



Rifā'ah Ṭhaṭāwi:

Sang Pembaharu Pendidikan Islam



Rifa'ah Thahthawi : Sang Pembaharu Pendidikan Islam

Penulis : M. Fazlurrahman Hadi, Lc, M.Pd.i

Editor : Syarifuddin

Tata Letak : Nurhidayatullah.r

Design cover : Riki Dwi Safawi

Hak Cipta Penerbit UMSurabaya Publishing

Jl Sutorejo No 59 Surabaya 60113

Telp : (031) 3811966, 3811967

Faks : (031) 3813096

Website : <http://www.p3i.um-surabaya.ac.id>

Email : p3iurabaya@gmail.com



Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronik maupun mekanis, termasuk memfotokopi, merekam, atau dengan menggunakan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari penerbit.

UNDANG- UNDANG NOMOR 28 TAHUN 2014 TENTANG HAK CIPTA

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak/atau tanpa ijin pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta yang meliputi Penerjemah dan Pengadaptasian Ciptaan untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00
(lima ratus juta rupiah)
2. Setiap Orang yang dengan tanap hak dan/atau tanpa ijin Pencipta atau pemgang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta yang meliputi Penerbitan, Penggandaan dalam segala bentuknya, dan pendistribusian Ciptaan untuk Pengu-
naan Secara Komersial, dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) ta-
hun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah)
3. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada poin kedua diatas yang dilakukan dalam bentuk Pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah)

Rifa'ah Thahthawi : Sang Pembaharu Pendidikan Islam

Surabaya : UMSurabaya Publishing, 2018

Ukuran Buku : 17,6 X 25 cm , x. 12 mm + 100 halaman

ISBN : 978-602-5786-39-6



Kata Pengantar

Bismillāh al-Rahman al-Rahīm

Mengelola, mengatur dan memanej sebuah institusi pendidikan akan menjadi perkara yang tak bisa dianggap biasa saja, atau bisa dikerjakan dengan sambil lalu. Permasalahannya, pendidikan yang ada di tengah-tengah masyarakat pada era ini senantiasa bertumbuh-kembang tak tentu arah. Tanpa dapat memahami corak dari perubahan, pembaharuan serta perkembangan yang terjadi di dunia global, akan terasa sangat ironi. Jika kembali mengingat dalam amanat Undang-Undang Dasar 1945, pasal 31 dinyatakan, bahwa setiap warga negara berhak mendapat pendidikan, juga pemerintah mengusahakan dan menyelenggarakan satu sistem pendidikan nasional. Hal ini tentu menjadi *home work* bagi para pendidik, pemegang kebijakan pendidikan di tanah air, bagaimana harusnya mengelola, mengatur bahkan mengeluarkan kebijakan-kebijakan terkait.

Agar manajemen dalam sebuah lembaga pendidikan, khususnya pendidikan Islam mempunyai pemahaman yang menyeluruh tentang pengelolaan dan dinamikanya. Maka dirasa sangat perlu untuk tak hanya mengaca pada pola pengelolaan yang ada di masa kini, namun juga urgen membuka lembaran sejarah panjang pendidikan Islam di era pertengahan atau abad pencerahan. Akan tetapi, sangat disayangkan kajian-kajian pemikiran pembaharuan pendidikan Islam termasuk langka dan jarang peminatnya. Hal ini dapat dilihat indikatornya dengan tak banyak refrensi atau buku-buku tentang tokoh-tokoh atau pemikiran tokoh pembaharu pendidikan Islam di abad pertengahan. Mayoritas hasil pelacakan ditemukan sitasi hanya terfokus pada sosok Rashid Riḍa dan Muhammad Abduh semata.

Kelangkaan peminat untuk mengkaji sosok atau tokoh pembaharu pendidikan Islam masih dianggap relevan sampai saat ini, disamping sebagai sebuah upaya untuk tetap melestarikan khazanah islam klasik, dapat pula menjadi refrensi bagi pendidikan Islam saat ini. Salah satu upaya tersebut, yaitu dengan memunculkan sosok Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi yang hadir di masa sebelum Jamāluddīn al-Afghāni, Muhammad Abduh dan Rashid Riḍa sebagai pelopor pembaharu pendidikan Islam. Saat mencoba menelusuri karya-karya atau pun kajian tentang Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi juga tak banyak yang mengkajinya. Tulisan yang ada tentang sosok Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi seputar *shi'r* (puisi) yang ditulis oleh Juwairiyah, lebih cenderung pada kajian sastranya dari pada paradigma atau ide-ide dan gagasannya tentang pendidikan Islam dan pengelolaannya.

