tidak sepenuhnya dan hanya parsial saja. Salah satu dari mereka adalah intelektual asal Maroko, Abdallah Laroui.

Kelompok pemikir revolusioner Arab juga berpikiran bahwa perubahan kawasan Arab harus mampu menyentuh wilayah super-struktur masyarakat Arab, yaitu *system of thought, value, dan belief*. Selama dilakukannya gerakan pembebasan, wilayah tersebut belum tergarap secara maksimal, sehingga gerakan revolusi 1952 yang dipimpin Nasser mengalami kegagalan sekalipun telah menjalankan transformasi ekonomi dan politik dengan menggulingkan pemimpin monarki serta memperluas kekuasaan dengan cara redistribusi tanah dan menghapus sistem feodal.⁷⁸

Secara lebih ekstrim Sadek Jalal al 'Azm berpandangan bahwa kekurangan yang lain dalam gerakan revolusi di atas, karena masyarakat Arab gagal memproklamirkan sifat ilmiah dan sekuler dari ideologi sosialisme. Pada kenyataannya, revolusi Arab belum menangani problem fundamental masyarakat semisal masa depan pertanian, kepemilikan tanah, sekularisasi, dan relasi kelas. Konsekuensi dari ketidakjelasan ideologi ini adalah lahirnya sikap *wasat'iyya* (tengah-tengah, *middle of the roadism*), sebagai karakter utama revolusi Arab selama ini.⁷⁹

Selain kelompok Kiri Arab terdapat kelas intelektual lain yang selama periode kontemporer juga banyak menyerukan pentingnya perubahan kawasan Arab, yaitu mereka yang digolongkan sebagai intelektual liberal. Schumman

⁷⁸ Kassab, *Contemporary Arab Thought*, 48-115.

⁷⁹ Dessouki, "Arab Intellectuals and Al-Nakba", 187-195. Leonid G., A. Korotayev, *Islamism and its Role in Modern Islamic Societies; World System and World Values Perspectives*, (Switzerland : Springer, 2019), 1-10.

mewanti-wanti bahwa meskipun intelektual Arab liberal tidak banyak dibicarakan, bukan berarti eksistensi mereka sebagai, *“the absence of voices does not prove the suficiently the nonexistence of liberal ideas in the Arab world,”* karena gaung mereka memang tidak selantang kelompok nasionalis atau fundamentalis. Sejak akhir abad ke-19 M, pemikiran liberal seringkali dianggap sebagai replikasi gagasan-gagasan Barat dan karenanya dianggap *inauthentic*. Bahkan, intelektual liberal seringkali dituduh sebagai agen Barat. Faktor lain yang membuat pemikiran liberal ini tenggelam di dunia Arab karena kecenderungan mereka yang berani mengkritisi pemerintahan sehingga sering tersisihkan.⁸⁰

2. Marxisme Sebagai Metode Analisa Sosial

Pasca peristiwa defitisme 1967, terdapat berbagai sudut pandang yang dianut dan diperdebatkan di antara para pemikir Arab yang menganggap diri mereka Marxis. Para pemikir Marxis secara keseluruhan memiliki asumsi dasar tentang dan arah sejarah. Bagi kaum Marxis, abad kesembilan belas dan kedua puluh adalah era di mana fokus utama sejarah adalah perjuangan antara borjuasi di satu sisi dan proletariat di sisi lain, perjuangan antara kapitalisme dan sosialisme.

Terdapat perbedaan besar dalam tradisi Marxis, antara mereka yang percaya kemenangan revolusi sosialisme terjadi secara damai dan demokratis

⁸⁰ Christoph Schumann, “The Failure of Radical Nationalism and The Silence of Liberal Thought in The Arab World.” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 28, No. 3, (December, 2008), 404-415.

(tradisi sosial-demokrat), dan mereka yang percaya itu terjadi hanya melalui revolusi kekerasan (tradisi komunis). Tetapi, dengan cara apa pun kemenangan itu terjadi, semua percaya bahwa sosialisme adalah akhir dari sejarah. Manakala revolusi telah berhasil, solidaritas buruh atau tani yang merupakan salah satu unsur terpentingnya, akan tetap kuat untuk selanjutnya membangun-mengembangkan sosialisme.⁸¹

Abdallah Laroui tidak menulis teori umum tentang revolusi, tetapi berusaha menjelaskan mengapa revolusi Arab terjadi dan bagaimana rezim nasionalis Arab berkembang setelah berkuasa. Dalam beberapa karyanya, Laroui tampak sebagai seseorang yang mencoba menerapkan analisis Marxis ke dunia Arab. Laroui di antara pemikir Arab yang terang-terangan mengadopsi pemikiran Marx dan menerima gagasan Marx bahwa perjuangan kelas adalah ciri utama politik. Namun, Laroui merasa bahwa analisis Marx, dan analisis Marxis Barat pada umumnya, tidak secara akurat menggambarkan sifat konflik kelas di negara-negara Arab, terutama pada pertengahan abad kedua puluh.⁸²

Seperti kaum Marxis, Laroui melihat borjuasi (*embourgeoisement*) sebagai salah satu dari dua protagonis utama dalam perjuangan kelas, meski -untuk konteks Arab, dua protagonis tersebut berbeda dan mengambil bentuk lain. Laroui menemukan bahwa proletariat dan kaum tani Arab terlalu lemah untuk menantang borjuasi. Di negara-negara Arab justru ada kelas lain yang cukup kuat

⁸¹ John H. Kautsky, "Centralization in the Marxist and in the Leninist Tradition", *Communist and Post Communist Studies*, Vol. 30., No. 4, (December, 1997), 379-400. John Ehrenberg, "Class Politics and the State; Lenin and the Contradiction of Socialism", *Science and Society*, Vol. 59, No. 3, (Fall, 1995), 437-463.

⁸² Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al 'Arab*, 162-163.

untuk melakukannya; borjuis kecil.⁸³ Dalam aspirasi konsumerismenya, borjuis kecil Arab adalah modern dan ke-Barat-an. Di sisi lain, borjuis kecil Arab juga sangat tradisional. Mereka khawatir Westernisasi akan menghancurkan budaya dan identitas Arab, sehingga berusaha menghentikan kolaborasi oleh kalangan borjuasi Arab, dengan mengisolasi dunia Arab dari Barat melalui penegasan nasionalisme yang anti-Barat. Jadi, terdapat dualitas cara bagaimana borjuis kecil Arab memandang Barat: mereka berusaha meniru Barat dalam beberapa hal, tetapi juga menolaknya. Laroui berpendapat bahwa budaya kelas ini, yang terkadang mengambil corak Islam atau Arab, mengarah pada penolakan dialog dengan Barat.⁸⁴

Dalam istilah kelas, Laroui melihat revolusi nasionalis Arab sebagai bentuk penggulingan borjuasi oleh borjuis kecil. Keberhasilan borjuis kecil sebagian besar disebabkan oleh kelemahan relatif borjuasi pada saat penggulingannya. Karena itu menurut Laroui, negara borjuis kecil Nasser (Mesir) tidak mewakili transisi menuju dominasi dan lebih merupakan penggulingan prematur terhadap borjuasi Mesir. Disebut prematur sebab proses borjuasi belum tercapai saat Mesir digulingkan pada 1952.⁸⁵ Selain menelaah sebab terjadinya revolusi nasionalis

⁸³ Dalam istilah Laroui, kaum borjuis kecil Arab memiliki ciri-ciri, *pertama*, mewakili mayoritas penduduk perkotaan, sehingga kehidupan kota identik dengan kehidupan borjuis kecil, terutama ketika kelas yang dominan secara ekonomi atau politik adalah kelas asing. Kedua, kelompok ini memang mewakili minoritas dalam hubungannya dengan massa tani; tetapi para petani ini, sejauh mereka meninggalkan kerangka komunal untuk memasuki ekonomi tunai, mengubah diri mereka menjadi pemilik tanah kecil yang mandiri, sebelum diferensiasi sosial memperkuat properti besar dan menengah serta meningkatkan jumlah pekerja pertanian dan pemilik tanah; mereka mengkonsolidasikan kekuatan borjuasi kecil perkotaan, sebab kedua kelas berbagi keterikatan pada kemerdekaan dan kepemilikan pribadi. Ibid., 163.

⁸⁴ Leonard Binder, *Islamic Liberalism; A Critique of Development Ideologies*, (Chicago : University of Chicago Press, 1988), 337.

⁸⁵ Revolusi Mesir 1952, yang juga dikenal sebagai Revolusi 23 Juli, terjadi pada 23 Juli 1952 oleh Gerakan Perwira Bebas (*Ḍabbāt al Ahrār*), sekelompok perwira angkatan darat yang dipimpin

Arab, Laroui juga berteori tentang peristiwa-peristiwa sesudahnya, bahwa kendati revolusi nasionalis Arab membawa borjuis kecil ke puncak kekuasaan, rezim baru tersebut tidak mewakili kelas secara keseluruhan, dan hanya sebagian borjuis kecil yang duduk di kursi pemerintahan.⁸⁶

Rezim nasionalis Arab yang muncul pada 1950-an dan 1960-an memiliki banyak agenda ambisius: mewujudkan sosialisme revolusioner; melawan Israel dan pendukung Baratnya; menggulingkan monarki Arab; dan, yang paling ambisius, mempersatukan dunia Arab menjadi satu negara besar.⁸⁷ Rezim nasionalis Arab di bawah kuasa borjuis kecil, menempatkan prioritas tertinggi pada upaya mempertahankan *status quo*, atau hasrat untuk tetap berkuasa. Semua ambisi lain di bawah ambisi utama tersebut, dijalankan dengan memprakatekkan pola kerja oportunistik, kolusif, dan nepotis. Rezim borjuis kecil berusaha memanfaatkan sepenuhnya teknologi modern (seperti senjata canggih) agar tetap berkuasa.⁸⁸

Untuk tetap berkuasa, rezim borjuis kecil berusaha mempromosikan modernisasi dan tradisionalisme secara bersamaan. Di satu sisi, berhasrat mendapat untung dari budaya modern dengan mengkonsolidasikan kekuatannya

Muhammad Naguib dan Gamal Abdel Nasser. Revolusi awalnya ditujukan untuk melengserkan Raja Faruq. Namun kemudian, gerakan tersebut berambisi politik yang -selanjutnya- beralih membubarkan monarki konstitusional dan aristokrasi di Mesir dan Sudan, mendirikan republik, mengakhiri pendudukan Inggris, serta membulatkan kemerdekaan Sudan (sebelumnya diperintah sebagai kondominium Inggris-Mesir). Pemerintahan revolusioner tersebut mengadopsi agenda nasionalis dan anti-imperialis, yang pada gilirannya mendatangkan sambutan besar dari nasionalisme Arab dan Gerakan Non-Blok internasional. Selma Botman, "Egyptian Communists and the Free Officers; 1950-1954", *Middle Eastern Studies*, Vol. 22, No. 3, (July, 1986), 350-366.

⁸⁶ Binder, *Islamic Liberalism*, 332.

⁸⁷ Gamal Abdul Nasser, *Egypt's Liberation; The Philosophy of the Revolution*, (Washington : Public Affairs Press, 1955), 2-10. Malcolm H. Kerr, *The Arab Cold War; Gamal Abd al Nasir and His Rivals 1958-1970*, (London : Oxford University Press, 1971), 1-7.

⁸⁸ Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al 'Arab*, 165-166.

secara ekonomi dan militer; di sisi lain ingin meraup untung dari kesetiaannya pada budaya tradisional dengan melegitimasi otoritasnya secara eksklusif. Rezim kemudian menggunakan aspek otoritas budaya tradisional untuk mengendalikan gerak modernisasi politik atau Westernisasi yang pada gilirannya malah menjadi ancaman tersendiri terhadap otoritas yang dimiliki.⁸⁹

Hasrat kuat rezim dalam mendorong beberapa aspek modernisasi sembari mempertahankan aspek tradisionalisme, dilakukan dengan membuat kebijakan pendidikan dualistik; Institut ilmiah, teknologi, komersial, dan lainnya, bertugas mempersiapkan siswa untuk layanan sektor modern, dengan menawarkan program dan metode pendidikan paling mutakhir. Dengan demikian, siswa -yang terdiri dari elit birokrasi dan berkomitmen melayani negara- dididik dengan pola berbeda dari pola pendidikan masyarakat pada umumnya. Mereka yang tetap setia pada metode tradisional atau mereka yang berdedikasi mempertahankan nilai-nilai agama, dididik pada lembaga-lembaga pendidikan keagamaan, meski dengan metode yang juga dimutakhirkan.⁹⁰

Konsekuensi kebijakan ini, bagaimanapun, adalah bahwa para elit birokrasi yang menerima pendidikan tinggi modern, secara bertahap berubah pikiran tentang kepercayaan dan terhadap kebijakan yang dipegang teguh rezim borjuis kecil ketika pertama kali berkuasa. Misalnya, sementara kepemimpinan borjuis kecil melihat nasionalisasi sebagai obat mujarab keterpurukan ekonomi, elit birokrasi justru melihat kerugian praktek ekonomi yang dikelola negara dan menilai praktek tersebut malah membuka peluang perusahaan bebas (swasta)

⁸⁹ Ibid, 163-164.

⁹⁰ Ibid., 165.

mengambil keuntungan besar; sementara kepemimpinan revolusioner awal tampak senang menjalin hubungan dengan Barat saat pertama kali berkuasa, elit birokrasi yang dibangkitkannya justru menilai hubungan tersebut kontraproduktif dan sebaiknya dihindari. Singkatnya, meski mungkin tidak selalu menghargai demokrasi, elit birokrasi yang terdidik memang benar-benar telah terborjuasi atau menjadi borjuis-borjuis baru. Rencana aksi mereka selanjutnya adalah mewujudkan borjuasi masyarakat secara keseluruhan, tugas yang secara tersirat gagal diselesaikan oleh borjuasi pra-revolusioner sebelum mereka digulingkan.⁹¹

Sejauh menyangkut pandangan Laroui, gambaran di atas menunjukkan perkembangan yang sangat positif, karena, seperti Binder, Laroui percaya bahwa pembentukan negara borjuis merupakan prasyarat untuk pencapaian otentisitas budaya Islam-Arab, yang kemudian dapat berdialektika dengan dinamika peradaban Barat atas dasar kesetaraan budaya.⁹² Tragedi revolusi nasionalis Arab lebih merupakan peristiwa yang menunda realisasi keinginan tersebut secara tidak perlu. Bagi Laroui, seorang raja tradisional mungkin saja melakukan pekerjaan lebih baik dalam menyelesaikan revolusi borjuis dan membangun sebuah negara borjuis, daripada yang dapat dilakukan oleh seorang penguasa Bonapartis seperti Nasser.⁹³ Pendapat ini dapat dimaklumi mengingat Laroui adalah seorang sarjana yang berkarier di Kerajaan Maroko. Kalaupun borjuasi

⁹¹ Ibid. Samih K. Farsoun, "Class Structure and Social Change in the Arab World", *The Next Arab Decade*, ed. Hisham Sharabi, (Boulder : Westview Press, 1988), 221-238.

⁹² Al 'Arwī, *Mathūm al Aydiyūlūjiya*, 337.

⁹³ Ibid. Sara Mamdouh Ibrahim Salem, *The Old is Dying and The New is not yet Born; The 2011 Egyptian Revolution; Labour, Capital, Time*, (Disertasi – Erasmus University Rotterdam, 2016), 153-161.

harus menjadi nasib akhir kerajaan, ia pasti akan mendukung dengan tenang daripada bersikeras melakukan upaya gerakan revolusi.

Asumsi yang menjadi aspek penting dari teori Laroui tampaknya divalidasi oleh temuan-temuan penelitian para sarjana lain berdasar peristiwa-peristiwa di tempat lain. Beberapa di antaranya mencatat peran utama borjuis kecil dalam beberapa peristiwa revolusi. Dalam studi perbandingan tentang revolusi Iran dan Nikaragua, Farideh Farhi mencatat bahwa kelas kutub (proletariat, tani, borjuis) memainkan peran kurang penting daripada kelas menengah (profesional terdidik tetapi miskin).⁹⁴ Dalam kedua kasus tersebut, ia mencatat, ada aliansi multikelas yang mendukung terjadinya revolusi. Forrest Colburn mengutip Cape Verde menyebutnya sebagai contoh khas negara Dunia Ketiga yang mengalami revolusi Marxis; kaum tani justru menjadi kelas yang tidak terlalu revolusioner, dan di kota-kota tidak ada borjuasi atau proletariat yang nyata, tetapi ada para borjuis kecil yang dengan kekuatan besarnya memasok kepemimpinan revolusioner.⁹⁵

Laroui mencatat, borjuasi sebenarnya telah terjadi -setidaknya di tingkat elit- beberapa rezim revolusioner nasionalis Arab. Mesir telah maju paling jauh di sepanjang lintasan sejarah ini kendati proses privatisasi ekonominya relatif lambat, demikian pula di negara-negara Arab lainnya. Meski sebagian rezim

⁹⁴ Farideh Farhi, *States and Urban-Based Revolution; Iran and Nicaragua*, (Urbana : University of Illinois Press, 1990), 16-17, 37-41.

⁹⁵ Forrest D. Colburn, *The Vague of Revolution in Poor Countries*, (Princeton : Princeton University Press, 1994), 43-44. Nazih Ayubi juga berpendapat bahwa dukungan utama bagi revolusi Islam di Tengah Timur, tidak datang baik dari pekerja atau petani, tetapi dari kelas menengah, termasuk para borjuis kecil, strata menengah baru, dan mahasiswa. Ia mencatat secara khusus bahwa, meski masyarakat terdiri dari hampir seluruhnya proletar, namun sebagian lainnya terdiri dari borjuasi kecil yang bekerja pada negara, kaum intelektual yang setengah menganggur, dan populasi siswa yang lebih besar. Mereka adalah sponsor utama yang paling militan dari kecenderungan Islami. Nazih Ayubi, *Political Islam; Religion and Politics in the Arab World*, (London : Routledge, 1991), 158-163.

nasionalis-borjuis kecilnya tampak anti-Barat, namun tidak satupun menolak untuk menjual minyak mereka ke Barat. Laroui membuktikan bahwa rezim-rezim borjuis kecil tersebut pada akhirnya menganut borjuasi, dalam arti, melihat privatisasi ekonomi dan kerjasama dengan Barat sebagai kepentingan mereka. Kendati borjuasi tidak selalu berarti demokratisasi, fakta bahwa sebagian besar rezim revolusioner Arab yang dulunya memusuhi Barat dan ekonomi pasar, terlepas dari sejauh mana mereka telah melakukan demokratisasi di negara masing-masing, justru mengejar kerjasama dengan Barat dan beralih pada ekonomi pasar.⁹⁶

Laroui juga menyiratkan bahwa, revolusi borjuis kecil anti-Barat yang nantinya terjadi di masa depan, pada akhirnya akan mengalami proses borjuasi yang sama. Satu-satunya negara paling takut akan konsekuensi revolusi ini adalah Arab Saudi. Rezim revolusioner anti-Barat Arab Saudi dapat membatasi akses Barat ke minyak Saudi, sehingga secara dramatis menaikkan harga minyak dan secara serius merusak ekonomi Barat. Namun bagaimanapun, perkembangan berikutnya menunjukkan bahwa, seberapa anti-Barat sebuah rezim revolusioner yang memerintah Saudi, mungkin pada awalnya, pada akhirnya akan melihat kerjasama dengan Barat sebagai kepentingannya. Fakta bahwa para pemimpin revolusioner anti-Barat seperti Mu'ammarr Qadhafi (1942-2011), Saddam Hussein (1937-2006), dan Ayatollah Khomeini (1902-1989) selalu bersedia

⁹⁶ Ibrahim Salem, *The Old is Dying and The New is not yet Born*, 153-160. Khālid T. Alī, "Taṭawwūrāt Muqliqa li Audā' al Zirā'a wa al Ghidha' fī al Waṭan al 'Arabī Khilāl 'Aqd al Sab'īnāt", *Dirāsāt fī al Tanmiya wa al Takāmul al Iqtisādī al 'Arabī*, Vol. 32. No. 3, (1982), 405-443.

menjual minyak ke Barat, menunjukkan bahwa rezim revolusioner di Arab Saudi juga akan melakukan hal sama.⁹⁷

Terdapat dua masalah dalam teori Laroui yang menggoyahkan kesimpulan optimis ini. *Pertama*, Laroui tidak menunjukkan apakah ada kerangka waktu tertentu borjuasi oleh rezim revolusioner dapat diharapkan terjadi. Seperti ditunjukkan pengalaman nyata rezim-rezim tersebut, proses ini memang bisa memakan waktu sangat lama -tujuh dekade dalam kasus Uni Soviet. Status quo Barat hampir tidak bisa diharapkan berhenti beroperasi mencegah rezim revolusioner mengeksport revolusi anti-Barat. Mereka yakin semua rezim revolusioner pada akhirnya akan meninggalkannya meski telah sekian lama mengalami borjuasi.⁹⁸

Masalah *kedua* dalam teori Laroui, bahwa sementara ini kondisi yang melapangkan terjadinya borjuasi tidaklah tersedia dengan mudah. Agar proyek ini berhasil, masyarakat dalam rezim revolusioner harus bersedia menerima borjuasi terlepas dari kesulitan ekonomi tak terhindarkan yang ditimbulkannya. Negara-negara yang tampak mengalami kesenjangan sangat lebar antara komitmen pemerintah dan masyarakat terhadap borjuasi, adalah negara-negara nasionalis Arab pasca-revolusioner, khususnya Mesir. Ini ironis -menurut Laroui, sebab Mesir sebagai negara yang pemerintahannya diharapkan semakin berkomitmen melanjutkan borjuasi, justru bermunculan kelompok-kelompok fundamentalis Islam kuat yang umumnya menentang borjuasi. Pendukung utama

⁹⁷ Al 'Arwī, *Maḥūm al Aydiyūlūjiya*, 341.

⁹⁸ Ibrahim Salem, *The Old is Dying and The New is not yet Born*, 153-160.

kelompok-kelompok ini berasal dari para borjuis kecil atau kelompok yang awalnya mendukung revolusi nasionalis Arab.⁹⁹

Beberapa kemungkinan penjelasan mengapa sebagian masyarakat Arab bersedia menerima borjuasi sementara yang lain menolaknya, terutama bertolak dari faktor budaya dan sejarah yang kompleks. Seorang pengamat mungkin melihat tingkat pendidikan masyarakat memiliki dampak yang kuat pada kemauan dan kemampuannya untuk merangkul borjuasi. Pengamat lain mungkin melihat cara pemerintah mengejar borjuasi sebagai penentu utama reaksi masyarakat terhadapnya, dalam arti, jika borjuasi dilakukan secara tidak efisien dan tampaknya hanya menguntungkan kelompok-kelompok pemilik hak istimewa, maka masyarakat tentu tidak akan mendukungnya.¹⁰⁰

Menemukan alasan yang tepat mengapa masyarakat Arab tidak menerima borjuasi, bagaimanapun, kurang penting untuk tujuan pembahasan ini, daripada pengamatan bahwa keberadaan mereka berkonsekuensi hal yang tidak diantisipasi Laroui sebelumnya. Dalam istilah Laroui, sebuah rezim revolusioner borjuis kecil yang dengan sendirinya berubah menjadi borjuasi, tetapi gagal melakukan borjuasi kepada para borjuis kecil yang dikuasainya, dapat menjadi target kekuatan revolusioner lain yang muncul dari masyarakat tersebut. Alih-alih menunda proses borjuasi, revolusi borjuis kecil pada gilirannya dapat mengarah pada revolusi borjuis kecil lainnya, sehingga memakan waktu lama

⁹⁹ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, (Cambridge, MA : Harverd University Press, 1994), 49-55.

¹⁰⁰ Ibid. Arnold Hottinger, "How the Arab Bourgeoisie Lost Power", *Journal of Contemporary History*, Vol. 3, No. 3, (July, 1968), 111-128.

untuk membentuk borjuasi itu sendiri, sebelum mampu wujudkan borjuasi masyarakat.¹⁰¹

Rezim nasionalis Arab di Mesir maupun Aljazair tengah ditantang oleh para borjuis kecil dari kelompok Islam fundamentalis revolusioner. Manakala kelompok-kelompok ini naik ke puncak kekuasaan tetapi gagal melakukan borjuasi masyarakat, maka juga akan ditentang bahkan digulingkan oleh generasi revolusioner lainnya. Bisa jadi rezim fundamentalis Islam terbukti lebih berhasil di negara-negara berkembang daripada rezim nasionalis Arab yang berhasil digulingkan, bahkan ada kemungkinan bahwa rezim nasionalis Arab yang sejauh ini gagal melakukan borjuasi masyarakat, -entah bagaimana- lalu berhasil mewujudkannya, meski oposisi fundamentalis semakin meningkat. Semua ini tentu tampak sangat sulit terjadi, dan karenanya, teori revolusi Laroui bukan dalam kapasitas meramalkan alternatif-alternatif di atas akan terjadi. Teorinya, bagaimanapun, berguna dalam memahami bahwa keputusan suatu rezim revolusioner untuk memulai proses borjuasi, merupakan perkembangan normal dari evolusi pasca-revolusioner mereka.

¹⁰¹ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, Ibid. Hottinger, "How the Arab Bourgeoisie Lost Power", Ibid.

BAB III

ABDALLAH LAROUÏ: BIOGRAFI DAN PEMIKIRANNYA

Pada bab sebelumnya, telah dipaparkan dinamika sosial, ekonomi, politik dan budaya Arab, baik oleh sebab pergulatan masyarakat menghadapi isu globalisasi, maupun dalam upaya mereka mewujudkan modernisasi Arab. Paparan tersebut penulis maksudkan, di satu sisi, sebagai kondisi pra-reflektif Laroui yang meniscayakan proses produksi makna objektif dan dokumenternya, tetapi sekaligus -di sisi lain- menjadi ranah produksi makna ekspresifnya hingga melahirkan kritik dan gagasan terkait kebangkitan menuju Arab Modern.

Selanjutnya, pada bagian ini akan dipaparkan biografi Abdallah Laroui sebagai tokoh intelektual poskolonial Maroko yang mengalami dan menyaksikan beberapa peristiwa penting sejarah Arab, khususnya peristiwa defetisme tahun 1967 yang telah merubah cara pandang bangsa Arab terhadap realitas sosial dan budayanya. Paparan ini –khususnya- ditujukan untuk memahami perjalanan hidup dan karir intelektualnya, pertemuannya dengan beberapa tokoh yang selanjutnya mempengaruhi pemikirannya dan kecenderungannya pada Marxisme, sampai pada tipologi Marxisme yang dipilihnya. Selain itu, dipaparkan juga peta diskursus pemikiran Islam kontemporer, untuk mengetahui produksi makna ekspresif Laroui bersama para pemikir Arab dalam bergulat dengan isu-isu globalisasi dan modernisasi Arab. Peta diskursus tersebut juga ditujukan untuk menganalisa dan memberikan pemahaman tentang peta dan konteks nalar sejarah dalam nalar epistemologi Abdallah Laroui di tengah pemikiran-pemikiran Arab,

sehingga bisa menjelaskan posisi kritik nalar Laroui terhadap dunia pemikiran secara umum dan nalar pemikiran dunia Arab secara khusus.

Pada bagian ini juga dipaparkan pemikiran Laroui secara umum, khususnya, kritiknya atas model-model kesadaran dan nalar sejarah masyarakat Arab yang dinilai mendasari kegagalan mengatasi keterbelakangan (*takhalluf*). Lebih jauh, tipologi Laroui atas kesadaran, kajiannya tentang modernitas dan kekhasan budaya Arab, gagasannya tentang transformasi dari tradisionalisme menuju historisisme, dan bagaimana melakukan transformasi menuju Arab modern, juga menjadi bagian penting yang masing-masing dibahas secara komprehensif berdasarkan pemikiran dalam karya-karyanya.

A. Riwayat Hidup

Abdallah Laroui seorang pemikir dan novelis asal Maroko yang lahir di kota Azmour, pada tahun 1933. Ia belajar di *kuttāb* sebelum menempuh pendidikan dasar dan menengah di Rabat antara tahun 1941 hingga 1945. Kemudian ia memperoleh hibah untuk belajar di Perguruan Tinggi Sidi Mohammed di Marrakesh, di situ ia tinggal selama lima tahun. Setelah itu ia belajar di Lycée Lyautey di Casablanca dari tahun 1949 hingga 1951 dan di Lycée Gourand, Rabat, dari tahun 1951 hingga 1953. Memperoleh gelar sarjana muda pada tahun 1953, kemudian belajar sejarah dan ekonomi di Institut

d'Études Politiques, Paris, di bawah arahan Raymond Aron (1905-1983) dan Charles Morazé (1913-2003) tahun 1953-1956.¹

Pada tahun 1958, ia memperoleh gelar *Diplôme d'études supérieures* (setara gelar master). Laroui kemudian kembali ke Maroko dan bekerja di Kementerian Luar Negeri. Ia menjabat sebagai atase budaya di Mesir (1960-1962), dan Prancis (1962-1963). Laroui lalu mengundurkan diri untuk mempersiapkan *agrégation* (ujian kompetitif yang diperlukan untuk mengajar di lembaga pendidikan menengah dan pasca sekolah menengah di Prancis) dalam studi Islam. Setelah berhasil melewati *agrégation*, Laroui diangkat sebagai asisten profesor sejarah di Universitas Mohamed V di Rabat pada tahun 1963.²

Pada tahun 1967, Laroui diundang oleh Orientalis terkenal Gustav von Grunebaum, yang saat itu menjabat sebagai direktur Near Eastern Center di University of California Los Angeles (UCLA), untuk bergabung dengan fakultas sejarah di UCLA. Laroui menjabat sebagai asisten profesor sejarah Afrika Utara selama empat tahun di UCLA sebelum kemudian kembali ke Maroko untuk mengerjakan *Doktorat d'étatnya*, yang ia terima pada tahun 1976 dari Sorbonne, dengan disertasi berjudul "*Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*" (Asal-usul Sosial dan Budaya Nasionalisme Maroko 1830-1912). Ia terus mengajar di Rabat sampai tahun 2000, ketika ia pensiun.³

¹ Nils Riecken, "History, Time, and Temporality in A Global Frame: Abdallah Laroui's Historical Epistemology of History," *History and Theory*, Vol. 54, No. 4, (December, 2015), 5-26.

² Yasmeen Daifallah, "Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdallah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al Jabiri", (Disertasi -- University of California, 2012), 20–21.

³ Ibid.

Abdallah Laroui mulai dikenal publik ketika pada tahun 1964, dengan nama samaran Abdallah Alrafedy, menerbitkan sebuah drama berjudul “*Manusia yang Diingat*” dalam edisi pertama majalah baru *Aqlām*. Karya intelektualnya yang paling menonjol ada pada bidang studi kritik ideologi, sejarah ide dan sistem, dan beberapa karya sastra, terutama novel. Karya-karyanya diterbitkan di sejumlah majalah, di antaranya *Aqlām* (Rabat), *Mawāqif* (Bairut), *Arabic Studies* (Bairut), *Les Temps Modernes*, dan *Diogenes*, Paris.⁴

Tahun 1967 merupakan masa yang menentukan dalam pemikiran Laroui ketika bukunya, *Ideologi Arab Kontemporer*, muncul dalam bahasa Perancis dan menandai dimulainya proyek pemikiran filosofis Laroui. Terjemahan bahasa Arab buku tersebut muncul pada tahun 1970 dan diterbitkan oleh al-Haqeqa. Sejak itu, nama Abdallah Laroui sangat diperhitungkan dalam kancah pemikiran filsafat Arab. Laroui dicirikan dengan pemikir yang berani tampil menembus *mainstream* pemikiran Arab dengan melakukan kritik radikal terhadap pemikiran yang dominan.⁵

Terbit tepat sebelum kekalahan Arab tahun 1967, karya Laroui tersebut memberikan narasi dan kritik terhadap keterlibatan intelektual Arab dengan kondisi kolonial dan poskolonial. Karya Laroui lainnya juga menampilkan penilaian tentang model operasi dan tingkat keberhasilan nasionalisme Nasserian, pada proyek yang telah berusia lebih dari satu dekade. Ditulis dalam bahasa Prancis tetapi ditujukan untuk para intelektual dan pemimpin politik

⁴ Ibrahim M. Abu Rabi', "Trends and Issues in Contemporary Arab Thought," *American Journal of Islam and Society*, Vol. 8, No. 1, (1991), 151-165. Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought; Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, (USA : Pluto Press, 2004), 344-345.

⁵ Daifallah, "Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought", 18.

Arab, buku tersebut disusul sekuel bahasa Arabnya, *al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, terdiri dari serangkaian esai yang mengelaborasi dan mendefinisikan beberapa tema utama diangkat Laroui dalam karya sebelumnya.⁶

Abdallah Laroui memasuki dunia pendidikan Prancis pada pertengahan tahun lima puluhan ketika ia menyadari bahwa solusi problematika pemikiran Arab terdapat di Mesir. Ia kemudian mempelajari dan mendalami karya-karya para pemikir besar Mesir, mulai dari Muhammad Abduh (1849-1905) hingga Ali Abdel Razeq (1888-1966), mulai dari Rifā'a al Ṭaḥṭawī (1801-1873) hingga Qāsim Amīn (1863-1908), mulai dari Jamāl al Dīn al Afghānī (1838-1897) hingga Luṭfi al Sayed (1872-1963), Salama Mousa (1887-1958), dan Taha Ḥussain (1889-1973).⁷

Setelah melakukan studi mendalam dari para pemikir Mesir, kemudian diperkaya dengan bacaan mendalam tentang Gerakan Nasional Maroko, seperti karya Allal al Fassi (1910-1974) dan Mohammad Hassan (1836-1894), pemikiran Laroui tampak semakin komprehensif dan kritis. Ia menganalisis realitas dan fakta masyarakat Arab berdasar aspek intelektual, politik dan budaya yang luas, serta menunjukkan titik-titik kelemahan sekaligus solusinya. Basis, pola dan proyek pemikirannya semakin terbentuk setelah tahun 1973 ia menerbitkan *The Arabs and the History Thinking*, yang kemudian dilanjutkan dengan *The Crisis of*

⁶ Abdel Majid Hannoum, "Notes on the (Post)Colonial in the Maghrib", *Critique of Anthropology*, Vol. 29, No. 3, (September, 2009), 324-344.

⁷ Ibid.

the Arab Intellectuals dalam bahasa Prancis pada tahun 1974, dan disusul oleh beberapa kodifikasi karya yang hingga era 1996-an.⁸

Pada tahun 2017, Laroui menerima penghargaan *Arab Cultural Personality* dari Yayasan Buku Sheikh Zayed sebagai pengakuan atas jasanya membangun gerakan pemikiran yang mapan dan momentum budaya yang mencakup seluruh dunia Arab selama beberapa dekade. Esai pertamanya, *L'idéologie Arabe contemporaine*, dirilis sebulan sebelum kekalahan Arab tahun 1967, sebuah peristiwa yang mengubah jalan pemikiran Arab. Sejak itu ia telah menulis lebih dari dua puluh buku yang membahas berbagai aspek pemikiran dan modernitas Arab, memastikan bahwa ia termasuk di antara beberapa corong yang menggemakan suara Afrika Utara yang dapat dikenal dan dibaca di seluruh dunia Arab.⁹

Laroui adalah salah satu intelektual kontemporer paling terkenal di Maroko dan wilayah Arab. Ia menempuh pendidikan di Paris pada Institut d'Études Politiques (1953-1956), dan berpindah ke Sorbonne dengan arahan dari Raymond Aron dan Charles Morazé, yang di situ Laroui kemudian berkenalan dengan aliran Annales dan pendekatan Marxis tentang sejarah. Ia menganggap tahun-tahun itu sebagai momen ia dibentuk sebagai sejarawan oleh kedua gurunya.

⁸ Tarik Sabry, "Media and Cultural Studies in the Arab World: Making Bridges to Local Discourses of Modernity," ed. Daya K. Thussu, *Internationalizing Media Studies*, (Routledge, 2009), 210–27.

⁹ Ibid. Tarik Sabry, "Arab Cultural Studies; Between Reterritorialisation and Deterritorialisation", ed. Tarik Sabry, *Arab Cultural Studies; Mapping the Field*, (New York : I.B. Tauris & Co. Ltd, 2012), 6-25.

Laroui ingat bahwa pelajaran utama dari Morazé adalah bahwa sejarah sosial bukanlah fakta sejarah, tetapi perkembangan struktur sosial.¹⁰

Secara khusus, Laroui menelusuri minatnya pada Marxisme, terutama, sebagaimana kedua guru ini memahami Marx. Bagi Morazé dan Aron, Marx pada dasarnya adalah seorang sejarawan, jurnalis yang brilian, ahli teori sosial, tetapi bukan pemimpin politik atau bahkan nabi.¹¹ Laroui menyimpulkan ingatannya bahwa pengaruh konsepsi Marx dari kedua guru tersebut, mungkin menjadi alasan mengapa ia tidak pernah berpikir untuk bergabung dengan Partai Komunis. Konsepsi Laroui tentang Marxisme bukan sebagai ideologi, atau lebih sebagai metode untuk memeriksa proses sejarah, tampaknya sebagian besar disebabkan oleh cara ia diperkenalkan kepada Marx oleh kedua gurunya.¹²

Setelah berhenti bekerja di Kementerian Luar Negeri Maroko, Laroui banyak menekuni sejarah sehingga dikenal sebagai seorang sejarawan. Laroui menghabiskan sebagian besar hidupnya dengan mengajar di Maroko. Dalam kurun waktu lebih empat dekade telah menghasilkan karya-karya besar berbahasa Arab dan Prancis. Karya-karyanya meliputi topik dan bidang yang sangat luas dan termasuk karya-karya tentang Islam dan modernitas, sejarah historiografi, teori sejarah, waktu dan temporalitas, historiografi Maroko dan Maghreb, politik Maroko, dan kritik ideologis dan konseptual.¹³

¹⁰ Nancy Ghallagher, 'The Life and Times of Abdallah Laroui, a Moroccan Intellectual', *Journal of North African Studies*, Vol. 3, No. 1, (1998), 132- 151, 140.

¹¹ Ibid.

¹² Yasmeeen Daifallah, "Marxism and Historicism in the Thought of Abdallah Laroui", *Colonial Exchange; Political Theory and the Agency of the Colonized*, ed. Burke A. Hedrix, Deborah Baumgold, (UK : Manchester University Press, 2017), 217-251.

¹³ Karima Laachir, "Moroccan Intellectuals between Decolonialization and the Arab Cold War; Abdallah Laroui's Critical Literary Writting", *The Form of Ideology and the Ideology of Form*;

Laroui juga menerbitkan lima novel, teks otobiografi, dan buku hariannya.¹⁴ Dalam perdebatan yang sedang berlangsung baik tentang dirinya maupun karya terbarunya, banyak pembaca Maroko dan Arab masih mengasosiasikan Laroui dengan buku pertamanya, *L'idéologie Arabe Contemporaine* (Ideologi Arab Kontemporer), diterbitkan oleh penerbit sayap kiri Maspero di Paris pada 1967, diterbitkan beberapa minggu sebelum Perang Enam Hari antara Israel dan beberapa negara Arab. Buku itu menandai dimulainya era baru kritik diri di antara para intelektual Maroko dan Arab lainnya. Situasi ini menjadikan Laroui berdiri sebagai intelektual publik di Maroko dan wilayah Arab.¹⁵

Sejak tahun 2011, Laroui mencoba kembali ke panggung setelah beberapa dekade yang tenang dilalui sejak pensiun dari Universitas Rabat pada tahun 2000. "Ayah yang absen" bagi kaum intelektual Maroko tersebut telah melakukan intervensi pada beberapa pertemuan rutin debat Maroko tentang budaya, masyarakat, dan politik. Namun Laroui menunjukkan cara yang berbeda dalam memahami komitmen intelektual, terkesan kurang romantis dan revolusioner, lebih reformis dan didasarkan pada ekspektasi terukur untuk mempengaruhi perubahan di tingkat nasional. Kembalinya Laroui dalam khazanah intelektual Arab telah membangkitkan kembali harapan-harapan para

Cold War, Decolonization and Third World Print Cultures, ed. Francesca Orsini, Neelam S., Laetitia Z., (Cambridge, UK : Open Book Publishers, 2022), 215-140.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Said Graioui, "The Intellectual as *Zafāf*: the Public Sphere, the State, and the Field of Contentious Politics in Morocco", *The Journal of North African Studies*, (Mei, 2020), 1-25.

audiens baru pemuda Maroko dan mencari kesempatan untuk mempertanyakan sejarah yang telah lama terabaikan pada era 1960-an dan 1970-an.¹⁶

B. Abdallah Laroui dalam Peta Diskursus Pemikiran Islam Kontemporer

Berakhirnya imperialisme dan kolonialisme Barat di negara-negara Islam telah menguak kesadaran umat Islam akan kebodohan, kejumudan, dan ketertindasannya. Kesadaran ini akan lebih memilukan lagi mengingat dalam lintasan sejarah Islam pernah menorehkan tinta emas peradaban dan mencapai puncak kejayaannya. Namun sejenak ingatan sejarah membuka kesadaran umat Islam, kembali umat Islam untuk kesekian kalinya menerima kenyataan pahit takdirnya ketika Israel memenangkan konflik melawan negara-negara Arab (Mesir, Yordania, dan Suriah) pada 1967.¹⁷

Peristiwa di atas dipandang sebagai penggalan (*qathi'ah*) dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang telah merubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya yang dihadapi. Inilah titik awal gerakan kritik-diri yang kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana alternatif, baik dalam ranah akademik maupun beberapa literatur ilmiah lainnya. Hal signifikan yang mengemuka di kalangan intelektual Arab adalah ketika mencoba menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya kekalahan di atas.¹⁸

¹⁶ Ibid.

¹⁷ John Obert Voll, *Politik Islam, Kelangsungan Dan Perubahan Di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat, (Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1997), 150–65.