Buku ini ditulis dengan menjelaskan secara diskriptif-naratif tentang ide-ide dan gagasan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi tentang pembaharuan pendidikan Islam di saat Islam ketika itu sedang mengalami masa-masa kritisnya. Bagaimana juga ia bersentuhan dengan pendidikan Barat yang saat itu mulai mendominasi dan bersinggungan langsung dengan daerah-daerah imperialisnya. Selain itu, ia juga menjabarkan teori-teori pengelolaan pendidikan Islam, misalkan pendidikan yang terjadi di al-Azhar-Mesir dengan ditengarai munculnya jenjang-jenjang atau tingkatan-tingkatan dalam pendidikannya, *ibtidāi* (dasar), *i'dādi* (menengah) dan *thanāwi* (atas). Selain itu, pembelajaran di tingkat perguruan tinggi tak lagi eksklusif untuk kaum laki-laki semata, tapi kaum wanita juga mendapatkan ruangnya. Dengan demikian pembaca dapat lebih memahami atas beberapa asumsi-asumsi yang bertendensi negatif tentang sosoknya di dunia pembaharuan Islam.

Dalam penulisan buku ini, diucapkan banyak terima kasih Kepada Dr. H. Abd Kadir Riyadi, M.Sc sebagai dosen, pembimbing, kolega, saya haturkan terima kasih yang tak terhingga -*mushakir awy*-. Darinya, penulis mengetahui berbagai kelemahan akademis penulis, serta memperoleh banyak inspirasi mengenai bagaimana semestinya saya menulis, dan atas kesabarannya dalam membimbing penulis haturkan sekali lagi terimakasih. Tak lupa pula, Prof. Dr. Ali Mufrodi,

M.Ag. dan Prof. Masdar Hilmy, Ph.D. yang memberikan masukan dan kritikan yang tajam atas naskah ini, sehingga dapat dituntaskan penulisannya.

Penulis juga merasa sangat terkesan atas atensi yang diberikan Dr. H. Mukhammad Zamzami, M.Fil.I selaku guru, teman *sharing*, dan senior bagi saya. Karena kesediannya dalam memberikan pinjaman buku-buku yang sulit untuk saya dapatkan, sekaligus memberikan masukan-masukan tentang sumber-sumber referensi saya. Untuk *Cak Huri* (Mashuri) banyak terimakasih saya sampaikan, telah banyak membantu dalam penyelesaian naskah ini. Atas waktunya, ketelatenannya, ketelitiannya membaca dan memberikan koreksi naskah tulisan ini. Untuk itu semua, penulis juga menyampaikan banyak-banyak terimakasih.

Untuk Taufik Akbar di Bandung dan Sofwan Hadi Kusuma di Kairo, terimakasih telah memberikan dua buku karya Rifā'ah al-Taḥṭāwi: *Manāhij al-Albāb al-Miṣriyyah fi Mabāhij al-Adāb al-‘Aṣriyyah*, dan *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, yang tidak saya dapatkan di internet. Untuk Mas Guntur Romli, yang mengirimkan bukunya “Muslim Feminis” dengan cuma-cuma. Atas bantuannya, saya haturkan terimakasih Mas.

Ungkapan terimakasih yang tulus saya sampaikan kepada Ayah yang telah mendidik anaknya untuk menjadi anak yang keras dalam berprinsip dan meraih cita-cita hidup, juga ibunda yang selalu “menuruti” kehendak baik anak-anaknya. Tak lupa Bapak mertua yang menjadi guru dalam kehidupan dan tentunya Ibu mertua. Kepada Rizqiyah Irsyadah, istri tercinta, teman diskusi, juga atas semangat yang diberikannya serta kesabarannya dalam menggantikan posisi saya di beberapa tugas rumah tangga, sangat saya hargai dan sangat saya syukuri. Dan keikhlasannya untuk memberi kesempatan untuk menghabiskan waktu di depan laptop, tanpa itu semua sulit rasanya dapat menyelesaikan naskah ini.