¹⁸ Lutfi Syauckani, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, No. 2, Tahun 1998. <http://media.isnet.org/kmi/islam/Paramadina/Jurnal/>

Beberapa sebab yang dianggap dominan adalah cara pandang masyarakat Arab kepada budaya sendiri serta capaian modernitas. Persoalan yang muncul, bagaimana seharusnya sikap masyarakat Arab dalam menghadapi tatangan modernitas dan tuntutan tradisi. Lebih dari dua dekade persoalan tersebut menjadi wacana arus utama dan diskusikan dalam seminar-seminar, dalam bentuk buku, artikel, dan publikasi lainnya. Selanjutnya persoalan tersebut menjadi *common denominator* untuk setiap intelektual Arab yang peka terhadap masalah kearaban dan keislaman.¹⁹

Gerakan-gerakan pemikiran Islam di kawasan Timur Tengah muncul dan berkembang dari latar belakang situasi sosio-politik di atas. Dalam tataran idealisme, beberapa gerakan tersebut berada dalam arus persepsional yang sama antara satu gerakan pemikiran dengan pemikiran lainnya, tetapi dalam tataran corak atau aksentuasi intelektualitas dan orientasi yang berbeda-beda, bahkan dalam hal-hal tertentu, kebanyakan masing saling bertentangan. Corak pemikiran yang berbeda tentu akan menentukan arah gerakan yang bervariasi juga.²⁰

Perkembangan pemikiran Arab pasca kebangkitan seringkali dibedakan antara corak modern dan corak kontemporer. Istilah modern-kontemporer merujuk kepada dua era yang tidak mempunyai penggalan pasti. Kontemporer adalah kekinian atau kini, sementara modern adalah kini yang sudah lewat tapi masih mempunyai citra modern. Karena tidak ada kepermanenan dalam

Arab1.html; diakses pada tanggal 14 April 2022. Lihat, Issa J. Boullatta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, (New York : State University of New York Press, 1990), 17-22.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Perkembangan pemikiran Islam Timur Tengah dapat dibagi dalam dua corak pemikiran: progresif-modernis dan tradisional-konservatif, lihat, Boullatta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, 20.

kekontemporeran, modern yang telah melewati kekinian tidak lagi disebut kontemporer. Dalam hubungannya dengan pemikiran Arab, istilah modern-kontemporer merujuk kepada tradisi pemikiran Arab modern yang muncul sejak era kebangkitan, dimulai dari invasi Napoleon Bonaparte ke Mesir tahun 1798, kemudian dilanjutkan dengan berdirinya beberapa negara independen mengatasnamakan nasionalisme, dan sejak runtuhnya kekhalifahan Utsmaniyyah di Istanbul, bahkan hingga saat ini.²¹

Perbedaan paling jelas antara yang modern dari yang kontemporer adalah bahwa yang pertama merujuk kepada era modernisasi secara umum, sedangkan kontemporer merujuk kepada era sekarang atau yang berlaku saat ini. Oleh karenanya, kontemporer adalah kelanjutan modernitas dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri. Batasan sejarah pemikiran Arab modern adalah dari tahun 1798 hingga sekarang, sedangkan batasan pemikiran Arab kontemporer, tidak diketahui secara pasti. Hanya kebanyakan para pemikir Arab sendiri menganggap waktu kontemporer (*mu'āṣira*) bermula sejak kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, karena kekalahan tersebut merupakan titik yang menentukan dalam sejarah politik dan pemikiran Arab modern.²²

Sejauh menyangkut pandangan para pemikir Arab kontemporer pasca era 1967 tentang tradisi dan modernitas, Lutfi Syaukani membagi tiga tipologi pemikiran yang mewarnai wacana pemikiran Arab kontemporer. Pertama, tipologi pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama tipologi ini terletak pada sikap dan

²¹ Syaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Ibid.

²² Kemal K. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, (New York : Praeger, 1982), 13.

pandangan idealisnya terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak digarap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Sekaligus menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah dipandang cukup, mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi.²³

Menurut kelompok pemikir tipologi ini, Islam tidak lagi membutuhkan metode dan teori-teori yang berasal dari Barat. Mereka menyeru kepada keaslian Islam, yaitu Islam yang pernah dipraktekkan oleh Nabi dan keempat khalifahnyanya. Para pemikir tipologi ideal-totalistik bersikap apriori terhadap upaya-upaya pembaharuan Islam; tuntutannya fokus pada upaya purifikasi pemahaman dan ajaran Islam dengan cara kembali kepada sumber asal (*al ‘audah ilā al manba’*); al Qur’an dan Hadith.

Dalam banyak hal, metode pendekatan yang digunakan dalam memahami *turāth* dapat disamakan dengan kaum tradisional. Kendati demikian, mereka tidak menolak pencapaian modernitas, karena apa yang telah diproduksi oleh modernitas (sains dan teknologi) tidak lebih dari apa yang pernah dicapai oleh kaum Muslim pada era kejayaan. Di antara pemikir yang mempunyai kecenderungan berpikir ideal-totalistik, yaitu Mohammed al Ghazali (1917-1996), Sayyid Quthb (1906-1966), Anwar al Jundi (1912-1972), Muhammad Quthb (1919-2014), Said Hawwa (1935-1989) dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan Islam politik.

²³ Syaekani, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”. Boullatta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, 17-22.

Tipologi kedua adalah reformistik. Pada kelompok ini, gerakan diarahkan pada upaya reformasi dengan melakukan penafsiran-penafsiran baru yang lebih dinamis dan lebih cocok dengan tuntutan zaman. Kelompok ini mengarah pada dua kecenderungan. Kecenderungan pertama, pemikir yang menggunakan pendekatan rekonstruktif, dengan melihat dan memahami tradisi berdasarkan perspektif pembangunan kembali. Artinya, agar tradisi suatu masyarakat (agama) mampu bertahan dan bisa terus diterima, maka harus dikonstruksi dalam kerangka yang dinamis (*i'ādhah al binyat min jadīd*) dan modern. Perspektif ini berbeda dengan kelompok tradisionalis yang lebih memprioritaskan metode pernyataan ulang (*restatement, reiteration*)²⁴ atas tradisi masa lalu. Menurut yang terakhir ini, seluruh persoalan umat Islam sebenarnya pernah dibicarakan oleh para ulama terdahulu. Karena itu, tugas kaum Muslim sekarang hanyalah menyatakan kembali apa yang pernah dilakukan oleh pendahulu mereka.²⁵

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, kecenderungan berpikir rekonstruktif diwakili oleh para reformer seperti al Afghani, 'Abduh dan Kawakibi. Pada era sekarang, kecenderungan tersebut dapat dijumpai pada pemikir-pemikir reformis seperti Hassan Hanafi (1935-2021), Muhammad Imarah (1931-2020), Muhammad Ahmad Khalafallah (1916-1991), Hasan Saab (1922-1990) dan Muhammad Nuwayhi (1917-1920).²⁶

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London : Keagen Paul International, 1987), 15. Lihat, Joseph Lumbard, "Seyyed Hossein Nasr on Tradition and Modernity", *Tradition and Modernity; Muslim and Christian Perspectives*, ed. David Marshall, (George Town University, 2013), 177-184.

²⁵ Syaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Ibid. Boullatta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, 17-22.

²⁶ Ibid. Alex Griffith, *Typologies of Islamic Thought*, <https://www.e-ir.info/2011/08/30/typologies-of-islamic-thought/>; diakses pada tanggal 14 April 2022.

Kecenderungan kedua dari tipologi pemikiran reformistik adalah penggunaan metode dekonstruktif. Metode dekonstruksi merupakan fenomena baru untuk pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss (1828-1902), Jacques Lacan (1901-1981), Roland Barthes (1915-1980), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004) dan Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Pemikir garda depan kelompok ini adalah Mohammed Arkoun (1928-2010) dan Mohammed Abid Jabiri (1935-2010). Pemikir lain yang sejalan dengan Arkoun dan Jabiri adalah Mehdi Bennis (1948), Abdul Kebir Khetibi (1938), Salim Yafut (1947-2013), Aziz Azmeh (1947) dan Hashim Shaleh (1950). Kedua kecenderungan tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita sama, hanya saja metode penyampaian dan pendekatan masalah mereka yang berbeda. Tidak seperti kelompok transformatik yang sangat radikal, para pemikir dari kalangan reformistik masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada *turāth*. Tradisi atau *turāth* menurut mereka tetap relevan untuk era modern selama dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas.²⁷

Tipologi ketiga, transformatik. Tipologi ini mewakili para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan

²⁷ Ibid. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought*, 186–87.

lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan. Kelompok ini diwakili pertama kali oleh pemikir-pemikir Arab dari kalangan Kristen, seperti Shibli Shumayl (1850-1917), Farah Antun (1874-1922) dan Salamah Moussa (1887-1958). Kini, kelompok itu diteruskan oleh pemikir-pemikir yang kebanyakan berorientasi pada Marxisme seperti Tayyeb Tizini (1934), Abdallah Laroui dan Mahdi Amel (1936-1987), disamping pemikir-pemikir liberal lainnya seperti Fuad Zakariyya (1927-2010), Adonis (1930), Zaki Nadjib Mahmud (1905-1993), Adil Daher (1922) dan Qonstantine Zurayq (1909-2000).²⁸

Para pemikir Arab yang mempunyai kecenderungan transformatik kebanyakan berorientasi Marxisme. Afiliasi mereka kepada Marxisme bukan pada dimensi ideologi politik, tetapi lebih pada aspek intelektualnya. Demikian halnya Abdallah Laroui, ia lebih dikenal sebagai tokoh gerakan pemikiran Arab-Marxian yang sangat percaya pada metode historisisme. Yaitu kritik kesejarahan atas tradisi dan diskursus intelektual Arab tentang *turāth*. Laroui melihat *turāth* sebagai satu bentuk tradisionalisme yang harus dilampaui. Masyarakat Arab tidak akan berubah selama golongan penguasa dan intelektualnya belum mengubah cara pandang mereka terhadap *turāth*. Mereka tidak akan maju selama cara berpikir dan orientasi mereka ke masa lalu.

Ciri transformasi-Marxian Laroui terlihat pada sikapnya menolak pendekatan yang dilakukan oleh kaum tradisional (salafi) maupun modernis (sekular). Menurutny, kelompok tradisional melihat *turāth* secara ahistoris (*la tārīkhī*), menganggapnya sebagai sesuatu yang suci, yang selalu aktual untuk

²⁸ Ibid.

setiap zaman dan kondisi. Anggapan tersebut bertolak belakang dengan kondisi dan realitas saat ini. Begitu juga kaum modernis, dalam pandangan Laroui, mereka tak lebih sebagai penganut eklektis yang memilih dan memilah elemen dan unsur tertentu dari budaya Barat. Sikap seperti ini tidak akan mampu merubah keadaan, justru akan menjadikan bangsa Arab terus bergantung kepada Barat.²⁹

Dalam pandangan Laroui, kedua kelompok tersebut gagal memahami kondisi sosial bangsa Arab, sehingga mereka hidup terpisah dari lingkungan dan masyarakat. Pemahaman yang ekstrim ingin menjadikan masa lalu sebagai model kemajuan, sementara ekstrim lainnya ingin menjadikan pihak lain (Barat) sebagai model yang lain. Keduanya -mengambil masa lalu atau mengadopsi pihak lain, sama-sama merupakan tindakan tidak kreatif. Masalah ini, menurut Laroui, hanya dapat diatasi dengan memperkaya diri dengan berpikir kritis dan historis. Ia melihat, metode berpikir historis (historisisme) hanya dapat dijumpai pada Marxisme dengan teori dialektika historisnya. Karena itu, mempelajari Marxisme demi mencapai level berpikir kritis dan historis harus menjadi prioritas. Bukan hanya itu, Marxisme telah dengan rapi menghubungkan masalah-masalah tersebut dengan persoalan ekonomi, sosial dan politik, sehingga sangat cocok dan sejalan dengan dunia Arab kontemporer.³⁰

Kritik Laroui dalam beberapa hal juga merupakan kritik terhadap intelektual Arab lainnya. Letak permasalahannya adalah pada bagaimana

²⁹ Ibid. Fatima al Zahra, "Al 'Arwi wa al Mārksiya", *Revue des Sciences Humaines & Sociales*, Vol. 7, No. 2, (June, 2021), 345-360. Muḥammad Bal'azūqī, "Al Naqd al Thaqāfī wa al Mārksiya", *Mudawwana*, Vol. 4, No. 2, (December, 2017), 463-474.

³⁰ Yasmeeen Daifallah, "Marxism and Historicism", 2017), 217-242.

menyajikan metode dan pendekatan yang baik dalam menyampaikan kritik tersebut. Alternatif Marxisme yang diajukan bukan tidak mendapat kritik balik dari kalangan pemikir Arab lain. Di samping polanya yang sudah usang, metode Marxisme, dipandang oleh Laroui, sebagai contoh sederhana kegagalan sebuah metode. Apalagi dengan melihat kasus Uni Soviet dan negara-negara yang mempraktekkan sistem itu. Namun demikian, teori Laroui tampak tetap tidak mempunyai tempat di hati banyak intelektual Arab.³¹

Laroui menganut pemikiran konseptual dan teori-teori modernitas secara umum. Modernisme dalam pandangannya sejalan dengan makna yang berkembang di Eropa antara abad keenam belas dan kedelapan belas; yaitu selama periode transformasi menuju modernitas. Secara khusus, Ia banyak mengadopsi pemikiran Karl Marx sebagai pemikir modernis dan kritis terhadap persoalan-persoalan yang muncul di abad kesembilan belas. Dari sini, tidak heran jika kemudian Laroui selalu mengemukakan peran penting asumsi sejarah dalam melakukan suatu analisa dan kritik.³²

Bagi Laroui, sejarah Barat yang membentang dari zaman renaissance hingga revolusi industri dapat menjadi referensi untuk membangun konsep-konsep, termasuk politik revolusioner yang diarahkan untuk membawa negara-negara non-Eropa menengahi posisi meresahkan mereka menuju posisi modernis-industrial. Pandangan Laroui ini lebih merupakan bantahan terhadap pendapat yang menyatakan dangkalnya konsep fundamentalisme dan liberalisme

³¹ Ibid.

³² Armando Salvatore, "Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West", *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khaled Mesud, (Edinburgh University Press, 2009), 3-35.

teknokratis. Bahkan terang-terangan ia menyatakan bahwa Marxisme adalah teori kritis Barat modern yang jelas, rasional dan bermanfaat, serta sesuai dengan realitas kehidupan bangsa Arab.³³

Banyak yang mengutip Marx tetapi sebatas tujuan politik, tanpa mempedulikan Marx sebagai pelopor, penafsir dan ahli teori perkembangan pemikiran Eropa, yang mewakili modernisme dalam semua manifestasinya. Pada konteks situasi budaya Arab, akan lebih altruistik jika mengambil Marx sebagai guru dan pembimbing sains serta budaya daripada menganggapnya sebagai pemimpin politik. Posisi filosofis pemikiran Laroui ini mengantarkannya berurusan dengan masalah kebangkitan Arab dan bagaimana menempatkan tradisi (*turāth*) dalam konteks tersebut. Karenanya, ia mengajukan penilaian menggunakan konsep luar, dengan kesadaran sepenuhnya bahwa ini adalah posisi yang benar dan didasarkan pada konsep persatuan umat manusia serta prinsip kemajuan dunia modern.³⁴

Bagi Laroui, transformasi masyarakat Arab untuk menjadi negara modern hanya dapat dicapai dengan cara merangkul pemikiran Barat modern, khususnya kerangka kategori teori dasar tentang rasionalisme, kritik, dan konsep kemajuan, dan secara praktis, harus bersedia memahami sekularisme, sistem sosial Marx dan sentralitas negara. Mekanisme teoritis diperlukan dalam rangka memenuhi transformasi tersebut, dengan -lebih lajut, membuat keputusan epistemologis

³³ Ibid. ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Al Aydiūlūjiya al ‘Arabiya al Mu‘āšira*, (Beirūt: al Markaz al Thaqāfi al ‘Arabī, 1995),

³⁴ Daifallah, “Marxism and Historicism in the Thought of Abdallah Laroui”, 217-242. ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Azimat al Mutsaqqifin al ‘Arab, Taqlidiya Am Tarikhaniya?* (Beirut: al Muassasah al ‘Arabiyyah li al Dirasat wa al Nasyr, 1978).

dari warisan tradisi Arab. Pemutusan epistemologi berarti pemutusan dari penalaran dan metodologi klasik yang digunakan dalam sejarah Arab, kemudian menggantikannya dengan penalaran dan metodologi modern-kontemporer.³⁵

Sudah saatnya -menurut Laroui, menghentikan era dominasi dan sengkarut logika perdebatan yang telah menyebabkan kemunduran material, rasional dan tatanan sosial. Di tengah melemahnya pola pikir dan logika yang diperlukan, serta pada saat tidak setiap orang dapat langsung mengambil jalan untuk membangun pola pikir yang koheren, maka -bagi Laroui, perlu mendapatkan intuisi baru. Hal ini tidak bisa dilakukan dengan semata melompati rintangan epistemologis, rintangan akumulasi informasi klasik yang cenderung meminggirkan kritik-kritik parsial terhadapnya. Sebaliknya, yang berguna saat ini adalah bagaimana membalik halaman, atau yang diistilahkan dengan jeda metodologis.³⁶

Ketika Laroui berbicara tentang metode, maka yang ia maksudkan sebenarnya adalah logika pemikiran modern setelah dipisahkan dari pemikiran klasik. Metodologi merupakan subjek dari serangkaian konsep, sesuatu yang lain selain konvensi dan *positioning*. Topiknya terkait dengan posisi intelektual yang berkembang sejak dua abad lalu, berkaitan dengan kesinambungan banyak capaian sebelumnya, dan logika yang telah terputus dari warisan intelektual masa lalu. Persoalannya terletak pada kekukuhan merawat keberlanjutan relasi dengan warisan dan tradisi, sehingga menjadi identitas primordial intelektual seseorang.

³⁵ Muḥammad Nūruddīn A., “Fī Bu’ḍi Tajalliyāt al ‘Aqlāniya al Naqdiya ‘inda al ‘Arwī”, *Hakadhā Takallama al ‘Arwi*, ed. Anton Saif, (Beirūt : Al Muntadā al Ma’ārif, 2015), 137-158. ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Mafhūm al ‘Aql*, (Beirūt: al Markaz al Thaqāfi al ‘Arabī, 1997).

³⁶ Ibid.

Siapa pun -bagi Laroui, berhak menentukan nasibnya sendiri untuk memilih atau menggabungkan metodologi dan model tertentu. Misalnya, menempuh studi di sekolah ekonomi Barat atau Timur, pada akhirnya akan tetap dihadapkan pada satu metodologi umum yang menjadi dasar ilmu ekonomi. Pada level ini, tidak ada pilihan bagi seseorang, antara Barat atau Timur.³⁷

Pada tataran praktis, mekanisme dasar yang harus dilalui menuju transformasi negara modern adalah dengan mulai membangun negara modern. Tidak ada artinya, bagi Laroui, mencoba merealisasikan transformasi parsial untuk membangun prinsip modern yang distingtif, seperti konsep demokrasi, liberalisme, masyarakat sipil, kecuali setelah mendirikan negara modern.³⁸ Dalam konteks ini, Laroui mendapati kendala dalam proses modernisasi masyarakat Arab kontemporer. *Pertama*, desakan untuk menjaga warisan tradisi berpikir khazanah Arab yang cenderung mencegah terjadinya perubahan evolutif.³⁹

Dalam konteks pemikiran global, para pemikir Arab selama ini sudah berjibaku dan bertarung dengan kuat, tetapi pergerakan mereka masih bersifat perifer dan belum menembus jantung subjek. Mereka berbeda dalam ekspresi dan penilaian, tetapi konsep dasar dan orientasi tetap sama, yaitu berusaha membuka jalan bagi pemikiran eklektik. Alasan yang selalu mengemuka, bahwa mereka tidak ingin mengabsolutkan interpretasi, apalagi ada tendensi kekuasaan.

³⁷ Nabīl Fāzyo, “Al Mashrū‘iya wa al Taḥdīth al Siyāsi; ‘Abdullāh al ‘Arwī wa Ishkāliya al ‘Ilāqa baina al Taḥdīth al Siyāsi wa al Mafhūm al Turāthī li al Daula, *Hakadhā Takallama al ‘Arwī*, ed. Anton Saif, (Beirūt : Al Muntadā al Ma’ārif, 2015), 235-266.

³⁸ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Mafhūm al Daula*, (Beirūt : Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 2014).

³⁹ Yūnus Razīn, “Mawānī’ al Nazar fī al Fikr al Librālī al ‘Arabī; Qirāa fī Aṭrūḥat ‘Abdullāh al ‘Arwī”, *Hakadhā Takallama al ‘Arwī*, ed. Anton Saif, (Beirūt : Al Muntadā al Ma’ārif, 2015), 267-286.

Bagi Laroui, hal ini merupakan persoalan mengurutkan hasrat dan artikulasinya, sementara sains mereka anggap sebagai semata pengetahuan tentang keteraturan. Tinggal ditaksir konsekuensi dari posisi kognitif seperti itu pada setiap tingkatannya, dan semuanya akan bergerak-berkelindan bersama pemahaman ruang dan waktu.⁴⁰

Hambatan *kedua* bagi berlangsungnya gerakan modernisasi di Arab adalah keyakinan untuk dapat melakukan lompatan sejarah dengan secara langsung menembus jantung pemikiran postmodernisme tanpa melalui modernisme. Bagi Laroui, tidak mungkin membuat lompatan seperti itu, masyarakat Arab harus melewati negara modern terlebih dahulu, yang menurutnya merupakan takdir tak terelakkan. Modernisme harus terasimilasi dalam tradisi pemikiran Arab. Tidak mungkin dihindari, apalagi menjauh; modernisme akan terus menghampiri tepian peradaban Arab. Modernisme adalah gelombang; berenang melawannya tentu akan sangat berbahaya. Pilihannya adalah, membiarkan gelombang itu menyapu habis kepala dan menghempaskannya begitu saja, atau berenang bersamanya dengan seluruh kekuatan hingga menjadi pihak yang selamat, seminimal apapun.⁴¹

Namun terhadap kendala tersebut, Laroui mencoba mengatasinya dengan suatu optimisme. Ia melakukan identifikasi dan klasifikasi terhadap komponen modernitas, salah satunya adalah dengan memberi ruang seluas-luasnya bagi kebebasan individu. Karena itu, semua perlakuan yang berusaha menghalangi emansipasi individu, baik secara politik, sosial, kesukuan, atau kebijakan, sama

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid. Sabry, "Media and Cultural Studies in the Arab World", 336.

halnya telah menghalangi modernisasi. Semua upaya yang berusaha menghalangi penegakan demokrasi untuk mewujudkan kedaulatan rakyat, sama halnya telah menghambat proses modernisasi. Termasuk penolakan terhadap modernisasi, ketika menyumbat pola pikir rasional-ilmiah dan menggantikannya dengan alur pikir mistik-takhayul dalam kehidupan sehari-hari, dalam semua aktivitas, berdiri atau diam, makan, berpakaian, bergaul, serta dalam apa yang dibaca atau lihat.⁴²

Hambatan *ketiga* modernisasi, adalah merebaknya kepercayaan bahwa untuk mencapai suatu transformasi menuju sistem modern, tidak perlu diterapkan secara optimal-menyeluruh. Anggapan tersebut menurut Laroui keliru, sebab yang harus dicapai adalah transformasi modernitas mendalam, meliputi pola pikir seluruh masyarakat Arab. Saat ini, banyak pihak mencoba memahami modernisme dari berbagai portal; portal negara, portal masyarakat sipil, portal partai politik, dan lainnya. Ada peningkatan permintaan akan modernisasi, meski masih sulit dipastikan atau dinilai telah memenuhi standard modernitas tersebut. Kenyataannya -tanpa disengaja, proses westernisasi telah berlangsung. Beberapa kalangan intelektual berbicara postmodernisme seolah-olah telah melampaui modernisme. Mereka menjadikan postmodernisme sebagai pola pikir.⁴³

⁴² Yūnus Razīn, “Mawānī’ al Nazar fī al Fikr al Librālī al ‘Arabī, Ibid.

⁴³ Ibid. Muftah Mohamed Omar Bakoush, “Cultural Interaction between the Ego of Arab West and the Other Western Ego”, *Al Majalla al ‘Arabiya li al ‘Ulūm wa Nashr al Abḥāth*, Vol. 2, No. 6, (2016), 56.

C. Peta Konsep dan Pemikiran Abdallah Laroui

Studi atas karya-karya Laroui, terutama, *Azima al Muthaqqafin al 'Arab* dan *Al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, mengungkapkan bagaimana keduanya berusaha meyakinkan para pembacanya akan keniscayaan proyek pemikiran transformatif pengarangnya, baik teoretis maupun retorik. Berikut ini akan dipaparkan bagaimana Laroui membangun argumentasinya terkait proyek tersebut; dimulai dari analisa kritiknya atas model kesadaran masyarakat Arab, berikut subjektivitas yang menyertai model tersebut, sampai pada tawaran dan gagasan-gagasannya seputar transformasi masyarakat menuju Arab Modern. Analisa atas pemikiran Laroui dilakukan pada dua aspek; pertama, menyoroti kritiknya terhadap subjek intelektual Arab, berikut proposisinya tentang model kesadaran alternatif yang tepat bagi subjek dimaksud. Kedua, melihat dampak transformatif yang coba ditanamkan kritik tersebut pada pembacanya. Dua analisa ini tampak saling terkait, meski tidak identik. Secara bersama-sama, keduanya menggambarkan proyek teoretis-politis Laroui yang memanfaatkan analisa budaya sebagai platform awalnya, sebuah metode yang bergema dalam pemikiran Arab pasca 1967 secara umum.

1. Tipologi Kesadaran Arab Sebagai Kritik

Komentar atas karya-karya Laroui sering kali menggunakan tipologi tripartitnya; ulama, liberal, dan teknofil, sebagai ringkasan atas kritiknya terhadap ideologi Arab, sekaligus argumen yang mendasari kegagalan Arab

mengatasi keterbelakangan (*takhalluf*).⁴⁴ Namun, apa yang gagal ditangkap komentar-komentar tersebut adalah bahwa kritik Laroui sebenarnya diarahkan pada tiga model subjektivitas, yaitu, bagaimana masyarakat Arab memahami, merasakan, dan mengalami realitas sosialnya.⁴⁵ Inilah tepatnya yang disinggung Laroui ketika menyebut model-model kesadaran (*ashkāl al wa'yi*) yang membentuk pemahaman diri para intelektual Arab, dan menentukan batas-batas yang dapat dipahami dalam setiap pengalaman mereka.⁴⁶ Dengan kata lain, tipologi Laroui memberikan lebih dari sekadar kritik tentang bagaimana para intelektual Arab membayangkan modernisasi atau resep mereka dalam mewujudkannya. Alih-alih, tipologi ini menawarkan kepada pembacanya sebuah pengalaman menjadi salah satu tokoh yang merepresentasi masing-masing tipologi dalam momen-momen sejarah Arab.

Tipologi Laroui terhadap kesadaran bangsa Arab menempatkan ulama sebagai komunitas yang kehadirannya paling berpengaruh selama masa kekuasaan dan perlawanan kolonial, sementara para pemimpin politik liberal sebagai kelompok yang ide-idenya coba diwujudkan pada saat negara-negara Arab diberikan status independen, meski secara efektif masih di bawah kendali kolonial, dan teknofil sebagai kelompok yang pandangannya sesuai dengan tahap pembentukan negara-bangsa poskolonial. Penggambaran Laroui tentang

⁴⁴ Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, (London and Sterling, VA: Pluto Press, 2004), 7. Lihat, Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, (New York and Chichester: Columbia University Press, 2010), 74.

⁴⁵ 'Abdullāh al 'Arwī, *Azīmāt al Muthaqqafīn al 'Arab; Taqlīdiya am Tārīkhāniya?*, (Bairūt : Al Muassasah al 'Arabiyah li al Dirāsāt wa al Nashr, 1973), 38.

⁴⁶ 'Abdullāh al 'Arwī, *Mafhūm al Aydiyūlūjiya* (Libanon: al Markaz al Thaqāfi al Arabī, 1993), 49-56.

nasionalisme sebagai model kesadaran poskolonial, juga bisa ditambahkan, khususnya Nasseris yang memadukan klaim teknisi dari kelompok teknofil dengan klaim tradisional dari komunitas ulama. Paduan khusus inilah yang dirujuk Laroui ketika kemudian berbicara tentang tradisionalisme dan eklektisisme sebagai dua tren utama ideologi Arab.⁴⁷

Eksposisi Laroui tentang ulama dan liberal, mengonfigurasi keduanya sebagai dua model kesadaran berbeda, sementara teknofil yang percaya pada industri sebagai satu-satunya modalitas untuk melembagakan perubahan, dengan cepat mempengaruhi kesadaran nasionalis. Karenanya, nasionalisme dalam pemahaman Laroui adalah ideologi negara-negara Arab Timur poskolonial (Mesir, Suriah dan Irak), yang mencoba memadukan rasionalitas teknis para teknofil dengan klaim tradisional yang melekat pada warisan Arab-Islam tentang modernitas. Kemunculan masing-masing model kesadaran tersebut mendahului masa kejayaannya dan berlangsung lama setelah menjadi masa lalu, tetapi yang paling menarik bagi Laroui adalah, karakteristik berikut dampaknya pada saat mengklaim sentralitas sejarah.⁴⁸

Terdapat empat isu utama yang bersama-sama membentuk kesulitan kolektif Arab sejak masa kolonialisme, yaitu mendefinisikan diri sebagai Arab, memahami sejarahnya, memetakan jalan masa depan, dan merancang model ekspresi diri yang khas namun dapat diakses seluruh umat manusia. Kegelisahan tersebut pada dasarnya adalah penggambaran tentang bagaimana pemikiran Arab telah berulang kali mencoba mengembangkan penjelasan memadai tentang

⁴⁷ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Al ‘Arab wa al Fikr al Tarīkī*, (Beirūt : Dār al Ḥaqqīqa, 1973), 41.

⁴⁸ Ibid.

keterbelakangan Arab dalam hubungannya dengan Barat, melalui kiasan identitas dan alteritas, sejarah dan kontinuitas, universalitas dan partikularitas, setelah tiga momen penting sejarah Arab modern. Masing-masing model kesadaran merasakan keterbelakangan sebagai kenyataan, dalam arti memiliki basis pada kondisi sosial dan ekonomi Arab, sebagai kondisi relatif yang selalu didefinisikan melalui perbandingan dengan pihak lain lebih maju, sementara memandang diri sendiri terbelakang.⁴⁹

Kritik penting Laroui terhadap kelompok ulama, liberal, dan nasionalis, adalah *pertama*, bahwa tidak satupun dari mereka menawarkan model subjektivitas Arab yang benar-benar otentik. Artinya, tak satu pun dari tokoh-tokohnya mengusulkan konsep diri, sejarah, dan kemajuan yang secara konsisten merujuk pada warisan Arab-Islam. Kecenderungan ini mungkin tampak mengemuka dalam kasus liberal, namun tidak demikian halnya dengan ulama dan teknofil-nasionalis yang mempertaruhkan legitimasi visi mereka justru pada klaim keaslian tersebut.⁵⁰ Laroui mengajukan argumen ini dengan mengungkap cara masing-masing kelompok mendefinisikan diri dan menetapkan bagaimana perjalanannya dalam sejarah di bawah pengaruh konsepsi Barat yang lain (*Western other*). Kritik *kedua* Laroui terhadap ketiga model kesadaran ini bertumpu pada argumen bahwa mereka telah gagal memahami logika yang mendasari beroperasinya modernitas Barat, sebab logika khusus ini berkuasa di

⁴⁹ Daifallah, "Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought", 27. Roxanne Euben, "The Search for Arab Democracy; Discourses and Counter-Discourse", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 38, No. 1, (February, 2006), 134-137.

⁵⁰ Kaum Islamis adalah contoh paling jelas mewakili klaim otentisitas, tetapi kaum nasionalis, dengan seruannya kepada pentingnya kemurnian bahasa dan kemuliaan sejarah, mengambil bagian dalam klaim itu juga, Ibid.

era kolonial dan poskolonial. Ketiga kelompok tersebut pada akhirnya gagal melembagakan perubahan, baik sosial, ekonomi, maupun politik.⁵¹

Ulama dalam skema Laroui adalah anggota elit sosial ekonomi pribumi pada masa prakolonialisme. Mereka adalah anggota kelas khusus⁵² yang melayani kelas pemilik tanah.⁵³ Laroui melukiskan citra seorang figur ulama dalam memahami hubungan antara diri-Arab dan Barat-lain didefinisikan oleh perbedaan keyakinan agama dan pemahaman, bahwa goyahnya negara-negara Arab merupakan bencana tak terhindarkan yang menimpa semua makhluk hingga diperlukan kekuatan ilahi orang-orang beriman dan menemukan penyelesaiannya dalam perjalanan waktu. Ulama bisa saja berdamai dengan kolonialisme, jika saja tidak terus-menerus diprovokasi oleh propaganda dimulainya kembali perang salib, bahwa beberapa wilayah Islam telah dikuasai dan dirubah menjadi Kristen, bahwa ummat Islam dipaksa mengubah keyakinannya, sampai pada penggambaran kekalahan Islam terutama oleh sebab prasangka dan pemahaman takhayyulnya.⁵⁴

Lebih jauh, kelompok ulama juga disusupi klaim bahwa Barat adalah mercusuar akal sehat, kebebasan, dan humanisme, dan bahwa ajaran Islam bertentangan dengan ketiganya. Tak ayal, kelompok ini lalu memulai pencarian faktor kekuatan dan kekalahan dengan kembali pada satu-satunya titik acuan yang dianggap sah; teks-teks agama. Pada teks-teks tersebut, mereka

⁵¹ Ibid.

⁵² ‘Abdullāh al ‘Arwī, *al Aydiūlūjiya al ‘Arabiya al Mu‘āsira*, (Beirūt: al Markaz al Thaqāfi al ‘Arabī, 1995), 51.

⁵³ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Al ‘Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, Cet. 5, (Casablanca dan Beirūt: Al Markaz al Thaqāfi al ‘Arabī, 2006), 24.

⁵⁴ Ibid., 40.

menemukan Islam agama toleran, iman setelah pertimbangan rasional, dan kebebasan dari ketundukan pada aturan atau kekuasaan duniawi. Mereka bingung bagaimana Kekristenan, dengan kepercayaannya pada mitos dan premisnya pada keajaiban, dapat berbicara tentang akal, dan bagaimana Barat dengan penganiayaannya terhadap para maverick dari Galileo hingga Bruno dapat mengklaim kebebasan.⁵⁵

Kelompok ulama sampai pada kesimpulan bahwa rahasia kemajuan Barat terletak pada penyimpangannya dari akidah Kristen, sedangkan kejatuhan Islam terletak pada penyimpangannya dari ajaran Islam. Dengan demikian, mereka menyimpulkan adanya dua Islam yang berbeda; pertama, Islam yang luhur, otentik, dan tidak ternoda oleh perjalanan waktu, dan kedua, Islam yang tunduk pada keinginan Muslim, diselewengkan dan cacat oleh perbuatan mereka selama beberapa generasi dan abad yang lalu. Sejarah Islam ditakdirkan untuk melanjutkan jalur progresifnya segera setelah Muslim mengakui kesalahan dan kembali pada keyakinan mereka. Dengan tindakan damai ini, ulama mendapatkan kembali keseimbangannya dan mengajukan formula yang tidak dapat dibantah oleh bukti empiris; bahwa alasan kekalahan Muslim bukan terletak pada Islam, tetapi pada Muslim.⁵⁶

Penting dicatat dalam penggambaran Laroui di atas, bahwa kesulitan Arab -menurut kelompok ulama- memerlukan modalitas reformasi tertentu. Modalitas ini mengharuskan kembali ke asal tertentu; Islam murni yang ditemukan dalam teks-teks suci dan dalam kehidupan Nabi serta para sahabatnya. Pengembalian

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Al 'Arwī, *al Aydiūlūjiya al 'Arabiya al Mu'āsira*, 41.

ini diorientasikan pada pembentukan subjektivitas terhadap realitas sosial melalui keyakinan akan adanya kebenaran abadi yang dapat dilihat dan ditiru. Kalaupun ditemukan ketidakjelasan, dapat dibangun melalui proses konsensus, meski bergantung pada kesepakatan seputar sifat kebenaran yang sudah ada sebelumnya, daripada proses konsesi atau kompromi yang memunculkan kebenaran pragmatis dan fana sebagaimana dipahami kelompok liberal.⁵⁷

Kembali pada kemurnian dan kesetiaan pada bentuk asal oleh komunitas ulama seperti dipaparkan, sangat dipengaruhi oleh perjumpaan dengan kolonial Barat modern. Laroui mengisyaratkan bagaimana klaim Barat atas akal dan kebebasan mendorong pencarian ulama atas faktor-faktor kekalahan muslim, bahwa upaya mereka mendefinisikan sifat Islam sejati dan subjek muslim sejati, justru berangkat dari penggambaran Barat tentang Islam. Lebih lanjut, Laroui menelusuri respon ulama terhadap penggambaran tersebut sebenarnya didasarkan pada gagasan tertentu tentang esensi modernitas, sehingga perjuangan mereka selanjutnya adalah membentuk identitas Arab-Islam berdasarkan gagasan modernitas Barat tersebut.⁵⁸

Menjadi lebih rumit -bagi Laroui, pada saat gagasan ulama tentang Barat modern justru didasarkan pada klaim Barat itu sendiri dan bukan pada evaluasi independen atas sejarah Barat modern serta bagaimana realitas Barat kontemporer pada akhir abad ke-19. Kebingungan ini tampak dalam upaya dialog peradaban Islam dan Barat, terutama pada saat pihak Barat diwakili institusi yang dinilai marjinal dari upaya pembentukan realitas sosial ekonomi dan politik

⁵⁷ Ibid., 157.

⁵⁸ Ibid., 53.

di Barat, tepatnya, para pendeta yang masih berpegang pada representasi usang tentang Barat.⁵⁹ Modernitas bagi para pendeta tersebut merupakan etika kerja tanpa henti dan tuntutan kebebasan yang tak ada habisnya. Pernyataan ini tanpa ragu diadopsi ulama untuk mendefinisikan kembali Islam sejati, sehingga menuntut mereka terus menerus melakukan pencarian akan aktivitas dan kebebasan manusia, meski bertentangan dengan kondisi Muslim saat ini.⁶⁰

Uraian Laroui tentang ulama lebih merupakan gambaran bagaimana kesadaran Islam pada masa kolonial menderita dua jenis mistifikasi. Di satu sisi, ulama memahami Barat menurut epistemologi yang gagal menangkap esensi superioritas Barat abad ke-19, yaitu industri modern yang digerakkan mesin kapitalisme. Di sisi lain, kebingungan ulama diperparah oleh delegasi Barat untuk menjadi lawan bicara, pendeta dan orientalis, yang keduanya tidak mewakili Barat kontemporer. Ulama kemudian membangun interpretasinya terhadap teks-teks Islam dari pemahaman modernitas Barat yang ditawarkan lawan bicara tersebut kepada mereka.⁶¹

Laroui mendasarkan kritik gandanya terhadap ulama dan reformisme Islam abad ke-19 secara lebih umum, terutama pada salah pemahaman mereka tentang modernitas Barat. *Pertama*, analisis Laroui mengilustrasikan klaim tunggal ulama atas otentisitas Arab-Islam sebenarnya tidak perlu dicermati, sebab wacana yang dikembangkan ulama merupakan produk dari kondisi modern dan merupakan

⁵⁹ Laroui mengidentifikasi pertengahan abad ke-19 (setelah revolusi 1848) sebagai titik di mana Barat mulai kehilangan kekuatan dan kepercayaan awalnya pada prinsip-prinsip pencerahan. Kehilangan ini semakin diperdalam oleh pengalaman kolonial. Ibid., 85.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., 55.

kelanjutan perjumpaan mereka dengan kolonialisme.⁶² Wacana ini tentu sangat kontras dengan klaim Islamisme yang mewakili dan melanjutkan model kesadaran historis berakar pada Islam abad pertengahan. Paparan Laroui menunjukkan bagaimana komunitas ulama memulai proyek reformasinya berbekal pemahaman modernitas yang tidak lagi kekinian, bahkan tampak tidak mampu berdialog efektif dengan Barat atau memahami proses-proses yang dimuat kolonialisme.⁶³

Pemahaman ulama yang parsial dan menyimpang tentang modernitas Barat, menunjukkan ketidakmampuan mereka memahaminya sebagai sebuah proses, sebagai tahapan sejarah yang mengalir satu sama lain. Sebaliknya, ulama hanya bisa mengakses modernitas Barat sebagai serangkaian momen berbeda yang berkaitan dengan konvergensi, reformasi, atau divergensi doktrin agama. Sebab kesalahpahaman ini, satu-satunya konsepsi modernitas yang dapat dipahami ulama adalah reformasi religius, sehingga, dalam pengertian ini, ulama datang untuk mewujudkan semata kesadaran Martin Luther (1929-1968).⁶⁴

Kritik *kedua* Laroui menghasilkan kesimpulan memberatkan; bahwa tanpa dialog efektif dan tanpa pemahaman memadai tentang logika modernitas Barat yang mengendalikan negara-negara Arab, upaya ulama untuk melembagakan perubahan sosial dan politik menjadi sia-sia. Kritik ini melatarbelakangi diskusi Laroui selanjutnya tentang tradisionalisme; epistemologi yang mendominasi pemikiran Arab kontemporer dan ulama merupakan protagonis awalnya. Laroui

⁶² Al 'Arwī, *Azimā al Muthaqqafīn al 'Arab*, 87.

⁶³ Al 'Arwī, *al Aydiūlūjiya al 'Arabiya al Mu'āsira*, 55.

⁶⁴ Ibid., 61.

melacak karakter reaktif dan apologetik dalam wacana ulama. Karakter tersebut ia juga temukan dalam wacana kelompok liberal dan teknofil, sekaligus nasionalis. Keduanya mengambil pijakan tertentu untuk mendefinisikan modernitas Barat dan membingkai pemahaman masing-masing tentang identitas diri Arab, sejarah, dan masa depannya.⁶⁵

Kaum liberal memahami modernitas Barat lahir dari organisasi politik, sementara kaum nasionalis memahaminya terlahir dari kapasitas industri Barat modern. Namun, kritik Laroui terhadap kaum nasionalis tampak lebih kuat dan berkelanjutan. Dua kemungkinan alasannya, *pertama*, Laroui menulis pada saat nasionalisme menjadi ideologi yang berkuasa di kancah intelektual dan politik Arab, sehingga upaya kritiknya dipandang tepat waktu dan berpotensi efektif. *Kedua*, Laroui menganggap pengaruh liberalisme berlangsung relatif singkat, berkisar antara sekitar tahun 1920-an hingga 1950-an, dan kehadirannya menempati posisi marginal jika dibandingkan dengan tradisionalisme ulama yang tetap hidup selama fase liberal dan nasionalis.⁶⁶

Laroui menggambarkan para pimpinan politik liberal sebagai kelas borjuis yang mengambil alih pemerintahan setelah kemerdekaan tahun 1930-an dan memahami Barat sebagai organisasi politik yang menempatkan kebebasan dan egalitarianisme sebagai agenda pencerahan. Kaum liberal mendefinisikan diri-Arab sebagai bangsa bebas dan kuat secara historis serta memahami keterbelakangannya sebagai akibat ketundukan lama terhadap tirani Ottoman.⁶⁷

⁶⁵ Ibid., 46.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., 44.