Terimakasih juga disampaikan kepada Bapak Rektor, Dr. dr. Sukadiono, MM.; Bapak Warek I, Dr. A. Aziz Alimul H., M.Kes.; Warek II, Dr. M. Ridwan, M.Pd.; Warek III, Dr. Mahsun, M.Ag. yang telah memberikan perkenan dan dukungan finansial untuk penerbitan buku ini. Tak lupa terimakasih pula kepada Pak Abd. Wahab, M.E.I., Kaprodi PAI Moch. Charis Hidayat, M.Pd.I., Dede Nashrullah, M.Kes. selaku kepala P3I, dan kawan-kawan UMSurabaya Publishing yang tak dapat disebutkan satu persatu diucapkan terima kasih.

Akhirnya, harapan penulis semoga buku ini benar-benar dapat bermanfaat bagi mahasiswa, pendidik, dan para pemerhati pendidikan dalam memahami pendidikan secara utuh. Tentunya untuk kesempurnaan, maka kami mengharap saran, kritik, dan komentar yang membangun demi penyempurnaan naskah ini. Selamat membaca.

Jl. Sutorejo, 59

Surabaya, 11 April 2019

M. Fazlurrahman H.

Daftar Isi

Halaman Sampul Depan	i
Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	vii
BAB 1 : Pendahuluan	1
A. Setting Terminologi	7
1. Al-Islah (reformasi)	7
2. Al-Tajdid (pembaharuan)	9
3. Al-Tanwir (Pencerahan)	11
B. Islam Kiri Versus Islam Kanan	13
C. Transisi Wajah Pendidikan Islam di Mesir	17
BAB II : KONTEKS SOSIAL DAN HISTORIS AL-TAHTAWI	21
A. Latar Belakang Keluarga	21
B. Riwayat Pendidikan Rifa'ah al-Tahtawi	24
C. Karya Intelektual Rifa'ah al-Tahtawi	29
D. Genealogi Keilmuan Rifa'ah al-Tahtawi	33
BAB III : Kontribusi Pemikiran RIFA'AH AL -TAHTWI Tentang	39
Modrenisasi Pendidikan Islam Di Mesir	39
A. Universalisasi dan Generalisasi Pendidikan Bagi Seluruh Umat Islam	44
B. Urgensi Pendidikan Bagi Kaum Perempuan	49
C. Kurikulum Pendidikan Islam dalam Upaya Memperhatikan Preferensi Siswa	53
D. Patriotisme (Hubb al-Wat{an) dan Urbanisme	61

BAB IV : Pemikiran RIFA'AH AL-TAHTAWI Dalam Modrenisasi Pendidikan Islam Di Mesir	61
A. Menjaga Otoritas Pemikiran Ulama' Era Awal Islam Pada Bingkai Modernis	61
B. Eksistensi Pemikiran Pencerahan dan Pembaharuan Rifa'ah al-Tahtawi.....	66
C. Rifa'ah al-Tahtawi Ulama' Pencerahan, Pembaharu dan Azhariyin.....	70
D. Mendamaikan Tradisi Arab-Islam dan Tradisi Barat	75
BAB V : Penutup.....	81
A. Kesimpulan.....	81
B. Implikasi Teoritik	84
C. Keterbatasan Studi	85
D. Rekomendasi	86
DAFTAR PUSTAKA.....	89

Pendahuluan

Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi termasuk salah satu penggagas kebangkitan ilmiah modern di Mesir. Hal ini dimulai setelah kepulangannya menjadi duta pelajar di Prancis, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi melakukan pembaharuan pendidikan dengan merombak al-Azhar yang sebelumnya hanya mengajarkan agama dan bahasa Arab model abad pertengahan.¹ Pencerahan (*al-Tanwir*) dan pembaharuan (*al-Tajdīd*), dua hal tersebut yang diusung dan melekat padanya dalam rangka melakukan modernisasi pendidikan Islam di Mesir. Biasanya, jika dikaitkan dengan dua hal di atas (pencerahan dan pembaharuan) nama Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi yang dijadikan sebagai pioner pertama.²