Kelompok ini tidak meminggirkan warisan Arab-Islam secara keseluruhan, tetapi menafsirkannya kembali untuk mengakomodasi definisi baru tentang diri, sejarah, dan perubahan. Mereka melihat Islam sebagai agama yang menampilkan praktik demokrasi sejati dan menyerukan keduniawian yang diperlukan domain politik,⁶⁸ menyerukan pembentukan subjektivitas yang membatalkan dan mengatasi penyakit pemerintahan Ottoman dengan pendidikan universal, partisipasi politik, dan keterbukaan ekonomi untuk setiap individu yang aktif.⁶⁹

Meskipun upaya kaum liberal tampak bersungguh-sungguh, bagaimanapun, mereka tidak membuahkan hasil selama penjajah secara efektif masih berkuasa. Kesadaran liberal, meski lebih akrab dengan Barat daripada rekan Islamisnya, hanya menangkap satu momen modernitas Barat, yaitu Pencerahan, dan menandainya sebagai esensi tunggal modernitas. Keberpihakan pandangan kaum liberal terhadap Barat menghalangi pandangannya tentang modernitas sebagai proses sejarah. Selain itu, upaya kaum liberal memanfaatkan unsur-unsur warisan Arab-Islam, justru menandai bahaya eklektisisme yang memadukan logika tidak konsisten untuk tujuan mobilisasi rakyat; penyakit protagonis tak ubahnya kaum teknofil sekaligus nasionalis.⁷⁰

Kelompok teknofil muncul pada saat aturan pemerintahan liberal dalam konteks semikolonial menjadi sia-sia. Kelompok ini berusaha mencabut ilusi liberal tentang kebebasan dan egalitarianisme Barat, menggarisbawahi

⁶⁸ Ibid., 45.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Dalam skema Laroui, teknofil adalah intelektual yang kemunculannya mendahului pembentukan negara-bangsa poskolonial, dipengaruhi oleh ide-ide poskolonial, dan mengadopsi industrialisasi yang cepat dan borjuasi sebagai kredo pemandunya. Tokoh yang termasuk tipologi ini -menurut Laroui, adalah Salama Mousa (1887-1958). Ibid., 136-137.

ketidakbebasan dan eksploitasi yang telah dibawa kolonialisme ke dunia, serta menekankan tidak hanya bagaimana imperialisme Barat memungkiri nilai-nilai luhur tersebut, tetapi juga bahwa alasan sebenarnya dari supremasi Barat, terlepas dari karakternya yang justru tidak liberal, terletak pada kekuatan industrinya. Berdasarkan paparan ini, para teknofil mencabut klaim otentisitas warisan Arab-Islam sebagai pandangan yang tidak relevan, dan liberalisme sebagai organisasi politik yang tidak efisien dalam melembagakan modernitas.⁷¹

Berseberangan dengan rekan-rekan Islamis dan liberalnya, para teknofil dan negara-bangsa yang menempatkan industri sebagai pemandu utamanya, tidak lagi memandang dunia terbagi antara masa lalu dan masa depan, atau antara perbudakan dan kebebasan. Sebaliknya, kelompok ini menegaskan pemisahan sangat sederhana antara yang kuat dan yang lemah, antara putra kandung dan putra adopsi. Berbekal pemahaman modernitas ini, negara-bangsa mulai mengembangkan rakyatnya -seperti ditulis Laroui- dalam keseragaman pandangan dan pakaian, pikiran dan perilaku, tubuh dan jiwa, sehingga Tuhan sendiri tidak dapat membedakannya.⁷²

Negara-bangsa poskolonial -bagi Laroui, muncul sebagai buah dari upaya para teknofil. Kelompok ini bermaksud memperkenalkan kepekaan baru pada subjek Arab yang merdeka; kepekaan yang didasarkan pada jenis rasionalitas baru, rasionalitas teknis. Upaya manusia -menurut mereka, harus diarahkan untuk bekerja dan mengubah alam, kemudian menggunakannya untuk tujuan manusia. Sebuah subjektivitas yang menjunjung tinggi varian kesadaran akan waktu, alam,

⁷¹ Ibid., 75.

⁷² Ibid.

dan aktivitas manusia. Laroui mencatat, setelah kemerdekaan negara-bangsa ini, para borjuis kecil berhasil memaksakan pada Arab apa yang telah lama dilupakan; waktu yang kreatif, alam yang hidup, kerja yang bermanfaat.⁷³ Singkatnya, mereka menginginkan subjek negara-bangsa menerapkan proses borjuasi yang cepat dan sistematis; sebuah rasionalisasi atas semua dimensi keberadaan subjek, di pabrik maupun rumah tangga.⁷⁴ Namun kenyataannya, negara-bangsa Arab telah gagal mempertahankan usahanya untuk mencapai tujuan menyeluruh ini. Laroui pun tidak sepenuhnya menjelaskan kegagalan ini, tetapi mengidentifikasi sifat voluntaristik, cepat, dan sebagian karakteristik borjuasi sebagai alasan yang mungkin.

Untuk mempertahankan legitimasi, negara-bangsa poskolonial tunduk pada tuntutan komunitas ulama, kaum liberal yang meratapi kegagalan, dan yang paling penting, kaum muda yang putus asa, untuk membumikan klaimnya dan mengotentikasi diri melalui penciptaan kembali kontinuitas sejarah masa lalu.⁷⁵ Negara-bangsa mengubah dirinya menjadi sosialisme Arab, sebuah negara yang bersumpah untuk berpegang pada industri modern dan warisan nasional, pada saat hubungan aktual antara orang-orang Arab dan warisan mereka telah terputus oleh cara kerja ekonomi kolonial dan neokolonial.⁷⁶ Kenyataan ini -menurut Laroui, menjadi daya tarik bermasalah untuk dua subjektivitas tidak konsisten, tradisionalis dan positivistis modern, yang mewakili ketegangan paling penting

⁷³ Ibid., 76.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ḥisām Tamām, *‘Abdul Mun‘im Abou al Futūḥ; Shāhidun ‘alā Tārīkhi al Ḥaraka al Islāmiya fī Maṣr (1970-1984)*, (Al Qāhira : Dār al Shurūq, 2012), 63-78.

⁷⁶ Al ‘Arwī, *al Aydiūlūjiya al ‘Arabiya al Mu’aṣira*, 79.

dalam logika negara-bangsa.⁷⁷ Karenanya, negara-bangsa poskolonial lantas menampilkan subjek berkembang dan mewujudkan akal sehat di pabrik, sementara kehidupan keluarganya tetap terperosok dalam mitos dan takhayul.⁷⁸ Inilah yang disebut Laroui sebagai eklektisisme, logika yang membuat kaum nasionalis mengalami nasib sama, tepatnya, ketidakmampuan memahami logika modernitas.

2. Traditionalisme Versus Historisisme

Laroui memaksudkan tipologinya bisa menyajikan kepada para pembaca Arab dua kesimpulan penting, *pertama*, dekonstruksi atas autentisitas wacana kaum Islamis dan nasionalis. Meski Laroui tidak mengoperasionalkan istilah-istilah tersebut, namun tipologinya menegaskan relasi biner antara autentisitas dan kontemporeritas atau modernitas yang muncul dalam wacana intelektual saat itu, dan terus berkembang bertahun-tahun kemudian, seperti pada pemikiran Ḥassan Ḥanafī dan ‘Ābid al Jābirī. Analisis Laroui mengungkapkan bahwa kedua jenis wacana, ulama di satu sisi dan kaum liberal serta teknofil di sisi lain, lebih merupakan respon atas tantangan baru yang muncul oleh kondisi kolonialisme dan poskolonialisme.⁷⁹

Kedua, bahwa meskipun ideologi dan subjektivitas yang mereka tampilkan tampak modern, namun subjektivitas tersebut sebenarnya tidaklah modern, khususnya dalam cara mereka memahami realitas dan sejarah. Laroui bersikeras

⁷⁷ Al ‘Arwī, *Azima al Muthaqqafīn al ‘Arab*, 25.

⁷⁸ Al ‘Arwī, *Al ‘Arab wa al Fikr al Tarīkī*, 167.

⁷⁹ Al ‘Arwī, *Azima al Muthaqqafīn al ‘Arab*, 25-28.

bahwa justru perdebatan antar kelompok inilah yang menjadi sebab upaya reformasi atau revolusi selalu gagal. Pada akhirnya, pertanyaan tentang bagaimana tepatnya logika masing-masing tokoh tipologi telah menyimpang dari logika modernitas, dapat ditemukan pada ketidakmampuan mendefinisikan modernitas secara memadai, sehingga ketiga model kesadaran ini berbeda dan selalu gagal menangkap modernitas sebenarnya.⁸⁰

Pada karya *Al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, Laroui tampak menawarkan visi transformasi subjek yang mungkin diberlakukan untuk mewujudkan model kesadaran lebih sejalan dengan modernitas. Visi tersebut Laroui pertajam melalui karya prosanya yang ia tujukan untuk memaparkan orientasinya mengangkat penghalang mental dari pemahaman kaum intelektual tentang ideologi Arab kontemporer, sehingga -sampai tingkat tertentu, keterbukaan mental dan psikologis tersebut bisa tercapai. Keterbukaan ini memungkinkan kaum intelektual menerima cara berbeda dalam memahami realitas sosial. Selain itu, strategi-strategi pemaparan Laroui dalam beberapa karyanya, tampak menyajikan progresitas pemikiran Arab, terutama upayanya mewujudkan demistifikasi autentisitas tradisionalisme dan nasionalisme modern melalui analisis sejarah-konseptual, bahwa tradisionalisme bertanggung jawab sebagian besar atas kegagalan upaya Arab melembagakan perubahan, dan bahwa pengenalan modalitas alternatif untuk memahami sejarah dan realitas, menjadi hal yang mendasar dan mendesak.⁸¹

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tarīkhī*, 167.

Seperti dalam *Azima al Muthaqqifin al 'Arab*, pada *Al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī* Laroui menerapkan model argumentasi berdasarkan logika utilitas yang tentu saja bertentangan dengan logika penilaian normatif. Tujuannya adalah meyakinkan pembaca Arabnya; pemimpin intelektual dan politik, tentang keunggulan model komparatif daripada menganut semata satu kesadaran berdasarkan kriteria instrumental. Lalu, model apa yang terbaik bagi kaum intelektual Arab? Prisma apa untuk memahami dan mengubah masyarakat Arab yang telah dibentuk oleh kondisi kolonial dan poskolonial? Masyarakat Arab oleh Laroui dipahami sebagai komunitas yang terus dipaksa berintegrasi dengan ekonomi dunia lengkap dengan muatan kapitalisme globalnya, dan terus dieksploitasi serta ditindas oleh modalitas tersebut. Berdasarkan logika utilitas inilah Laroui menemukan kegagalan ideologi Arab berikut model kesadaran yang menyertainya dalam menghasilkan perubahan sejati dan berkelanjutan.⁸²

Laroui menjelaskan perbedaan antara logika masing-masing tipologi dan logika modernitas melalui tiga konsep utama: tradisionalisme, eklektisisme, dan historisisme. Tradisionalisme dipahami merupakan kesadaran ulama, dan sejauh ini mewakili epistemologi yang paling gigih serta meresap dalam masyarakat Arab, terutama setelah pembentukan negara-bangsa oleh kelompok tradisionalisme pada 1960-an.⁸³ Eklektisisme menandai kesadaran kaum liberal, dan lebih khusus lagi, kaum nasionalis Arab, sementara historisisme mewakili epistemologi yang mendasari modernitas. Laroui menawarkan definisi kuat tentang tradisionalisme dan historisisme, sementara definisinya tentang eklektisisme tampak lebih kabur.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid., 24.

Eklektisisme ia pahami merupakan perpaduan dari cara-cara memahami dan mengalami realitas yang tidak sesuai dengan tantangan sebenarnya, atau malah berkompromi dengan tradisionalisme.⁸⁴

Laroui memberikan contoh bagaimana kompromi tersebut terjadi di negara Nasseris Mesir tahun 1960-an. Dihadapkan pada oposisi massa yang semakin tidak puas, negara sosialis Arab berusaha tampil tidak saja sebagai salah satu industri dan swasembada, tetapi juga sebagai penjamin warisan bangsa, bahasa, agama, dan sejarah masa lalu yang gemilang.⁸⁵ Namun, campuran gagasan dan doktrin yang tidak konsisten dan gagal memahami sejarah Arab atau Barat ini, justru semakin memperkuat tradisionalisme dalam kesadaran publik melalui pendekatan agama dan bahasa.⁸⁶ Dalam *Al 'Arab wa al Fikr al Tarīkhī*, Laroui mengurai bagaimana dualitas gagasan dan doktrin ini dipertahankan oleh negara melalui pengoperasian sistem pendidikan berstandar ganda; tentara dan pekerja industri mendapatkan pelatihan teknis modern, sementara bidang umum lainnya (hukum, agama, humaniora) mempertahankan karakteristik tradisionalisnya.

Secara keseluruhan, diskusi Laroui tentang eklektisisme cukup singkat dan sebagian besar berfokus pada elaborasinya tentang tradisionisme yang pada akhirnya dipertahankan dalam masyarakat Arab. Terhadap tradisionisme, Laroui mendasarkan definisinya pada analisa praktis penulisan sejarah Islam awal, yang menurutnya dihidupkan kembali oleh tradisionalis modern, atau *salaḥī*. Kelompok ini mengembangkan dua bentuk narasi sejarah, *pertama*,

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Al 'Arwī, *al Aydiūlūjiya al 'Arabiya al Mu'āṣira*, 80.

⁸⁶ Ibid., 81.

melihat sejarah pasca-Islam sebagai pengulangan terus-menerus dari asal yang menampilkan berbagai tahap pesan Islam; wahyu, dakwah, peperangan, kemenangan dan penaklukan. *Kedua*, memahami sejarah sebagai periode kejatuhan dari bentuk idealnya. Masing-masing narasi ini memperlakukan sejarah sebagai peristiwa dimediasi kehendak transendental yang menentukan urutan dan logikanya, bukan merupakan hubungan sebab dan akibat; peristiwa tertentu sebagai penyebab kemunculan peristiwa lainnya.⁸⁷

Laroui menyimpulkan bahwa menurut pemahaman tradisional, peristiwa-peristiwa sejarah tidak membawa muatan positif dalam dan dari dirinya sendiri: peristiwa-peristiwa itu tidak membentuk semua yang datang setelahnya, tetapi dibentuk oleh semua yang terjadi sebelumnya. Peristiwa-peristiwa itu memiliki nilai dan makna hanya ketika kehendak *ilahī* menjadi imanen dalam kehidupan manusia, seperti dalam kehidupan Nabi atau dalam narasi lain yang mengikuti strukturnya. Manakala makna tersebut hilang, sejarah lantas memasuki masa kejatuhan dari bentuk idealnya. Pada pemahaman ini, para sejarawan salafi - menurut Laroui- tampak seakan mengundurkan diri lebih awal dari peristiwa yang dihadapi untuk menyoroti seberapa jauh peristiwa itu menyimpang dari bentuk ideal kehidupan Nabi, sebelum penilaian dapat diberikan kepadanya.⁸⁸

Sebaliknya, historisisme -bagi Laroui, memandang peristiwa-peristiwa sejarah terhubung satu sama lain dalam hubungan generatif atau konsekuensial.⁸⁹ Hubungan ini dimediasi kehendak manusia yang dikondisikan oleh konteks

⁸⁷ Al ‘Arwī, *Al ‘Arab wa al Fikr al Tarīkī*, 50-54.

⁸⁸ Ibid., 52.

⁸⁹ Ibid.

sejarah dan dibatasi oleh kemungkinan-kemungkinannya. Laroui dengan demikian memahami hak pilihan manusia sebagai sesuatu yang spesifik secara historis. Kemampuan subjek manusia untuk menilai dan bertindak, selalu dikondisikan dalam konteks sejarah tertentu yang mendefinisikan kemungkinan berikut batasannya.⁹⁰ Manusia sebagai subjek historisisme adalah agen sejarah yang bertanggung jawab -baik sebagai saksi objektif kehendak ilahi, maupun pelaksana misi- sebagaimana dipahami dari pandangan tradisional.

Selain itu, kebenaran selalu menjadi tujuan yang tidak dapat diakses atau dicapai hanya melalui argumentasi atau interpretasi kitab suci. Sebaliknya, kebenaran historis hanya bisa diungkapkan dengan cara kerja sejarah, karenanya, tidak tetap, bisa berubah, dan kontekstual. Dengan demikian, apa yang tampak sebagai kebenaran pada momen sejarah tertentu dan dalam konteks tertentu, tidak pernah mutlak atau abadi, tetapi lebih merupakan kebenaran yang khusus, untuk waktu dan tempat yang khusus pula, dan karenanya pasti berubah. Historisisme bagi Laroui, bersemayam dalam jantung politik demokratis berikut konsepsinya tentang kebenaran politik yang terus berubah dan diperebutkan.⁹¹

Berlawanan dengan gagasan kebenaran historis berikut subjek politik deliberatifnya, tradisionalisme melahirkan subjek yang bercirikan kesetiaan pada kebenaran mutlak dan keteguhan mewakili zaman keemasan sejarah Islam.

⁹⁰ Ibid., 186.

⁹¹ Demokrasi -bagi Laroui- adalah sistem pemerintahan sipil yang didasarkan pada asumsi bahwa kebenaran politik tidak dimiliki oleh siapapun dan lebih merupakan jalan untuk mencapai kebahagiaan, kesejahteraan, dan perkembangan masyarakat. Realita ini terbentuk secara bertahap melalui musyawarah terus-menerus, persuasi timbal balik, dan, pada akhirnya, sistem pemungutan suara, yang semuanya merupakan cara untuk memberikan kebenaran konsensus untuk sementara waktu [oleh anggota masyarakat] sampai keadaan yang berubah membuktikan sebaliknya. Ibid., 60.

Laroui menganggap mentalitas tradisional sebagai fenomena yang merebak dan terus-menerus mempertahankan-mengklaim kebenaran mutlak.⁹² Inilah tepatnya mengapa Laroui menyebut subjektivitas tradisional sebagai ahistoris. Subjektivitas yang mengakui mutabilitas kebenaran tidak berlaku pada kemestian tahapan sejarah, atau yang dikemukakan Laroui sebagai salah satu premis historisisme. Lantas, sejauh mana gagasan Laroui tentang agensi cocok dengan determinisme yang dibawa historisisme?⁹³

Bagi Laroui, determinisme historis bukanlah determinisme alami seperti relasi antara fenomena natural, tetapi determinisme sukarela yang menandakan bahwa suatu masyarakat telah dengan sukarela memutuskan untuk memasuki ranah sejarah, dan bertahan pada arah historisisme. Lebih khusus lagi, kaidah-kaidah historisisme menjadi tetap sejauh manusia sadar bahwa ia adalah makhluk sejarah. Manakala ini terwujud, sejarah menjadi identik dengan politik, dan kesadaran menjadi kehendak dan inisiatif. Determinisme adalah hukum subjektif, bukan takdir yang dipaksakan pada subjek oleh kekuatan eksternal.⁹⁴

Subjek historisisme -dengan demikian- adalah subjek yang masuk ke dalam model kesadaran historis melalui keputusan sadar. Keputusan ini terjadi hanya ketika subjek menyadari keberadaannya dalam waktu historis, yaitu waktu yang ditentukan oleh kemestian tahapan sejarah tertentu dari keseluruhan sejarah manusia, dan yang memungkinkan peminjaman budaya pihak lain untuk mewujudkan perubahan melalui tahapan-tahapannya (kesatuan umat manusia).

⁹² Ibid., 31.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Mafhūm al Tārīkh*, (Cassablanca : Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 1992), 360.

Dengan kata lain, subjek historisisme Laroui adalah orang yang perlu disadarkan akan keterbelakangannya dalam hubungannya dengan orang lain yang berada pada bidang sejarah sama, untuk kemudian mengakui bahwa hanya dengan gerakan di sepanjang bidang sejarah sama, arah yang sama, dan melalui cara yang sama, dapat mempengaruhi kemajuan sejarah.⁹⁵

Ketika keputusan semacam itu dibuat oleh subjek yang sadar akan sifat historis mereka, atau keterbelakangan mereka dalam hubungannya dengan pihak lain, sejarah dapat menjadi ranah aktivitas politik, menjadi ruang tempat pengetahuan sejarah tentang pola perilaku sosial menginformasikan praktik politik sehari-hari dan menentukan artikulasi kehendak manusia demi tujuan tertentu. Pertanyaan besar dari pandangan ini -tentu saja, bagaimana subjek (Arab ahistoris) dapat disadarkan akan historisitasnya, akan prasyarat memasuki era historisisme? Seperti akan kita lihat pada bagian berikutnya, Laroui membuka jalan bagi para intelektual progresif Arab menuju kesadaran ini. Mereka adalah agen yang dipercaya dapat mewujudkan reformasi subjektivitas Arab.⁹⁶

Argumen Laroui atas pandangannya bahwa historisisme menjadi model kesadaran sejarah dan politik yang paling sesuai dengan kondisi Arab, tampaknya dibenarkan atas dua alasan. *Pertama*, ia menetapkan bahwa kesadaran tradisionalisme telah membentuk realitas Arab sejak zaman kolonialisme, dan karenanya, hanya dengan asimilasi historisisme secara menyeluruh memungkinkan pemahaman tepat dan akurat tentang realitas sosial, politik dan

⁹⁵ Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tarīkī*, 17. Al 'Arwī, *Maḥūm al Tārīkh*, 360.

⁹⁶ Ibid.

ekonomi Arab. Tanpa asimilasi dimaksud, pemahaman seperti itu tidak akan bisa diwujudkan dan justru menimbulkan akibat besar pada semua bidang tersebut.⁹⁷

Kedua, berkaitan dengan manfaat potensial mengadopsi historisisme, baik dari segi pemahaman maupun pencapaian. Historisisme, tegas Laroui, memungkinkan tindakan politik berdasarkan pemahaman sejarah sebagai proses, yang terdiri dari serangkaian tahapan berurutan dan pergerakan dari satu tahap ke tahap berikutnya, yang dikondisikan sebagai pelaksanaan kehendak manusia dalam batasan-batasan sejarah. Historisisme juga memungkinkan -apa yang disebut Laroui sebagai- lompatan, tepatnya kemampuan memadatkan waktu historis untuk mengintegrasikan buah dari suatu tahapan sejarah tanpa melewatkannya sedikitpun.⁹⁸

Meski pandangan Laroui tidak kontras secara eksplisit, pemahaman tentang sejarah yang ia tampilkan dalam historisisme, terutama berangkat dari pandangan para ulama, kaum liberal, dan nasionalis, yang semuanya menegaskan modernitas Barat sebagai tahapan tunggal sejarah kemajuan, bahkan inti aslinya (reformasi keagamaan, liberalisasi sistem politik, dan industri). Sebaliknya, historisisme menawarkan model kesadaran yang memandang sejarah sebagai proses berkelanjutan dan dialektis, tempat bagi bentuk-bentuk masa depan (budaya, politik, sosial ekonomi) melestarikan sekaligus melampaui realitas saat ini. Pemahaman sejarah ini bertujuan menghadirkan kepada para intelektual Arab cara baru dan sistematis dalam memahami modernitas Barat, khususnya dari abad ke-16 hingga ke-19, dan membantunya memahami karakteristik kekuasaan

⁹⁷ Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tarīkī*, 60-63.

⁹⁸ Ibid., 7-15.

yang menjajah masyarakatnya tanpa menolak -secara keseluruhan- modernitas bawaannya.⁹⁹

2. Modernitas dan Kekhasan Budaya Arab

Laroui menyajikan -kepada pembacanya- kesan bertentangan dalam proyeksinya atas prospek modernitas Arab. Pada beberapa kasus, pembaca mendapatkan pengertian bahwa Laroui memperjuangkan masa depan Arab menyerupai masa lalu Barat. Kesimpulan ini muncul dari definisinya tentang historisisme yang mengharuskan tahapan sejarah sebagaimana pengalaman Barat dan kemungkinan meminjam budaya pihak lain berdasarkan asumsi kesatuan umat manusia.¹⁰⁰ Di sisi lain, pembaca juga menemukan Laroui berargumen tentang keniscayaan kesatuan sejarah Arab dan Barat, sebagai konsekwensi historisisme yang melekat pada proses kolonialisme dan imperialisme, serta universalitas yang terpaksa harus diterima Arab dengan baik, atau sebagaimana Robert Lee (1997) dengan tepat menderskripsikan historisisme Laroui, “Laroui mengklaim historisisme Marx mengizinkan orang Arab bergabung dengan Barat, tetapi dengan cara memberontak melawannya”.¹⁰¹

Jauh dari kontradiksi yang ditangkap para pembaca Laroui, rumusan Laroui lebih merupakan upaya menjelaskan sisi berbeda dari masalah yang sama, atau orientasinya untuk mendidik dua jenis audiens berbeda. Pada pembahasan sebelumnya, ia tampak mendebat kelompok progresif dengan argumen luas

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid., 187.

¹⁰¹ Ibid., 78. Robert Lee, *Overcoming Tradition and Modernity; The Search for Islamic Authenticity*, (Colorado : West Views Press, 1997), 79.

tentang perpecahan oleh sebab pandangan dunia tradisional. Pada pembahasan berikutnya, ia tampak mendebat kelompok tradisional dengan cara meyakinkan mereka akan urgensi historisisme untuk diadopsi sebagai model kesadaran, sebagai satu-satunya cara untuk berhasil dan maju, mengingat komposisi dunia kontemporer yang melatarinya. Meski bersifat pedagogis, kedua rumusan ini hanya mewakili sebagian dari argumen luas Laroui tentang modernisasi Arab.

Argumen Laroui yang tampak paling konsisten tentang bagaimana ia memahami modernitas Arab, adalah paparannya tentang kekhasan (*specificity*) budaya. Laroui menegaskan, bahwa adopsi historisisme sebagai modalitas budaya dan politik, tidak akan memproduksi masa depan Arab identik dengan masa lalu atau masa kini Barat. Benar, bahwa masyarakat Arab harus melewati atau mengintegrasikan produk setiap tahapan sejarah dilalui Barat modern, tetapi tidak berarti masyarakat Barat dan Arab mengalami modernitas dengan cara yang sama. Subyek yang berbeda akan mengalami proses sejarah dengan cara berbeda pula, tergantung pada kekhasan sejarah dan budaya asli yang dibawa ke dalam proses sejarah.¹⁰²

Laroui tidak benar-benar memberikan definisi memadai tentang kekhasan budaya, tetapi menyandingkannya dengan otentisitas dipahami kelompok tradisional. Kelompok progressif cenderung dinamis dan maju, sementara yang terakhir cenderung stagnan dan melihat ke belakang. Laroui mencontohkan kekhasan tersebut dalam diskusinya tentang budaya, dalam arti representasi estetika pengalaman manusia yang universal. Sebagai contoh, ia menggambarkan

¹⁰² Ibid.

Jerman abad ke-19 dan Rusia abad ke-20 yang mengasimilasi bentuk-bentuk ekspresi estetika Barat modern (teater, novel, tarian, dll.), sementara pada saat yang sama, menyatakan kekhasan pengalaman sejarah mereka sendiri, sehingga memperluas ruang lingkup pengalaman modernitas dan membuatnya mencakup pengalaman manusia secara keseluruhan.¹⁰³

Lebih khusus lagi, Laroui mencontohkan teater Jerman yang memperkenalkan sejarah sebagai alat dramatis menentukan susunan psikologis protagonisnya, dan dengan demikian, memperluas kedalaman dan jangkauan pengalaman manusia yang dapat digambarkan teater Eropa. Laroui juga mencatat teater Prancis yang bergantung pada motif tradisional manusia; keserakahan, nafsu, dan ambisi, sebagai dasar komposisi karakternya. Ia juga menunjukkan bagaimana drama Rusia memajukan dampak Eropa melalui teater memperkenalkan sosok petani dan novelis dalam menemukan temporalitas baru, teater yang menggambarkan pengalaman Rusia saat membandingkan kekosongan dan kelesuan dengan aktivitas dan produktivitas Eropa.¹⁰⁴

Jika dipadukan, kedua contoh di atas menunjukkan maksud Laroui tentang kekhasan pada ranah ekspresi budaya. Ia membujuk para intelektual Arab mengambil jalan ketiga atau kekhasan yang memperdalam dan menyempurnakan capaian budaya Barat, daripada bersikeras mengisolasi diri dalam folklorisme. Posisi ketiga ini didasarkan pada penolakan dua tradisi budaya, atau disebut

¹⁰³ Ibid., 24.

¹⁰⁴ Laroui menggarisbawahi keunikan bagaimana budaya memandang diri mereka memiliki pengalaman masa lalu yang panjang dan berbeda dari kondisi saat ini. Budaya-budaya ini, kata Laroui, “hidup dalam bayang-bayang masa lalu yang gemilang, dan karena itu, alamlah masa kini sebagai waktu yang berkelanjutan dan degenerasi yang menyedihkan”. Ibid., 25.

Laroui, budaya yang mendominasi dunia kontemporer, mengklaim universalitas dan totalitas, memaksakan dirinya sehingga tidak memberikan pilihan lain selain memenuhi atau mengakui kekurangan tradisi warisan Arab sendiri, tradisi yang pernah dipilih untuk mengekspresikan kondisi Arab, tetapi tidak lagi menangkap berbagai dimensi pengalaman psikologis Arab hari ini.”¹⁰⁵ Alih-alih menerima bentuk ekspresi ditawarkan budaya Barat yang hegemonik atau warisan Arab-Islam yang semakin tidak relevan, Laroui menyerukan adopsi eksperimen berikut resiko yang berusaha memperdalam dan memperluas ranah budaya Barat, dan yang mengungkap dugaan universalitasnya sebenarnya adalah tidak tepat. Barat tidak memiliki pengalaman Arab, sebuah pengalaman yang jika berhasil mengkristal dengan benar, akan menjadi signifikansi umum untuk seluruh umat manusia.¹⁰⁶

Laroui menyajikan konsepsi modernitas sebagaimana diinformasikan secara mendalam oleh pengalaman Barat berikut potensi-potensinya sebagai acuan untuk mewujudkan emansipasi dan kesejahteraan manusia. Tetapi konsepsi ini juga memerlukan analisa kritis -terutama- terhadap praktik aktual hegemoni dan universalisme Barat, sampai pada prinsip dan impian budaya Barat modern. Analisa tersebut bisa dilakukan dengan membedakan antara Barat yang sebenarnya dan Barat sebagai mimpi. Yang pertama tampak memaksakan dirinya pada bangsa lain sebagai unit transendental yang homogen, adalah Barat yang kental, buram, dan arogan, yang dilawan atau yang melawan. Barat yang tidak hanya memperbudak dan menjajah non-Barat, tetapi juga mengeksploitasi

¹⁰⁵ Ibid., 84.

¹⁰⁶ Ibid., 85.

rakyatnya sendiri. Barat jenis ini tentu tidak boleh disamakan dengan lainnya; Barat pada abad ke-16 hingga awal abad ke-19 dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan seninya, dan Barat setelah abad ke-19 yang semakin kritis terhadap dirinya dan tindakannya, Barat yang mencabut egoisme ekonomi dan monopolinya atas sumber daya dan menyerukan emansipasi dan rekonsiliasi diri.¹⁰⁷

Barat sebagai mimpi, bagi Laroui, sama asingnya dengan Barat jenis pertama. Perbedaan kritis antara Barat sebagai penjajah dan Barat sebagai inovator, pencipta dan kritikus adalah salah satu yang dianggap penting oleh Laroui dalam mengembangkan formulasi modernitas Arab. Ia menyadari beragamnya lintasan sejarah dilalui Barat dalam mewujudkan modernitasnya sendiri, dan karenanya, Arab wajib mengedepankan kritisisme dalam memilih-menentukan jenis lintasan yang akan ditempa untuk dirinya sendiri. Kritisisme tersebut harus menolak Barat sebagai penindas dan penjajah, harus bisa membedakan dan merangkul Barat sebagai mimpi dan sebagai kritik. Apropriasi ini akan memperluas, memperdalam, menyempurnakan, dan selanjutnya mengubah Barat menjadi lebih manusiawi dan universal.¹⁰⁸

Kristalisasi jalan ketiga yang diinginkan Laroui membutuhkan kerja keras untuk memahami tawaran budaya modern dan mencapai pemahaman menyeluruh tentang pengalaman sejarah Arab, serta mengeksplorasi bagaimana “realitas kita, tak lebih, hanyalah sedimentasi dari jejak perkembangan sejarah di sekitar kita,

¹⁰⁷ Al 'Arwī, *Al Aidiyūlūjīyā al 'Arabīya al Mu'āšira*, 84.

¹⁰⁸ Al 'Arwī, *Al Aidiyūlūjīyā al 'Arabīya al Mu'āšira*, 84.

jiwa kita, dan pikiran kita.” Bagi Laroui, hanya intelektual Arab yang mampu melakukan pekerjaan ini.¹⁰⁹

Laroui sampai pada dua kesimpulan signifikan terkait keterbelakangan Arab yang terus berlanjut. Masing-masing memanfaatkan kritik terhadap subjek Arab (budaya dan politik) sebagai platformnya. Pertama, Laroui memahami realitas yang paling mengakar dalam subjektivitas Arab (tradisionalisme) sebenarnya tidak mengandung kontinuitas sejarah dengan warisan Arab-Islam seperti dinyatakan, tetapi lebih merupakan respons terhadap kolonialisme dengan cara kembali ke masa lalu yang dianggap ideal dan mulia. Pengembalian ini mewakili respons paling intuitif terhadap krisis kolonial di akhir abad ke-19 sebab kedekatan sejarah dengan warisan Arab-Islam pemerintahan Ottoman. Bagi Laroui, argumen untuk kembali sebagaimana diusulkan salafisme kontemporer, harus dipahami semata merupakan pengakuan kontinuitas sejarah masa lalu dan masa kini Arab, sebagai reaksi putus asa atas degradasi terus-menerus kondisi Arab. Argumen ini diharapkan dapat menghilangkan daya tarik salafisme dari kaum tradisional kontemporer yang melekat sebab kontinuitas yang diklaim salafisme dengan sejarah Arab-Islam, atau kemurnian yang dipertahankan dalam menghadapi kontaminasi wacana Barat.¹¹⁰

Pembaca tradisional Laroui mungkin berkesimpulan bahwa, meski tidak terputus dari masa lalu Islam, salafisme dapat memberikan penafsiran alternatif atas *turāth* yang dimodernisasi sedemikian rupa, sehingga dapat menjawab pertanyaan kontemporer akan keniscayaan impor budaya. Terlepas dari

¹⁰⁹ Al ‘Arwī, *Al ‘Arab wa al Fikr al Tarīkhī*, 85.

¹¹⁰ Ibid.

diskontinuitas tradisionalisme dari silsilah yang diyakini, bagi Laroui, penafsiran alternatif lebih penting dan dibutuhkan dari semata penegasan kontinuitas silsilah, yaitu, cara memahami sejarah dan realitas. Inilah tepatnya yang dimaksud Laroui telah sekian lama mendiskualifikasi salafisme dalam menangkap logika dunia modern. Ia berharap setidaknya telah menggoyahkan keyakinan kaum tradisional akan efektifitas keyakinan mereka terkait upaya modernisasi, sekaligus memberi mereka pandangan alternatif. Apa yang dilakukan Laroui melalui tulisan-tulisannya, persis seperti yang ia harapkan akan dilakukan oleh intelektual progresif Arab secara lebih sistematis, intens, dan komprehensif, yaitu gerakan Arabisasi Marxisme.

4. Transformasi Menuju Arab Modern

Kritik berkelanjutan Laroui terhadap tradisionalisme dan penggambarannya tentang modernitas Arab, memberikan agennya -intelektual Arab progresif- tugas berat mengubah subjektivitas budaya dan politik Arab. Pada titik ini, pembaca mungkin meragukan optimisme Laroui pada kaum intelektual sebagai agen yang -ketika dipersenjatai dengan semata gagasan, mampu mengungkap kompleksitas pengalaman mental, psikis, dan emosional yang membentuk tradisionalisme. Meski mencoba membuat kasus yang memungkinkan transformasi subjektivitas dipelopori oleh kaum intelektual, namun harus diakui, Laroui tidak menyediakan mekanisme transformatif khusus yang cocok dengan kompleksitas subjek Arab.

Laroui tidak menyajikan kepada pembacanya definisi memadai tentang intelektual progresif, tetapi ia menawarkan beberapa gagasan seputar kesadaran

kritis yang harus mereka miliki. Seperti disebutkan, kesadaran kritis -dimaksud Laroui- lebih merupakan upaya mendidik dan membimbing pembacanya untuk mengenali keberadaannya dan menumbuhkan kritisisme dalam dirinya sendiri. Pada pengantar *Azima al Muthaqqafin al 'Arab*, misalnya, Laroui mengacu kesadaran kritis sebagai kemampuan para sarjana budaya Dunia Ketiga untuk melepaskan diri dari kondisi sosiologis masyarakatnya, mewujudkan kesadaran yang terbebas dari beban warisan, dan siap melembagakan budaya baru di tengah masyarakat secara revolusioner. Hanya melalui kritisisme ini, para sarjana dapat menangkap bentuk ekspresi khusus yang muncul dalam masyarakat dinamis, pada saat produk budaya tidak memetakan realitas sosial ekonomi tempat realitas tersebut diproduksi.¹¹¹

Dalam *Min Dīwān al Siyāsa*, Laroui mengungkapkan pemikiran tentang kemampuan seseorang berteori atau menjauhkan diri dari kenyataan hidup dan merenungkannya, sebagai prasyarat untuk melakukan politisasi masyarakat pra-politik. Kemampuan berteori digambarkan sebagai kapasitas untuk terlibat dalam dialog yang menampilkan dua sisi diri sendiri; satu sisi melekat pada masa lalu, sementara sisi yang lain terlepas darinya dan mampu merefleksikannya dari jauh. Momen teorisasi itu sendiri adalah momen di mana kapasitas untuk mencabut diri sendiri dari semua pengaruh yang dipaksakan dan diwariskan terungkap menjadi satu. Kemampuan mengambil jarak dari kenyataan hidup untuk lebih memahami inilah yang menjadi ciri kesadaran kritis intelektual progresif. Laroui

¹¹¹ Al 'Arwī, *Al Aidīyūlūjīyā al 'Arabīya al Mu'ā'sira*, 27.

tidak memaksudkan kemungkinan subjek tanpa jasad memiliki kapasitas melakukan refleksi rasional terlepas dari lingkungan kontekstualnya.¹¹²

Sebaliknya, ia mengacu pada perlunya mengambil jarak dari konteks sebagai prasyarat berteori. Dalam mengambil jarak, seorang teoretisi tidak kehilangan konteksnya; alih-alih, ia menggunakan jarak tersebut untuk membedakan sekian atribut dan dilema yang menentukan konteks, melalui latihan pelepasan sesaat (bayangan atau kenyataan) dari situasi di dalamnya.¹¹³ Namun demikian, penjelasan Laroui tentang kesadaran kritis, dapat dikata terlalu sedikit dan terlalu ambigu untuk dianggap sebagai definisi memadai atas intelektual progresif, meski pengembangan kritisisme masyarakat Arab yang ia maksudkan, tetap berada di seputar contoh yang ia tetapkan sendiri.¹¹⁴

Terlepas dari bagaimana kata progresif didefinisikan dan diwujudkan, Laroui berpendapat bahwa sosok ini mewakili agen perubahan budaya yang paling menjanjikan dalam masyarakat Arab, terutama sebab kesadarannya akan perlunya pemutusan diri dari tradisionalisme menjadi prasyarat perubahan sosial dan politik.¹¹⁵ Lebih khusus lagi, Laroui mengaitkan pembahasan tentang sosok tersebut dalam term Marxis Arab, terutama setelah menyimpulkan bahwa Marxisme merupakan sekolah terbaik untuk mempelajari historisisme, menyediakan teori sejarah paling komprehensif dan persuasif tentang perubahan sosial-politik.¹¹⁶

¹¹² ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Min Dīwān al Siyāsa*, (tt : Al Markaz al Thaḳāfī al ‘Arabī, 2008), 63.

¹¹³ Ibid., 61-62.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Al ‘Arwī, *Al ‘Arab wa al Fikr al Tarīkhī*, 31.

¹¹⁶ Ibid., 135.

Laroui sadar bahwa Marxisme Arab telah gagal menghadirkan alternatif nyata bagi tradisionalisme, apalagi melakukan transformasi budaya atau politik ke dalam historisisme. Kegagalan itu terletak pada apa yang ia sebut Arabisasi Marxisme yang tidak memadai, termasuk kelangkaan terjemahan Arab atas teks-teks Marxis dan kurangnya penggunaan teori Marxis sebagai cara menerangi, menghilangkan misteri, menjelaskan aspek paradoks atau aspek-aspek yang belum dijelaskan dari sejarah Arab, budaya, ekonomi dan masyarakat. Laroui mencontohkan pembentukan Negara Abbasiyah sebagai misteri sejarah yang dapat dijelaskan oleh Marxisme, demikian kegigihan puisi Baduwi sebagai problematika budaya, pun dapat dijelaskan.¹¹⁷

Arabisasi Marxisme yang tidak memadai, pada gilirannya mengakibatkan Marxisme Arab tetap menjadi ideologi transendental, yang beroperasi pada tingkat abstraksi dan hukum sejarah universal, serta tidak mampu menggambarkan relevansi konsep atau hukum semacam dengan sejarah Arab sebenarnya. Lebih parah lagi, kekakuan teoretisi Marxisme Arab telah mengakibatkannya berfungsi sebagai semata permintaan maaf atas segala bentuk organisasi sosial atau politik, atau sebagai tahap yang harus dilalui masyarakat Arab dalam perjalanannya menuju modernitas. Dengan begitu, kaum Marxis Arab, seperti rekan-rekan liberal Barat mereka, menjadikan masyarakat Arab sebagai sandera hukum besi sejarah, dan merampasnya dari kemungkinan mempengaruhi lompatan sejarah.¹¹⁸

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., 137.

Hasil akhirnya adalah, bahwa Marxisme Arab tetap menjadi ideologi dan teori yang berdampingan secara damai dengan tradisionalisme, tanpa mampu menembus atau menggugurkan klaim-klaimnya. Marxisme Arab -kendati- abstraksinya dan keterikatannya pada hukum sejarah, tidak dapat menggeser pesaing tradisionalismenya yang menjanjikan perbedaan dan balas dendam atas ketidakadilan.¹¹⁹ Laroui mengkritik kaum progresif sebab mengundurkan diri dari teoretisasi berkelanjutan dan beralih pada praksis gerakan, yang justru memberikan lebih banyak argumen kepada tradisionalisme di bidang budaya, sehingga memungkinkan mereka memonopoli sekaligus mengukuhkan subjektivitas yang mereka perjuangkan.

Kritik Laroui terhadap kaum progresif tidak bisa dilihat sebagai kutukan terhadap upaya mereka mengubah materialitas kondisi sosial ekonomi Arab. Sebaliknya, apa yang menjadi perhatian Laroui adalah bahwa dengan tidak adanya modalitas praksis yang diinformasikan secara teoritis, upaya kaum Marxis Arab untuk melembagakan perubahan akhirnya hanya mewujudkan sedikit perubahan material, bahkan memiliki konsekuensi serius pada ranah budaya yang ditinggalkan di tangan salafisme selama beberapa dekade terakhir. Seorang teoretisi kaku atau praktisi progresif dari kalangan Marxis Arab, dalam pandangan ini, tampaknya telah kehilangan visi misinya yang paling mendasar; mempengaruhi transformasi kesadaran tradisional menuju kesadaran historis modern.¹²⁰

¹¹⁹ Ibid. Al 'Arwī, *Al Aidiyūlūjīyā al 'Arabīya al Muā'sira*, 13.

¹²⁰ Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tarīkhī*, 35.

Melalui kritik-kritik ini, Laroui coba membujuk kaum Marxis Arab untuk mengadopsi pembacaan historis atas Marxisme sebagai konsep paling sesuai dengan kondisi masyarakat Arab. Tetapi penggambaran historis terhadap Marxisme -oleh Laroui- tidak benar-benar menunjukkan kepada pembaca bagaimana mekanisme yang harus ditempuh untuk mengubah subjek tradisional menjadi subjek historis. Sebaliknya, Laroui tampak hanya menawarkan progresifitas versi Marxisme yang paling sesuai dengan tujuan modernisasi Arab; bagaimana buah kapitalisme liberal dapat diintegrasikan ke dalam masyarakat Arab tanpa mengharuskan -sepenuhnya- lulus melalui tahapan sejarah itu.¹²¹ Satu-satunya program yang relatif meyakinkan untuk terlibat dalam misi tersebut adalah proposisi Laroui mengenai Arabisasi Marxisme.

Bagi Laroui, Marxisme dapat diwujudkan dalam sejarah dan masyarakat Arab melalui agenda penelitian luas, yang menjadi prasyarat untuk dua proses penting berikutnya; mempopulerkan konsep historisme, liberalisme, utilitarianisme dalam masyarakat Arab, dan memproduksi ideologi (seperangkat tujuan yang harus dicari oleh masyarakat terbelakang) yang secara organik harmonis dengan konteksnya, yang memungkinkan masyarakat Arab menemukan pemahaman komprehensif dan meyakinkan tentang sejarahnya, tentang ambisinya saat ini. Dengan kata lain, apa yang dinilai Laroui sebagai hal krusial, adalah lokalisasi dan naturalisasi Marxisme di lingkungan Arab, sehingga menjadi cara yang paling umum, bahkan paling intuitif, digunakan subjek Arab untuk memahami masa lalunya, masa kini, dan masa depannya. Hanya melalui

¹²¹ Ibid., 7.

keterlibatan dalam proyek jangka panjang ini, kaum progresif dapat meyakinkan publik Arab dan pemimpin politiknya tentang relevansi historisisme.¹²²

Pada akhirnya, gagasan Laroui tentang Arabisasi Marxisme, tak lebih merupakan proposal yang dimaksudkan untuk beroperasi pada tingkat nalar, pengalaman, dan keyakinan, namun melalui semata persuasi rasional. Setelah menyajikan penjelasan rumit tentang subjek intelektual yang dibentuk melalui penemuan kembali *turāth* secara historis, Laroui berpendapat bahwa semua kondisi itu dapat diubah melalui aktivitas intelektual intens yang beroperasi pada tingkat argumentasi rasional atau estetis. Hanya saja, diskusinya tentang masalah subjektivitas Arab, tidak diimbangi dengan argumen tentang bagaimana persoalan-persoalan bawaannya -secara operasional- dapat diatasi.¹²³

Hal menarik dalam setiap diskusi Laroui, bahwa kompleksitas situasi Arab tidak sepenuhnya hilang dari pembahasan. Kegigihannya menulis seputar tema tersebut hingga tahun 2000-an, menandai konsistensinya meski tampak tidak meningkatkan ketangguhan gagasannya. Namun demikian, ia telah memenuhi klaimnya dengan beberapa komentar tentang kepercayaannya, bahwa kesuksesan intelektual bergantung pada kesempatan sejarah, sebagaimana ditunjukkan oleh pendirian negara-bangsa pada tahun 1950-an, 1960-an, dan konsolidasi negara-negara Arab pada akhir 1960-an serta awal 1970-an.¹²⁴

Dalam *Al Aydiūlūjia al ‘Arabiya al Mu’āšira*, Laroui menginformasikan pembacanya bahwa konteks kontemporer ditandai oleh keterkaitan masyarakat

¹²² Ibid., 140.

¹²³ Ibid., 176

¹²⁴ Ibid.

Arab dan Barat yang meningkat, bahkan hampir sempurna dari masa kolonial atau semikolonial. Meski tidak menjelaskan secara spesifik, Laroui tampak merujuk pada industrialisasi masyarakat Arab yang cepat di era poskolonial, dan bagaimana fenomena tersebut menghasilkan peningkatan diferensiasi sosial dalam kelas dan sektor sebagaimana terjadi di Barat. Diferensiasi ini memungkinkan sejumlah besar konstituen masyarakat memiliki akses kepada pemahaman lebih sistematis tentang budaya dan masyarakat Barat.¹²⁵

Pembaca Laroui dapat menyimpulkan bahwa sifat dari momen historis ini - yang menurut Laroui terlalu intuitif untuk diuraikan, memberikan kesempatan luas bagi aktivitas intelektual transformatif. Dalam arti, Laroui percaya sejarah sebagai agen yang -bila dibantu oleh kehendak dan aktivitas intelektual, dapat mempengaruhi transformasi sebagaimana diinginkan subjek Arab. Permasalahannya -bagaimanapun, adalah bahwa teori Laroui sendiri tentang historisisme, menetapkan bahwa untuk masuk ke dalam ranah sejarah membutuhkan keputusan sadar masyarakat akan sifat kesejarahan mereka.¹²⁶ Sekali lagi, Laroui membawa pembacanya kembali kepada transformasi subjek sebagai problematika fundamental yang mendasari persoalan lainnya, termasuk persoalan bagaimana menentukan agen sejarah.

Keberhasilan aktivitas intelektual transformatif -Bagi Laroui, bergantung pada peluang sejarah dan disonansi psikologis yang muncul oleh kontradiksi antara logika modernitas (meningkatnya penyebaran teknologi modern dalam masyarakat dan ekonomi Arab), dan logika tradisionalisme (cara subjek Arab

¹²⁵ Al 'Arwī, *Al Aidiyūlūjīyā al 'Arabīya al Muā 'šira*, 137.

¹²⁶ Al 'Arwī, *Mafhūm al Tārikh*, 360.

mengalami dunia). Disonansi ini -meski sangat nyata, tidak bisa dipahami atau dialami sebagai inkonsistensi oleh mayoritas masyarakat Arab, hingga perlu terus diungkap, dianalisis, dan digarisbawahi oleh kaum intelektual. Pengungkapan inkonsistensi juga perlu dilakukan antara realitas hidup subjek Arab dan cara mereka memahami dunia. Inilah yang dimaksud Laroui dari statemennya pada mukaddimah *Al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, “sejak Renaisans Arab, tubuh kita telah hidup dalam satu abad, sementara pikiran dan perasaan kita menghuni abad lain.”¹²⁷ Dengan menyelidiki disonansi antara realitas dan subjektivitas Arab, atau bahkan dengan menandai disonansi tersebut sebagai keterputusan, Laroui mencoba membangkitkan ketidaknyamanan tertentu di pihak pembaca, hingga dapat mengkatalisasi misi transformatif intelektualnya.¹²⁸

Pengembangan strategi transformatif oleh Laroui dapat dikata tidaklah memadai, mengingat kegigihan tradisionalisme dan eklektisisme sebagaimana ia narasikan. Namun, kontribusi penting Laroui yang paling persuasif dalam proyek transformatifnya, adalah identifikasinya bahwa tradisionisme dan eklektisisme merupakan atribut historis utama, lebih dari semata esensi subjektivitas budaya dan politik Arab. Hal ini tampak dari penggambaran Laroui tentang respons Arab modern terhadap tantangan historis yang ditimbulkan kolonialisme, poskolonialisme, dan kapitalisme global, mulai dari frustrasi, keputusan, dan romantisme yang mewarnai sikap tradisionalis dalam mewujudkan industrialisasi cepat tanpa mengabaikan otentisitas, sebagaimana juga diupayakan kelompok nasionalis. Dengan menyoroti kesejarahan modalitas tersebut, Laroui sebenarnya

¹²⁷ Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, 24.

¹²⁸ Ibid., 81.

membongkar pemahaman pembaca tradisionalinya tentang realitas, melemahkan kekukuhan klaim mereka, dan membuat premis mereka menjadi diragukan. Dengan kata lain, potensi transformatif nyata dari proyek Laroui tidak terletak pada rumusannya tentang modernitas atau pada Marxisme Arab sebagai kendaraan utamanya. Sebaliknya, potensi ini terletak pada kritiknya terhadap subjektivitas Arab dan dalam cara Laroui melancarkan kritik tersebut.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

PROBLEMATIKA SENTRISME DAN GAGASAN EPISTEMOLOGI SEJARAH ABDALLAH LAROUÏ

A. Kritik Laroui atas Sentrisme

Titik tolak wacana yang dikembangkan Abdallah Laroui merupakan kritik terhadap pengarus-utamaan persoalan sentrisme dan Eurosentrisme. Istilah sentrisme sering dirujuk pada perlakuan istimewa terhadap pengalaman sejarah serta kerangka acuan tertentu seperti Barat atau Islam, yang menghasilkan suatu representasi sejarah dan dianggap berlaku universal. Sentrisme sejarah dan waktu, dan dengan demikian juga sentrisme budaya dan peradaban, bergantung pada pemahaman tentang perbedaan dan bagaimana memetakan perbedaan sejarah dengan cara tertentu.¹

Karya-karya Laroui mengembangkan pemahaman relasional tentang perbedaan melawan cara-cara sentris dalam merepresentasinya, tepatnya, dengan secara kritis menghistoriskan model-model representasi perbedaan tersebut, berikut kondisi-kondisi yang dimungkinkan dalam kaitannya dengan politik. Historisasi tersebut merupakan cara tengah didasarkan pada praktik perbandingannya yang khusus, sementara perbandingan modern antara Barat atau Eropa, di satu sisi, dan Islam atau budaya Arab, di sisi lain, telah sangat dipengaruhi logika Eurosentris berikut cara pandangannya tentang perbedaan

¹ Abdurrahman al Salimi, "Orientalism and Relationships between Islam and the West," dalam *Krakowskie Studia Międzynarodowe*, Vol. 6, No. 1, (2009), 223-230.

sejarah, budaya, dan politik. Praktik perbandingan Laroui mempertanyakan status transhistoris Eropa dan rezim perbedaan hegemonik tempat representasi tersebut menjadi bagiannya. Ia mempertanyakan pandangan yang menganggap Eropa sebagai satu-satunya universal, atau disebut Sayyid B.S., sebagai pemilik eksklusif hak cipta atas universal di masa lalu, saat ini, dan di masa depan.²

Melalui praktik perbandingan tidak hanya di luar, tetapi juga di dalam dan melawan hegemoni, Laroui mensejarahkan atau membingkai ulang relasi antara yang partikular dan yang universal serta membuat relasi ini tetap terbuka untuk negosiasi lebih lanjut. Paparan berikut ini menunjukkan bagaimana praktik perbandingan Laroui dan pemahaman relasionalnya tentang perbedaan sebagai model tengah melawan tiga elemen utama representasi perbedaan yang sentris; pertama, penegasan hubungan antara universal dan partikular sebagai relasi yang sudah mapan, kedua, penyamarataan temporalitas sejarah, dan ketiga, pengukuhan sekaligus pengamanaan landasan transendental untuk semua sejarah.

1. Perbandingan Hegemonik dan Posisi Intelektual Laroui

Pemikiran Laroui merupakan bagian dari pemikiran Arab kontemporer era kritik diri radikal sejak 1967,³ yang merupakan kumpulan perdebatan seputar masalah kekuasaan, representasi, dan perbedaan dengan latar poskolonial. Perdebatan tersebut selalu berkaitan dengan Eropanisasi berikut masalah

² Sayyid, B. S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, (London and New York : Zed Books, 1997), 148.

³ Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, (London and Sterling, VA : Pluto Press, 2004), 7. Lihat, Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, (New York and Chichester : Columbia University Press, 2010), 74.

elaborasi politik sebagai kepanjangannya. Khususnya, persoalan perbandingan dan adanya keharusan membandingkan diri sendiri, situasi diri, dengan situasi serba Eropa.⁴ Karya-karya Laroui ditulis dalam konstelasi intelektual dan politik tersebut, tepatnya, konteks budayanya selalu dibandingkan dengan modernitas Barat dalam bentuknya yang hegemonik. Robert Young menyebut perbandingan ini sebagai, *The Post Colonial Comparative*. Bukan semata perbandingan, tetapi lebih merupakan perbandingan yang inheren, bahkan dipaksakan.⁵

Postcolonial authors have always written comparative literature -a literature that did not have to wait for the frame of comparative literature to be in dialogue with other literatures. For postcolonial writers had no choice: that work was done by the violent, historical imposition of colonialism, which forced postcolonial society and its literature into comparison in the first place.⁶

Karenanya -bagi Laroui, tidak mengharuskan adanya medan banding sama (*level playing field*) untuk memulai, seperti juga ditunjukkan Gayatri Spivak dalam kritiknya terhadap pandangan yang menganggap perbandingan hanya bisa dilakukan pada medan banding yang sama, sebab pandangan tersebut justru mengabaikan asimetri kekuasaan.⁷ Meski tidak mudah memaparkan kritik Laroui atas sentrisme perbandingan, namun beberapa upaya karakterisasi memberikan titik masuk berguna untuk mengilustrasikan poin ini, sebab karakterisasi tersebut merupakan elemen dalam memahami praktik perbandingan lebih luas yang membentuk situasi intelektual dan politik Laroui. Konsep-konsep yang

⁴ Benedict R. Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, (London and New York : Verso, 2000), 36.

⁵ Robert J. C. Young, "The postcolonial comparative", *PMLA*, Vol. 128, No. 3, (2013), 683-689.

⁶ Ibid., 688.

⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, "Rethinking Comparativism", *New Literary History*, Vol. 40, No. 3, (Summer, 2009), 609-626.

digunakan pun tidak transparan dalam dirinya sendiri, namun penting diperjelas, bahwa Eurosentrisme adalah isu kunci perbandingan tersebut.

Gagasan-gagasan kritis Laroui mengisyaratkan diidentifikasinya dua arsitektur perbedaan. Kata arsitektur digunakan di sini untuk menunjukkan bagaimana suatu kerangka epistemik menata perbedaan secara spasial dan digunakan untuk membedakan beragam model representasi perbedaan. Arsitektur perbedaan yang sentris memperlakukan perbedaan antara pusat dan bagian luarnya sebagai dasar, sebagai landasan yang tidak perlu dipertanyakan lagi, dan mensubordinasikan perbedaan-perbedaan lain kelanjutannya, sementara arsitektur perbedaan yang relasional dapat dipahami sebagai upaya menghindari pengambilan perbedaan tertentu, misalnya, antara Barat dan Islam, sebagai landasan.⁸

Penerimaan Laroui terhadap sentrisme, di satu sisi, tampak dari produksi intelektualnya yang terkesan membela Barat, sementara -di sisi lain, kecenderungan dalam karya-karyanya juga menampilkan kritik radikal terhadap imperialisme, Eurosentrisme, dan Orientalisme, bahkan terhadap gerakan Westernisasi. Beberapa pengamat menilai Laroui mereproduksi logika Eurosentris saat mengkaji karyanya, sementara yang lain memandang karyanya sebagai upaya memperluas jarak kritik atas logika Eurosentris. Dari perspektif pertama, karya-karya Laroui merupakan bagian arsitektur perbedaan sentris,

⁸ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies; The Key Concepts*, (New York : Routledge, 2007), 10-12.

sementara dari perspektif kedua, ia justru mempertanyakan struktur konseptualnya.⁹

Kalangan akademisi berbahasa Arab, Inggris, dan Prancis, mengenal Laroui sebagai intelektual Marxis Maroko dan pembela historisisme¹⁰ sejak penerbitan buku pertamanya, *Al Aidiyūlūjīyā al ‘arabiya al mu‘āṣira*¹¹ dan buku-bukunya tentang krisis intelektual Arab.¹² Tetapi, yang menjadi ciri Marxisme Laroui dan historisismenya, sebenarnya jauh lebih tidak jelas daripada peristilahan itu sendiri. Konseptualisasi Laroui yang dianggap berasal dari Marxisme, juga historisismenya, berbeda berdasarkan kerangka epistemik perbedaan yang diterapkan oleh pengamat pada istilah-istilah tersebut.

Pembacaan sentris atas karya-karya Laroui cenderung memosisikannya sebagai seseorang yang sengaja bersandar pada kerangka Eurosentris. Ia kemudian muncul sebagai seorang yang berargumentasi berdasarkan perbedaan mendasar antara Barat dan Arab-Islam, sehingga tampak menempatkan Barat sebagai telos sejarah.¹³ Istilah-istilah temporal yang diadopsi Laroui, seperti keterbelakangan (*takhalluf*) atau ketertinggalan (*taakhhur*), bagi para intelektual Arab, merupakan bagian dari komitmen kepada skema temporal

⁹ Nils Riecken, "Relational Difference and The Grounds of Comparison; Abdallah Laroui's Critique of Centrism", *ReOrient*, Vol. 2, No. 1, (Autumn, 2016), 15.

¹⁰ Roussillon, "History and the Challenge of Historicism", *Debating Laroui's Theory*, ed. el Kurdi, (Casablanca and Beirut: Centre Culturel Arabe, 2000), 61-73.

¹¹ Abdallah Laroui, A. *L'idéologie arabe contemporaine. Préface de Maxime Rodinson*, (Paris: Maspero, 1982).

¹² ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al ‘Arab; Taqlīdiya am Tarīkhāniya?*, (Bairūt : Al Muassasah al ‘Arabiyah li al Dirāsāt wa al Nashr, 1973). Versi bahasa Prancis, *La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* (Paris : Maspero, 1974). Versi bahasa Inggris, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, (Berkeley: University of California Press, 1976).

¹³ Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, (Chicago and London : The University of Chicago Press, 2007), 19.

evolusioner yang mengakui perubahan hanya terjadi dalam *turath* dan modernitas”.¹⁴ Karya-karya Laroui -bagi mereka, tampak lebih merupakan gejala logika imperium daripada upaya membuka kemungkinan memasukkan kritik ke dalam logika tersebut dan praktik-praktik yang terkait dengannya.

Joseph Massad misalnya, membaca konsep waktu Laroui dalam peristilahan seperti mengejar ketinggalan, perlambatan kemajuan, dan reformasi, memiliki banyak kesamaan dengan bagaimana neokonservatif Amerika dan kebijakan Pemerintahan George W. Bush memahami hubungan antara Eropa dan negara-negara Arab-Muslim.¹⁵ Pengamat lain menilai penggunaan Laroui kosakata teori modernisasi, seperti keterbelakangan dan ketertinggalan, merupakan adopsi dari pandangan Barat, termasuk pembenaran kekerasan dalam modernisasi negara dan sikap tidak kritis terhadap liberalisme.¹⁶ Para komentator lain berpendapat, Laroui lebih menyukai peleburan total Arab dalam budaya Barat dan tampaknya menganggap nalar Barat sebagai ekspresi tertinggi akal universal.¹⁷ Abu Rabi' dan al Jābirī pun membaca sikap modernis Laroui dan gagasannya tentang penggalan epistemologis, seolah-olah menyerah untuk memberikan perhatian lebih kepada warisan Islam-Arab (*turāth*) demi Barat.¹⁸

Karakterisasi pemikiran Laroui di atas -dapat dikata, terlalu cepat memposisikannya berada di pihak Barat, sebab bagian lain dari resepsi Laroui

¹⁴ Ibid., 29.

¹⁵ Ibid., 28.

¹⁶ M. 'Ābid al Jābirī, “Musāhama fī al Naqd al Aidīyūlūjīyā, ed. El Kurdi, *Debating Laroui's Theory*, 93-133. Ibrahim M. Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought*, 349-69. J. Aksikas, *Arab Modernities: Islamism, Nationalism, and Liberalism in the Post-Colonial Arab World*, (New York : Peter Lang, 2009), 47-51.

¹⁷ Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought*, 344, 347.

¹⁸ Al Jābirī, “Musāhama fī al-naqd, 95. Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought*, 87.

justru memberi gambaran sangat berbeda seputar karya-karyanya. Bagian tersebut menegaskan kegelisahan Laroui akan hegemoni Barat dan metode dialektisnya, secara fundamental mempertanyakan medan konseptual yang sekaligus merupakan konteks pemikirannya. Argumentasi dialektis-khasnya menegosiasikan -baik perbedaan maupun kesamaan- antara beragam tradisi intelektual dan kerangka perbedaan. Mengkaji argumen dialektis tersebut lebih jauh, semakin tampak bahwa perspektif Laroui mengisyaratkan pergeseran arsitektur perbedaan yang menganggap perbedaan tertentu sebagai dasar perbandingan.

Leonard Binder mengarakterisasi Laroui berikut model berpikir dialektisnya sebagai hibrida budaya dan filsafat. Model dialektis ini menampilkan Laroui sebagai sosok ambigu; Marxis sekaligus anti Marxis, revolusioner sekaligus anti revolusioner, Eropa sekaligus anti Eropa. Ambiguitas tersebut tampak dari bagaimana teks-teks Laroui secara dialektis bergerak bolak-balik, kedalam dan keluar kerangka perbedaan yang diterimakan. Labih jauh, universalisme Laroui sebagai Marxisme yang dibaca dari sudut pandang historis, memungkinkannya melarikan diri dari jebakan Occidentalisme dangkal.¹⁹ Arif Dirlik juga mengungkap sisi dekonstruksi dalam metode historis Marxis Laroui. Menurutnya, pandangan historis Laroui berhubungan langsung dengan visi masa depan yang tidak sejalan dengan pembedaan antara Barat, di satu sisi, dan masyarakat Maroko dan Arab, di sisi lain.

¹⁹ Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1989), 317-326.

Laroui's activist epistemology finds in historicism the means to comprehend the present as a dialectical moment, a moment that is structured by the contradictory "inter-presence" of the native past and the West and that holds forth in the resolution of this contradiction the possibility of a future culture that is neither of the past nor of the West. Without any central design, in which human agency creates the future out of the ingredients of the present, without any goals save the creation of a culture that is at once local and universal, without any centrality assigned to either.²⁰

Pembacaan Dirlik tentang Laroui memperlihatkan arsitektur perbedaan yang tidak membatasi cara-cara berbeda dalam menata masa lalu, masa kini, dan masa depan -baik Arab, Barat, atau lainnya- terkait perbedaan mendasar. Metode kritis ini -dalam karya Laroui, dibangun di atas pemahaman yang sangat spesifik mengenai historisisme, sementara perdebatan kritis poskolonial menilai historisisme sebagai pandangan sejarah Eurosentris yang menuntut masyarakat terjajah meniru model Eropa. Pandangan Massad sebagaimana disebutkan di atas, adalah salah satu contohnya. Kritik Dipesh Chakrabarty terhadap konsep historisisme dalam karyanya, *Provincializing Europe*, adalah hal lain.²¹

Diskusi Chakrabarty bermanfaat untuk menjelaskan bagaimana historisisme Laroui berbeda dari gagasan biasa tentang historisisme. Chakrabarty menganggap historisisme sebagai elemen penting modernitas yang digunakan untuk mengamankan pandangan Eurosentris, yaitu dengan, *pertama*, menceritakan sejarah modernitas sebagai bentuk penyebaran dari Eropa kepada dunia, -dengan demikian, mengamankan kepemilikan Eropa atas modernitas itu

²⁰ Arif Dirlik, "Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice", *Cultural Critique*, No. 6, (Spring, 1987), 13-50. Lihat, Arif Dirlik, "Culture Against History? The Politic of East Asian Identity", *Development And Society*, Vol. 28, No. 2, (December, 1999), 167-190.

²¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008) 237-255.

sendiri. *Kedua*, historisisme sejak mula pertama telah mengunci masyarakat terjajah dalam jarak temporal dari Eropa, sehingga menempatkan Eropa sebagai model yang tampaknya selalu membutuhkan lebih banyak waktu untuk diadopsi sepenuhnya. Logika temporal dalam pandangan Eurosentris ini, justru menguatkan bahwa masyarakat terjajah selalu tampak belum mampu menopang konstelasi hegemonik di mana Eropa selalu menjadi dasar bagi semua kemungkinan sejarah dan perbandingan.²²

Historisisme bagi Chakrabarty, umumnya adalah gagasan bahwa untuk memahami sesuatu harus dilihat, baik sebagai satu kesatuan maupun dalam perkembangan historisnya.²³ Historisisme merepresentasikan suatu objek yang bersatu secara internal dan berkembang dari waktu ke waktu.²⁴ Historisisme dengan demikian mengacu pada praktik mengamankan kerangka temporal Eurosentris, tempat konsep apa pun -sejarah, modernitas, demokrasi- kemudian diletakkan. Ia lalu menunjukkan bahwa Marxisme dan liberalisme bisa menjadi alat kritik atas Eurosentrisme dimaksud. Chakrabarty dan Laroui prihatin dengan masalah Eurosentrisme dan hegemoni, tepatnya, reproduksi yang kuat dari kerangka acuan tertentu untuk menafsirkan dunia. Namun bagi Laroui, pemahaman Marxisnya tentang historisisme justru menyiratkan tanggapan kritis terhadap hegemoni Eurosentris atas modernitas dan sejarah. Dengan kata lain, para pembaca wajib menelisik logika Laroui untuk menentukan apa yang

²² Ibid.

²³ Ibid., 6.

²⁴ Ibid., 23.

dipertaruhkannya secara konseptual dalam penggunaan istilah historisisme tersebut.

Penting disebutkan, bahwa historisisme Laroui memecah dua elemen konseptual penting yang menjadi faktor utama berfungsinya apa yang diidentifikasi Chakrabarty sebagai praktik historis; asumsi kontinuitas dan asumsi kesatuan karakter internal objek-objek pengetahuan. Perlu ditegaskan bahwa keduanya merupakan asumsi temporal dan keduanya menegaskan kesatuan temporal tertentu –kesatuan perkembangan dan kesatuan objek dalam perkembangan tersebut. Dengan demikian, keduanya melibatkan klaim tentang waktu historis sebagai sesuatu yang berkesinambungan dan homogen, juga tertutup secara eksklusif, atau tepatnya, Eropa sebagai telos sejarah.

Historisisme Laroui menegaskan konsep sejarah yang tidak memungkinkan penutupan temporal dan epistemik, sebagaimana biasa dipahami dari pandangan-pandangan sentris mengenai objek dan rentang waktu historis. Dari sudut pandangnya, baik konsep sejarah maupun konsep historisisme atau waktu, tidak mengacu pada acuan yang stabil. Ia menjelaskan poin ini dalam bukunya *Mafhūm al Tārīkh*, bahwa sejarah sebagai suatu proses, selalu lebih luas daripada konsep apa pun yang diturunkan darinya.²⁵ Kurangnya rujukan memadai terkait sejarah mendorong diadopsinya pemahaman akan kesatuan sejarah yang telah ditetapkan sebelumnya, kebenarannya, atau arahnya. Sebaliknya, Laroui membaca pemahaman yang berbeda tentang konsep sejarah, lebih merupakan

²⁵ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Mafhūm al Tārīkh; Al Alfāz wa al Madhāhib*, (Beirūt and Casablanca: Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 2005), 400-401.

abstraksi historis seorang pengamat -yang tentu saja, secara implisit atau eksplisit mengasumsikan sebuah referensi yang sudah mapan.

Argumentasi Laroui bukan sekadar pengakuan atas berbagai konsep sejarah, melainkan argumen struktural tentang pembongkaran konsep sejarah tertentu sejauh itu dianggap sebagai pusat epistemik yang menata pandangan tentang dunia. Marxisme historis Laroui menata wilayah-wilayah konseptual yang dipisah oleh kerangka epistemik tertentu dan ditempatkan dalam simpul lebih besar yang strukturnya tidak ditentukan oleh salah satu dari kerangka epistemik tersebut. Perspektif historis Laroui -dengan demikian, secara efektif men debat apa yang diidentifikasi Chakrabarty sebagai asumsi para sejarawan tentang kesatuan objek dan rentang waktu historis.

2. Problematika Universalitas

Laroui juga membahas masalah universalitas dalam pemikiran sejarah. Dalam bukunya *al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*,²⁶ ia pertanyakan bagaimana pemikiran sejarah Muslim dan Islam dapat ditempatkan dalam kerangka problematis universalitas seperti itu. Problem universalitas tersebut diidentifikasi Laroui bersemayam dalam problematika ganda historisitas, yaitu, penetapan bentuk-bentuk temporal melalui pengamatan, dan tindakan manusia, tepatnya, aktivitas yang disengaja untuk mencapai tujuan tertentu dengan memilih cara-cara tertentu.²⁷ Bentuk konseptual problematika universal ini tidak ditentukan

²⁶ 'Abdullāh al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, (Casablanca dan Beirūt: Al Markaz al Thaqāfī al 'Arabī, 2006), 35.

²⁷ Ibid., 133.

oleh Barat, atau Islam, atau budaya Arab. Selain itu, Laroui juga tidak menegaskan perlunya Westernisasi pemikiran sejarah Muslim dan Islam. Dia juga tidak menempatkan pemikiran sejarah Barat dan Islam terpisah satu sama lain, atau sebagai wahana yang terpisah dengan rapi. Sebaliknya, ia bertanya bagaimana tradisi intelektual ini telah memahami historisitas dan tindakan manusia untuk kemudian melangkah lebih jauh dalam berteori seputar konsep sejarah.

Menempatkan argumennya dalam problematika universalitas sejarah, memungkinkan Laroui mendiskusikan pemikiran sejarah Barat, Muslim, dan Islam dalam kerangka analitik yang sama. Lalu, apa status historis problematika universalitas ini dalam argumen Laroui? Universal sebagai istilah, tidak mengacu pada konten tertentu, Barat atau Islam. Bagi Laroui, perlu mengabstraksikan yang universal ini dari proses sejarah daripada mengandalkan gagasan spekulatif tentangnya. Laroui dengan demikian menandai universal ini sebagai abstraksi yang dibentuk. Langkah komparatifnya tidak menempatkan sejarah manapun sebagai kerangka transhistoris, atau kerangka absolut yang diposisikan sebagai universal-transhistoris. Laroui membandingkan rangkaian sejarah tertentu - seperti perbedaan sejarah seputar konsep sejarah itu sendiri- dengan tetap menjaga definisi terbuka universalitas untuk elaborasi lebih lanjut dan mencapai pemahaman lebih komprehensif tentangnya.²⁸

Laroui mendesak pembacanya memperhatikan kecenderungan pemikiran sejarah Barat -misalnya, kepercayaan sebagai pemilik kemajuan, waktu historis,

²⁸ Al 'Arwī, *Al Aidiyū lūjīyā al 'Arabīya al Muāšira*, 168.

dan gerakan ganda historisasi alam dan naturalisasi sejarah melalui positivisme, sebab semua ini telah diuniversalkan secara historis, atau telah disebarluaskan secara global, bahkan telah berubah menjadi elemen politik di seluruh dunia. Dengan demikian, ia pun menginformasikan perpolitikan kontemporer, bahwa efektifitas politik bergantung pada pertimbangan perubahan historis ini, tepatnya, tentang bagaimana historisitas dan tindakan manusia dapat dipahami, meski tidak berarti menerima Hegemoni Barat.

Historisme Laroui melemahkan kecenderungan menetapkan istilah-istilah semacam Barat, Islam, Arab sebagai sesuatu yang diterimakan dan transendental. Ia secara konsisten melekatkan kemutlakan semacam itu pada diri seorang pengamat, bahwa setiap contoh dari langkah historisasi, selalu menyiratkan dorongan menuju ruang analitik di luar bingkai epistemik yang ditetapkan oleh absolut tersebut. Karena gerakan ganda konsisten ini, Nils Riecken mencirikan historisme Laroui sebagai epistemologi refleksif yang menempatkan universalitas di antara relativisme dan universalisme abstrak.²⁹

Riecken menjelaskan lebih lanjut poin ini dengan kembali kepada definisi historisme Laroui, yaitu, sebagai perhatian pada proses sejarah melalui pemahaman temporal tentang diri sendiri dan orang lain.³⁰ Jika ia terima definisi Barat tentang sejarah dan waktu, pemahamannya tentang proses sejarah akan mereproduksi perspektif Eurosentris. Tetapi, seperti dipaparkan sebelumnya, baik konsep sejarah maupun konsep waktu tertentu, tidak dapat memuat sejarah secara keseluruhan. Artikulasi konsep-konsep semacam itu hanyalah momen

²⁹ Riecken, "Relational Difference and The Grounds of Comparison", 19-21.

³⁰ Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, ix.

manusia melakukan teorisasi tentang dan bertindak atas waktu. Poin pentingnya, bahwa dari sudut pandang Laroui, istilah manusia dan waktu tidak merujuk pada konten definitif di luar sana, atau yang Laroui didefinisikan sebagai pengamatan netral atas sejarah. Dengan demikian, problem universal yang dikemukakan Laroui tidak memiliki bentuk definitif. Pendekatan historis Laroui lebih merupakan refleksi mempertanyakan landasan konseptual dan operasionalnya sendiri.³¹

Menurut Laroui, cara manusia mengonseptualisasi historisitas dan tindakan manusia telah berbeda dan berkembang sepanjang sejarah. Ia mengajukan pemikiran sejarah modern sebab keahlian ini telah berkembang lebih jauh melebihi tradisi intelektual lainnya. Sepintas, argumen ini tampak seperti pernyataan khas Eurosentris tentang perkembangan pemikiran sejarah yang mengarah pada telos Barat modern. Namun, Laroui menempatkan modernitas sebagai satu peristiwa sejarah dalam susunan sejarah lebih luas, yaitu, cara manusia berteori tentang historisitas dan tindakan manusia. Langkah ini tidak mengakui kepemilikan Barat atas hak cipta modernitas, atau Barat sebagai kebaruan sejarah yang mutlak dan merupakan satu-satunya pembawa universalitas.³²

Setiap momen dalam konseptualisasi historisitas dan tindakan manusia, atau sejarah manusia, tidak sekedar menambahkan versi lain dari yang universal atau hanya memperluas cakupan dari apa yang dapat dilihat sebagai universal. Sebaliknya, momen seperti itu justru berpotensi mengubah pertimbangan-

³¹ Riccken, "Relational Difference and The Grounds of Comparison", 21.

³² Ibid.

pertimbangan sebelumnya tentang yang universal. Perspektif ini menegaskan, bahwa sebenarnya tidak ada yang disebut universal, melainkan semata artikulasi baru tentangnya. Artikulasi-artikulasi ini, tentu selalu berpotensi mengganggu pertimbangan-pertimbangan lama tentangnya. Dengan cara ini pula, historisisme Laroui tampak menghindari universalisme formalistik yang bergantung pada pemahaman tertentu tentang universalitas dalam sejarah manusia.

Pandangan Laroui ini tampak mengisyaratkan orientasi politisnya. Ia tampak menantang formulasi Eurosentris Barat tentang universalitas dengan cara mengamatinya dalam kerangka lebih luas, tidak sekedar menambahkan lebih banyak sejarah begitu saja secara kuantitatif, tetapi bekerja untuk mengubah konseptualisasi sejarah sebagai sebuah konsep. Studinya yang khusus tentang problematika universal, berhasil mengeluarkan universalitas dari arsitektur perbedaan yang sentris untuk kemudian memasukkannya ke dalam arsitektur perbedaan yang lebih relasional. Karenanya, lebih tepat membacanya sebagai argumen yang menentang praktik perbandingan model imperial³³ dan waktu imperial³⁴ yang berpusat pada perbedaan mendasar antara Barat di satu sisi dan Islam atau wilayah Arab di sisi lain. Kecenderungan mengamankan perbedaan mendasar ini merupakan efek era kekaisaran yang menyamaratakan sejarah dalam label budaya-geopolitik tertentu, termasuk sejarah label itu sendiri.

³³ Ann Laura Stoler, Carole McGranahan, "Introduction; Refiguring Imperial Terrains", *Imperial Formations*, ed. Stoler, McGranahan, and Perdue, (Santa Fe, NM, and Oxford: School for Advanced Research Press; James Currey, 2007), 4.

³⁴ Ruth Mas, "On the Apocalyptic Tones of Islam in Secular Time", *Secularism and Religion-Making*, ed. Mandair, Dressler, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2011), 89.

Pandangan Laroui tentang liberalisme bisa menjadi contoh lain menggambarkan metode dialektisnya. Ia menunjukkan sikap paling ambivalen terhadap liberalisme yang -menurutnya, merupakan instrumen hegemoni kolonial di Afrika Utara dalam memberikan pembenaran atas hak campur tangan masyarakat.³⁵ Laroui tidak mengambil sikap afirmatif terhadap liberalisme, tetapi menganggapnya sebagai sesuatu yang tidak dapat diabaikan ketika menyangkut persoalan politik dunia modern, bahkan merupakan logika dunia modern yang harus diperhitungkan. Ia tidak tertarik untuk menyesuaikan diri dengan liberalisme, tetapi menyesuakannya dengan cakrawala masa depan yang berbeda.³⁶ Lebih jauh, Marxisme sebagai teori kritis sejarah menyediakan -bagi Laroui- sarana mempertimbangkan liberalisme sebagai logika dunia modern dan sarana untuk bekerja melampaui batasannya. Ia lalu mendefinisikan Marxisme sebagai rasionalisasi yang dibutuhkan, sebuah kritik, sebuah bentuk penerimaan sekaligus transendensi terhadap liberalisme. Marxisme Laroui adalah Marxisme khas seorang ahli sejarah (*historicist Marxism*) yang tidak hanya menghistoriskan liberalisme, tetapi juga, secara refleksif, Marxisme itu sendiri.³⁷

3. Problematika Desentralisasi Modernitas

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, beberapa studi tentang Laroui menyoroti karyanya dengan logika hegemoni Barat, sementara studi lainnya lebih menekankan metode dialektiknya sebagai kritik atas imperialism dan

³⁵ Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 144.

³⁶ Ibid., 132.

³⁷ Ibid., 127-152.

hegemoni Barat. Selain itu, paparan sebelumnya juga telah mengurai bahwa Marxisme historis Laroui merupakan metode yang memperlakukan universalitas sejarah sebagai sesuatu yang secara historis dibentuk dan diamati. Semua ini demi menunjukkan bahwa historisismenya melakukan kritik konseptual terhadap pandangan Eurosentris yang melekatkan universalitas kepada Barat, sementara partikularitas pada yang lain (*others*).

Selanjutnya, paparan berikut berusaha mendemonstrasikan konsep dasar perbandingan sentris yang sangat kuat dan berpengaruh, yaitu, teori modernisasi berikut muatannya tentang ketertinggalan atau mengejar ketertinggalan. Fokus bahasan ini -sebenarnya- adalah bagaimana Laroui memandang bahwa modernisasi tidak pernah meninggalkan kerangka transendentalnya, atau formulasi Eurosentrisnya sebagai sesuatu yang tak perlu dipertanyakan lagi. Meskipun Laroui menagadopsi peristilahan teori modernisasi, seperti mengejar ketertinggalan, keterbelakangan, dan reformasi, ia tetap menggunakan konsep-konsep tersebut secara berbeda. Praktik perbandingannya yang mencirikan metode seorang historis Marxis, menolak model-model yang mengintegrasikan modernisasi ke dalam narasi progresif linier Eurosentris; modernitas Barat, sebagai model siap pakai yang harus ditiru masyarakat Maroko.³⁸

Menganalisa modernisasi, Laroui berhasil menegosiasikan muatan-muatannya; cara-cara Eurosentrisnya dalam merepresentasikan perbedaan, perbandingannya, dan cakrawala masa depan yang dibayangkannya. Pergeseran pemahaman modernisasi tersebut muncul dari usahanya mengungkap hubungan

³⁸ Ibid., 1-10, 81-177.

yang partikular dan yang universal dalam perdebatan para intelektual Arab.³⁹ Laroui menganalisa posisi mereka terkait persoalan partikularitas-universalitas, lalu menjelaskan perspektif alternatifnya tentang artikulasi universalitas, yaitu bahwa Laroui tidak sekadar mengadopsi pemahaman tertentu tentangnya, lebih dari itu, ia mengamati pengamat lain dalam cara mereka mengamati universalitas.

Dalam paparan tentang sejarah dan rasionalitas, Laroui merangkum posisinya terhadap teori sejarah dan tindakan manusia, yaitu dengan melihat kembali kondisi pasca kemerdekaan Maroko tahun 1956, atau pada saat berbagai faksi politik mengajukan gagasan berbeda menuju modernisasi, yang tentunya, dengan latar poskolonial :

The question that we all posed to ourselves was the following: on which bases can our country be rebuilt? It went without saying that we could not continue the colonial situation nor revive the past that had led to it. The nationalists said: the colonialists have introduced reforms based on their own experience, their defeat proves that those reforms are not suitable for us. We thus have to evince imagination, underline our differences, be ourselves. Those who leaned towards communism tried to give it a national coloring. That problematique determined my whole way of thinking. Wanting to be free from external influence, wanting to create, innovating, tending to one's difference, enriching human experience, all of this, I told myself, is laudable, but is it feasible?⁴⁰

Laroui memaparkan cara bagaimana perbedaan ditetapkan sebagai isu inti dalam berbagai konflik politik seputar upaya modernisasi dan kelayakannya. Bukan sekedar perbedaan, tetapi perbedaan dalam kaitannya dengan spirit Eropa

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Dikutip Riecken dari, Abdallah Laroui, "Histoire et Rationalité", *Le Sens de l'Histoire. La Raison aux Prises Avec la Condition Humaine*, ed., Filali-Ansary, (Casablanca and Rabat: Fondation du Roi Abdul-Aziz al Saoud; Fondation Konrad Adenauer, 2008), 89-101. Riecken, "Relational Difference and The Grounds of Comparison", 26.

dan imrealisme yang selalu menggelayuti upaya ini. Ia mempersoalkan pendekatan modernisasi yang dimulai dengan merinci perbedaan lokal dalam kaitannya dengan Eropa. Ia prihatin dan mempertanyakan, apakah bentuk pembedaan ini kondusif bagi tujuan pribadinya dan orang lain dalam mewujudkan perubahan di dalam rubrik modernisasi.