Namun, tak sedikit yang berusaha menampakkan sosok Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi selaku pemegang peranan penting dalam mem-propaganda-kan peradaban Barat atau propagandis westernisasi (*al-Taghrīb*).³ Sangat disayangkan mereka tak melihatnya secara utuh, padahal tak ada satupun pemikiran tentang peradaban modern yang dianjurkan oleh al-Ṭaḥṭāwi kecuali

¹ Kepergian Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi menuju Prancis, merupakan proyek urbanisasi Mesir yang dilakukan oleh Muhammad Ali, di antaranya dengan mengutus beberapa anak penguasa pemerintahan untuk belajar di Paris. Ia meminta kepada guru al-Ṭaḥṭāwi yaitu Sheikh Hasan al-'Aṭṭar (lahir di Kairo tahun 1180 H/1766 M dan meninggal pada tahun 1250 H/1835 M) agar menyertakan seorang Imam. Maka dipilihlah al-Ṭaḥṭāwi untuk menjadi imam Shalat maupun dalam berfatwa mengenai hal-hal keagamaan. Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, *Talkhiṣ al-Ibriz fi Talkhiṣ Bāriz*, (Kairo: Mauqi' al-Ṣafāḥat, 2011), 10. Lihat juga: *Manāḥij al-Albāb al-Misriyah fi Mabāḥij al-Adāb al-Aṣriyah, diteliti oleh: Muṣṭafā Labib Abd al-Ghani*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitab, 2010), 4.

² Seperti dalam buku Muhammad Abduh yang diteliti oleh: Muhammad 'Imarah dengan judul: *al-A'māl al-Kāmilah*. Ditulislah nama Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi sebagai pemimpin dalam kebangkitan dan pencerahan. Lihat: Muhammad Abduh, *al-A'māl al-Kāmilah; ditahqiq: Muhammad 'Imarah*, (Beirut: Dār al-Shuruq, 1993), 9.

³ Sayyid ibn Husein al-'Affāni berpendapat bahwa Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi adalah pioner westernisasi, diantara alasannya dia salah satu murid dari Mosio Gomer. Hal yang hampir senada disampaikan oleh Muhammad ibn Muhammad ibn Husein bahwa Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi yang mengusung pemikiran barat dengan berkedok keberadaban (*al-Tamaddun*). Lihat: Sayyid ibn Husein al-'Affāni, *A'lām wa Aqzām fi Mizan al-Islam*, Kairo: Dār al-Kutub al-Maṣriyah, 2004; dan Muhammad ibn Muhammad ibn Husein, *al-Islam wa al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah*, Dār al-Furqan.

sang penggagas berusaha mencari atau mencocokkannya dengan model yang serupa dalam al-Qur'an dan Hadis, maupun melalui perkataan ulama', realitas-realitas sejarah serta perkembangan peradaban Islam.

Al-Ṭaḥṭāwī tidak menggunakan metode yang biasa digunakan oleh banyak orang kala itu, yakni sikap membanggakan kemuliaan masa lampau ketika berhadapan dengan kosa kata-kosa kata peradaban Barat. Dia juga tak berusaha menunjukkan bahwa Islam lebih dulu maju ketimbang Barat, sebagaimana dilakukan oleh para khalayak saat membandingkan dua peradaban besar tersebut.⁴ Hal ini membuktikan bahwa tidak ada satu pun penghalang bagi seorang Muslim untuk mengambil sebab-sebab kemajuan pendidikan modern. Karena, mengingat itu semua tak bertentangan dengan sebab-sebab kemajuan dan landasan-landasan dasar peradaban Islam.

Sekilas mari kita lihat kemunduran umat Islam terutama dalam dunia pendidikan, sehingga sangat wajar jika al-Ṭaḥṭāwī banyak mengadopsi cara Barat untuk merombak dunia pendidikan Islam di Mesir. Jatuhnya kota Baghdad di tangan Hulagu Khan pada tahun 1258 M bukan saja pertanda awal dari berakhirnya supremasi Khilafah Abbasyiyah dalam dominasi politiknya, tetapi berdampak sangat luas bagi perjalanan sejarah umat Islam yang dikenal sebagai titik awal kemunduran umat Islam di bidang Politik dan Peradaban Islam yang selama berabad-abad lamanya menjadi kebanggaan umat. Penghancuran pusat kebudayaan Islam itu juga berakibat hilangnya dan putusnya akar sejarah intelektual yang telah dengan susah payah dibangun pada masa awal-awal Islam. Adanya kekalahan politik tersebut, berpengaruh besar pada cara pandang dan