Aksi politik sebagai upaya modernisasi, bagi Laroui, sangat erat kaitannya dengan masalah perbedaan -dalam hubungannya dengan hegemoni Barat dan perdebatan intelektual Arab. Dalam karyanya tentang Islam dan modernitas, Laroui meneliti perdebatan di antara para intelektual Arab seputar tradisi, otentisitas (*aṣāla*), dan kondisi kontemporer wilayah *Maghrib* dan *Maṣriq* selama beberapa dekade terakhir. Laroui membedakan antara apa yang ia identifikasi sebagai dua arus epistemologis utama intelektual Arab; universalis dan partikularis. Ia menjelaskan bahwa posisi mereka *vis-a-vis* universalitas ditentukan oleh kerangka spesifik perbandingan, tepatnya, dasar perbandingan mereka masing-masing.⁴¹

Kedua kelompok telah berkontribusi menentukan arah tindakan politik. Seperti diklarifikasi Laroui di beberapa pembahasan, bahwa tindakan manusia selalu mengacu pada dan menghasilkan representasi sejarah :

The reformer – or the man of action, political man, historical man, all equivalent expressions for me – sets himself a goal, and for that reason, gives himself an example. While doing so, he re-reads history from a certain perspective, cuts or totalizes it in a way that matches the goal he

⁴¹ Dikutip Habti dari, Abdallah Laroui, *Islam et Modernité*, 3rd ed., (Casablanca and Beirut: Centre Culturel Arabe, 2009), 92. Dris Habti, “Debating Islam, Tradition, and Modernity in Contemporary Arab-Islamic Thought; Perspectives of Hasan Hanafi and Abdallah Laroui”, *Debates on Civilization in the Muslim World; Critical Perspectives on Islam and Modernity*, ed. Lutfi Sunar, (Oxford UK : Oxford University Press, 2016), 304.

pursues. Analyzing social reality in order to abstract laws from it that are capable of guiding human action necessarily implies to compare facts; consequently one sees the fundamental importance of the concept of universal history. In which frame can those facts be compared?⁴²

Pada level konseptual ini, Laroui mengajukan pertanyaan tentang kerangka-kerangka yang mungkin, yaitu, dasar-dasar yang dapat berfungsi sebagai landasan perbandingan lebih lanjut. Berikutnya, Laroui membedakan pemahaman universalis dan partikularis tentang sejarah universal, juga tentang yang universal itu sendiri, bahwa beberapa intelektual Arab mengambil contoh dari sejarah semua negara dan semua era, sementara yang lain membatasi diri pada satu wilayah atau satu periode. Masing-masing kelompok berusaha mencari kebenaran sejarah, sehingga sama-sama memiliki pengertian sejarah yang universal. Tetapi, kelompok pertama memiliki konsepsi lebih luas atau positif tentang sejarah, sementara yang kedua memiliki konsepsi yang intensif atau mistik tentangnya. Yang pertama Laroui sebut kelompok universalis dan yang kedua partikularis.⁴³

Kedua perspektif tersebut bersandar pada dasar perbandingan berbeda, atau pada apa yang mereka ambil sebagai kerangka acuan, tepatnya pemahaman tertentu tentang sejarah universal :

The Arab essayists have been discussing for twenty years the connections between authenticity (*aṣāla*) and contemporaneity (*mu'āṣara*) and are split into two opposing schools. Apparently all of them draw on facts, both Arab and non-Arab, both past and present; but by looking closely at the presuppositions that justify the judgments of the former and the latter we discover that each group refers to a particular notion of universal history. While for the “authenticists” the reference is the life of the prophet Muḥammad and his companions, the reference for the “contemporists” is

⁴² Ibid., 90-91. Ibid., 306.

⁴³ Ibid., 92. Ibid., 306.

the democratic revolution. The debate is thus very much about the universal, a concept that is simultaneously logical and historical and that governs all choices of individuals who move from philosophy to politics.⁴⁴

Laroui juga memetakan perbedaan antara kedua perspektif di atas melalui kajian ideologi. Menurutnya, kelompok salafi menentang kaum liberal, Ikhwanul Muslimin melawan komunis, dan sosialis Arab melawan sosialis ilmiah, atas nama universalitas yang mewujudkan (*materialized*) pada periode Arab masa lalu. Ia mengasosiasikan istilah “universal dalam pengakuan” (*true universal*) dengan kelompok autentisis; salafi, Ikhwanul Muslimin, dan sosialis Arab. Sebaliknya, ia mengasosiasikan istilah “universal dalam pengamatan” (*visible universal*) dengan semua kelompok yang lahir dari akumulasi peristiwa heterogen atau disebut kelompok kontemporis; liberal, komunis, dan sosialis ilmiah.⁴⁵

Wacana dikembangkan kelompok autentisis, dalam pandangan Laroui, tampak sebagai gagasan mistik tentang universal, sementara wacana kelompok kontemporis, justru bergantung pada konsep konkret tentang universal yang diderivasi dari sejarah positif, sehingga tidak bisa disimpulkan secara abstrak atau diajukan hanya sebagai prasyarat tindakan. Persoalan kelompok autentisis adalah persoalan masa lalu Arab, atau selalu dikaitkan dengan kelompok tertentu yang mengalami realitas hidup masa lalu. Sementara persoalan kelompok kontemporis, menyiratkan sebuah abstraksi dari akumulasi peristiwa heterogen. Abstraksi-abstraksi ini tidak serta merta terkait dengan kelompok tertentu, tetapi

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

mengacu pada cakrawala masa depan yang terbuka, pada revolusi Arab menuju politik demokratis.⁴⁶

Analisis komparatif Laroui menunjukkan posisi kedua kelompok di atas terhadap masalah universalitas adalah sentral. Namun, penting untuk dipahami, bahwa Laroui tidak meletakkan universal dalam perspektif yang eksklusif, sebab baik Islam awal maupun revolusi demokratik dalam wacana-wacana khusus ini, sebenarnya tidak dapat mewujudkan yang universal. Apa yang dianggap penting adalah, bahwa ia menghindari sikap khas Eurosentris dalam menata posisi intelektual di luar geografi Eropa, terkait jarak dari Eropa yang diduga universal. Kedua perspektif tersebut menggabung sekian sejarah untuk tujuan membuat model pembacaan terhadapnya, menggabung baik Arab maupun non-Arab, baik dulu maupun sekarang. Masing-masing gagasan tentang universal disandarkan pada dasar perbandingan tertentu atau disebut *tertium comparatum*;⁴⁷ Islam awal sebagai kebenaran yang diyakini atau revolusi demokrasi sebagai elemen yang nyata saat ini.

Dengan demikian, kedua kelompok mengembangkan pemahaman tentang bentuk sejarah dan perbedaan sejarah secara tidak sama, sebab pembacaan mereka bergantung pada dasar perbandingan yang berbeda pula. Laroui menjelaskan, kedua bentuk totalisasi tersebut adalah cara yang mungkin bagi mereka untuk membaca sejarah. Ia menunjukkan bagaimana berbagai bentuk totalisasi sejarah mengisyaratkan beragamnya arsitektur perbedaan. Ia pun

⁴⁶ Ibid., 93. Ibid.

⁴⁷ Arindam Chakrabarti, Ralph Weber, "Introduction", *Comparative Philosophy without Borders*, ed. Chakrabarti, Weber, (London: Bloomsbury Publishing, 2016), 7-8.

tampak tidak mendiamkan keraguan bahwa dalam pandangannya, logika tindakan politik -dalam kasusnya- yang berada di bawah hegemoni, membutuhkan sikap universalis. Tetapi sikap universalis dimaksud, tidak boleh dikacaukan dengan penyerahan diri pada hegemoni Barat berikut kerangka perbandingannya yang sentris.

Riecken menganalisa perlakuan Laroui terhadap perbandingan dalam posisinya sebagai ahli sejarah, atau tepatnya, pendirian dan sikap universalisnya, lebih merupakan langkah menantang model sentris dalam merepresentasi perbedaan -budaya dan unsur-unsurnya, baik secara konseptual maupun keilmuan. Cara-cara sentris -dalam perbandingan dimaksud- merepresentasi perbedaan sebagai budaya, atau mirip monad dalam wacana sosial⁴⁸, sementara analisis komparatif Laroui justru memunculkan perbedaan sebagai sesuatu yang politis.⁴⁹ Perbedaan budaya -dalam bahasan ini- muncul bukan sebagai ekspresi perbedaan mendasar, tetapi lebih merupakan produk relasi politik. Menyebutkan pluralitas dan keragaman perbedaan tanpa mempertimbangkan konteks politik dan relasi kuasa yang asimetris, bagi Laroui, termasuk dalam relativisme liberal murni.⁵⁰

Laroui memperluas kritiknya pada gagasan tentang modernisasi yang mengabaikan asimetri kekuasaan :

Methodological relativism accepts and even defends, with suspicious ardor, the multiplicity of future paths and models of civilization; but so far as concerns politics it pays no attention to the problems of the Third World

⁴⁸ Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 100.

⁴⁹ Riecken, "Relational Difference and The Grounds of Comparison", 25.

⁵⁰ Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 152.

and counts above all on the balance of terror to defend the acquisitions and the way of life of the industrialized world.⁵¹

Dari perspektif ini, Eropa tidak dapat dianggap sebagai pengganti yang universal atau dijadikan dasar perbandingan. Kalaupun Eropa -dalam teks-teks Laroui- digambarkan sebagai sesuatu yang harus diperhitungkan, namun ia bukanlah telos sejarah atau kerangka epistemik yang transhistoris. Gagasan tentang Eropa -bagi Laroui, menunjukkan sebuah formasi ekonomi, sosial, dan budaya yang memiliki kesulitan sama dalam menaklukkan masalah-masalah geografis daripada menaklukkan seluruh dunia.⁵² Apa yang tampak dari pandangan khas developmentalis tentang penyebaran modernitas, sebagaimana juga telah dikritik Chakrabarty dengan meyakinkan, lebih merupakan pandangan tentang sejarah sebagai ruang perjuangan politik yang aktif.

Melalui perspektif historis dan universalisnya sendiri, Laroui membaca modernitas sebagai produk konflik dan perbandingan politik yang berlarut-larut :

Modernity simply signifies that human groups seek to generalize across time and space a sequence of events that has unfolded at a certain moment at a certain place. Is it the first time that such a thing happens? [...] From this perspective the essential problem is that modernization appeared in the form of colonization, in the Third World of course, but also before within Europe. That is the cunning of history that we begin to have a thorough knowledge of. One could go further by saying that modernization is born out of competition and conflict.⁵³

Paparan ini tidak terlalu mempertimbangkan pertanyaan apakah pandangan Laroui tentang munculnya modernitas dari konflik-konflik di Eropa harus diadaptasi sebagai catatan historiografi dalam terang studi sejarah global.

⁵¹ Ibid., 152, 7.

⁵² Ibid., 124.

⁵³ Ibid., 153.

Sebaliknya, paparan ini memusatkan perhatian pada bagaimana Ia membaca perbedaan politik ke dalam gagasan yang tampaknya homogen tentang Eropa, sehingga memungkinkannya membaca modernisasi Maghreb dan Mashreq sebagai elemen dalam serangkaian sejarah modernisasi yang memiliki hubungan tidak setara. Dengan cara ini pula, Eropa dapat digambarkan sebagai abstraksi yang sengaja dibentuk, bukan sebagai landasan perbandingan yang transhistoris.

B. Epistemologi Historis Abdallah Laroui

Epistemologi sejarah Laroui sebagai teori waktu dan temporalitas berusaha membaca bentuk-bentuk representasi sejarah, waktu, dan perbedaan sebagai strategi dalam memperlakukan ruang dan waktu. Fakta ini merupakan kritik kuat terhadap pengandaian temporal sentrisme mengenai sejarah dan waktu sebagai entitas yang mandiri. Perhatian Laroui pada logika temporal di berbagai arsip pemikiran sejarah memungkinkannya menerjemahkan konsep sejarah dan waktu secara putatif-temporal sebab didasarkan pada varietas fakta dan latar belakang budaya dari berbagai bentuk pemikiran sejarah; Barat, Islam, maupun Muslim.⁵⁴

Laroui mencoba melampaui model biner yang sudah mapan tentang perbedaan pengetahuan Barat versus asli (*origin*) dengan cara melakukan historisisasi dalam kerangka transversal yang umum.⁵⁵ Dengan menunjukkan bahwa representasi perbedaan sejarah pada dasarnya adalah representasi waktu,

⁵⁴ Al 'Arwī, *al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, 20-25.

⁵⁵ Ernest Gellner, *Abdallah Laroui, The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, Vol. 11, No. 3, (October, 1977). Diterjemahkan dari bahasa Prancis dalam, *Review of Middle East Studies*, ed., Cammell, Ferguson, (England, UK : Cambridge University Press, 1977), 52-53.

Laroui menjernihkan tidak hanya representasi khusus dari perbedaan sejarah, tetapi juga kondisi untuk mengamati perbedaan sejarah itu sendiri. Dengan cara ini, ia dianggap membongkar cara-cara mapan yang biasanya digunakan untuk menandai perbedaan antara pramodern dan modern, antara Barat dan Islam, antara bentuk-bentuk teologis dan sekuler yang merepresentasikan sejarah dan waktu.⁵⁶

Selain itu, Laroui dengan tegas dan sistematis memperluas ruang lingkup perdebatan seputar teori sejarah, pemikiran tentang sejarah dan waktu yang mampu bergerak di luar batasan-batasan Eurosentris, Timur Tengah, dan Islam, dengan menolak membatasi fokus dirinya hanya pada unit-unit tersebut. Dengan demikian, secara tidak langsung Laroui terlibat dan berkontribusi pada berbagai debat kontemporer tentang konsep sejarah dalam perspektif global. Pertama, ia berkontribusi pada perdebatan seputar persoalan translasi budaya⁵⁷ dalam bingkai global, dengan melakukan analisa ulang atas proses translasi tersebut ke dalam peristilahan temporal. Kedua, Laroui membuka kemungkinan melampaui kemapanan pandangan tentang konsepsi waktu yang menegaskan bahwa konsepsi waktu linier lazim di Barat, sementara konsepsi waktu siklis lazim di luar Barat.

Penempatan Laroui atas berbagai temporalitas dalam dialektika waktu dan

⁵⁶ Ruvindra Satharani, "Where the Silence Speaks: Resistance Culture in Moroccan Post-Colonial Literature," dalam, *Revisiting The Colonial Past in Morocco*, ed., Graioud, (Englad, UK : Routledge, 2013), 23.

⁵⁷ Perdebatan mengenai translasi budaya muncul sebab merupakan kegiatan yang dipastikan melibatkan setidaknya dua bahasa dan dua bahasa tradisi budaya. Beberapa antropolog -seperti Edward Sapir, C.L. Wren, Andre Martinet, dan Catford, mengajukan keberatan, sebab -menurut para peneliti ini, menterjemahkan budaya sama saja mencari koherensi tertentu yang dapat ditemukan dalam pemikiran dan praktik orang. Dalam hal ini, seorang penerjemah harus memiliki pengetahuan yang jauh lebih luas daripada yang disediakan oleh teks. Lihat, Bader S. Dweik, Maisa Suleiman, "Problems Encountered in Translating Cultural Expression form Arabic into English", *International Journal of English Linguistics*, Vol. 3, No. 5, (September, 2013), 47-49.

temporalitas menunjukkan bahwa budaya dan bentuk peradaban lain yang melintasi garis sejarah selalu tidak memadai dan tetap terbuka untuk dipahami dengan pendekatan-pendekatan baru. Ketiga, teorinya tentang waktu dan temporalitas semakin memperluas ruang lingkup diskusi tentang berbagai dinamika yang berada di luar arsip Barat modern. Perspektif Laroui membantu meminggirkan gagasan tentang waktu yang kosong dan homogen, yang sering diidentifikasi sebagai elemen kunci rezim modern atas waktu, kapitalisme, modernitas, dan nasionalisme modern, dengan meletakkannya dalam perspektif lebih luas dari semata dialektika waktu dan temporalitas.

Keempat, dengan menggunakan kata historisisme (*tānkhāniyya/historisisme*) sebagai label pendekatan yang digunakan, Laroui berusaha menunjukkan problematika umum epistemologi sejarah dengan meletakkannya pada perdebatan lebih luas. Ia mengembangkan pandangan dialektis dan temporal terkait isu-isu konseptual dan mendasar tentang historisisme, yaitu hubungan antara diskontinuitas dan inkoherensi di satu sisi, dan kreasi sosial tentang kontinuitas dan koherensi di sisi lain. Laroui berusaha membuat hubungan ini terbaca di berbagai bentuk representasi, baik dalam sejarah maupun waktu.

Pendekatan yang dikembangkan Laroui bertolak dari perhatiannya pada tindakan kolektif dalam konteks postkolonial. Pandangannya tentang teori sejarah dibentuk berdasar karakter unik masyarakat Muslim poskolonial serta adanya hubungan yang rumit dengan Barat modern. Secara khusus dapat dikatakan bahwa pendekatan relasional dan dialektis Laroui merupakan tanggapan dan kritik terhadap perdebatan dunia Arab dengan dunia internasional

tentang modernisasi, Islam, dan Marxisme. Pada bagian lain, Laroui mengartikulasikan pandangan temporalitasnya dengan *setting* kondisi Maroko poskolonial berdasarkan kritiknya terhadap perdebatan kontemporer tentang modernitas, sejarah, kolonialisme, Islam, dan reformasi. Laroui mencoba memahami negerinya, Maroko poskolonial, dalam pemahaman dialektis yang dicirikan dengan keadaan saling bergantung antara lokal dan global, pribumi dan eksogen, serta partikular dan universal.⁵⁸

Fenomena di atas sebagai wujud konfrontasi Laroui dengan berbagai pola pemikiran sejarah yang mendorongnya memberikan perhatian pada persoalan lokasi, posisionalitas, pemahaman konseptual, dan reflektivitas diri yang mengarah pada keterlibatannya dengan kerangka epistemik dan temporalitas tertentu. Pada sisi lain, Laroui mengembangkan kerangka kerja konseptual untuk perspektif translasi pada berbagai konsep sejarah dan waktu yang berkaitan dengan dimensi kategorikal dan historis. Berdasarkan pemahaman ini, teori dialektika Laroui tentang waktu dan temporalitas meletakkan waktu dalam bingkai budaya Islam maupun Barat modern. Akan terlihat bahwa Laroui membaca representasi waktu tunggal sebagai momen dialektika yang lebih luas dari berbagai temporalitas dan produksi *setting* sosial, dalam istilah yang lebih abstrak, dialektika diskontinuitas dan kontinuitas. Dengan demikian, apa yang disebut universalisme terletak pada penjelasan tentang historisitas yang dapat

⁵⁸ Eiji Nagasawa, "An Introductory Note on Contemporary Arabic Thought", *Civilizations*, Vol. 15, No. 1, (1965), 65-71.

membantu kita berpikir tentang teori sejarah dalam bingkai global, bukan melalui lokasi budaya.⁵⁹

1. Poskolonial dan Logika Tindakan Kolektif

Dalam buku *al Aydiulūjiya al 'Arabiya al Mu'āšira*, Laroui menempatkan dirinya dalam debat intelektual Arab lebih luas tentang Islam, modernitas, dan kolonialisme sejak pertengahan abad kesembilan belas. Kritiknya yang mendasar terhadap gagasan tentang modernitas, Islam, sejarah, dan perubahan sosial, sekaligus merupakan perspektifnya tentang epistemologi sejarah. Ia merumuskan pandangan alternatif atas pandangan kulturalis dominan yang memperlakukan Islam dan Eropa sebagai entitas budaya terpisah. Dengan menyoroti keterikatan antara, pertama, kawasan Arab dan lingkungan Euro-Amerika, kedua, ideologi modernisasi-reformasi Arab dan Euro-Amerika, Laroui mengembangkan pandangan relasional tentang sejarah intelektual tersebut. Sederhananya, ia mempertimbangkan hubungan historis serta kesamaannya, namun tidak menyamakan perbedaan historisnya. Pergeseran ini memungkinkan Laroui menyelidiki proses translasi timbal balik atas Barat modern dan Islam sebagai representasi sejarah dan waktu.⁶⁰

⁵⁹ Al 'Arwī, *Maḥūm al Tārīkh*, 399-404.

⁶⁰ Gagasan ini, Laroui kembangkan dalam serangkaian karyanya; 'Abdullāh al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al 'Arab, Taqlīdiya Am Tārīkhāniya?* (Beirūt: al Muassasah al 'Arabiyah li al Dirāsāt wa al Nashr, 1978), 'Abdullāh al 'Arwī, *al Aydiulūjiya al 'Arabiya al Mu'āšira*, (Beirūt: al Markaz al Thaqāfī al 'Arabī, 1995), 'Abdullāh al 'Arwī, *Thaqāfatunā fī Ḍau' al Tārīkh* (Casablanca dan Beirūt: Al Markaz al Thaqāfī al 'Arabī, 2002), 'Abdullāh al 'Arwī, *Maḥūm al Tārīkh*, (Beirūt: Al Markaz al Thaqāfī al 'Arabī, 2005), 'Abdullāh al 'Arwī, *al Sunna wa al Iṣlāḥ*, (Beirut and Casablanca: al Markaz al Thaqāfī al 'Arabī, 2008).

Laroui menempatkan pandangan relasional ini dengan mengikatkan diri pada pandangan sejarah dalam kerangka analisis-dialektis *ala* Marxis yang secara eksplisit mengacu pada pemikiran -antara lain, George Lukacs dan Antonio Gramsci. Kerangka analisisnya bergantung pada pemahaman materialis dan proses sosial yang terbentuk melalui hubungan kontradiktif antara dunia yang diamati dan kerangka konseptual yang disarikan dari dan digunakan untuk menggambarkan dunia yang diamati.⁶¹ Dunia yang diamati dalam kasus ini, adalah kondisi Maroko kontemporer, masyarakat Arab, dan Barat. Laroui menyoroti fenomena sosial -seperti debat intelektual, proses sosial, dan komunikasi- sebagai fenomena yang terikat dalam gerak dialektis konstan antara perubahan material dan produksi sosial berkelanjutan. Perubahan material menyimpulkan ketiadaan kontinuitas, sedangkan sintesisnya berupa konsep dan kreasi memori sosial, tradisi, dan institusi, menghasilkan kontinuitas.⁶²

Persoalan krusial bagi Laroui adalah apakah kerangka konseptual yang telah diabstraksi seseorang berkenaan dengan dunia yang diamati di beberapa titik masa lalu, masih cukup menggambarkan dunia yang dicitakan. Karena itu, Ia menekankan perubahan material, sehingga pertanyaan tentang perubahan konseptual yang relevan menjadi perhatian utama Laroui. Misalnya, Laroui mempersoalkan batasan epistemik sebuah konsep sejarah yang diturunkan dari

⁶¹ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Mathūm al Aydiyūlūjiya*, (Libanon: al Markaz al Thaqāfi al Arabī, 1993), 29-35.

⁶² Al ‘Arwī, *al ‘Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, 25.

disiplin ilmu atau tradisi agama tertentu, untuk memastikan sejauh mana konsep tersebut dapat dijadikan pedoman tindakan kolektif.⁶³

Laroui dengan demikian, menganalisa fenomena sosial dari perspektif epistemologi sejarah, atau analisa yang berfokus pada dialektika antara diskontinuitas dan produksi kontinuitas. Berbekal perspektif epistemologi historis ini, Laroui mengkritik ideologi reformasi Arab kontemporer dan mendesak kalangan intelektual Arab untuk terlibat lebih jauh dalam persoalan modernitas Barat, epistemologi sejarah, dan persoalan universalisme. Ia berulang kali meminta para intelektual Arab untuk terlibat aktif menggagas konsep dan epistemologi sejarah untuk bergerak melampaui pandangan parokial-sempit tentang Barat, Islam, dan budaya Arab:

“To understand the historical process is to understand both oneself and others in a temporal perspective; it is to conceive of tested and effective courses of action. To the extent that Arab intellectuals, a good number of whom are also political leaders, have a non-evolutionary conception of reality, so, will all collective action in the Arab milieu be deprived of a constant and definite orientation?; and so will politics, in the noble sense of the word, be reduced to the level of short-sighted tactical manoeuvring subservient to egoistical interests?”⁶⁴

Bagi Laroui, tindakan kolektif yang efektif membutuhkan kajian komprehensif tentang masa kini, baik lokal maupun global, baik dalam perspektif jangka pendek maupun jangka panjang. Ia berharap para intelektual Arab memikirkan tindakan kolektif dalam kerangka epistemologis-historis yang melampaui batas-batas kultural, dengan cara menganalisa logika dalam konsep kontemporer tentang sejarah, perspektif global. Hal ini -bagi Laroui, menjadi

⁶³ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Maḥūm al ‘Aql*, (Beirūt: al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 1997), 20-22.

⁶⁴ Laroui, "The Crisis of the Arab Intellectual", ix. Lihat, Al ‘Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al ‘Arab*, x.

prasyarat efektifitas yang penting untuk setiap tindakan politik di masa kini, yang secara fundamental dibentuk oleh konsep sejarah Barat modern dan gagasan Barat tentang waktu. Analisa dalam konteks ini, bukan hanya prasyarat bagaimana mewakili masa lalu dan masa kini secara memadai, tetapi juga bagaimana menghasilkan gagasan tentang kebenaran dan figur yang dianggap ideal.⁶⁵ Penerapan berbagai kerangka epistemik -Barat maupun Islam ini, tentu masih memerlukan penerjemahan untuk merinci partikularitas dan universalitas yang ada di dalamnya. Selanjutnya, oleh sebab beragamnya gambaran tentang figur manusia dan gagasan kebenaran, maka harus dilakukan klarifikasi atas figur dan gagasan kebenaran mana yang penting untuk mewujudkan politik efektif. Gambaran dan gagasan semacam itu -bagi Laroui, terkait erat dengan gagasan tentang waktu yang perlu terus dipertimbangkan.⁶⁶

Epistemologi sejarah Laroui dimaksudkan untuk menyediakan kerangka kerja yang memungkinkan penerjemahan dan historisasi seperti disebutkan dapat dilakukan, yaitu, dengan menganalisa hubungan antara realitas dan pola-pola konseptualnya, juga dihasilkannya logika umum bagi tindakan, dengan cara mengkaji konsep sejarah dalam kerangka global. Pendekatan ini -lebih lanjut, memungkinkan Laroui memikirkan kembali subjek dan objek reformasi -aktor Arab dan Muslim di satu sisi, dan konsep reformasi di sisi lain, dalam kerangka kerja yang ditempatkan secara bersamaan, yaitu historis dan universalis. Dengan cara ini pula, Laroui membangun deskripsi analitik menerjemahkan berbagai

⁶⁵ Gagasan ini disarikan dari paparan Laroui dalam pengantar karyanya, *Al 'Arwī, Al Aydiūlūjiya al 'Arabiya al Mu'āsira*, 19-22.

⁶⁶ Ibid.

gagasan sejarah, waktu, manusia, dan kebenaran yang tidak terbatas hanya pada satu kerangka epistemik, baik modern Barat maupun Islam. Laroui -dengan demikian, secara efektif menggeser batas epistemik perdebatan Arab kontemporer tentang reformasi keluar dari kerangka acuan kulturalis, nasionalis, dan Islam.⁶⁷

2. Temporalitas Lokasi

Kontribusi ganda Laroui dalam menempatkan teori sejarah pada kerangka global terletak, pertama, pada pandangannya tentang urgensi memahami lokalitas dalam suatu artikulasi teori sejarah dan, kedua, dalam membangun pemahaman dialektis-relasional tentang lokalitas dalam perspektif temporalitas. Lokalitas dapat didefinisikan sebagai ruang di antara sekian ruang yang memungkinkan pengamat mengilustrasikan dunia -dari dalam ruang tersebut, yang dibingkai dengan cara tertentu.

Melalui epistemologi sejarah, Laroui mencoba memikirkan kembali lokalitas dalam kerangka epistemik dan historisitas yang selama ini menjadi titik tolak pengamat dalam mengkonseptualisasi lokasi tertentu seperti modernitas, Islam, Maroko, saat ini, atau secara khusus menggambarkan “kita” dan “mereka”.⁶⁸ Dengan demikian, ia mampu memahami -baik lokasinya sendiri, maupun- formasi historis yang digunakan sebagai kerangka epistemik untuk menandai kerangka waktu tertentu. Pengertian kekinian (*the present*) bukan

⁶⁷ Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 110-113.

⁶⁸ Muftah Mohamed Omar Bakoush, “Cultural Interaction between the Ego of Arab West and the Other Western Ego”, *al Majallah al 'Arabiyah li al 'Ulūm wa al Nashr*, Vol. 2, No. 6, (2016), 56–56.

merupakan titik matematis kosong dalam waktu, tetapi meliputi multiplisitas kerangka acuan yang dengannya pengamat dapat menempatkan diri dan bertindak. Melalui cara ini, Laroui mengajak pembacanya berpikir tentang pengetahuan yang dibentuk (*situated knowledge*).⁶⁹

Laroui prihatin terhadap metode interpretasi dan cara-cara memahami lokalitas pengetahuan berikut historisitasnya. Karenanya, Laroui menyerukan untuk mendalami dimensi universalnya tanpa terjebak pada kerangka epistemik yang telah lebih dahulu terbentuk, baik Barat maupun Islam. Dimulai dari buku pertamanya tentang ideologi Arab kontemporer, Laroui menekankan bagaimana lokasi dirinya sebagai seorang intelektual Maroko, demikian halnya masyarakat Maroko dan wilayah Arab lainnya sebagai masyarakat poskolonial, dibentuk oleh saling ketergantungan antara yang lokal dan global, yang pribumi (*indigenous*) dan non-pribumi (*exogenous*), serta yang partikular dan universal.⁷⁰

Laroui tidak menerima pandangan Eurosentris tentang pengetahuan, yang menempatkan Barat modern sebagai subjek teoretis berdaulat atas semua sejarah, sementara memperlakukan wilayah lain, seperti Maroko atau wilayah Arab, sebagai situs penelitian empiris semata.⁷¹ Ia mengganti oposisi biner fundamental dalam filsafat sejarah dan teori politik Barat,⁷² dengan mengalihkan analisa

⁶⁹ Donna Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, (1988), 575-599.

⁷⁰ Al 'Arwī, *al Aydiūlūjiya al 'Arabiya al Mu'āsira*, 19-21.

⁷¹ Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York USA : SUNY Press, 1995), 5-6. Lihat, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008) 237-255.

⁷² Sebastian Conrad, "What Time is Japan? Problems of Comparative (Intercultural) Historiography," *History and Theory*, Vol. 39, No. 1, (1999), 80.

kepada suatu pola historis tertentu dalam pemetaan perbedaan antara sejarah Barat dan Islam.

Laroui mengembangkan pemahaman tentang lokasi dalam suatu kerangka epistemik ia tujuikan sebagai kritik atas pandangan kulturalis tentang lokasi yang cenderung non-relasional dan dikotomis; antara pribumi, lokal, partikular, otentik, di satu sisi, dan antara global, universal, di sisi lain. Perspektif kulturalis tersebut, membatasi Laroui hanya pada semata lokasi Islam atau Barat. Karenanya, ia lalu mencoba menafsirkan secara kritis pandangan nonrelasional tersebut, pandangan sentris tentang perbedaan lokasi, sebagai kerangka epistemik yang dapat dibagi berdasarkan aliran intelektual berbeda.⁷³

Laroui juga mengkritik kalangan pluralis yang cenderung memperlakukan pluralitas sebagai realitas tidak bermasalah dan mengabaikan bagaimana berbagai elemen pembentuknya terkait satu sama lain. Untuk alasan sama, ia mengkritik relativisme liberal serta mengidentifikasi logika sentris dan non-relasional dalam merepresentasikan sejarah pada seluruh wacana dikembangkan para orientalis Eurosentris, nasionalis Maroko, Islam, dan Islamis, sehingga mampu mengungkap pengalaman sejarah bersama dari berbagai peradaban yang berbeda.⁷⁴ Artinya wacana-wacana tersebut kurang memadai dalam memahami keterkaitan dan kesamaan historis antar peristiwa sejarah yang terdapat dalam istilah-istilah tersebut. Sebaliknya, wacana-wacana tersebut justru berusaha menutupi keterkaitan dan persamaan dengan membingkai lokasi secara sentris-

⁷³ Nils Riecken, "History, Time, and Temporality in A Global Frame; Abdallah Laroui's Historical Epistemology of History", *History and Theory*, Vol. 54, No. 4, (December, 2015), 12.

⁷⁴ Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 100.

nonrelasional, berusaha mereproduksi pola pemahaman sentris tentang perbedaan, dan mengambil keterpisahan lokasi dan perbedaan identitas, “Islam” dan “modernitas Barat” sebagai sesuatu yang diterima.⁷⁵

Bertolak dari pemahaman di atas, bagi Laroui, harapan untuk jalan cepat menuju Islam yang otentik, budaya nasional yang otentik, atau warisan Arab-Islam yang otentik (*turāth*), akan menemui banyak masalah sebab bergantung pada pandangan sentris mengenai lokasi yang jelas-jelas ahistoris. Sebaliknya, ia ingin para intelektual Arab memikirkan masalah universalitas dalam hubungannya dengan partikularitas di luar logika sentris. Pandangan relasional seperti itu bisa mengarahkan pada otentisitas yang selalu diperbaharui. Tidak heran jika ia menyatakan bahwa mengakui yang universal, sama saja telah berusaha mendamaikan diri dengan diri sendiri.⁷⁶

Bagi Laroui, otentisitas hanya dapat dibayangkan dengan meneliti berbagai historisitas dan kontradiksinya yang membentuk lokasinya. Ia ingin menunjukkan bahwa wacana intelektual Arab telah lama berada di tengah proses berskala besar dalam menerjemahkan konsep dan bentuk pengetahuan Barat, termasuk konsep-konsep seperti ideologi, kebebasan, sejarah, dan kelas. Karena itu, ia menegaskan bahwa tidak ada jalan kembali kepada kerangka epistemik lama, sebelum dampak kolonialisme dan modernitas pada kehidupan sosial,

⁷⁵ Ibid., 111.

⁷⁶ Al ‘Arwī, *Al Aydiūlūjiya al Arabiya al Mu‘āšira*, 167.

politik, intelektual, dan keagamaan di Maroko serta kawasan Arab lebih luas dapat diurai dengan jelas dan efektif.⁷⁷

Beberapa hal yang sering menjadi persoalan seputar dinamika wacana Arab, umumnya berkenaan dengan masalah reformasi, modernitas, dan Islam. Wacana-wacana ini membayangkan penggunaan teknologi dan konsep-konsep seperti demokrasi sebagai elemen yang ditransfer secara sembunyi-sembunyi melintasi perbedaan peradaban. Pada akhirnya, wacana Arab modern tentang reformasi tetap terjebak dalam kerangka yang memperlakukan lokasinya sendiri - pemikiran Arab kontemporer, Islam, dan masyarakat Arab poskolonial- sebagai objek *copy- paste* teknologi dan konsep Barat. Dengan kata lain, Laroui ingin menegaskan bahwa wacana-wacana *mainstream*, seperti konsep tentang Islam dan modernitas, bukan merupakan sejarah yang dibentuk atau bukan hasil abstraksi dalam waktu, tetapi lebih sebagai cara yang direifikasi. Karenanya, konsep-konsep tersebut tampak sebagai sesuatu yang diterima dan abadi.⁷⁸

Sebagai tanggapan, Laroui menyerukan pemahaman tentang kondisi saat ini berikut proses translasinya secara yang lebih baik, relasional, lebih dinamis, dan lebih reflektif. Ia mengonseptualisasi lokasinya sendiri dengan mendiagnosa situasi saat ini sebagai kondisi yang terbentuk melalui perebutan representasi. Secara bersamaan, ia lalu mengembangkan refleksi keduanya seputar bentuk-bentuk representasi tersebut. Oleh sebab digerakkan dorongan politis, bentuk refleksinya tampak mencerminkan gabungan antara kepentingan seorang realis -

⁷⁷ Yasmeeen Daifallah, "Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdallah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al-Jabiri", (Disertasi -- University of California, 2012), 18.

⁷⁸ Al 'Arwī, *al Aydiūlūjiya al 'Arabiya al Mu 'āšira*, 167-169.

dalam deskripsi memadai tentang dunia, dengan perspektif seorang konstruktivis yang berpegang pada pandangan tentang beragamnya cara dunia tercipta.⁷⁹

Laroui menghadapi dua masalah sentral terkait lokasinya sendiri dan banyaknya kerangka epistemik yang ia temui. Pertama, bagaimana memahami lokasinya saat ini berikut terjemahan konseptualnya di luar kerangka biner peradaban. Setelah menolak logika biner peradaban tentang perbedaan mendasar antara Barat dan lokasinya sendiri, Laroui tidak memahami lokasinya sebagai sesuatu yang kosong dan homogen, seperti selalu dimunculkan dalam logika wacana peradaban. Kedua, Laroui dihadapkan pada masalah bagaimana membingkai lokasinya sendiri sebagai terjemahan yang dibentuk melalui beragam kerangka epistemik, sebab ia menghadapi keragaman sejarah lengkap dengan periodisasi, kosa kata, dan indeks sejarah wilayah Arab dan Euro-Amerika yang berbeda.⁸⁰

Dalam keragaman epistemologi ini, tuntutan untuk menghubungkan kata-kata dengan hal-hal praktis menjadi dipertaruhkan. Oleh karena itu, pertanyaan kunci yang ia hadapi sepanjang karyanya adalah: kerangka epistemik seperti apa dan logika seperti apa yang akan menjamin memadainya deskripsi apa pun tentang dunia? Melihat kembali beberapa karya sebelumnya tentang modernisasi, Laroui menunjukkan perhatiannya pada dimensi epistemologis ini, sambil merujuk pada pertanyaan Lenin "apa yang bisa dilakukan" yang menurut Laroui

⁷⁹ Nils Riecken, "Practice of Timing: Abdallah Laroui's Metaphysical Autobiography and Antinomy of History, *Geschichte und Gesellschaft*, Vol. 45, No. 5, (2019), 362-381.

⁸⁰ Ibid.

memotivasinya untuk terus mengeksplorasi bentuk logika bagaimana yang dapat dimunculkan.⁸¹

Bagi Laroui, kemampuan membangun logika perdebatan sebagaimana dipaparkan, sangat diperlukan untuk memahami tindakan kolektif. Persoalan ini sangatlah penting dan strategis dalam menghadapi beberapa situasi, terutama menghadapi pertentangan ketika menggambarkan dunia konseptual, termasuk persoalan teologis dan non-teologis, Islam dan sekuler, positivis, Marxis, dan strukturalis. Saat ini, masing-masing kerangka epistemik mengarah pada penjelasan yang berbeda tentang masa kini dan historisitasnya, sementara epistemologi sejarah dirancang sebagai alat untuk menerjemahkan berbagai pandangan tersebut dengan tetap memperhatikan keunikan masing-masing.⁸²

Strategi analitik Laroui dapat digambarkan sebagai metodologi yang berusaha menghindari reproduksi kerangka berfikir sentrisme berikut pemahamannya atas lokasi. Bagi Laroui, analisis yang memadai tentang lokasi seseorang dalam keragaman sejarah yang membentuk kondisi saat ini, membutuhkan sudut pandang analitik yang tidak terikat pada kerangka epistemik tertentu, atau pada cara memetakan perbedaan lintasan sejarah. Kunci analitiknya adalah menganalisa perbedaan sejarah berikut interelasinya sebagai kerangka epistemik yang sekaligus temporal, dalam dialektika sejarah lebih luas.

Dengan cara ini, Laroui berusaha membangun pemahaman kesejarahan berdasar dimensi epistemologi dan historisnya, serta dimensi partikular dan universalnya. Laroui dengan meyakinkan telah menunjukkan bagaimana para

⁸¹ Al 'Arwī, *Al Aydiūlūjiya al 'Arabiya al Mu'āšira*, 89-91.

⁸² Al 'Arwī, *Mathūm al Aydiyūlūjiya*, 122-24.

orientalis Eropa dan teolog Muslim memperlakukan sejarah dan waktu dengan cara yang sama pada saat mendefinisikan Islam sebagai agama yang tidak berubah.⁸³ Shahzad Bashir berpandangan serupa dalam kritiknya tentang bagaimana disiplin sekuler studi Islam telah merepresentasikan Islam ke dalam lintasan waktu yang tunggal. Ia menegaskan bahwa pandangan semacam ini lebih merupakan pandangan teologis tentang sejarah yang menekankan lokasi geografis tertentu dalam kondisi *longue duree* dan diklaim sebagai konstanta abadi meski mengalami berbagai perubahan radikal.⁸⁴

Baik Bashir maupun Laroui, sebenarnya berusaha memunculkan heterotemporalitas aktual dari sejarah Islam dan memandang kesatuan temporal yang direifikasi telah ditopang oleh struktur ideologis.⁸⁵ Analisis Laroui berupaya menegaskan bahwa penyamarataan teologis atas berbagai temporalitas ke dalam waktu tertentu, tidak hanya mungkin dalam kerangka teologi Islam, tetapi juga sudah terjadi dalam disiplin sekuler studi Islam. Deflasi waktu bukanlah ciri eksklusif argumen teologis, tetapi juga hadir dalam konteks sekuler. Fakta sejarah ini mengindikasikan pengertian yang berbeda tentang lokasi sekuler dan lokasi teologis.⁸⁶ Artinya, dengan melakukan pemetaan terhadap lokasi sekuler dan lokasi teologis, epistemologi sejarah Laroui dapat melukiskan gambaran berbeda tentang kesamaan dan perbedaan keduanya.

⁸³ Al 'Arwī, *al 'Arab wa al fikr al Tārikhī*, 205.

⁸⁴ Peter Limbrick, "Cultural Encounters in the Arab World: On Media, the Modern, and the Everyday," *Cinema Journal*, Vol. 52, No. 1, (2012): 173–75. Lihat, Shahzad Bashir, "On Islamic Time: Rethinking Chronology in the Historiography of Muslim Societies," *History and Theory*, Vol. 53, No. 4, (2014), 526.

⁸⁵ Al 'Arwī, *Al Aydiūlūjiya al 'Arabiya al Mu'āšira*, 73-80.

⁸⁶ Nils Riecken, "Interdisciplinarity, Disciplines, and Temporalities; Continuity or Discontinuity", *Interdisciplinarity in World History*, ed. Abushouk, Zweri, (UK : Cambridge Scholar Publishing, 2006), 1-9.

Menempatkan cara berbeda merepresentasikan ruang dan waktu dalam dialektika sejarah lebih luas, Laroui mampu mengembangkan pandangan lokasi dan formasi sejarah yang non-sentris, khususnya terkait penggunaan waktu secara sosial, seperti Barat, Islam, wilayah Arab, dan pemikiran Arab kontemporer. Lebih jauh, Laroui juga mampu memposisikan dirinya ke dalam lokasi universal yang dibentuk untuk praktik intelektualnya sendiri dan mampu melampaui model-model biner statis. Karenanya, ia berhasil melampaui pemahaman tipikal yang memposisikan partikularitas dan universalitas berlawanan satu sama lain. Dari sini, jelas sudah bagaimana pengertian lokasi relasional dan temporal secara konseptual, berdasarkan epistemologi sejarah Laroui dan teorinya tentang waktu dan temporalitas.

3. Konsep Sejarah dalam Bingkai Global

Epistemologi sejarah Laroui menempatkan konsep sejarah dalam bingkai global dengan maksud mengatasi bentuk-bentuk sentris historisitas Barat dan Islam. Dengan menyelidiki logika konsep sejarah kontemporer, ia tidak sekadar mengadopsi konsep sejarah dan waktu Barat modern atau menempatkan analisisnya dalam konsep sejarah dan waktu Islam yang selama ini dipersepsikan sebagai Islam murni. Sikap pertama menyiratkan upaya Westernisasi yang harus diakui cenderung berpandangan Eurosentris tentang modernitas dan sejarah.

Sikap kedua menyiratkan sikap pribumi yang sama sentrisnya terhadap Westernisasi.⁸⁷

Logika sentris yang non-relasional -seperti dipaparkan sebelumnya, terus berpengaruh secara global. Hal ini dapat dilihat dalam gerakan memaksakan konsep demokrasi ke Timur Tengah, di satu sisi, dan seruan para reformis Muslim untuk diadopsinya metodologi dan konsep sejarah Islam yang berlandaskan al-Quran untuk melawan apa yang mereka anggap sebagai dominasi intelektual asing, di sisi lain.⁸⁸ Laroui menunjukkan bahwa banyaknya buku berbahasa Arab yang judulnya menyiratkan perhatian pada filsafat sejarah Islam, sebenarnya tak lebih merupakan karya teologis yang tidak menyelidiki masalah umum teori sejarah, dan karenanya tetap terjebak dalam perspektif sentris.⁸⁹ Sebaliknya, Laroui justru bertujuan menempatkan produksi historiografi Muslim dan sejarah Islam dalam masalah umum teori sejarah, hingga bisa melepaskan diri dari jeratan sentrisme.

Laroui -dengan demikian, berusaha menemukan jalan keluar reflektif dan metodologis atas buntunya strategi-strategi penerjemahan konseptual dalam perdebatan seputar modernitas, kolonialisme, Islam, dan reformasi, oleh sebab terlalu mengandalkan epistemologi sentris. Pada tingkat refleksi lain, ia bertujuan tidak hanya bergerak melampaui cara-cara sentris dalam memetakan kesamaan dan perbedaan historis antara bentuk-bentuk representasi sejarah;

⁸⁷ Al Jābirī, “Musāhama fī Naqd al Aydiūlūjī”, 93-133. Lihat, Joseph Andoni Massad, *Desiring Arabs*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 2007), 16-29. Lihat, Aksikas, *Arab Modernities: Islamism, Nationalism*, 33-60.

⁸⁸ Riecken, “History, Time, and Temporality in A Global Frame”, 15.

⁸⁹ Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al 'Arab, Taqlīdiya Am Tārīkhāniya?*, 27-36.

Barat modern, Islam, dan Muslim, tetapi juga antara bentuk-bentuk representasi lainnya; pramodern dan modern. Perhatiannya pada dimensi epistemologis dan historis -selanjutnya, memudahkan Laroui mengembangkan perspektif lebih luas tentang konsep sejarah dalam bingkai global.

Laroui menggagas epistemologi sejarah dengan teorinya tentang waktu dan temporalitas, sebagai kerangka konseptual dalam menerjemahkan berbagai bentuk representasi sejarah, waktu, kebenaran, dan manusia, di luar kerangka epistemologi sentris. Berusaha merealisasikan keinginan tersebut, ia lalu terlibat dalam berbagai kajian lembaga historiografi dan beragam karya sejarawan, baik pramodern maupun modern, yang umumnya berada di kawasan Afrika Utara, Timur Tengah, dan Euro-Amerika.⁹⁰ Dengan menerapkan pendekatan translasional, memungkinkannya bergerak melampaui sejarah historiografi menuju perspektif epistemologi sejarah yang lebih luas.

Laroui berpendapat bahwa hanya dengan melampaui kecenderungan pemikiran historis individual; Barat modern atau Islam, kita dapat mengalihkan pandangan analitik kita pada upaya membangun kerangka epistemologi sejarah yang memungkinkan penempatan pola-pola pemikiran historis dalam konteks sejarah pengetahuan lebih luas, dan dengan demikian berada dalam bingkai global, di luar batasan disiplin atau tradisi tertentu. Jika tidak, studi tentang

⁹⁰ Tampak dari tokoh-tokoh yang menjadi rujukan kajiannya, di antaranya : Thucydides, Augustine, al-Mas'ūdī, Ibn Taimiyya, Ibn Khaldūn, Niccolò Machiavelli, Jacques-Bénigne Bossuet, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Amad bin Khālid al-Nā'irī, Sigmund Freud, Antonio Gramsci, Robin George Collingwood, Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos, Arnold Toynbee, Karl Lamprecht, Pierre Nora, Michel de Certeau, Claude Lévi-Strauss, Gustave von Grunbaum, and Aziz al-Azmeh. Riecken, "History, Time, and Temporality in A Global Frame", 16.

pemikiran sejarah akan tetap terikat pada batasan spasio-temporal disiplin dan tradisi tersebut.⁹¹

Menurut Laroui, memetakan objek penelitian seseorang sebagai historiografi Islam, tentu mengandaikan pengetahuan awal tentang apa sebenarnya historiografi Islam itu. Pemetaan semacam ini -lebih lanjut, memunculkan kerangka berfikir tertentu yang memaksakan perbedaan antara unsur-unsur khusus Islam dan unsur-unsur luar, bahkan sejak sebelum penelitian tersebut dimulai.⁹² Sebagai konsekuensinya, pemahaman akan kekhususan tersebut terseret ke dalam perbandingan lebih lanjut antara historiografi Islam dan bentuk historiografi lainnya, hingga kemudian menjadi titik buta pengamatan.

Meskipun Laroui berusaha menghindari pola-pola yang telah terbangun sebelumnya, yang secara tidak langsung membatasi bidang studinya, penting menunjukkan bahwa ia tampak kurang konsisten dalam memahami epistemologi sejarah sebagai usaha yang tidak mengenal tempat (*placeless*) dan tak lekang oleh waktu (*timeless*), sehingga berada di luar semua bentuk delimitasi. Dalam istilah Niklas Luhmann, Laroui sangat menyadari bahwa setiap pengamatan menghasilkan titik butanya sendiri.⁹³ Namun, sebagaimana diidentifikasi lebih awal, epistemologi sejarah Laroui lebih tepat disebut epistemologi historis tentang sejarah. Dalam arti, bukanlah epistemologi yang tak lekang oleh waktu, tetapi dirancang berada dalam konteks sejarah tertentu.

⁹¹ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Maḥūm al Ḥurriya*, (Beirūt: al Markaz al Thaqāfi al ‘Arabī, 1993), 57-60.

⁹² Al ‘Arawī, *Maḥūm al Tārikh*, 194-200.

⁹³ Alexander Görke and Armin Scholl, “Niklas Luhmann’s Theory of Social Systems and Journalism Research,” *Journalism Studies*, Vol.7, No. 4, (2006), 644-55.

Laroui menekankan, bahwa bentuk analisis kesejarahan yang dinilai tepat, mengandaikan pemaduan perhatian terhadap yang sistematis dan yang tipologis, dengan tetap memperhatikan variabelnya dan mempertimbangkan relasinya sebagai substitusi historis. Oleh karena itu, ia tidak bermaksud menghilangkan tradisi keilmuan yang ada dan bentuk-bentuk representasi sejarah dengan mengklaim posisi analisis di luar tradisi-tradisi tersebut, ia pun tidak berusaha memproduksi tipologi representasi sejarah yang ahistoris melampaui kemestian ruang dan waktu.⁹⁴

Perspektif di atas menyiratkan dua hal. *Pertama*, pemaduan perhatian antara sistematis dan tipologis akan mereproduksi posisi analisis yang memperlakukan ruang dan waktu sebagai kosong dan homogen, yang tentunya bertentangan dengan gagasan relasional Laroui tentang lokasi. *Kedua*, melepaskan diri dari bentuk-bentuk representasi sejarah secara keseluruhan atau sekedar membuat tipologi tertentu, hanya akan berujung kegagalan memahami bagaimana bentuk-bentuk representasi tersebut berubah dari waktu ke waktu.

Oleh karena itu, Laroui berusaha memediasi secara konseptual dan analitis antara dimensi sistematis dan dimensi historis. Di satu sisi, ia berhati-hati untuk tidak melepas begitu saja bentuk-bentuk representasi sejarah dari historisitasnya yang spesifik. Secara eksplisit, ia membangun epistemologi sejarah bertolak dari studi tentang bentuk-bentuk konkret sejarah dalam merepresentasikan sejarah. Ia lalu mengkaji secara serius tradisi-tradisi berbeda tersebut dalam bentuk material dan historisnya, serta tidak menerima begitu saja kategorisasinya. Dengan

⁹⁴ Aziz Al-Azmeh, *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*, (Budapest and New York: Central European University Press, 2007), 3-37.

demikian, metodenya tidaklah spekulatif, melainkan empiris.⁹⁵ Di sisi lain, Laroui menempatkan bentuk-bentuk historis representasi sejarah tersebut dalam apa yang ia sebut problematika universal historisitas dan tindakan manusia.

Mengutip Ibn Khaldun, Laroui menggambarkan kesejarahan sebagai masalah perubahan kondisi (*tabāḍul al aḥwāl*). Merujuk pada Ludwig von Mises, ia mendefinisikan tindakan manusia sebagai tindakan terencana, tindakan yang sengaja diambil untuk mencapai tujuan tertentu.⁹⁶ Menegaskan kembali, bahwa penempatan Laroui terhadap historiografi yang berbeda dalam kerangka universalis, bukanlah isyarat untuk mengadopsi pandangan universalis yang abstrak, melainkan sebagai upaya menempatkan diri dalam posisi universalis alternatif. Laroui memahami problematika universal historisitas dan tindakan manusia bukanlah abadi, tetapi sebagai persoalan yang historis. Dengan kata lain, bentuk dan isi konkrit problematika universal historisitas dan tindakan manusia itu berubah seiring waktu. Ia mempertanyakan apa yang secara spesifik baru seputar konsep sejarah modern, dalam hubungannya dengan konsep-konsep sebelumnya, baik pada level logika sejarah sebagai representasi maupun sebagai rangkaian peristiwa.⁹⁷

Laroui menekankan pemutusan antara epistemologi yang terbentuk berdasar konsep sejarah modern dan posisinya dalam sejarah pengetahuan global lebih luas. Dengan cara ini, Laroui dapat menegaskan kebaruan modernitas sebagai kerangka epistemik, sementara tidak mengonseptualisasinya sebagai

⁹⁵ Al 'Arwī, *al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, 23.

⁹⁶ Al 'Arwī, *Maḥūm al 'Aql*, 169–71.

⁹⁷ Nils Riecken, "Relational Difference and The Grounds of Comparison", 21-28.

lokasi yang tertutup rapat dari kerangka epistemik berkembang sebelumnya, tepatnya kerangka epistemik pramodern atau yang dinilai pramodern seperti Teologi Islam. Meski membingkai konsep sejarah modern sebagai terobosan radikal yang merepresentasikan sejarah dan dunia secara lebih umum, namun Laroui juga mempropagandakan klaimnya yang berpusat pada modernitas dan Eurosentris. Kunci konseptual Laroui untuk mengurai posisi analitik ini, lagi-lagi adalah caranya menganalisa bentuk-bentuk pergeseran representasi waktu.⁹⁸

Pergeseran penting dalam konsep sejarah modern, hubungannya dengan konsep sejarah yang lebih tua terletak -bagi Laroui, dalam hubungan dialektisnya dengan alam yang dijabarkan. Historisisme menyiratkan historisasi radikal atas semua pengetahuan, sementara positivisme menjangkarkan sejarah di alam. Sejarah dapat dibayangkan dalam waktu yang historis, linier, progresif, sebagai materi -dan karenanya, merupakan⁹⁹ proses obyektif. Laroui merangkum konsepsi sejarah modern ini dalam bukunya tentang krisis intelektual Arab :

Objectivity is thus guaranteed by history itself, for even if you do not describe the event as it really happened, you cannot obliterate it, and it revenges itself precisely by informing your present in spite of you; it steals you from yourself, even while you believe that you are master of your own decisions. For the same reason, there is no longer any question of the historian being impassive and detached, for in speaking of others in the past it is always of himself and his own destiny that he really speaks. History and politics meet; historical and civic consciousness are one and the same thing.¹⁰⁰

Laroui melihat dalam konsepsi sejarah modern tersimpan sebuah pertanyaan radikal tentang bentuk-bentuk representasi sejarah yang

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafin al 'Arab, Taqlidiya Am Tārīkhāniya?*, 27.

¹⁰⁰ Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, 29. Lihat, Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, 92.

mengandaikan cakrawala makna dan koherensi telah mapan serta keberadaannya tampak terlepas dari agensi manusia. Sementara, argumennya ditujukan untuk melawan logika temporal representasi sejarah yang teologis, filosofis, dan tradisionalis. Namun demikian, Laroui sangat menyadari, bahwa pergeseran ini - bagaimanapun, tidak lantas mengakhiri pandangan-pandangan sejarah tertentu.

Dalam bukunya, *al 'Arab wa al Fikr alTānīkhī*, Laroui menjelaskan lebih jauh pergeseran hubungan antara sejarah dan alam. Pengamatannya menegaskan, pada saat wacana sejarah telah mencoba mengadaptasi metode dari ilmu-ilmu alam untuk menjangkarkan temuannya di alam, ilmu-ilmu alam modern justru telah melakukan historisasi terhadap alam itu sendiri. Laroui menyebut fenomena ini sebagai refleksi dialektis (*al inīkā's al jadalī*),¹⁰¹ yang berarti gerakan dialektis antara naturalisasi sejarah dan historisasi alam. Meskipun alam dan sejarah dapat muncul sebagai konsep yang telah mapan, Laroui menunjukkan, konsep sejarah modern justru telah menarik konsep alam ke dalam gerakan historisasi berkelanjutan. Hal ini secara mendasar mengubah posisi analisa historisitas atas fenomena sejarah dan alam, serta tindakan manusia. Gerakan dialektis yang tak henti-hentinya, membuat perbedaan pandangan terus terjadi antara yang dianggap mapan dan yang dianggap variabel.

Maksud Laroui adalah, bahwa konsep sejarah modern sengaja menempatkan tindakan manusia dalam bingkai materialis, sementara kerangka materialis itu sendiri tidak dapat lagi dianggap mapan. Pergeseran ini membangun asumsi bermasalah tentang pertentangan yang terus berlangsung,

¹⁰¹ Ibid., 117–25.

antara yang tak berubah dengan variabel, antara kontinuitas dan diskontinuitas, sebab stabilitas dan kontinuitas itu sendiri lebih merupakan efek tindakan manusia. Gagasan tentang stabilitas dan kontinuitas tersebut terkait langsung dengan posisi seorang pengamat yang mempertanyakan mekanisme untuk memastikan dipertahankannya persepsi stabilitas dan kontinuitas.

Berdasar perspektif konseptual sejarah modern, tidak ada lagi kerangka epistemik yang abadi dan mapan -seperti konsep tentang Tuhan, yang secara logis memastikan stabilitas atau kontinuitas seperti di atas. Laroui tidak akan menyangkal bahwa masih mungkin mengasumsikan adanya pandangan oposisional yang dilestarikan antara yang tak berubah dan variabel atau kontinuitas dan diskontinuitas. Tetapi pernyataan seperti itu -seperti pernyataan tentang listasan waktu tunggal sejarah bangsa-bangsa, Barat, atau Islam, dalam pandangannya bermasalah sebab masih bersandar pada praduga yang dalam logika konsep sejarah modern telah menimbulkan keraguan.

Akhirnya, perspektif translasi Laroui tentang berbagai konsep sejarah menghalangi sudut pandang epistemologi realisme. Sebaliknya, ia mengambil sudut pandang lain yang disebut epistemologi konstruktivisme realis. Ia mengambil konsep sejarah modern berikut elemen pembentuknya sebagai tawaran serius -meminjam istilah Frank Ankersmit, untuk terciptanya hubungan antara kata dan benda.¹⁰² Namun begitu, Laroui tidak dapat menerima konsep sejarah modern berikut epistemologinya dideskripsikan seperti pandangan seorang realis tentang dunia, sebab pada gilirannya akan memunculkan kembali

¹⁰² Frank R. Ankersmit, "Historicism. An Attempt at Synthesis," *History and Theory*, Vol.34, No. 3, (1995), 143-161.

logika sentris bertolak dari lokasi dan analisa. Argumen fundamental epistemologi Laroui adalah bahwa proses yang disebut sejarah -bagaimanapun, tetap lebih luas daripada konsep sejarah itu sendiri.¹⁰³ Karenanya, tidak satupun cara yang memadai untuk menangkap sejarah secara keseluruhan dalam suatu kerangka epistemik, dan karenanya, teori-teori tersebut bersifat spasiotemporal.

Sejarah dalam pemahaman seperti ini, merupakan satu konsep yang belum final dan belum komprehensif, sementara sudut pandang epistemologis Laroui tentang konstruktivisme realis berusaha menjelaskan inkoherensi dunia yang dibuat koheren oleh para pengamat. Laroui -dengan cara ini, mengkritik konsep sejarah Islam dan sejarah Barat modern sebagai konsep yang -sebenarnya, bermuatan sama. Sikap kritis Laroui terhadap konsep sejarah Islam tidak terletak pada lokasi yang terkesan berlawanan; modern, sekuler, dan sempurna, dalam arti sebagai akhir lintasan sejarah. Apa yang dilakukan Laroui dapat dipahami sebagai proses berkelanjutan untuk membangun pandangan alternatif lebih baik, tanpa keharusan membuat kesimpulan paripurna seperti halnya tradisi keilmuan eksakta atau bahkan konsep-konsep teologi, yang keduanya dikatakan dengan meyakinkan, sebagai jenis kepastian dan kebenaran absolut, baik dalam domain makna maupun domain materialitas.¹⁰⁴

4. Dealektika Waktu dan Temporalitas

Teori waktu dan temporalitas Laroui merupakan kunci konseptual untuk memahami problematika perbedaan sejarah dalam kerangka global, tepatnya,

¹⁰³ Al 'Arwī, *Maḥūm al 'Aql*, 151-65.

¹⁰⁴ Al 'Arwī, *al 'Arab wa al Fikr al Tārikhī*, 117-125.

dengan menempatkan kreasi sosial waktu dalam dialektika sejarah lebih luas. Perhatiannya pada persoalan sejarah dan epistemologi memungkinkannya menghubungkan tiga bidang penyelidikan sekaligus. Pertama, ia menganalisa berbagai bentuk representasi sejarah, atau, lebih tepatnya, historisitas, sebagai suatu cara memahami hubungan antara masa lalu, masa kini, dan masa depan. Kedua, ia menghubungkan persoalan historisitas ini dengan beberapa pertanyaan mendasar tentang epistemologi. Ketiga, ia mampu menganalisa dimensi sosial waktu berikut dimensi epistemologis yang terkandung di dalamnya. Dengan cara ini, ia mengembangkan pandangan sosiohistoris tentang dialektika waktu dan temporalitas yang -baginya, merupakan persoalan kontekstual dan sensitif.

Laroui memecah logika sentris dalam menetapkan waktu pada suatu tempat tertentu yang dianggap sebagai unit homogen dan terisolasi, sehingga pandangannya tentang dialektika waktu dan temporalitas menjadi alat efektif untuk melawan kulturalisasi waktu. Dengan merubah pertanyaan ontologis Agustinus tentang hakikat waktu¹⁰⁵ menjadi pertanyaan epistemologis tentang bagaimana waktu diproduksi secara sosial, Laroui mempertanyakan, pertama, bukti atas deskripsi para kulturalis bahwa temporalitas tertentu hanya dimiliki oleh kelompok tertentu. Sebagai contoh, perdebatan -dialami Laroui- sering memposisikan mereka yang termasuk dalam "Barat modern" di waktu sekuler,

¹⁰⁵ Hugh M. Lacey, "Empiricism and Augustin's Problems about Time", *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 2, (1968), 219-245. Lihat, Somaye Azimi, Mohsen Naghdeali, Rasoul S. Valashani, "Concept of Time from Saint Augustine Viewpoint", *Journal of Basic and Applied Scientific Research*, Vol. 03, No. 09, (2013), 360-368.

sementara "Muslim" yang termasuk dalam "Islam" secara eksklusif di waktu teologis.¹⁰⁶

Kedua, perspektif Laroui memungkinkan pembacanya memahami konsep-konsep prosesusual -seperti perkembangan, modernisasi, dan reformasi- serta konsep yang tampaknya nonprosesual -seperti manusia atau modernitas- secara temporer. Konsep-konsep tersebut diartikulasikan secara kongkret hingga bisa diterjemahkan menyesuaikan pertanyaan apa yang partikular dan apa pula yang universal dalam cara masing-masing konsep tersebut merepresentasikan waktu. Misalnya, membaca konsep modernisasi yang bermuatan Eurosentris secara temporal, Laroui berhasil mengurai beban Eurosentrisnya berdasarkan analisa atas tindakan manusia dan temporalitas yang sementara dianggap sebagai universal. Ia menempatkan modernitas dalam sejarah pemikiran universalis lebih luas terkait evolusi konsep sejarah dan waktu, dengan tanpa mengabaikan perbedaan antara lingkungan Euro-Amerika di satu sisi, dan kawasan Arab di sisi lain. Modernitas Barat -bagi Laroui, bukanlah konsep yang diterima begitu saja (*taken for granted*), tetapi lebih merupakan formasi yang terus berkembang dalam lintasan sejarah umat manusia. Modernitas memang memuat dimensi universal, tetapi tidak mewujudkan sebagai yang mutlak universal.¹⁰⁷

Kunci analitik Laroui dalam membaca konsep dan fakta sosial dalam realitas temporal, adalah pemahamannya tentang waktu dan temporalitas yang

¹⁰⁶ Enes Karić, "The (Un)Substantiated in Dan Diner's Interpretation of the Islamic World's Backwardness", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 03, No. 01 (2017), 122-142.

¹⁰⁷ Lihat, Nils Riecken, "Periodization and the Political; Abdallah Laroui's Analysis of Temporalities in Postcolonial Context", *Der Islam*, Vol. 91, No. 1, (2014), 115-134. Bandingkan dengan, Nils Riecken, "Modernity, Hadatha, and Modernite in the Work of Abdallah Laroui; Conceptual Translation and Politics of Historicity", *CHOC*, Vol. 14, No. 2, (2019), 67-90.

berbeda dari pengamat lain. Perspektif Laroui, bahwa heterotemporalitas mencirikan berbagai formasi sejarah sebagai konsekuensi kreasi sosial berkesinambungan terhadap waktu dan berlangsung dalam waktu, atau tepatnya, merupakan aktivitas manusia memproduksi dan mensintesis berbagai temporalitas ke dalam waktu tertentu. Laroui tidak memperlakukan waktu dan konsep seperti modernisasi sebagai sesuatu semata berada "di sana". Keduanya selalu dapat diamati dari manapun dan oleh siapapun, serta merupakan karya manusia dalam menciptakan kerangka epistemik dan temporal tertentu. Pendekatan Laroui, dengan demikian, menjadikan waktu dapat terbaca merupakan hasil aksi (*acting*), pengaturan jarak (*spacing*), dan waktu (*timing*) dengan cara menempatkan representasi waktu sebagai materi yang terus diproduksi, atau merupakan cara manusia merepresentasi waktu dalam sejarah lebih luas seputar pengetahuan manusia.¹⁰⁸

Bagi Laroui, perubahan aktivitas manusia seperti berbicara, menulis, menghitung, memproduksi, hidup sebagai makhluk biologis, mencipta seni, memiliki alam bawah sadar, dan melakukan abstraksi, semuanya memiliki ritme berbeda, baik digambarkan melalui bentuk-bentuk dokumen tertentu -oral, tertulis, grafik, gambar- atau bentuk lainnya, semuanya menyiratkan pengertian tertentu tentang manusia. Lebih lanjut, Laroui menunjukkan berbagai bentuk representasi dan teorisasi yang berkembang secara historis (interpretasi, ekplanasi, statistik), telah mensejarahkan dokumen-dokumen tersebut dengan

¹⁰⁸ Bruno Latour, "Trains of Thought: Piaget, Formalism, and the Fifth Dimension," *Thinking Time*, ed., Clermont, Barrelet, Flammer, Mieville, Perret, Perrig, (Gottingen and Bern : Hogrefe and Hupher Publishers, 2005), 173-187. Lihat, Louis Althusser and Étienne Balibar, *Reading Capital*, terj. Ben Brewster, (London : NLB, 1970), 108-109.

cara yang juga berbeda secara temporal.¹⁰⁹ Misalnya, analisis statistik terhadap sebuah buku, akan menghasilkan kerangka waktu berbeda dibandingkan dengan analisis strukturalis atau penyelidikan hermeneutik terhadap suatu gagasan tertentu.

Hal menarik dari Laroui, ketika ia mampu menunjukkan bahwa kerangka waktu akan selalu mengikat seseorang yang berada dalam kerangka epistemik tertentu ketika melakukan pengamatan, tetapi ia juga menjelaskan bahwa kerangka waktu memiliki dimensi universal sejauh merujuk pada ritme universal aktivitas manusia. Pergeseran ini memungkinkan Laroui menerjemahkan kerangka waktu berbeda yang dibentuk secara historis. Ia menghubungkan temporalitas dengan materi aktivitas manusia, yang hanya dapat dipahami melalui bentuk-bentuk observasi tertentu.

Mengaitkan temporalitas dengan bentuk observasi tertentu, Laroui menemukan adanya hubungan timbal balik-mutual sebagai salah satu pola diskontinuitas dan inkoherensi yang mendasar. Argumen ini sama dengan kasus konsep sejarah. Misalnya, ia mengamati monograf modern yang berpura-pura menyatukan banyak temporalitas dalam satu bingkai, tetapi sesungguhnya kesatuan ini lebih merupakan sesuatu yang direkayasa daripada sebagai penampakan obyektif.¹¹⁰ Namun begitu, meski bersikeras pada konsep multiplisitas temporalitas, tidak berarti Laroui membuat argumen relativis. Apa yang ingin ia buktikan, adalah bahwa banyaknya ritme temporal justru tidak

¹⁰⁹ Al 'Arwī, *Maḥūm al Tārīkh*, 196-201.

¹¹⁰ Ibid.

memadai untuk menyesuaikan dengan kerangka yang bersifat homogen dan koheren.

Laroui mengakui bahwa mengamati waktu dengan cara tersebut adalah hal mungkin, yaitu dengan melakukan sintesis kerangka induk yang menyeluruh. Modernitas, Islam, dan kebangsaan, merupakan contoh sintesis semacam itu. Tetapi sintesis semacam itu harus mengabaikan inkoherensi aktual dari sekian ritme berbeda yang telah membentuk banyak temporalitas dan yang dinilai tidak memadai untuk disesuaikan dengan suatu kerangka temporal. Pemahaman tentang waktu, temporalitas, dan diskontinuitas menjadi dasar dalam konstruktivisme realis Laroui yang memiliki kemiripan dengan konstruktivisme model Luhmann,¹¹¹ namun berbeda dari pendekatan para postmodernis dan konstruktivis terhadap sejarah sebagaimana telah dikritik sebab melepaskan perhatiannya pada deskripsi yang memadai tentang realitas.¹¹²

Tipologi historis Laroui tentang temporalitas lahir dari minat menerjemahkan secara memadai tradisi pemikiran sejarah yang berbeda untuk sampai pada gambaran lebih kompleks tentang sejarah temporalitas dalam kerangka global. Lebih jauh, karyanya lebih merupakan proyek politik yang berupaya menemukan deskripsi lebih memadai tentang kenyataan yang

¹¹¹ Eva Buchinger, "Luhmann and the Constructivist Heritage; a Critical Reflection", *Constructivist Foundation*, Vol. 8, No. 1, ed. Reigler, Scholl, (November, 2012), 19-25. Bandingkan, Armin Scholl, "Exploring Luhmann's Constructivism", *Constructivist Foundation*, Vol. 8, No. 3, (July, 2013), 358-361.

¹¹² Riecken, "Modernity, Hadatha, and Modernite in the Work of Abdallah Laroui", 5.

diharapkan menemukan jalan baru dalam praktik politik yang memungkinkannya menerjemahkan antara pemikiran historis Barat modern dan Islam.¹¹³

Laroui mengarahkan argumen tentang inkoherensi dan diskontinuitas - terutama- terhadap logika temporal konsep sejarah yang didasarkan pada tradisi Islam normatif (*Sunnah*) dan yang diklaim sebagai universal. Klaim universalitas seperti itu, dalam pandangan Laroui, mengarah pada penggabungan berbagai kerangka waktu sebagaimana digunakan dalam historiografi Islam, dan menundukkannya pada kerangka utama sejarah teologi Islam secara retrospektif serta terlepas dari konteks historisnya. Pandangan tersebut bukanlah inkoheren atau tidak rasional, justru koheren dan rasional secara internal. Tetapi koherensi internal sebuah teologi -demikian halnya- pandangan orientalis tentang sejarah Islam, masih dipertanyakan segera setelah kerangka epistemik ini dianggap tidak mencakup semua bagian-bagiannya, dan karenanya diasumsikan sebagai kerangka utama yang relatif. Laroui tidak mempertimbangkan logika teologi semacam ini, kecuali jika selanjutnya berfungsi sebagai kerangka waktu yang mencakup segalanya.¹¹⁴

Laroui mengakui rasionalitas yang mendasari penggunaan waktu tersebut, tetapi ia sangat kritis terhadap kecenderungan klaim kebenaran (*truth-claim*) pandangan sentris yang memperlakukan kerangka temporalnya sendiri sebagai kerangka yang memuat segalanya atau dianggap universal. Karenanya, Laroui membahas logika umum sentrisme yang terepresentasikan dalam sejarah dan waktu. Analisisnya dapat diterapkan secara setara pada cara-cara Eurosentris

¹¹³ Nagawasa, "An Introductory Note on Contemporary Arabic Thought", 71.

¹¹⁴ Al 'Arawī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tārikhī*, 128.

dalam merepresentasikan modernitas, selain juga diterapkan pada sentrisme konteks sejarah teologi Islam. Di sinilah letak salah satu kontribusinya yang utama pada perdebatan tentang provinsiasi Eropa (*Provincializing Europe*).¹¹⁵

Selain itu, Laroui juga menunjukkan bahwa, misalnya, rasisme biologis menganggap dokumen gen sebagai penentu lengkap semua aktivitas manusia, sehingga ritme perubahan genetikal tertentu dianggap absolut dan mencakup semuanya. Kerangka waktu genetik ini kemudian merubah dan memasukkan temporalitas lain seperti waktu politik atau waktu pembuatan kontrak politik. Rasisme biologis -dengan begitu, menyiratkan konsep dan pandangan sejarah tertentu tentang manusia berdasarkan perubahan ritme gen, yang membuktikan kontribusi lain Laroui dalam menyajikan konsep-konsep hingga dapat dibaca dan dibandingkan sejauh terkait dengan representasi sejarah dan waktu serta hubungan antara koherensi dan inkoherensi.

Kritiknya -secara lebih umum, ditujukan untuk melawan implikasi politis dari bentuk-bentuk integrasi dan penyatuan waktu seperti dipaparkan sebelumnya. Ia mendefinisikan waktu yang tampak satu-padu sebagai tugas utama para ahli sejarah untuk menjelaskannya :

¹¹⁵ Provisiasi Eropa, berarti mengembalikan Eropa ke tempat semestinya sebagai satu kawasan dunia di antara banyak kawasan lainnya, tanpa hak istimewa yang terus dipegangnya dikalangan akademisi. Tepatnya, Eropa tidak boleh lagi dianggap sebagai *template* modernitas atau modernisasi, karena hanya merupakan salah satu ekspresi dari transisi ini. Gagasan provinsiasi Eropa lebih merupakan perlawanan terhadap pandangan bahwa hubungan atau ikatan kolonial masih bertahan meski imperialisme telah berakhir. Chakrabarty melalui karyanya, *Provincializing Europe*, ingin melepaskan diri dari kebutaan intelektual ini dengan menantang konsep historisisme, yang menunjukkan bahwa semua masyarakat sebenarnya melewati tahap perkembangan serupa di jalan menuju modernitas. Lihat, Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, 237-255. Bandingkan, Frederick Cooper, *Colonialism in Question; Theory, Knowledge, History*, (Berkeley, Los Angeles, and London : University of California Press, 2005), 113-149.

But the historian is precisely he who wakes up from lethargy where evidence plunges him; it is the awakening (*yaqza*) of the critical sense. It is telling that the Arabic word *naqd* (critique) is close to *naqd* (destruction). In order to be fully conscious of history, one has to destroy pre-existing legends, evidence, common preconceptions, and, above anything else, temporal unity by keeping future and past as well as end and origin separate from each other.¹¹⁶

Pada titik ini, perspektif Laroui beresonansi dengan perspektif Koselleck. Keduanya bertujuan membongkar kerangka waktu kronologis belaka sebagai kerangka yang tampaknya mapan dan menjamin koherensi.¹¹⁷ Tapi perspektif Laroui juga berbeda dengan Koselleck, ia menerapkan argumen tersebut dan penekanannya pada diskontinuitas, tidak hanya pada gagasan tentang waktu yang kosong dan homogen, tetapi juga pada historisitas yang dibangun atas dasar kerangka temporal tertentu secara umum (seperti Islam dan sejarah Islam).

Perspektif Laroui dengan demikian memperluas ruang lingkup diskusi di luar konteks modernitas. Lebih jauh, pandangannya tentang waktu linier memiliki penekanan berbeda dibandingkan kritik Koselleck terhadapnya. Jika Koselleck, menurut pembaca Helge Jordheim, mencari alternatif periodisasi linier yang kosong¹¹⁸ dengan menyempurnakan tahapan pengulangannya yang berbeda, sementara Laroui berusaha menjelaskan bagaimana pandangan tentang

¹¹⁶ Riecken, "History, Time, and Temporality in A Global Frame, 23. Diterjemahkan dari Francis, "Mais l'historien est précisément celui qui se réveille de la léthargie qu le plonge l'évidence; c'est l'éveil (*yaqza*) du sens critique. Il est significatif que le mot arabe *naqd* (critique) est proche de *naqd* (destruction). Pour se réveiller à l'histoire, il faut au préalable détruire la légende, l'évidence, l'idée reçue, et avant tout l'unité temporelle, en maintenant séparés l'avenir et le passé, la fin et l'origine." Laroui, *Islam et histoire*, (Paris : Centre Culturel Du Livre, 2001), 100-101.

¹¹⁷ Reinhart Koselleck, "Social History and Conceptual History," *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 2, No. 3 (1989), 308–25.

¹¹⁸ Helge Jordheim, "Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities," *History and Theory*, Vol. 51, No. 2, (2012), 151–171.

waktu linier dan kosong terus direproduksi dan bagaimana pula pandangan tersebut mendapatkan kemasukakalannya.

Ketertarikan Laroui pada produksi waktu secara sosiohistoris, membuatnya mempertanyakan dialektika antar berbagai temporalitas dan produksi waktunya. Ia pun menyangsikan logika sentrisme yang sangat kuat dan terus dipertahankan. Observasi terhadap beragamnya temporalitas hanyalah langkah awal dalam mempertanyakan kerangka waktu yang sentris, sebab pemahaman akan semata keberagaman, tidak mampu menyentuh keseluruhan strukturnya. Sebaliknya, melalui hubungan dinamis antara waktu dan temporalitas dalam perspektif relasional, dapat mengungkap proses sosiohistoris yang mendasari pengaturan relasional dan dialektika tersebut.

Laroui menjelaskan, produksi sosiohistoris atas waktu kosong dan homogen atau disebut deflasi waktu; proses yang mengubah temporalitas menjadi waktu terpadu, merupakan efek dari serangkaian praktik berbeda.¹¹⁹ *Pertama*, ia memaknainya sebagai efek reguler dari produksi dan kemunculan tradisi, atau sebagai bentuk kanonisasi, seperti halnya dalam tradisi Islam normatif atau munculnya modernitas Barat sebagai tradisi. Ia mengamati proses kanonisasi seperti itu tidak hanya berlangsung dalam agama, tetapi juga dalam politik dan sains, seperti peristilahan persatuan, absolut, teologis, dan filosofis; yang pengamat lain seperti Walter Benjamin menyebutnya waktu kosong yang muncul dari proses kanonisasi tersebut.

¹¹⁹ Manu Goswami, "Rethinking the Modular Nation Form: Toward a Sociohistorical Conception of Nationalism," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 44, No. 4 (2002), 770-799.

Laroui membantu kita menemukan waktu homogen-kosong dalam hubungan dialektis dengan apa yang disebutnya waktu relatif dan profan, atau kerangka waktu yang muncul ketika kerangka waktu epistemik filosofis dan teologis direlatifkan.¹²⁰ Dengan demikian, waktu yang relatif dan profan tidaklah sepenuhnya modern, seperti ditunjukkan Laroui dalam studinya tentang historiografi Muslim.¹²¹ Waktu modernitas yang sekuler, homogen, dan kosong, dengan sendirinya dapat terbaca sebagai kerangka waktu teologis, muncul dalam dialektika tersebut.

Kedua, seperti dipaparkan sebelumnya, waktu kosong dan homogen juga bisa muncul jika satu kerangka waktu dianggap mencakup segala hal. Sebuah studi, misalnya, mempertimbangkan semata relasi statistik sebagai penyebab efektif peristiwa sejarah, konsekuensinya, sejarah manusia hanya akan muncul dalam kerangka waktu partikular ini. Laroui berargumen bahwa dalam kasus tersebut, kerangka waktu politik yang relatif dan profan tidak dapat muncul, sebab waktu telah disatukan dengan cara mengadopsi satu kerangka temporal tertentu sebagai kerangka waktu yang mencakup semuanya dan suprahistoris. Pengosongan waktu ini menghalangi pengakuan akan keserbaragaman duniawi yang sebenarnya. *Ketiga*, Laroui melihat produksi waktu teologis dan filosofis yang absolut, yaitu waktu kosong dan homogen, merupakan fungsi umum proses

¹²⁰ Nils Riecken, "Frames of Time: Periodization and Universals in the Works of Abdallah Laroui," *Der Islam*, Vol. 91, No. 1 (2014), 115-34.

¹²¹ Al 'Arwī, *Maḥūm al Tā'rikh*, 97-107.

ingatan individu maupun kolektif. Ia memandang manusia -secara teratur-menanggapi pengalaman diskontinuitas dengan menciptakan kontinuitas.¹²²

Berdasarkan perspektif di atas, produksi sosial yang lahir dari waktu kosong dan homogen, muncul sebagai bagian dari dinamika temporal lebih luas dari apa yang Laroui sebut sebagai pembalikan dialektik (*dialectic reversal*), yaitu gerakan dialektika historis antara diskontinuitas dan tindakan sosial yang memproduksi kontinuitas. Waktu kosong dan homogen muncul sebagai hasil dari tindakan manusia menciptakan kontinuitas. Dengan demikian, tindakan-tindakan tersebut mendahului modernitas. Namun begitu, cara manusia bisa menciptakan kontinuitas telah mengalami perubahan dibawah pengaruh kondisi modern. Dengan cara ini, Laroui berusaha menempatkan gagasan tentang waktu yang kosong dan homogen ke dalam sejarah lebih luas tentang bagaimana manusia membuat pengalaman dengan waktu dan dalam waktu.¹²³

Formulasi ini secara ringkas menangkap pemahaman Laroui tentang historisisme sebagai analisis temporal tentang pengalaman temporal. Laroui mendefinisikan tugas untuk memahami “diri sendiri maupun orang lain dalam perspektif temporal” sebagai elemen sentral historisisme.¹²⁴ Mengembangkan pemahaman seperti itu, Laroui mengurai kerangka analitik yang memungkinkan penerjemahan berbagai historisitas sebagai bentuk representasi sejarah dan waktu. Epistemologi sejarah Laroui sebagai teori waktu dan temporalitas yang

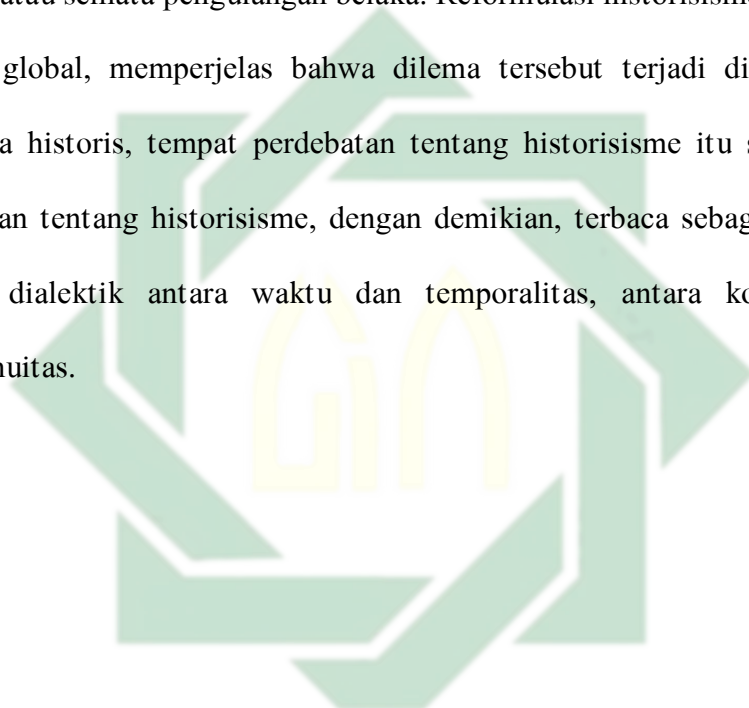
¹²² Ibid., 185-186.

¹²³ Ibid., 368.

¹²⁴ Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqifin al 'Arab, Taqlīdiya am Tārīkhāniya?*, ix.

menteorisasi dialektika antara diskontinuitas dan produksi sosial penyebab kontinuitas, diharapkan mampu menyelesaikan tugas ini.

Definisi historisisme berada dalam dilema antara menggambarkan dengan penekanan pada diskontinuitas atau kontinuitas, baik sebagai tindakan manusia atau semata pengulangan belaka. Reformulasi historisisme Laroui dalam konteks global, memperjelas bahwa dilema tersebut terjadi disebabkan oleh dialektika historis, tempat perdebatan tentang historisisme itu sendiri berada. Perdebatan tentang historisisme, dengan demikian, terbaca sebagai perwujudan gerakan dialektik antara waktu dan temporalitas, antara kontinuitas dan diskontinuitas.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

HISTORISISME, POSKOLONIALISME DAN TRANSFORMASI MASYARAKAT ARAB

Bagian ini berisi paparan tentang sintesa pemikiran Abdallah Laroui secara umum, atau tepatnya, historisismenya yang ia yakini bisa mengatasi segenap persoalan bangsa Arab. Dimulai dengan memaparkan historisisme; dari tradisionalisme menuju kritik ideologi, atau lebih tepatnya, transformasi kesadaran masyarakat Arab dari tradisionalisme menuju historisisme, dilanjutkan dengan paparan tentang historisisme yang anti-kolonial dan historisisme yang historis, dan terakhir menjelaskan tentang posisi historisisme berhadapan dengan etatisme liberal. Bagian ini dimaksudkan terutama agar meniscayakan kategorisasi historisisme Laroui sebagai historisisme transformatif.