⁴ Metode ini nampaknya senada dengan apa yang disampaikan oleh salah seorang pembaharu nusantara, yaitu M. Natsir dalam bukunya *Capita Selecta*: "kita tak usah bermegah diri dengan apa yang telah dicapai oleh umat yang telah dahulu dari kita, dan tak usah kita menepuk dada dengan ketinggian dan kemuliaan umat Islam dalam abad-abad keemasan dari tarikh Islam, dimasa bendera Islam berkibar-kibar dari Timur sampai ke Barat, dimasa universitas-universitas Islam memancarkan cahaya yang gemerlapan kesegenap pojok dunia memberi penerangan ke benua Eropa yang ketika itu masih gelap. Tak usah kita bermegah diri dengan jihad dan kemenangan mereka". M. Natsir, *Capita Selecta*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 78.

berpikir umat Islam yang telah mulai mengalihkan pandangan dan pemikiran umat Islam yang semula berpaham dinamis berubah menjadi berpaham fatalis.⁵

Pendidikan *kuttab*, masjid, dan madrasah merubah fungsinya dari yang dulunya dikenal sebagai lembaga penelitian dan riset yang menjunjung tinggi kebebasan berpikir. Kini beralih fungsi menjadi suatu lembaga yang terbatas kajiannya pada bidang-bidang keislaman, dan pada tingkat pembinaan lebih banyak ditekankan pada kemahiran penghapalan siswa-siswanya daripada melatih mereka berpikir.⁶ Keadaan yang demikian terus berlanjut sampai berakhirnya masa Kerajaan Turki Uthmani. Tercatat bahwa penguasa Turki Uthmani lebih cenderung untuk menegakkan suatu paham keagamaan saja dan menekan (*press*) kepada madhhab lain. Akibatnya dari itu semua adalah terjadinya kelesuan intelektual di bidang ilmu keagamaan, juga mulai berkembang serta merajalelanya sikap fanatik yang berlebihan kepada satu madhhab atau Shaikh, karena itu ijtihad hampir-hampir tidak dapat berkembang.⁷ Para Ulama' hanya senantiasa mencari usaha penyelamatan dirinya dengan hanya suka menulis buku dalam bentuk *sharah* (penjelasan) dan *ḥāshiyah* (catatan kaki/komentar) terhadap karya-karya masa klasik.

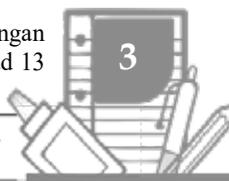
Ketertinggalan umat Islam dalam peradabannya, lebih-lebih dalam bidang pendidikan tak dapat dipungkiri.⁸ Diantara sebabnya adalah mulai berkembang

⁵ Berubahnya paradigma berpikir umat ini, amat disayangkan oleh banyak pembaharu pemikiran Islam yang datang pada masa-masa kemudian. Muhammad Iqbal misalnya pernah menulis kekecewaannya itu di dalam suatu buku “*During the last five hundred years religious thought in Islam has been practically stationary*” (Hampir sepanjang lima ratus tahun lamanya pemikiran di dalam Islam yang awalnya praktis menjadi statis). Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhaven, 1974), 8.

⁶ Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 24-36. Sebagai bukti dan gambaran pengaruh warisan produk masa lampau mungkin perlu dipaparkan di sini. Muhammad Abduh, seorang tokoh modernis Mesir dan Pembaharu Islam. Pernah menolak kemauan ayahnya untuk melanjutkan sekolahnya di Masjid Manawi, lantaran dia menolak karena sistem pengajarannya acap kali menggunakan metode hafalan tanpa diperlukan pengertian dan pengetahuan yang lebih luas akan arti dan makna yang dihafalkannya. Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 112-113.

⁷ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008), 137.

⁸ Nampaknya ketertinggalan dunia Islam dalam bidang pendidikan ditandai dengan beralihnya pusat pendidikan dari dunia Islam menuju Eropa. Jika antara abad 7 M sampai abad 13



secara merata pola pemikiran tradisional yang kolot,⁹ dengan adanya paradigma tersebut menyebabkan hilangnya keleluasaan berpikir, tertutupnya pintu *ijtihad*, serta sampai pada berakibat langsung dengan menjadikan fatwa ulama' masa lalu sebagai dogma yang harus diterima secara mutlak (*taken for granted*).

Perhatian utama yang dipikirkannya adalah bagaimana mengubah kondisi umat Islam yang sedang terbelakang menjadi lebih baik. Seluruh pemikiran dan gagasan yang dikemukakannya, tiada lain kecuali hanya ingin menjawab kegelisahan tersebut. Adalah ironis, sebuah peradaban yang kitab sucinya mewartakan –*Khayru Ummatin Ukhrijāt li al-Nās*– berada pada titik nadir peradaban. Bukan hanya berada dalam keterbelakangan, bahkan juga dalam penjajahan bangasa lain. Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī adalah salah satu tokoh pembaharu awal yang mencoba menjawab permasalahan tersebut.

Maka kehadiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī di dunia pendidikan Islam merupakan angin segar bagi dunia Islam, dan tak salah bila ia disebut pioner pertama kebangkitan dan pencerahan terutama dalam dunia pendidikan Islam. Kontribusinya kepada dunia pendidikan untuk membangkitkan juga mencerahkan

M mengalami masa keemasan, maka pada saat yang sama dibelahan dunia Eropa ketika itu masih berada pada masa kemunduran. Oleh karena itu tak mengherankan orang-orang Eropa banyak yang datang ke dunia Islam untuk menuntut ilmu Pengetahuan, dan ilmu Pengetahuan serta teknologi kala itu dimonopoli oleh dunia Islam. Adapun kontak dunia Barat dengan Islam terjadi melalui tiga jalur pokok, yaitu: *Pertama*, Andalusia di Spanyol yang banyak memiliki universitas-universitas dan banyak dikunjungi orang-orang Eropa. *Kedua*, Sisilia yang pernah dikuasai Islam dari tahun 881 M sampai 1091M, dimana terdapat di dalamnya Palermo sebagai pusat penterjemahan buku-buku karya ulama' Islam ke dalam bahasa latin. *Ketiga*, Perang Salib, dibandingkan dengan dua jalur di atas, peranan perang Salib dalam memindahkan ilmu Pengetahuan Islam ke Barat tak sebesar dua jalur tersebut. Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), 302.

⁹ Dalam Islam dikenal adanya dua pola pengembangan pemikiran Islam, yaitu paradigma yang bersifat tradisional dan rasional. Kedua model pemikiran itu senantiasa dalam sejarahnya dibawa pada suatu pola dikotomis-antagonistik, yang akan sangat sulit mencari titik temu. Pola pemikiran tradisional memberikan tempat dan ruang yang sempit bagi peranan akal dan peluang yang luas diberikan pada wahyu, sedangkan pola pemikiran rasional bersifat kebalikannya memberikan tempat dan ruang yang luas bagi akal dan ruang yang sempit pada wahyu. Maka adanya pendapat yang mengatakan mundurnya Pendidikan Islam yang sangat tergantung pada supremasi akal didalamnya dapat dibenarkan. Zuhairini, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: t.tp., 1992), 109.

telah kita rasakan melalui karya-karya ilmiahnya, serta usaha-usaha yang dilakukan al-Ṭaḥṭāwī berkaitan dengan kebijaksanaan (*policy*) pemerintah terhadap dunia pendidikan Islam, lalu dilanjutkan oleh generasi-generasi sesudahnya. Dari sini, penting untuk kemudian dijelaskan posisi keilmuan dan keagamaan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī, baik kontribusinya melalui pendidikan Islam.

Lawatan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī ke Prancis merupakan perjumpaan pertama antara peradaban Islam (di era sembilan belasan) dan peradaban Barat modern dengan superioritas serta dinamikanya. Oleh karena itu pembahasan-pembahasan yang mewarnai generasi-generasi setelah Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī secara umum terbagi menjadi dua kutub besar, yaitu konservatif dan pembaharuan. Kunjungan yang dilakukannya memiliki arti penting, karena penulisan sejarah kebangkitan Muslimin awal pasca kolonialisme mengandung banyak kesimpang siuran yang berdampak pada kesalah pahaman dalam memaknai hakikat kebangkitan umat Islam.