Dalam beberapa karya terbit antara 1960-1970-an, Laroui menjelaskan bahwa ia memilih Marxisme atas dasar pertimbangan pragmatis, dan menganggapnya tak lebih sebagai kebenaran politik serta sebagai aliran pemikiran yang paling berhasil mendidik para intelektual dan pemimpin politik Arab, terutama para agen revolusioner utama poskolonial. Dinamika masyarakat Arab pada era tersebut mencerminkan perubahan sejarah dunia yang secara fundamental terbentuk kembali oleh kekerasan fisik dan intelektual kolonialisme. Berdasar fakta inilah, Laroui merujuk Marxisme sebagai konsep sejarah, kemudian

memfokuskan perhatiannya pada Marxisme sebagai teori sejarah dan ideologi politik.¹

Perbedaan pemikiran Laroui yang lama dengan yang baru harus dilihat sebagai gejala lintasan intelektual generasi pemikir Arab kiri yang lahir pada era 1920-an dan 1930-an dan mencapai kematangan intelektual selama periode kolonial akhir dan awal poskolonial pada 1950-an dan 1960-an.² Seperti kaum kiri Arab lainnya saat itu, Laroui memulai karir menulisnya pada 1960-an saat urgensi politik meningkat, tepatnya, ketika negara pembebasan nasional dianggap membutuhkan bimbingan teoretis dan praktis untuk memenuhi janji kemerdekaan politik, kekuatan militer, pembangunan ekonomi dan swasembada, serta modernitas budaya. Menulis di tengah guncangan militer, politik, dan psikologis, Laroui memahami peran dirinya yang harus menjelaskan, mengkritik, dan membantu mengatasi apa yang dilihatnya sebagai ketidakmampuan negara dekolonisasi mencapai tujuannya. Oleh karena itu, nada Marxis yang terekspresikan dari tulisan-tulisan Laroui pada akhir 1960-an dan awal 1970-an, mewakili radikalisme kritik pasca era 1967 dan pencarian lebih luas dalam mengorientasikan kembali dan merehabilitasi politik Arab yang terlalu didominasi wacana sayap kiri Arab pada saat itu.

Masih dijiwai oleh ide dan gagasan sejarah Marxis, beberapa pemikiran Laroui yang paling menonjol dari konsepnya yang diterbitkan antara tahun 1980

¹ Mark N. Katz, "The Embourgeoisement of Revolutionary Regimes: Reflections on Abdallah Laroui", *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 21, No. 3, (1998), 261-275.

² S. Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010), 1-16.

dan 1996, mencerminkan tren pemikiran kiri Arab saat itu, yang menyaksikan perubahan-perubahan mendasar politik Arab. Peristiwa-peristiwa penting telah menginspirasi Laroui, seperti terjadinya Perang Saudara Lebanon pada tahun 1975 (dan berlanjut hingga tahun 1990), Revolusi Islam di Iran pada tahun 1979, dan pengepungan Israel atas Beirut pada tahun 1982 yang memaksa Gerakan Pembebasan Palestina keluar dari markas besarnya di Lebanon. Peristiwa-peristiwa tersebut tampaknya menggambarkan fragmentasi bangsa (sampai sekarang masih dianggap sebagai subjek pembebasan nasional) ke dalam sekte-sekte bertikai. Kelayakan dan kemungkinan politik alternatif berbasis agama (Islam) dihembuskan pada isu nasionalisme yang cenderung sosialis, telah mendominasi panggung politik dan kalangan intelektual sejak akhir 1940-an. Pukulan serius terhadap apa yang secara luas dianggap sebagai satu-satunya agen revolusioner yang tersisa dalam politik Arab setelah kekalahan 1967.

Di tengah ambisi untuk terus melanjutkan proyek nasionalis revolusioner, Laroui justru melakukan kritik yang bertolak dari ranah teori dominasi imperialis dan politik revolusioner ke ranah kritik budaya. Secara khusus, Laroui menganggap kegigihan cara hidup dan pemikiran tradisional (Islam dan sektarian) sebagai salah satu, jika bukan yang utama, hambatan terhadap modernitas sejati di bidang ekonomi, politik, dan sosial.³ Dalam konteks ini, tujuan eksistensi kaum

³ F. Bardawil, 'The Inward Turn and its Vicissitudes: Culture, Society and Politics in Post-1967 Leftist Critiques', *Local Politics and Contemporary Transformations in the Arab World: Governance beyond the Centre*, ed. Cilja Harders, Anja Hoffman, and Malika Bouziane, (London: Palgrave, 2013), 91–105.

intelektual adalah memodernisasi budaya melalui pemeriksaan berkelanjutan terhadap tradisi pemikiran Islam dan Eropa modern.

Karakteristik kritik budaya dan ideologi Laroui atas kritik sosial ekonomi dan politik selalu menjadi atribut utama karyanya, terutama dalam rentang waktu 1960-an dan 1970-an serta pada 1980-an dan 1990-an. Namun, yang membedakan pemikiran Laroui antar rentang waktu tersebut adalah terjadinya dinamika dan pergolakan pemikiran yang menonjol berupa pergeseran arah perhatian; dari tren pemikiran progresif Eropa (terutama Marxis) ke penekanan pada memperkenalkan masyarakat umum akan prinsip-prinsip sentral pemikiran modern dengan cara pedagogis dan bebas jargon. Tulisan-tulisan Laroui mewakili pergeseran yang lebih luas mengenai persepsi diri intelektual Arab kiri, dari menjadi pelopor militan yang memprakarsai tindakan politik kepada pendidik dan pendamping masyarakat umum.⁴

A. Historisisme: dari Tradisionalisme ke Kritik Ideologi

Abdallah Laroui berpendapat bahwa aturan-aturan perubahan sejarah bersifat tunggal dan universal dan bahwa pemahaman yang memadai memungkinkan subjek manusia dapat memahami suatu ukuran kendali atas proses-proses sejarah.⁵ Bagi Laroui, teori sejarah merupakan proses objektif dan umum yang tidak spesifik untuk ras atau wilayah tertentu, budaya atau bahasa tertentu,

⁴ Yasmeen Daifallah, *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdallah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al Jabiri*, (Disertasi -- University of California, 2012), 20–21.

⁵ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Maḥūm al Tārīkh*, (Cassablanca: Al Markaz al Thaqāfi al ‘Arabī, 1992), 360.

dan semua diatur oleh hukum perubahan yang bekerja secara independen dan bebas dari kehendak manusia.⁶ Secara khusus, Laroui mencoba mengadaptasi berbagai gagasan historisisme Marxis, yaitu teori sejarah yang didasarkan pada interpretasi holistik karya-karya Marx dengan penekanan pada tulisan-tulisan awal, sebagai kerangka teoretis paling memadai untuk memahami dan mengubah kondisi Arab.

Hal ini disebabkan terutama, dalam perkiraan Laroui, masyarakat Arab poskolonial menemukan diri mereka dalam situasi mirip dengan kondisi Jerman abad ke-18 dan awal abad ke-19 yang akhirnya memunculkan pemikiran Marxis; perhatian terhadap keterbelakangan ekonomi dan politik negara-negara lain dikombinasikan dengan aspirasi untuk melampaui keadaan subordinasi itu. Kedua atribut kondisi Arab ini, bagi Laroui merupakan dasar bagi intelektual Arab untuk menjadikan historisisme Marxis sebagai lensa terbaik dalam menganalisis dan menempatkan kondisi sosial, ekonomi, dan budaya Arab dalam konteks sejarah yang lebih luas serta memberikan wawasan tentang cara-cara spesifik di mana kondisi itu dapat diubah.⁷

Dalam analisis terakhir, Laroui tidak mempersoalkan tiruan buta modernitas Eropa serta mengabaikan karakter khas sejarah dan tradisi budaya masyarakat Arab, juga tidak mengusulkan nativisme dalam rangka melestarikan atau menghidupkan kembali tradisi semacam itu. Sebaliknya, Laroui mengusulkan kondisi khusus, yaitu posisi yang memungkinkan pengalaman Arab (prakolonial,

⁶ Nancy Ghallagher, 'The Life and Times of Abdallah Laroui, a Moroccan Intellectual', *Journal of North African Studies*, Vol. 3, No. 1, (1998), 132-151, 140.

⁷ 'Abdullāh al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tā'ikhī*, (Casablanca dan Beirut: Al Markaz al Thaqāfi al 'Arabī, 2006), 35.

kolonial, dan poskolonial) dalam bentuk budaya dan politik, diglobalkan melalui penyebaran modernitas Eropa. Hasilnya, dalam perkiraannya, akan menjadi kekuatan universal sesuai namanya, tidak Eurosentris tetapi mencakup sejarah dan pengalaman orang lain.

Dalam perspektif Laroui, historisisme -baik Marxis atau lainnya- memiliki pengertian-pengertian yang heterogen, namun pada prinsipnya sama-sama menolak ide-ide evolusi sosial maupun politik teleologis seperti yang berlaku di Eropa abad ke-19 dan awal abad ke-20. Penolakan tersebut terletak pada arah anti-historis dalam bidang filsafat agama dan politik Eropa, teori sastra, sejarah, linguistik, tata bahasa, retorika, puisi, antropologi, dan psikoanalisis, yang semuanya menarik para intelektual Arab di paruh kedua abad ke-20. Arah baru disiplin humaniora dan ilmu-ilmu sosial ini mempertanyakan keunggulan waktu historis sebagai satu-satunya cara yang sah untuk mengatur dan mengalami waktu di Barat modern dengan mengesampingkan kemungkinan gagasan lain tentang waktu, termasuk waktu historis pada beberapa hal dengan nilai yang lebih tinggi seperti takdir ilahi atau metafisika rasional.⁸

Bagi Laroui, hal paling dikhawatirkan dari pentingnya pandangan di atas bagi kalangan intelektual Arab, adalah munculnya perilaku yang tanpa disadari melegitimasi saingan serius historisisme, yaitu padangan dan pemahaman tentang sejarah yang bersifat tradisional sebagaimana telah bertahan sejak periode prakolonial dan terus menjiwai banyak wacana social-politik intelektual Arab. Proyek Laroui lebih peduli untuk menganalisis dan menghapus apa yang ia anggap

⁸ Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tārikhī*, 147.

sebagai tradisionalisme, dengan cara memperbarui relevansi gagasan kuno tentang waktu melalui pemanfaatan tren anti-historis terbaru yang ada di dalam pemikiran filsafat Barat.⁹

Diskusi Laroui yang paling substantif berkenaan dengan perbedaan antara pemahaman sejarah tradisional dan modern berada dalam konteks analisisnya tentang praktik historiografi Islam klasik maupun Eropa modern. Dengan memeriksa dua model penceritaan masa lalu ini, Laroui berusaha menyoroti hubungan antara peristiwa (pencarian fakta, dan teknik deskripsi sejarah) dan sikap yang dimiliki masyarakat terhadap agregat peristiwa yang dialami. Dengan kata lain, tempat dimana tipologi masyarakat tersebut menyesuaikan diri dengan masa lalu dalam pola masa kini dan masa depannya.¹⁰

Berdasar analisis historiografi Arab, Laroui menyimpulkan bahwa sejarawan Arab tidak melihat suatu peristiwa sebagai fakta positif yang berada dalam haknya sendiri; bisa ditafsirkan dan dipahami berdasar kebutuhan sendiri, memiliki bobot, efek, atau makna yang paralel dengan peristiwa berikutnya, atau bahkan untuk kepentingan banyak orang. Sebagai kumpulan peristiwa-peristiwa, sejarah bukan merupakan tingkat realitas yang memiliki konsistensi otonom, di mana tindakan dapat terjadi dan dengan konfigurasinya menyebabkan tindakan lain muncul.

Merupakan premis tradisional-kontemporer, pandangan klasik yang beranggapan bahwa deretan peristiwa sejarah merupakan entitas mandiri yang tidak memiliki hubungan generatif satu dengan yang lainnya, atau menunjukkan

⁹ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al ‘Arab; Taqlīdiyah Am Tārīkhiyah?* (Beirūt: al Muassasah al ‘Arabiyah li al Dirāsāt wa al Nashr, 1978), x.

¹⁰ Ibid., 119.

proses, makna, atau arah yang mendasarinya. Alih-alih berusaha merekam atau memulihkan kebenaran sejarah, banyak kalangan sejarawan Arab klasik justru menunda penilaian tentang pentingnya suatu peristiwa dan menahan diri agar tidak memberikan penilaian sepihak. Bagi beberapa sejarawan Arab klasik, fakta dapat muncul dalam urutan apa pun dan karena itu sejarah muncul bukan sebagai suksesi tetapi sebagai runtutan awal di mana periode yang menampilkan munculnya negara atau pemimpin baru dipahami sebagai awal yang baru.

Laroui menempatkan tradisionalisme dalam konteks yang lebih luas, yaitu mengacu pada masa lalu yang dalam disiplin baru humaniora Barat merujuk pada tradisi abad ke-20 Yunani kuno, Roma, Bizantium, dan Barat Kristen. Sementara budaya Arab tradisional berusaha mengaktualisasikan kembali tatanan sosial dan politik yang telah menjadi sejarah, mitra Euro-Amerika justru memandang budaya atau sejarah sebagai sumber wawasan estetika dan etika serta problematika yang harus dirumuskan kembali dalam kerangka kerja baru. Dengan demikian, massa kritis komunitas Arab modern berharap dapat menghidupkan kembali logika batin yang pernah mengatur komunitas Islam Arab klasik pada abad pertengahan.

Pembenaran akan kriteria dan karakterisasi kondisi budaya Arab yang oleh Laroui disebut sebagai terbelakang, didasarkan pada dua pertimbangan. Pertama, budaya Arab mengekspresikan keterlambatan hubungan produksi yang ada dalam masyarakat dan kondisi ekonomi Arab secara umum. Keterbelakangan dapat dilihat atas prinsip bahwa setiap budaya merupakan ekspresi sosial yang

ditentukan oleh basis materialnya.¹¹ Pertimbangan ini lebih merupakan pembenaran historisisme atas historisisme, bahwa sejarah adalah evolusioner dan bersifat padu, sejarah bergerak ke satu arah untuk semua masyarakat manusia.

Pembenaran kedua lebih bercita rasa pragmatis pada argumen historisismenya. Meskipun mencatat meningkatnya popularitas tren anti-historis di kalangan intelektual Arab pada 1960-an dan 1970-an, Laroui menjelaskannya sebagai penolakan kompulsif terhadap semua haluan liberal karena adanya anggapan konvergensi antara liberalisme dan kolonialisme. Penolakan seperti itulah yang mendorong kaum Marxis Arab menolak kapitalisme ekonomi, demokrasi perwakilan dalam politik, utilitarianisme dalam filsafat, materialisme dalam hubungan manusia, dan prosa dalam sastra, bahkan ketika mereka menyadari bahwa penolakan semacam itu bertentangan dengan prinsip-prinsip pemahaman Marxis tentang sejarah.

Pembelaan Laroui atas klaim historisismenya tentang keterbelakangan budaya Arab, pun didasarkan pada pertimbangan bahwa setiap teori atau tindakan untuk perubahan politik Arab, harus memperhitungkan berlanjutnya hegemoni global rasionalitas liberal, berikut beban biaya yang tidak sedikit sebagai konsekuensinya. Meskipun pembenaran-pembenaran Laroui untuk mengadopsi historisisme tersebut -di satu sisi- lebih menampakkan pembenaran historis (yang muncul dari asumsi bahwa sejarah berkembang secara dialektis menurut aturan yang dapat diketahui), pembenaran-pembenaran tersebut -di lain sisi- juga

¹¹ ‘Abdullāh al ‘Arwī, *Mafhūm al Tārīkh*, (Cassablanca : Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 1992), 360.

memperumit klaim tentang adopsi tidak kritis intelektual Arab terhadap gagasan modernis tentang perubahan sejarah. Laroui melakukan ini dengan mengilustrasikan bahwa pilihan historisisme adalah hasil dari penimbangan yang cermat terhadap alternatif-alternatif, daripada persetujuan yang tidak disadari terhadap wacana dominan dalam keilmuan Barat tentang non-Barat.¹²

B. Historisisme *Hybrid* dan Historisisme Historis

Konteks sengitnya pembelaan Laroui terhadap konsep historisisme, penting untuk menangkap kontribusi strategis Laroui berkenaan dengan proyek teoretis dan politik. Seperti disebutkan di atas, asumsi Laroui tentang keterbelakangan budaya Arab muncul dalam konteks pencarian jiwa dan kritik diri yang intensif di kalangan intelektual Arab setelah kemenangan Israel dalam Perang Enam Hari, walaupun sebetulnya gejalanya sudah tampak sebelumnya. Jauh dari anggapan sebagai kekalahan militer atau politik, intelektual Arab pada periode itu menganggap Perang Enam Hari sebagai ancaman terhadap proyek nasionalisme poskolonial sekaligus moment untuk melakukan Analisa ulang terhadap premis-premis teoretis dan epistemologis.

Rentang krisis berkelanjutan yang membentang dari permulaan kolonialisme pada akhir 1800-an hingga akhir abad ke-20 merupakan peristiwa yang oleh Laroui diistilahkan sebagai fakta pengalaman keterbelakangan (budaya dan sejarah) masyarakat Arab dan kalangan intelektual Arab. Keadaan inilah yang menjadi

¹² Nils Riecken, "Relational Difference and The Grounds of Comparison; Abdallah Laroui's Critique of Centrism", *ReOrient*, Vol. 2, No. 1, (Autumn, 2016), 15.

objek kritik Laroui, terutama pada upaya dan gagasan nasionalisme Arab. Laroui mencirikan tradisionalisme Arab sebagai keinginan untuk mengaktualisasikan kembali masa lalu Arab-Islam klasik dengan memanfaatkan legitimasi agama (Islam) dan nasionalisme. Hal ini justru mengesankan terjadinya inkonsistensi, karena klaim tradisionalis untuk menegakkan kesetiaan kepada sektarianisme Arab atau Islam ditunjukkan dengan wacana Islam dan nasionalis Arab yang digaungkan dengan keinginan ganda. Yaitu untuk menanggapi tuduhan kalangan orientalis dan kolonial tentang irasionalitas dan keterbelakangan di satu sisi, dan pada sisi lain sambil menggali masa lalu Eropa untuk mendapatkan inspirasi dalam mengatasi kesulitan yang mereka hadapi.¹³

Hasil dari kecenderungan di atas pada gilirannya melahirkan ideologi hibrida yang berisi klaim reformis Islam yang menganggap gagasan modern tentang rasionalitas dan keilmiahan Islam digabungkan dengan gagasan tradisionalis tentang waktu dan perubahan sejarah. Hibrida sebagai tren modern ideologi Arab menjadi tesis sentral Laroui dalam konsepnya tentang sejarah, sebuah konsep yang memainkan peran penting dalam pemikiran modern hanya saja dipandang sebagai periferal dalam ideologi yang telah mendominasi dunia Arab sampai sekarang. Pandangan periferal terhadap sejarah dalam kancah pemikiran Arab modern telah mempertaruhkan banyak hal. Bagi Laroui, historisisme tidak hanya diperlukan untuk menangkis tradisionalisme, tetapi juga untuk mengatasi kontinuitas subordinasi Arab di bawah pengaruh Barat yang terus berlanjut.¹⁴

¹³ Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al 'Arab*, 27.

¹⁴ 'Abdullāh al 'Arwī, *al Aydiūlūjiyya al 'Arabiyya al Mu'āsira*, (Beirut: al Markaz al Thaqāfī al 'Arabī, 1995), 49.

Laroui mendefinisikan historisisme sebagai teori sejarah yang memandang peristiwa sebagai fakta atau tindakan yang menentukan fakta atau tindakan lain. Secara praktis, masa kini dijelaskan oleh masa lalu, tetapi masa lalu dapat dinilai dengan masa kini.¹⁵ Inilah yang dimaksud Laroui dengan peristiwa positif, tepatnya, bahwa deretan peristiwa memiliki konsekuensi-konsekuensi. Atribut kedua dari historisisme memperkenalkan agen manusia ke dalam adegan sejarah. Tidak semua tindakan agen dapat dinilai setara, dengan demikian, sangat mungkin memberikan penilaian antar agen dalam sejarah. Laroui memiliki satu determinasi bahwa konsepsi sejarah Marx memberikan peran penting bagi agensi, karena seorang agen dapat melampaui internalisasi objektivitas -upaya klasik untuk menguasai alam dengan tunduk pada hukum yang berlaku di dalamnya- dan berusaha keras membuat lompatan menuju kebebasan.¹⁶

Laroui menyandingkan pemahaman historisisme -dengan memperhitungkan konteks dan kemungkinan intervensi manusia atau dalam istilah yang lebih filosofis: menjelaskan struktur dan agensi- dengan liberalisme agen dari diri otonom yang tidak terbebani oleh sejarah atau konteks. Historisisme Marxis menempatkan subjek yang secara historis berada dan dikondisikan oleh pemahamannya tentang perkembangan hukum alam yang memungkinkan subjek terlibat dalam tindakan sadar untuk mengurangi dan mempersingkat pergerakan masyarakat dari satu tahap sejarah ke tahap berikutnya. Inilah mengapa Laroui menggambarkan historisisme sebagai logika batin tindakan politik. Meskipun

¹⁵ Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al 'Arab*, 110.

¹⁶ Ibid., 23.

memberikan parameter konteks pada subjek, historisisme Marxis tetap memberikan margin bagi intervensi manusia dalam lintasan sejarah yang memungkinkan menerapkan iktikad politik dalam memahami aturan permainan sejarah agar dapat mempercepat proses berada pada posisi yang lebih baik.

Laroui menegaskan hubungan antara sejarah dan subjek bukanlah determinisme alami, tetapi determinisme sukarela. Determinisme ini menandakan bahwa suatu masyarakat telah memutuskan untuk memasuki ranah sejarah, dan untuk bertahan pada arah yang ditentukan oleh sejarah. Lebih khusus lagi, aturan historisisme menjadi tetap sejauh subjek manusia sadar bahwa ia adalah makhluk sejarah. Ketika ini terjadi, sejarah menjadi identik dengan politik, dan kesadaran akan kehendak dan inisiatif. Determinisme dalam hal ini adalah hukum subjektif, bukan takdir yang dipaksakan pada subjek oleh kekuatan eksternal.¹⁷

Subjek historisisme (dalam hal ini masyarakat secara keseluruhan), dengan demikian, merupakan subjek yang memiliki kesadaran historisisme melalui keputusan sadar. Tetapi keputusan ini bisa terjadi hanya ketika subjek menyadari bahwa dirinya berada dalam waktu historis, yaitu waktu yang ditentukan oleh keharusan tahapan-tahapan sejarah tertentu bagi semua masyarakat manusia. Jadi, agar subjek manusia betul-betul berada dalam konteks historis, maka harus menyadari ketertinggalannya dalam hubungannya dengan orang lain yang berada pada bidang sejarah yang sama. Karena itu harus disadari bahwa, hanya gerakan

¹⁷ Al 'Arwī, *Maḥūm al Tārīkh*, 360.

pada bidang yang sama dan dalam arah yang sama, yang dapat mempengaruhi kemajuan sejarah.¹⁸

Selain memberi bobot positif pada peristiwa-peristiwa sejarah, historisisme memiliki satu atribut penting bahwa historisisme memahami sejarah sebagai kesinambungan di mana pengetahuan tentang masa lalu menginformasikan masa kini. Sementara masa kini mengubah masa lalu, yaitu membuat gambaran baru dari materi yang sama. pandangan ini memiliki dua implikasi: pertama, karena pemahaman kita tentang masa kini diinformasikan oleh masa lalu, maka objektivitas dijamin oleh sejarah itu sendiri. Apakah sejarah secara akurat melaporkan suatu peristiwa atau tidak, manusia tentu tidak dapat melenyapkannya, karena sejarah secara konsisten akan menginformasikan semua peristiwa yang dilakukan oleh subjek masa kini terlepas dari kehendak sang subjek itu sendiri.¹⁹

Kedua, karena pertentangan terus-menerus antara masa lalu dan masa kini (masa lalu memberi informasi peristiwa sejarah sekarang, tetapi saat ini memberikan penilaian atas masa lalu berdasarkan hasil rangkaian peristiwa yang terjadi terakhir) maka kebenaran harus dipahami dalam proses menjadi (*how to be*). Hal ini tidak dapat diakses atau dicapai melalui latihan nalar atau penafsiran kitab suci. Sebaliknya, kebenaran historis hanya dapat diungkapkan oleh cara kerja sejarah, dan karena itu tidak tetap tetapi dapat berubah dan kontekstual. Dengan demikian, apa yang tampak sebagai kebenaran pada momen sejarah

¹⁸ Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tarīkhī*, 17. Al 'Arwī, *Maḥūm al Tārīkh*, 360.

¹⁹ Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al 'Arab*, 27.

tertentu dan dalam konteks sejarah tertentu, tidak pernah mutlak atau abadi, tetapi kebenaran yang khusus, untuk waktu dan tempat yang khusus pula, dan karenanya pasti akan berubah.²⁰

Selaras dengan uraian di atas, Laroui menyoroti bagaimana gagasan historis tentang kebenaran, akan banyak dipengaruhi oleh praktik politik demokratis. Demokrasi sebagai sistem pemerintahan sipil didasarkan pada asumsi bahwa kebenaran politik tidak dimiliki oleh siapa pun (yaitu jalan untuk mencapai kebahagiaan, kesejahteraan, dan perkembangan masyarakat). Kebenaran ini terbentuk secara bertahap melalui musyawarah terus-menerus, persuasi timbal balik, dan, pada akhirnya, sistem pemungutan suara, yang kesemuanya merupakan cara untuk memberikan kebenaran konsensual untuk sementara waktu sampai keadaan yang berubah membuktikan sebaliknya.²¹

Laroui menegaskan bahwa historisisme sebagai model kesadaran sejarah dan politik adalah paling sesuai dengan kondisi Arab karena dua alasan. Pertama, asimilasi historisisme dapat memungkinkan terwujudnya pemahaman yang tepat dan akurat tentang realitas sosial, politik, dan ekonomi masyarakat Arab. Alasan kedua, potensi dan manfaat historisisme, tegas Laroui, memungkinkan tindakan politik didasarkan pada pemahaman sejarah sebagai proses yang terdiri dari tahapan-tahapan yang saling berurutan, pergerakan dari satu tahap ke tahap berikutnya dikondisikan oleh pelaksanaan kehendak manusia dalam batas-batas kesadaran sejarah.²²

²⁰ Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tarīkī*, 59-60.

²¹ Ibid.

²² Al 'Arwī, *Al 'Arab wa al Fikr al Tarīkī*, 60-63.

Alasan kedua ini yang memungkinkan apa yang disebut Laroui sebagai lompatan, yaitu kemampuan memadatkan waktu historis untuk memasukkan peristiwa-peristiwa penting dari suatu tahap sejarah tanpa sepenuhnya melewatinya. Laroui menganggap kemungkinan memperpendek dan mengurangi perasaan tersaiki dari perubahan sejarah sebagai konsekuensi logis gagasan Marxis tentang sejarah, serta alasan mengapa hal itu paling sesuai dengan aspirasi intelektual Dunia Ketiga dan dengan perasaan intuitif yang terakhir bahwa kompresi semacam itu memang mungkin.²³

C. Historisisme Historis dan Etatisme Liberal

Terlepas dari fakta bahwa harus berada dalam lingkaran budaya imperialisme, Abdallah Laroui telah menyarankan pendekatan baru untuk membangun ruang budaya bagi negara yang baru saja meraih kemerdekaannya. Pendekatan-pendekatan yang secara inheren berurusan dengan pertanyaan tentang kebebasan dari imperialisme dan visi pembangunan dibutuhkan untuk menciptakan masyarakat sipil baru. Seberapa jauh kaum intelektual telah melangkah dalam membayangkan masyarakat baru ini, adalah bahan perdebatan dalam pemikiran Arab kontemporer. Sebagai intelektual terkemuka, Abdallah Laroui menawarkan pembacaan kritis tentang keadaan budaya asli segera setelah kemerdekaan. Meskipun sangat menyadari beban besar kolonialisme di dunia Arab modern, Laroui menolak keinginan menjadikan budaya Arab-Islam dicelupkan secara total ke dalam budaya Barat.

²³ Ibid., 7-15.

Meski lahir dari refleksi historis atas situasi budaya dan sosial Maroko, Laroui sangat memperhatikan pergerakan historis dan epistemologis pemikiran Arab modern dan kontemporer. Usaha intelektualnya dan perhatian yang diperolehnya hanya berada di antara segmen intelektual Arab yang kecil namun berpengaruh merangkum gerakan budaya masyarakat Arab sejak berakhirnya kolonialisme. Laroui sepenuhnya mampu fokus pada denyut nadi gerakan budaya dan intelektual yang sedang berlangsung di dunia Arab kontemporer. Karena itu, ia berusaha menyelidiki transformasi radikal dan membongkar paradigma intelektual yang telah mendominasi dunia Arab begitu lama.

Pada beberapa pemikiran awal, Laroui menerapkan pemikiran filsafat Marxis kritis dan ekonomi politik dalam menganalisis intrik dominasi intelektual, budaya, dan ekonomi di kalangan masyarakat Arab. Ia melihat adanya hubungan yang kuat antara struktur kekuasaan dan reproduksi ideologi. Ia percaya kaum intelektual dapat, setidaknya dalam teori, memainkan peran sangat signifikan dalam melakukan perubahan sosial. Laroui berpikir, pada satu titik, bahwa kaum intelektual dapat memainkan peran utama dalam transformasi intelektual dan politik masyarakat Arab. Namun, untuk menjadi agen perubahan yang efektif, kaum intelektual harus menundukkan struktur mental yang mereka warisi serta mendekonstruksi perangkat epistemologi atau kerangka intelektualnya secara menyeluruh.

Kalangan intelektual Arab harus benar-benar melepaskan diri dari praktik dan premis intelektual para pendahulunya. Artinya, Laroui berpendapat bahwa akar keterbelakangan dunia Arab modern dapat ditemukan pada kemampuan

epistemologi dan budayanya, dan tidak begitu banyak pada bidang ekonomi dan politik. Laroui menegaskan bahwa kaum intelektual pertama-tama harus membebaskan diri dari kooptasi epistemologi pendahulunya jika ingin melakukan perubahan radikal dalam masyarakat.

Dilihat dari idealisme Laroui, hal utama yang harus disimpulkan bahwa predikat asumsi pokok Laroui adalah keterbelakangan mental-psikologis di internal masyarakat Arab poskolonial. Sementara proletariat, yang digambarkan oleh Marx sebagai musuh historis kapitalisme eksploitatif, tidak mampu memenuhi misi historisnya di kalangan masyarakat terbelakang yang di dalamnya tidak ada industrialisasi. Laroui optimis ketika menaruh kepercayaan penuh pada kaum intelektual. Dari titik sederhana ini, Laroui meluncurkan analisis mendalam tentang komposisi kaum intelektual masyarakat Arab modern serta tanggung jawabnya terhadap negara-bangsa baru yang lahir setelah era kolonialisme. Ia memunculkan istilah apa yang ia sebut *La Problematic Arabe* sebagai lawan dari istilah problematika Islam. Dari sini tampak bahwa pada beberapa pemikiran awal, Laroui lebih banyak diilhami oleh konsep nasionalisme daripada universalisme agama (Islam).

Menurut Laroui, terdapat empat kriteria dalam mendefinisikan masalah Arab: otentisitas, kontinuitas, universalitas, dan ekspresi artistik. Otentisitas merujuk pada definisi diri, diri kolektif. Hal ini, secara alami menyiratkan sikap negasi, khususnya Barat sebagai bentuk lain. Seseorang harus memahami sejarah Arab modern dalam konteks Barat modern, intervensinya di dunia Arab, dan reaksi

Arab terhadap tantangan yang dihadirkan Barat. Pada titik tertentu, analisis Laroui tampak lebih Hegelian daripada Marxis.

Laroui menegaskan kondisi Arab yang tidak terdiferensiasi sebagai dampak dan pengaruh penyeragaman yang dilakukan Barat. Sehingga kesan yang muncul bahwa Laroui melihat Barat sebagai monolit dan eksentrik yang berbeda dengan entitas lain. Namun dalam perkembangannya, Laroui mengklarifikasi konsepsinya tentang Barat dengan berpendapat bahwa borjuis Barat kapitalis berkembang melawan sejarah modern. Sementara, otentisitas warisan Arab-Islam menyiratkan kesinambungan dengan masa lalu yang kompleks, namun anti-nalarnya.

Dalam rangka membayar kegagalan masa lalu untuk mengakomodasi dan mempersiapkan masyarakat beradaptasi dengan tuntutan modernitas, Laroui menawarkan universalitas sebagai penggantinya. Ia mendefinisikan universalitas sebagai *Weltanschauung* yang memungkinkan orang Arab modern bertindak dan berpikir secara rasional. Namun, gagasan Laroui tentang universalitas tidak jelas, ia menyebutnya *raison universelle*. Lebih jauh, bahwa masa lalu harus dilawan dengan akal tidak sepenuhnya meyakinkan. Laroui tampaknya menganggap nalar Barat sebagai ekspresi pamungkas dari akal universal. Laroui menempatkan alasan ini dalam diskusi filosofis Barat tentang Akal dan perkembangannya di zaman modern. Lebih lanjut, Laroui berpendapat bahwa tidak ada wilayah di dunia modern yang luput dari problematika modernitas, yang -terutama- direayasa oleh Barat. Dunia Arab harus berani berubah dan mengubah cara untuk menerima kondisi.

Meskipun titik awal analisisnya bertolak dari situasi Maroko dan dunia Arab, Laroui tetap menyerukan untuk melakukan analisis kritis terhadap kondisi psikologi nalar Arab. Analisis yang ketat terhadap kondisi mental (*mental outillage*) sangat diperlukan untuk menumbuhkan rasa percaya diri saat melakukan dialektika dengan diri sendiri.²⁴ Hanya dengan melakukan analisis seperti itulah titik-titik lemah nalar Arab dapat ditemukan dan peta intelektual baru dapat diusulkan untuk mengatasi dilema budaya Arab modern. Beberapa pandangan memang menghadirkan peluang memahami masalah budaya dunia Arab kontemporer, tetapi hanya jika dipahami dalam konteks yang lebih luas, yaitu agama dan sejarah, agama dan masyarakat, Islam dan Barat, dunia Arab dan Barat, imperialisme dan negara-bangsa, kaum intelektual dan negara Arab modern.

Laroui membagi sejarah politik dan intelektual modern dunia Arab menjadi kolonial, liberal, dan nasionalis. Laroui sadar bahwa pembagian ini lebih bersifat kiasan daripada praktis. Namun, untuk memahami transformasi sosial, politik, dan budaya di dunia Arab abad kedua puluh, Laroui melengkapi pembagian ini dengan pembagian lain. Ia berpendapat bahwa tiga tren utama pemikiran mendominasi panggung intelektual dunia Arab sejak awal imperialisme: agama, liberal, dan teknis. Dalam contoh pertama, negara kolonial adalah konsekuensi logis dari imperialisme. Negara liberal, pewaris negara kolonial yang menerima eksploitasi imperialis sebagai takdir, sedangkan negara nasionalis berjuang melawan eksploitasi tersebut tanpa mampu menghindarinya. Menurut Laroui, pasar kapitalis internasional tidak akan memberi peluang berkembangnya ekonomi

²⁴ Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al 'Arab*, 37-38.

negara nasionalis, dan berusaha terus-menerus melakukan penjarahan ekonomi dan sumber daya melalui imperialismenya.²⁵

Laroui teringat Kembali kondisi Mesir di era Nasser ketika membahas kebuntuan negara nasionalis di dunia Arab. Negara nasionalis memaksakan sekularisasi ambisius dengan memuji nilai-nilai budaya borjuis dan nalar universal Barat. Dengan kata lain, Laroui ingin menegaskan bahwa negara nasionalis menghadapi dilema mengerikan setelah meraih kemerdekaannya. Negara nasionalis yang tertinggal berusaha mengejar Barat yang maju sambil menghadapi dua rintangan mengerikan. Pertama, adalah globalisasi pasar internasional di bawah kuasa kapitalisme, dan pada saat bersamaan surutnya persaingan ekonomi di negara nasionalis. Kedua, berpusat pada kesadaran negara akan kesenjangan besar antara budaya borjuis dan budaya rakyat yang bertekad untuk menjadi modern.

Dua kasus tersebut nyata-nyata menyimpan bahaya bagi perkembangan dan kemajuan negara Arab. Dunia kapitalis tidak menginginkan negara nasionalis merdeka. Karenanya -sebagai respon atas kecenderungan tersebut dan agar budaya nasionalis dapat mengakar di masyarakat, maka infrastruktur perlu dimodernkan dengan pemenuhan kriteria mental yang juga baru. Dengan mengambil Mesir sebagai contoh utama, Laroui mengutip dua alasan utama sebagai penyebab keterbelakangan dunia Arab kontemporer, yaitu politik-ekonomi dan budaya-intelektual. Dalam contoh pertama, setelah meraih kemerdekaannya, dunia Arab gagal mencapai kesatuan politik dan kemerdekaan ekonomi dan, kedua, gagal

²⁵ Ibid.

membebaskan diri serta tidak mampu merekonstruksi pandangan dunia warisan budaya yang dimiliki.

Bagi Laroui, budaya Arab modern bertentangan dengan kebutuhan riil masyarakat Arab, karena merupakan produk dari sistem mental dan teologis yang tertutup. Budaya Arab mencerminkan keterasingan batin masyarakat Arab dari peradaban modern. Seperti intelektual Arab lain sebelumnya, terutama Taha Hussain, Laroui sangat mendorong untuk menanggalkan warisan Arab-Islam yang dianggapnya terlalu berat dan kurang relevan. Laroui lalu menggunakan gagasan ideologi dalam tiga cara yang berbeda. Pertama, sebagai sistem analisis epistemologi yang tidak mencerminkan realitas karena perangkat konseptual yang digunakan sangat minimal. Kedua, sebagai sistem yang mengaburkan realitas yang disebabkan sulitnya menganalisis dan mengkritik realitas itu sendiri, dan, ketiga, sebagai konstruksi teoritis yang bertolak dari masyarakat lain dan digunakan sebagai model pembangunan dan rencana aksi. Dalam pengertian terakhir inilah Laroui menggunakan istilah ideologi hampir di seluruh karyanya.²⁶

Laroui menyangsikan kecenderungan intelektual Muslim (terutama kelompok salafi) yang menggunakan fiqh dan kalam untuk menganalisis situasi kontemporer. Artinya, kebangkitan pemikiran tradisional sebagai reaksi terhadap imperialisme dan pengambilan kembali gagasan otentisitas Islam, tidak dapat membantu dalam menghadapi perubahan ekonomi dan sosial radikal di dunia Arab yang ditimbulkan oleh kapitalisme sejak awal abad ke-19. Laroui menganalisis

²⁶ Al 'Arwī, *al Aydiūlūjiya al 'Arabiya al Mu'āsira*, 169. Al 'Arwī, *Azimat al Muthaqqafīn al 'Arab*, 37-38.

proses transformasi yang tak terhindarkan yang membawa dunia Arab secara langsung berada dalam liberalisme dan sosialisme.

Tidak diragukan bahwa dalam beberapa tulisannya, Laroui sangat dipengaruhi oleh pemikiran Marxis. Ia adalah seorang Marxis dalam arti bahwa ia menggunakan wawasan filosofis Marxis untuk mendapatkan beberapa pemahaman tentang dunia Arab setelah merebut kemerdekaan. Ia menyarankan untuk mengadopsi Marx, bukan sebagai pemimpin politik, tetapi sebagai guru atau pemandu yang dapat mengarahkan kaum intelektual Arab menuju sumber-sumber kebijaksanaan dan pengetahuan yang tidak terbatas. Artinya, Laroui berpikir bahwa yang paling membedakan Marxisme adalah karakter dan jangkauannya yang universal, dan bukan hanya Eropa. Tanah air Marx adalah dunia pada umumnya. Sebagaimana dinyatakan di atas, Laroui menggambarkan karakteristik utama budaya Arab poskolonial dengan bimbingan filsafat Marxis. Metodenya bukanlah adaptasi sederhana dari teori Marxis terhadap urgensi dunia Arab modern, tetapi konstruksi ulang beberapa isu sentral Marxisme kaitannya dengan evolusi dunia Arab modern dari kolonialisme ke sistem negara-bangsa.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasar uraian pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. Laroui menempatkan ulama dan nasionalis sebagai dua perwakilan tradisionisme dalam ideologi Arab kontemporer. Keduanya sama-sama gigih dalam mencari dan menerapkan sekian solusi untuk masalah-masalah terkait konteks kolonial-poskolonial Arab. Namun demikian, kritik Laroui terhadap tradisionisme -bisa disebut- masih bersifat ideologis. Ia mengonfigurasi tradisionisme dengan cara yang memungkinkannya ditumbangkan oleh historisisme. Tradisionisme yang disebut Laroui menawarkan konsepsi sejarah tidak autentik, harus dipahami dalam konteks keberpihakannya pada historisisme sebagai model kesadaran yang paling sesuai dengan masyarakat Arab.

Interpretasi tradisionalis tentang sejarah Islam -bagi Laroui- tidak autentik, dalam arti, dihasilkan dari proyeksi salafisme tentang cita-cita Barat modern pada korpus Islam. Konsepsi Laroui tentang ketidakotentikan dan ketidaktepatan tersebut, terutama didasarkan pada keyakinannya akan pemahaman alternatif sejarah yang lebih akurat dan lebih mampu mengatasi masalah modernitas. Baginya, modalitas alternatif dalam memahami sejarah adalah historisisme Marxis, yang menetapkan sejarah sebagai serangkaian

tahapan dan pergerakan dari satu tahap ke tahap berikutnya oleh agensi manusia. Dengan demikian, cara memahami sejarah para tradisional tersebut lebih merupakan formulasi ideologis, dalam makna bahwa, mereka memahaminya untuk mewakili satu di antara sekian cara lain yang mungkin dalam memahami realitas. Sementara, historisisme -bagi Laroui, bisa menghasilkan pemahaman kesejarahan lebih baik, lebih akurat tentang masa lalu Arab-Islam.

2. Laroui mengembangkan bentuk terjemahan relasional dan dialektis yang memungkinkan membaca berbagai bentuk sejarah dan waktu. Perhatiannya pada logika temporal di berbagai pemikiran sejarah memungkinkannya menerjemahkan konsep sejarah dan waktu mengatasi perbedaan budaya yang menjadi latar belakang terbentuknya pemikiran sejarah Barat, Islam, dan Muslim. Dengan mengungkap representasi perbedaan sebagai representasi waktu, secara efektif Laroui menyejarahkan kondisi pengamatan perbedaan sejarah. Laroui dengan ciri universalisme situasional membangun teori sejarah yang dibentuk berdasar lokasi khusus masyarakat Muslim postkolonial dan dalam hubungan kompleks dengan Barat modern.

Laroui memahami lokasi postkolonial dalam istilah dialektis yang dicirikan dengan saling ketergantungan antara yang lokal dan global, yang asli dan yang eksogen, yang partikular dan yang universal. Bingkai epistemik dan temporal ini terletak pada fakta oposisi biner dan konfrontasi dengan banyak pemikiran sejarah yang mendorongnya menaruh perhatian pada masalah lokasi, posisi, kerangka konseptual, dan refleksifitas diri. Karena itu,

epistemologi sejarah dan teorinya tentang waktu dan temporalitas merupakan kritik kuat terhadap pandangan sentris tentang sejarah dan waktu. Universalisme Laroui membantu untuk memikirkan kembali masalah perbedaan sejarah di luar batas-batas catatan sentris dan dalam bingkai global.

3. Argumen epistemologis mendasar Laroui berpijak pada proses yang disebut sejarah dalam rupa apapun, dan lebih luas daripada konsep sejarah yang diturunkan darinya. Oleh karena itu, tidak ada cara yang memadai untuk menangkap sejarah secara keseluruhan di dalam satu bingkai epistemik dan satu kerangka spatiotemporal. Sejarah tidak pernah berada dalam satu konsep yang final dan menyeluruh.

Argumen dasar sejarah tersebut dikombinasikan dengan kesadaran akan urgensi kebangkitan Arab Islam yang tidak hanya didasarkan pada realitas sejarah dan orientasi perkembangannya, tetapi juga berdasarkan *sense of difference* antara Arab kontemporer yang terbelakang dan kemajuan Barat modern. Hal ini menjadi indikator bahwa kebangkitan Arab tidak berhasil mencapai kemajuan dalam merumuskan kebangkitan peradaban, baik dalam tataran utopia proporsional, maupun dalam perencanaan ilmiah. Epistemologi Laroui melahirkan upaya solusi berupa rekonstruksi epistemologi sejarah dengan membangun epistemologi nalar sejarah sebagai alat bantu dalam membangun keilmuan keagamaan yang dirasa mampu mengejar ketertinggalan dan perubahan dunia Islam menuju kemajuan peradaban dan mencapai modernitas.

Bagi Abdallah Laroui salah satu problem utama kebangkitan Islam adalah problem epistemologi sejarah. Yaitu deskripsi filsafat yang secara khusus membahas tentang kebenaran pengetahuan yang tertimbun dalam lapisan sejarah. Pada dimensi ini, pembahasan epistemologis lebih terfokus pada asal usul pengetahuan tentang sejarah (*the origin of knowledge*), serta teori tentang kebenaran (*the theory of truth*) sejarah. Sebagai *the origin of knowledge*, epistemologi sejarah selayaknya mengkaji suatu faktisitas sejarah berdasar unsur rasionalisme, empirisme, atau intuisiisme (yang menyatakan bahwa intuisi merupakan sarana utama mengetahui secara langsung). Selanjutnya, epistemologi tersebut berkembang ke arah proses dan metode memperoleh pengetahuan, cara membuktikan kebenaran pengetahuan dan tingkat-tingkat kebenaran pengetahuan. Epistemologi sejarah dianggap mampu membongkar eksklusivisme, ketertutupan dan kekakuan peradaban Islam.

B. Implikasi Teoretis

Berdasarkan pembahasan pada bab demi bab sebelumnya, maka implikasi teoretis disertasi ini adalah sebagai berikut :

Selama ini, historisisme selalu diposisikan sebagai utopisme sejarah yang bersumber dari filsafat Hegel atau Marx. Karl Raimund Popper, misalnya, berpendapat bahwa tidak mungkin menentukan keniscayaan masa depan sejarah atau akhir sejarah. Gagasan historisisme Hegelian atau Marxian dinilai Popper, selain utopis, juga totalistik dan deterministik. Namun demikian –menurut

penulis— historisisme yang digagas Abdallah Laroui berbeda dan sangat relevan dengan konteks ke-Araban. Determinisme dimaksud Laroui bukanlah determinisme alami sebagaimana fenomena natural, melainkan bersifat sukarela dan tidak dipaksakan. Melalui persuasi agensi intelektual, masyarakat Arab dengan sukarela mentransformasi kesadarannya dari tradisionalisme menuju historisisme. Karenanya, penulis sebut historisisme Laroui adalah historisisme transformatif.

Sejauh ini, adopsi terhadap historisisme berikut muatannya yang sentris, dipahami sama saja telah memberlakukan pengalaman sejarah Barat dalam meraih modernitas, atau memproduksi masa depan yang identik dengan Barat (kebarat-baratan). Pandangan ini tentu didukung penuh kelompok tradisionalis atau mereka yang konsisten dengan (untuk tidak menyebut membabi-buta) paradigma reformistik. Menurut penulis –sebagaimana gagasan Laroui, untuk mewujudkan modernitas, masyarakat perlu mengalami dan mengintegrasikan tahapan sejarah Barat, berikut capaian-capaian setiap tahapannya. Ini tidak berarti masyarakat akan mengalami modernitas yang sama. Subjek berbeda akan mengalami modernitas dengan cara berbeda pula, tergantung kekhasan budaya (otentisitas) yang dibawa ke dalam proses sejarah.

Penelitian ini juga membantah pandangan bahwa Laroui telah gagal mewujudkan revolusi Arab. Teori revolusi Laroui dinilai telah gagal mengantarkan borjuasi masyarakat Arab. Namun –menurut penulis, tidak dalam kapasitas teori ini untuk mewujudkannya atau meramalkannya. Marxisme dengan paradigma kerjanya, memunculkan struktur kelas dan selanjutnya menjadi kesadaran sejarah

dalam temporalitas Barat (Prancis). Sementara dalam tradisi Islam, kesadaran sejarah tentang kelas tidak terjadi sebab Islam menolak dikotomi kelas, baik nalar maupun praksis. Karenanya, kesadaran sejarah dan nalar Marxisme Barat tidak bisa diimplementasikan ke dalam nalar Arab. Historisisme transformatif Laroui justru merupakan kritik terhadap materialisme historis (Marx) sekaligus pemahaman absolut para tradisional Arab terhadap sejarah (historisisme absolut). Laroui melakukan abstraksi materialisme historis Marx melalui teori waktu dan temporalitas dengan maksud mengembalikan temporalitas Marxisme pada lokalitas Barat (senada gagasan oksidentalisme Hasan Hanafi).

C. Rekomendasi

Epistemologi sejarah Abdallah Laroui merupakan *concern* terhadap upaya kebangkitan dan kemajuan epistemologi Arab Islam, tepatnya, sebagai kerangka solusi atas kebekuan dan kejumudan nalar, dan terutama, peradaban Arab. Melalui pemahaman sejarah alternatif, Laroui berusaha melakukan pembacaan problem peradaban (Islam) secara lebih proporsional, kritis dan menyeluruh. Laroui membawa tawaran metodologis baru sebagai pemecah nalar sejarah Arab kontemporer yang lebih objektif dan rasional. Laroui mengembangkan epistemologi sejarah, teori waktu dan temporalitas yang relevansinya menjangkau masa depan.

Fakta inilah –yang menurut penulis– bahwa kajian tentang epistemologi sejarah akan tetap menjadi salah satu kajian yang aktual dalam studi Islam. Selain kajian yang sama selama ini masih jarang dilakukan, pemikiran Laroui akan selalu

menarik ketika dibenturkan pada implikasi sosial gerakan developmentalisme (Barat atau negara lainnya) yang cenderung menafikan suara-suara dari pinggir.

Allah ‘alm bi al ṣawāb.



DAFTAR KEPUSTAKAAN

A. Buku

- ‘Ābid al Jābirī, Muḥammad, *Binyat al ‘Aql al ‘Arabī*, (Beirut : Markaz Dirāsāt al Wiḥda al ‘Arabia, 2004).
- Naḥnu wa al Turāth; Qirāah Mu‘āṣira fī Turāthinā al Falsafī*, (Beirut : Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 1993).
- Takwīn al ‘Aql al ‘Arabī*, (Beirut : Markaz Dirāsāt al Wiḥda al ‘Arabia, 2002).
- Al Turāth wa al Hadāthah; Dirāsāt wa Munāqashāt*, (Beirut : Markaz Dirāsāt al Wiḥda al ‘Arabia, 1991).
- A. Massad, Joseph, *Desiring Arabs*, (Chicago and London : The University of Chicago Press, 2007).
- Abdul Nasser, Gamal, *Egypt’s Liberation; The Philosophy of the Revolution*, (Washington : Public Affairs Press, 1955).
- Abdurahman, Dudung, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).
- Abed Al Jabri, Mohammad, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, (Beirut : Centre for Arab Unity Studies, 2009).
- Abed al-Jabiri, Muhammad, *Post Tradisionalisme Islam*, cet. I, (Yogyakarta : LKiS Yogyakarta, 2000).
- Adūnīs, *Al Thābit wa al Mutaḥawwil; Baḥthun fī al Ibdā’ wa al Itbā’ ‘Inda al ‘Arab; Ṣadmat al Ḥadāthah*, al Juz al Rābi’, (Sūriya : Dār al Sāqī, t.th.).
- ‘Arwi, ‘Abdullāh, al, *Maḥmūd al-tānīkh*, (Beirut: Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 2005),
- Al Aidiyūlūjiya al ‘Arabiya al Mu‘āṣira; Ṣiyāgha Jadīda*, (Beirut : Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 1995).
- al Sunna wa al Iṣlāḥ*, (Beirut and Casablanca: al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 2008).
- Azimāt al Muthaqqafīn al ‘Arab; Taqlīdiya am Tārīkhiya?*, (Bairūt : Al Muassasah al ‘Arabiya li al Dirāsāt wa al Nashr, 1973),
- Maḥmūd al Tārīkh*, (Cassablanca : Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 1992).
- Thaqāfatunā fī ḍau’ al-tānīkh* (Casablanca dan Beirut: Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 2002).
- Al ‘Arab wa al Fikr al Tārīkhī*, (Beirut : Al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 2006).
- Maḥmūd al ‘Aql*, (Beirut: al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 1997).
- Maḥmūd al Aydiyūlūjiya* (Libanon: al Markaz al Thaqāfī al Arabī, 1993).
- al ‘Ulwī, Hadī, *Fi’l Din wa al Turāth*, (Jerusalem : Ṣalah al Dīn, 1975).

- Al Janāhanī, Al Habīb, *Al ‘Aulamah wa al Fikr al ‘Arabī al Mu’āṣir*, (Al Qāhira : Dār al Shurūq, 2002).
- Al-Azmeh, Aziz, *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*, (Budapest and New York: Central European University Press, 2007).
- Al-Syarqawi, Effat, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rofi’ Usmani, (Bandung: Pustaka, 1986).
- Althusser, Louis, and Étienne Balibar, *Reading Capital*, terj. Ben Brewster, (London : NLB, 1970).
- Amīn al ‘Alim, Maḥmūd, *al Wa’y wa al Wa’y al Maḥqūd fī al Fikr al ‘Arabī al Mu’āṣir*, (Cairo: Dār al Thaqāfah al Jadīdah, 1986).
- Abdullah, M. Amin, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2020).
- Andoni Massad, Joseph, *Desiring Arabs* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2007).
- Arkoun, Mohammed, *Essais sur la pensée islamique* (Paris: Editions Maisonneuve et Larose, 1977).
- Pour une Critique de la Raison Islamique*, (University of Michigan, 1984).
- Tārikhiya al Fikr al ‘Arabī al Islāmī*, Terj. Hashim Ṣāleh, (Beirūt : al Markaz al Thaqāfī al ‘Arabī, 1996).
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies; The Key Concepts*, (New York : Routledge, 2007).
- Aunul Abied Shah, Muhammad, dan Sulaiman Mappesse, “Kritik Akal Arab : Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogy Kritik Al-Jabiri”, *Islam Garda Depan; Mosaik pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. Muhammad Aunul Abied Syah, dkk., (Bandung : Mizan, 2001).
- Ayubi, Nazih, *Political Islam; Religion and Politics in the Arab World*, (London : Routledge, 1991), 158-163).
- Baum, Gregory, *Agama Dalam Bayang-Bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, terj. Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1999).
- B. S., Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, (London and New York: Zed Books, 1997).
- Bashir, Shahzad, “On Islamic Time: Rethinking Chronology in the Historiography of Muslim Societies,” dalam *History and Theory*, Vol. 53, No. 4, (Barkely : Wiley for Wesleyan University, 2014).
- Berridge, W.J., *Hasan Turabi; Islamist Politics and Democracy in Sudan*, (USA : Cambridge University Press, 2017).
- Bin‘Abd al ‘Alī, ‘Abdelsalām, *al Turāth wa al Ḥāwīyah; Dirāsāt fī al Fikr al Falsafī fī al Maghrib*, (Casablanca: Dar Tobqal, 1987).

- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1989).
- Burke, Peter, *Sejarah dan Teori Sosial*, terj. Mestika Zed dan Zulfahmi, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001).
- Chakrabarti, Arindam, Ralph Weber, "Introduction", ed. Chakrabarti, Weber, *Comparative Philosophy without Borders*, (London: Bloomsbury Publishing, 2016).
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008).
- Cooper, Frederick, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 2005).
- D. Colburn, Forrest, *The Vague of Revolution in Poor Countries*, (Princeton : Princeton University Press, 1994).
- D. Joseph & Richard D. Janda, Brian, (Ed.), *The Handbook of Historical Linguistics*, (Blackwell Publishing, 2003).
- Daifallah, Yasmeen, "Marxism and Historicism in the Thought of Abdullah Laroui", *Colonial Exchanges: Political Theory and the Agency of the Colonized*, ed. Burke A. Hendrix & Deborah Baumgold, (Manchester: Manchester University Press, 2017).
- Djaït, Hichem, *Europe and Islam: Cultures and Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1975).
- Fāzyo, Nabil, "Al Mashrū'īya wa al Taḥḍīth al Siyāsi; 'Abdullāh al 'Arwī wa Ishkāliya al 'Ilāqa baina al Taḥḍīth al Siyāsi wa al Maḥmū al Turāthī li al Daula, *Hakadhā Takallama al 'Arwi*, ed. Anton Saif, (Beirut : Al Muntadā al Ma'ārif, 2015).
- Farhi, Farideh, *States and Urban-Based Revolution; Iran and Nicaragua*, (Urbana : University of Illinois Press, 1990).
- Faruqī, Daanish, *The Spiritual Reformist Thought of the Emir 'Abd al Qādir al Jazāirī in the Eyes of his Western Interpreters; A Critical Historiographical Review*, (Washington : St. Louis University, 2012).
- G., A. Korotayev, Leonid, *Islamism and its Role in Modern Islamic Societies; World System and World Values Perspectives*, (Switzerland : Springer, 2019).
- H. Kerr, Malcolm, *The Arab Cold War; Gamal Abd al Nasir and His Rivals 1958-1970*, (London : Oxford University Press, 1971)
- H. Schwartz, Nadia Oweidat, Lowell, *Barries to the Broad Dissemination of Creative Works in the Arab World*, (Pittsburgh : RAND Corporation, 2009).
- Hāmid Abū Zaid, Naṣr, *Al Imām al Shāfi'ī wa Ta'sīs al Aydiūlūjiya al Wasa'iya*, (Al Qāhira : Maktaba Madbūlī, 1996).
- Maḥmū al Nash; Dirāsa fī 'Ulūm al Qurān*, (Beirut : Al Markaz al Thaqa'ī al 'Arabī, 2014).
- Naqd al Khitāb al Dīnī*, (Al Qāhira : Sīna li al Nashr, 1994).

- Ḥanafī, Ḥassan, *Min al Naql ilā al Ibdā'; al Tarīkh, al Qirā-ah, al Intihāl*, al Mujallad al Awwal, Al Naql, (Al Qāhira : Dār Qubā li al Tabā'ah wa al Nashr wa al Tauzī', t.th).
- Al Turāth wa al Tajdīd; Mauqifunā min al Turāth al Qadīm*, (Cairo: al Markaz al 'Arabī, 1982).
- Min al 'Aqīda ilā al Thaūra; al Muqaddimāt al Naẓariya*, (Beirūt : al Markaz al Thaqāfi al 'Arabī, 1988).
- Muqaddimah fī 'Ilm al Istighrāb; Mauqifunā min al Turāth al Gharbī*, (Cairo : Al Dār al Fanniya li al Nashr wa al Tauzī', 1991).
- Habti, Dris, "Debating Islam, Tradition, and Modernity in Contemporary Arab-Islamic Thought; Perspectives of Hasan Hanafi and Abdallah Laroui", ed. Lutfi Sunar, *Debates on Civilization in the Muslim World; Critical Perspectives on Islam and Modernity*, (Oxford UK : Oxford University Press, 2016).
- Hallet Carr, Edward, *What is History?*, (London : Penguin, 1987).
- Hatina, Meir, "Arab Liberal Thought in Historical Perspective", *Arab Liberal Thought after 1967; Old Dilemmas, New Perceptions*, ed. Christoph Schumann, (New York : Palgrave Macmillan, 2015), 23-40.
- Hatina, Meir, *Identity Politics in the Middle East; Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*, (London : IB Tauris & Company, 2007).
- Hilal, Jamil, "Introduction; On the Self-Definition of the Left in the Arab East", ed. Jamil Hilal, Katja Hermann, *Mapping the Arab Left; Contemporary Leftist Politics in the Arab East*, (Palestine : Rosa Luxemburg Stiftung, 2014).
- Hosseini Nasr, Seyyed, *Traditional Islam in the Modern World* (London : Keagen Paul International, 1987).
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (New York : Cambridge University Press, 1983), 67-91.
- Ibrahim Alfian, Teuku, dkk, *Bunga Rampai Metode Penelitian Sejarah*, (Yogyakarta: LERES IAIN Sunan Kalijaga, 1984).
- J. Boulata, Issa, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: Suny Press, 1990).
- J. Evans, Richard, "The Two Faces of E.H.Carr", *History in Focus, Issues. What is History?*, ed. R.J. Evans, (University of London, 2001).
- In Defense of History*, (USA : Norton Paperback, 1999).
- J.K., Margaret Bald, Dawn B.S., Nicholas, *120 Banned Books; Censorship Histories of World Literature*, 2nd Edition, (New York : Checkmark Books, 2011).
- Jad'an, Fahmī, *Al Maḍī fī al Ḥaḍir; Dirāsāt fī Tashakkulāt wa Masālik al Tajriba al Fikriya al 'Arabiya*, (Beirūt : Al Muassasa al 'Arabiya li al Dirāsāt wa al Nashr, 1998).

- Tahrīr al Islām wa Rasāilu zaman al Taḥawwulāt*, (Beirūt : Al Shabaka al ‘Arabiya li al Abḥāth wa al Nashr, 2014).
- Jalāl al ‘Azm, Ṣadiq, “Taqdīm Bu‘datu al Inqitā’,” *Al Naqd al Dhātī ba’d al Ḥazīma* (Damascus : Dār Mamdūh ‘Adwan, 2007).
- K. Farsoun, Samih, “Class Structure and Social Change in the Arab World”, *The Next Arab Decade*, ed. Hisham Sharabi, (Boulder : Westview Press, 1988).
- K. Karpāt, Kemal, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, (New York, Preager, 1982).
- Karagiannis, Emmanuel, *The New Political Islam; Human Rights, Democracy, and Justice*, (USA : University of Pennsylvania, 2018).
- Kartodirdjo, Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993).
- Knudsen, Are, *Political Islam in the Midle East*, (Bergen, Norway : Chr. Michelsen Institute, 2003).
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1995).
- Laachir, Karima, “Maroccan Intellectuals between Decolonialization and the Arab Cold War; Abdallah Laroui’s Critical Literary Writting”, ed. Francesca Orsini, Neelam S., Laetitia Z., *The Form of Ideology and the Ideology of Form; Cold War, Decolonization and Third World Print Cultures*, (Cambridge, UK : Open Book Publishers, 2022).
- Laroui, Abdallah, “Histoire et Rationalité”, ed., Filali-Ansary, *Le Sens de l’Histoire. La Raison aux Prises Avec la Condition Humaine*, (Casablanca and Rabat: Fondation du Roi Abdul-Aziz al Saoud; Fondation Konrad Adenauer, 2008).
- Islam et Modernité*, 3rd ed., (Casablanca and Beirut: Centre Culturel Arabe, 2009).
- The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?* (California: University of California Press, 1976).
- Latour, Bruno, “Trains of Thought: Piaget, Formalism, and the Fifth Dimension,” *Thinking Time*, ed., Clermont, Barrelet, Flammer, Mieville, Perret, Perrig, (Gottingen and Bern : Hogrefe and Hupher Publishers, 2005).
- Laura Stoler, Ann, Carole McGranahan, “Introduction; Refiguring Imperial Terrains”, ed. Stoler, McGranahan, and Perdue, *Imperial Formations*, (Santa Fe, NM, and Oxford: School for Advanced Research Press; James Currey, 2007).
- Lee, Robert, *Overcoming Tradition and Modernity; The Search for Islamic Authenticity*, (Colorado : West Views Press, 1997).
- Lumbard, Joseph, “Seyyed Hossein Nasr on Tradition and Modernity”, *Tradition and Modernity; Muslim and Christian Perspectives*, ed. David Marshall, (George Town University, 2013).
- M. Abu Rabi, Ibrahim, *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London: Pluto Press, 2004).

- Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York USA : SUNY Press, 1995).
- M. Rabasa Angle, [et al.], *The Muslim World after 9/11*, (Pittsburgh : RAND Corporation, 2004).
- Madyan Bū Zaid, Bū, “Al Fikr al ‘Arabī al Mu’āṣir wa Ishkāliyyātu al Hadāthah”, ed. Bu Madyan Bu Zaid, *Qaḍāyā al Tanwīr wa al Nahḍa fī al Fikr al ‘Arabī al Mu’āṣir*, (Beirūt : Markaz Dirāsāt al Wihḍa al ‘Arabiya, 2001).
- Mannheim, Karl, “On the Interpretation of Weltanschauung”, *K. Mannheim: Essays on the Sociology of Knowledge*, (London : Routledge, 1952).
- Ideologi dan Utopia: Mengungkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta : Kanisius, 1991).
- Martin, Michael, *Verstehen: The Uses of Understanding in the Social Sciences*, (England UK : Routledge, 2018).
- Mas, Ruth, “On the Apocalyptic Tones of Islam in Secular Time”, ed. Mandair, Dressler, *Secularism and Religion-Making*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2011).
- Najīb Maḥmūd, Zaki, *Tajdīd al Fikr al ‘Arabī*, (Cairo: Dār al Shurūq, 1976).
- Ngalim Purwanto, M., *Administrasi dan Supervisi Pendidikan*. (Bandung: Rosdakarya, 1996).
- Nūruddīn A., Muḥammad, “Fī Ba’ḍi Tajalliyāt al ‘Aqlāniya al Naqdiyya ‘inda al ‘Arwī”, *Hakadhā Takallama al ‘Arwī*, ed. Anton Saif, (Beirūt : Al Muntadā al Ma’ārif, 2015).
- Obert Voll, John, *Politik Islam, Kelangsungan Dan Perubahan Di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat, (Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1997).
- R. Anderson, Benedict, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, (London and New York: Verso, 2000).
- Razīn, Yūnus, “Mawānī’ al Naẓar fī al Fikr al Librālī al ‘Arabī; Qirāa fī Atrūḥat ‘Abdullāh al ‘Arwī”, *Hakadhā Takallama al ‘Arwī*, ed. Anton Saif, (Beirūt : Al Muntadā al Ma’ārif, 2015).
- Riecken, Nils, “Interdisiplinarity, Disciplines, and Temporalities; Continuity or Discontinuity”, dalam, *Interdisciplinarity in World History*, ed. Abushouk, Zweri, (UK : Cambridge Scholar Publishing, 2006).
- Ritzer dan Douglas J. Goodman, George, *Teori Sosiologi*, cet.7, (Jakarta : Kencana, 2011).
- Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2009).
- Rochmat, Saefur, *Ilmu Sejarah Dalam Perspektif Ilmu Sosial*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009).
- Roussillon, “History and the Challenge of Historicism”, ed. el Kurdi, *Debating Laroui’s Theory*, (Casablanca and Beirut: Centre Culturel Arabe, 2000).
- Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*, (Cambridge, MA : Harverd University Press, 1994).

- Rumadi, *Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Depag RI, 2008).
- Şādiq Sa'd, Aḥmad, *Şafahāt min al Yasār al Mişrī fī A'qāb al Ḥarb al 'Ālamia al Thānia 1945-1946*, (Cairo : Maktaba Madbūlī, 1976).
- Sabry, Tarik, "Media and Cultural Studies in the Arab World: Making Bridges to Local Discourses of Modernity," ed. Daya K. Thussu, *Internationalizing Media Studies*, (Routledge, 2009).
- Salomon, Noah, "The Salafi Critique of Islamism; Doctrine, Difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan", ed. Roel Meijer, *Global Salafism; Islam's New Religious Movement*, (New York : Columbia University Press, 2014).
- Salvatore, Armando, "Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West", *Islam and Modernity; Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khaled Mesud, (Edinburgh University Press, 2009).
- Sathsarani, Ruvindra, "Where the Silence Speaks: Resistance Culture in Moroccan Post-Colonial Literature," dalam, *Revisiting The Colonial Past in Morocco*, ed., Graioud, (Englad, UK : Routledge, 2013).
- Sharabi, Hisham, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, (New York : Oxford University Press, 1992).
- Sheehi, Stephen, *Foundations of Modern Arab Identity*, (Gainesville : University Press of Florida, 2004).
- Suzanne Kassab, Elizabeth, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, (New York and Chichester: Columbia University Press, 2010).
- Tamām, Ḥisām, *'Abdul Mun'im Abou al Futūḥ; Shāhidun 'alā Tārīkhi al Ḥaraka al Islāmiya fī Maşr (1970-1984)*, (Al Qāhira : Dār al Shurūq, 2012).
- Tayzīnī, Ṭayyib, *Min al Turāth ilā al Thaura; Ḥaula Naẓariyya Muqtaraḥa fī Qaḍiyya al Turāth al 'Arabī*, (Beirūt : Dār Ibn Khaldūn, 1978).
- Usman Najati, M., *Jiwa Manusia dalam Sorotan Al-Qur'an*, terj. Ibnu Ibrahim, (Jakarta : CV. Cendekia Sentra Muslim, 2001).
- Veeger, KJ., *Realitas Sosial*, cet. IV, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993).
- Yassīn *et al.*, Sayyid, *al Turāth wa Tahadiyāt al 'Aşr* (Beirūt: Markaz Dirāsāt al Wihdah al 'Arabiyyah, 1985).

B. Disertasi

- Bou Ali, Nadia, *In the Hall of Mirrors; The Arab Nahda, Nationalism, and the Question of Language*, (Dissertation -- Department of Oriental Studies University of Oxford, 2012).
- Daifallah, Yasmeen, "Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdallah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al Jabiri", (Disertasi -- University of California, 2012).

Mamdouh Ibrahim Salem, Sara, *The Old is Dying and The New is not yet Born; The 2011 Egyptian Revolution; Labour, Capital, Time*, (Disertasi -- Erasmus University Rotterdam, 2016).

C. Jurnal

- Abdullah, M. Amin, "Islamic Studies in Higher Education in Indonesia; Challenges, Impact and Prospect for the World Community", *Al Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, No. 2, (August, 2017).
- A. Altawallbeh, Mohammad, "The Problem of Globalization in the Arkounian Thought", *Jordan Journal of Social Sciences*, Vol. 11, No. 3, (2018).
- Aboul-Ela, Hosam, "The Specificities of Arab Thought; Maroco Since the Liberal Ages", *Arabic Thought Against the Authoritarian Age*, ed. Jens Hansen, Max Weis, (UK : Cambridge University Press, 2018).
- Achrati, Nora, "Following the Leader; A History and Evolution of the Amir 'Abd al Qadir al Jazairi as Symbol", *The Journal of North African Studies*, Vol. 12, No. 2, (June, 2007).
- Aksikas, J., *Arab Modernities: Islamism, Nationalism, and Liberalism in the Post-Colonial Arab World*, (New York: Peter Lang, 2009)
- al Salimi, Abdurrahman, "Orientalism and Relationships between Islam and the West," dalam *Krakowskie Studia Międzynarodowe*, Vol. 6, No. 1, (2009).
- al Zahra, Fatima, "Al 'Arwi wa al Mārksiya", *Revue des Sciences Humaines & Sociales*, Vol. 7, No. 2, (June, 2021).
- Ankersmit, FR., *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-Pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, Terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1987).
- Arkoun, Mohammed, "Rethinking Islam Today", *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, Vol. 588, (July, 2003).
- Azīz Maṣṣūr, Abdul, "Al 'Aulama wa al Khiyārāt al 'Arabiya al Mustaqbaliya", *Majalla Jāmi'a Dimashq li al 'Ulūm al Iqtisādiya wa al Qānūn*, Vol. 25, No. 2, (2009).
- Azimi, Somaye, Mohsen Naghdeali, Rasoul S. Valashani, "Concept of Time from Saint Augustine Viewpoint", dalam *Journal of Basic and Applied Scientific Research*, Vol. 03, No. 09, (2013).
- Bal'azūqī, Muḥammad, "Al Naqd al Thaqāfi wa al Mārksiya", *Mudawwana*, Vol. 4, No. 2, (December, 2017).
- Bianchy, Robert, "Islam and Democracy in Egypt", *Current History*, Vol. 88, No. 535, (February, 1989).
- Bilgin, Pinar, "Is the Orientalist Past the Future of Middle East Studies?", *Third World Quarterly*, Vol. 25, No. 2, (2004).
- Bilgin, Pinar, "What Future for Middle East Studies?", *Futures*, Vol. 38, No. 5, (June, 2006).

- Buchinger, Eva, "Luhmann and the Constructivist Heritage; a Critical Reflection", *Constructivist Foundation*, Vol. 8, No. 1, ed. Reigler, Scholl, (November, 2012).
- Chakravorty Spivak, Gayatri, "Rethinking Comparativism", *New Literary History*, Vol. 40, No. 3, (Summer, 2009).
- Chatterjee, Partha, "Empire after Globalization", *Economic and Political Weekly*, Vol. 39, No. 37, (September, 2004).
- Conrad, Sebastian, "What Time is Japan? Problems of Comparative (Intercultural) Historiography," dalam *History and Theory*, Vol. 39, No. 1 (1999).
- Coruh, Hakan, "Relationship Between Religion and Science in the Muslim Modernism", *Theology and Science*, Vol. 18, No. 1, (2020).
- Demeter, Tamas, "Weltanschauung as a Priori; Sociology of Knowledge from a Romantic Stance", *Studies in East European Thought*, Vol. 64, (2012)
- Dirlik, Arif, "Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice", *Cultural Critique*, No. 6, (Spring, 1987).
- Dirlik, Arif, "Culture Against History? The Politic of East Asian Identity", *Development And Society*, Vol. 28, No. 2, (December, 1999).
- E. Hillal Dessouki, Ali, "Arab Intellectuals and Al-Nakba; The Search for Fundamentalism", *Middle Eastern Studies*, Vol. 9, No. 2, (Mei, 1973).
- Ehrenberg, John, "Class Politics and the State; Lenin and the Contradiction of Socialism", *Science and Society*, Vol. 59, No. 3, (Fall, 1995).
- El Shakry, Omnia, "Retinking Arab Intellectual History; Epistemology, Historicism, Secularism", *Modern Intellectual History*, Vol. 18, No. 10, (2001).
- el Shall, Maryam, "Salafi Utopia; The Making of the Islamic State", *Cultural Logic*, Vol. 13, (2006).
- Enwezor, Okwui, "The Postcolonial Constellation; Contemporary Art in a State Permanent Transition", *Research in African Literatur*, Vol. 34, No. 4, (Winter, 2003).
- Euben, Roxanne, "The Search for Arab Democracy; Discourses and Counter-Discourse", *International Journal of Midle East Studies*, Vol. 38, No. 1, (February, 2006).
- Gellner, Ernest, *Abdallah Laroui, The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, Vol. 11, No. 3, (October, 1977).
- Ghallagher, Nancy, 'The Life and Times of Abdallah Laroui, a Moroccan Intellectual', *Journal of North African Studies*, Vol. 3, No. 1, (1998).
- Goldman, Harvey, "From Social Theory to Sociology of Knowledge and Back; Karl Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production", *Sociology Theory*, Vol. 12, No.3, (November, 1994)
- Görke and Armin Scholl, Alexander, "Niklas Luhmann's Theory of Social Systems and Journalism Research," dalam *Journalism Studies*, Vol.7, No. 4 (2006).

- Goswami, Manu, "Rethinking the Modular Nation Form: Toward a Sociohistorical Conception of Nationalism," dalam *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 44, No. 4 (2002).
- Graiouid, Said, "The Intellectual as *Zaṭāṭ*; the Public Sphere, the State, and the Field of Contentious Politics in Morocco", *The Journal of North African Studies*, (Mei, 2020).
- H. Kautsky, John, "Centralization in the Marxist and in the Leninist Tradition", *Communist and Post Communist Studies*, Vol. 30., No. 4, (December, 1997).
- H. Kerr, Malcolm, "The Emergence of a Socialist Ideology in Egypt", *Middle East Journal*, Vol. 16, No. 2, (Spring, 1962).
- H. Torry, Gordon, "Arab Socialism", *Journal of International Affairs*, Vol. 19, No. 1, (1965).
- Hamdan al Hakim, Hassan, "Challenges Facing the Arab World in the Twenty-First Century; an Overview", *Contemporary Arab Affairs*, Vol. 1, No. 3, (2008).
- Haraway, Donna, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," dalam *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, (1988).
- Hetmanski, Marek, "Archeology of Cognitive Science; Michel Foucault's Model of Cognitive Revolution", *Roczniki Filozoficzne. Annales de Philosophie*, Vol. 66, No. 3, (January, 2018).
- Hottinger, Arnold, "How the Arab Bourgeoisie Lost Power", *Journal of Contemporary History*, Vol. 3, No. 3, (July, 1968), 111-128.
- Itzkoff, Seymour, "Review; What is History? By EH Carr", *History of Education Quarterly*, Vol. 2, No. 2, (Januari, 1962).
- J. C. Young, Robert, "The postcolonial comparative", *PMLA*, Vol. 128, No. 3, (2013).
- Jalāl, Shauqī, "al Yasār al 'Arabī wa Susiūlūjiyāt al Fashal", *Ālam al Fikr*, Vol. 26, (January-April 1998).
- Joffé, George, "The Moroccan Nationalist Movement; Istiqlāl, the Sultan, and the Country", *The Journal of African History*, Vol. 26, No. 4, (1985).
- Jordheim, Helge, "Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities," *History and Theory*, Vol. 51, No. 2, (2012).
- Jung, Dietrich, "Islamism, Islamic Modernism dan the Search for Modern Authenticity in an Imaginary Past", *Religions*, Vol. 12, No. 1005, (October, 2021).
- Karić, Enes, "The (Un)Substantiated in Dan Diner's Interpretation of the Islamic World's Backwardness", dalam, *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vo. 03, No. 01 (2017).
- Khafīl 'Alī, Du'ā, "Al 'Aulama wa al Huwiyya fi al Fikr al 'Arabī al Mu'āṣir, *Majalla Jarsh li al Buḥūth wa al Dirāsāt*, Vo. 2., No. 1, (2021).

- Kumar, Krishan, "Ideology and Sociology; Reflection on Karl Mannheim's Ideology and Utopia", *Journal of Political Ideologies*, Vol. 11, No. 2, (2006)
- Koselleck, Reinhart, "Social History and Conceptual History," dalam, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 2, No. 3 (1989).
- Kremer, Martin, "Arab Nationalism; Mistaken Identity", *Daedalus*, Vol. 122, No. 2, (Summer, 1993).
- L. Browsers, Michaelle, "Political Ideology in the Arab World; Accommodation and Transformation", *Review of Middle East Studies*, Vol. 44, No. 1 (Januari, 2010).
- Limbrick, Peter, "Cultural Encounters in the Arab World: On Media, the Modern, and the Everyday," *Cinema Journal*, Vol. 52, No. 1 (2012).
- M. Abu Rabi', Ibrahim, "Trends and Issues in Contemporary Arab Thought," *American Journal of Islam and Society*, Vol. 8, No. 1, (1991).
- M. Abu-Rabi', Ibrahim, "Islamic Resurgence and the Problem of Tradition in the Modern Arab World; The Contemporary Academic Dabate", *Islamic Studies*, Vol. 34, No. 1, (Spring, 1995).
- M. Lacey, Hugh, "Empiricism and Augustin's Problems about Time", dalam *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 2, (1968).
- M. Reid, Donald, "Arabic Thought in the Liberal Age Twenty Years After", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 14, No. 4, (November, 1982).
- Maddy, Bruce, Weitzman, "Abdelkarim; Whose Hero is He? The Political of Contested Memory in Today's Maroco", *The Brown Journal of World Affairs*, Vol. 18, No. 2, (Spring, 2012).
- Majid Hannoum, Abdel, "Notes on the (Post)Colonial in the Maghrib", *Critique of Anthropology*, Vol. 29, No. 3, (September, 2009).
- Mifḍāl, Al 'Arabī, "'Abdullāh al 'Arwī fī Qalbi al Mashhad al Siyāsī al Maghribī", *Silsilatu Kutub al Nahḍa, Hakadha Takallama 'Abdullāh al 'Arwī*, ed. Anton Saif dkk., (Beirūt : Muntada al Ma'ārif, 2015).
- Miyād, Rashīd, "Manhaj ibn Badīs fī Ta'mīqi al Fikr al Thaurī", *Madārāt Tārīkhiya*, Vol. 1, No. 2, (2019).
- Mohamed Omar Bakoush, Muftah, "Cultural Interaction between the Ego of Arab West and the Other Western Ego", dalam, *al Majallah al 'Arabiyah li al 'Ulūm wa al Nashr*, Vol. 2, No. 6, (2016).
- Munslow, Alun, "Where Does History Come From?" *E.H. Carr; A Critical Appraisal*, ed. Michael Cox, (Palgrave, 2000).
- N. Katz, Mark, "The Embourgeoisement of Revolutionary Regimes: Reflections on Abdallah Laroui", *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 21, No. 3, (1998).
- Nagasawa, Eiji, "An Introductory Note on Contemporary Arabic Thought", *Civilizations*, Vol. 15, No. 1, (1965).

- Paolozzi, Ernesto, *Benedetto Croce; The Philosophy of History and the Duty of Freedom*, (New York : Kindle, 2019).
- Peters, Rik, "The Spinning Silkworm; Benedetto Croce's History as the Story of Liberty", *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 15, (2021).
- R. Ankersmit, Frank, "Historicism. An Attempt at Synthesis," dalam, *History and Theory*, Vol.34, No. 3, (1995).
- Riecken, Nils, "Frames of Time: Periodization and Universals in the Works of Abdallah Laroui," dalam, *Der Islam* , Vol. 91, No. 1 (2014).
- "History, Time, and Temporality in A Global Frame: Abdallah Laroui's Historical Epistemology of History," *History and Theory* Vol. 54, No. 4, (December, 2015).
- "Modernity, Hadatha, and Modernite in the Work of Abdallah Laroui; Conceptual Translation and Politics of Historicity", dalam, *CHOC*, Vol. 14, No. 2, (2019).
- "Periodization and the Political; Abdallah Laroui's Analysis of Temporalities in Postcolonial Context", dalam, *Der Islam*, Vol. 91, No. 1, (2014).
- "Practice of Timing; Abdallah Laroui's Metaphysical Autobiography and Antinomy of History, dalam, *Geschichte und Gesellschaft*, Vol. 45, No. 5, (2019).
- "Relational Difference and The Grounds of Comparison; Abdallah Laroui's Critique of Centrism", *ReOrient*, Vol. 2, No. 1, (Autumn, 2016).
- "Periodization and the Political; Abdallah Laroui's Analysis of Temporalities in a Post Colonial Context", *Zentrum Moderner Orient (ZMO Working Papers)*, No. 6, (2012).
- S. Dweik, Bader, "Problems Encountered in Translating Cultural Expression form Arabic into English", *International Journal of English Linguistics*, Vol. 3, No. 5, (September, 2013).
- S. Eccles, Jacquelyn, "Motivational Beliefs, Values and Goals", *Annual Review of Psychology*, Vol. 53, No. 1, (February, 2022).
- Sabry, Tarik, "Arab Cultural Studies; Between Reterritorialisation and Deterritorialisation", ed. Tarik Sabry, *Arab Cultural Studies; Mapping the Field*, (New York : I.B. Tauris & Co. Ltd, 2012), 6-25.
- Scholl, Armin, "Exploring Luhmann's Constructivism", *Constructivist Foundation*, Vol. 8, No. 3, (July, 2013).
- Schumann, Christoph "The Failure of Radical Nationalism and The Silence of Liberal Thought in The Arab World." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 28, No. 3, (December, 2008).
- Sharabi, Hisham, "Islam and Modernization in the Arab World", *Journal of International Affairs*, Vol. 19, No. 1, (1965).

- Sing, Manfred, "Arab Self-Criticism After 1967 Revisited; The Normative Turn in Marxist Thought and Its Heuristic Fallacies", *Arab Studies Journal*, Vol. 25, No. 2, (Fall, 2017).
- Smircich, Linda, "Concepts of Culture and Organizational Analysis", *Administrative Science Quarterly*, Vol. 28, No. 3, (September, 1983).
- Suzanne Kassab, Elizabeth, *Contemporary Arab Thought; Cultural Critique in Comparative Perspective*, (Columbia University Press, 2010).
- Syafrin, Nirwan, "New Approach to Religious Studies with Special Reference to Muhammad Abid al-Jabiri", *Thaqafah*, Vol. 10, No. 2, (November, 2014).
- T. Afī, Khālīd, "Taṭawwurat Muqḥliqa li Audā' al Zirā'a wa al Ghidha' fī al Waṭan al 'Arabī Khilāl 'Aqd al Sab'ināt", *Dirāsāt fī al Tanmiya wa al Takāmul al Iqtisādī al 'Arabī*, Vol. 32. No. 3, (1982).
- Weismann, Itzhak, "Abd al Rahman al Kawakibi; Islamic Reform and Arab Nationalism", *The Makers of the Muslim World*, ed. Patricia Crone, (UK : One World Publication, 2015).
- Yoyo, "Neo-Patriarchy and the Problem of the Arab Crisis; A Critical Study on Hisham Sharabi's Works", *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 6, No. 2, (Agustus, 2008).
- Zurayq, Qustantine, "Al Nahj al 'Aṣri; Muḥtawāh wa Huwiyyatuh, Ijābiyyatuh wa Salbiyyātuh," *Al Mustaqbal al 'Arabī*, No. 69, (November, 1984).

E. Online

- Lutfi Syaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, No. 2, Tahun 1998. <http://media.isnet.org/kmi/islam/Paramadina/Jurnal/Arab1.html>; diakses pada tanggal 14 April 2022.
- Griffith, Alex, *Typologies of Islamic Thought*, <https://www.e-ir.info/2011/08/30/typologies-of-islamic-thought/>, diakses pada tanggal 14 April 2022.