Permasalahannya, mayoritas peneliti sepakat bahwa Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī adalah seorang pioner pembaharu dan pencerahan modern. Hanya saja, mereka berbeda pendapat dan mempertanyakan tentang watak pembaharuan serta pencerahan yang diusung oleh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī. Ia menjelaskan dalam pembangunan peradaban yang kokoh terdapat keintegralan antara pemikiran politik praksis dengan ajaran syariat agama. Melalui ajaran syariat kita melaksanakan kewajiban, lewat pengajaran politik memakmurkan masyarakat atau bumi. Maka pendidikan moral dengan etika keagamaan dan kemaslahatan umum bagi seluruh individu umat yang teringkas ke dalam kemapanan kondisi yang baik merupakan medianya.

Munculnya estimasi bahwa pendidikan adalah sub-sistem dari sistem sosial-kemasyarakatan beserta seluruh elemen yang ada di dalamnya. Ketika sub-sistem tersebut mengalami keterbelakangan, maka ini adalah cerminan dari



keterpurukan yang dialami oleh masyarakat dalam skala yang lebih besar. Jika masyarakat mengalami kemajuan, maka pendidikan pun akan mengalami hal yang sama. Bisa dibilang mustahil terdapat pendidikan yang maju di dalam masyarakat tertinggal, begitu pula mustahil terdapat pendidikan yang tertinggal di dalam masyarakat maju. Atas dasar inilah, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi merasa perlu memperbaiki pendidikan, dan sebelum itu ia berasumsi agar perbaikan pendidikan terwujud kiranya diperlukan juga perbaikan masyarakat.

Penelaahan historis secara intensif terkait konsep-konsep pemikiran al-Ṭaḥṭāwi dalam pendidikan, khususnya pendidikan Islam akan menjadi sebuah keperluan yang elementer. Fokus kajian, terutama diarahkan pada pemikiran al-Ṭaḥṭāwi dalam dunia pendidikan hingga pengaruhnya pada dunia pendidikan Islam saat ini. Akan tetapi, penelitian difokuskan pada kitab *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn* yang diusung al-Ṭaḥṭāwi ke dalam dunia pendidikan Islam. Perubahan yang dilakukannya pada dunia pendidikan Islam selepas kepulangannya dari Prancis nampaknya menerima sambutan yang berbagai macam, perombakan kurikulum pendidikan mislanya. Oleh karena itu, penelitian ini tidak menyertakan perubahan yang dibawa al-Ṭaḥṭāwi ke dalam dunia perpolitikan, maupun perekonomian. Namun, bukan berarti penelitian meniadakan analisis mengenai keterkaitan perekonomian dan perpolitikan ke dalam dunia pendidikan di kala itu.

Berdasarkan ulasan di atas, maka konsentrasi penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut: Pertama, latar belakang apa yang menyebabkan munculnya pembaharuan atau modernisasi pendidikan Islam yang dilakukan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, dan apa saja dampak-dampak dari perubahan tersebut?. *Kedua*, bagaimana inspirasi serta kontribusi mendasar Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi terkait reformasi dunia pendidikan Islam?. *Ketiga*, bagaimana relevansi antara reformasi pendidikan yang diusung Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi pada awal abad ke sembilan belas dengan dunia pendidikan Islam modern saat ini.

Berbagai latar belakang masalah sebagaimana disebutkan di atas, adalah suatu situasi dan kondisi yang sekaligus menuntut perlunya kajian lebih mendalam tentang pemikiran-pemikiran Rifā'ah al-Taḥṭawi tentang pendidikan Islam modern pada abad tersebut. Sehingga, dapat dijadikan sebagai bahan acuan dan sumber data bagi kemajuan dan pengembangan dunia pendidikan Islam, terutama di tanah air. Oleh sebab itu, penulis memandang penting untuk mengadakan studi analisis-literasi terkait pemikiran, kontribusi serta dampak dari buah pikiran Rifā'ah al-Taḥṭawi terhadap reformasi pendidikan Islam yang sempat mengalami hambatan-hambatan saat megimplementasikannya.

A. Setting Terminologi

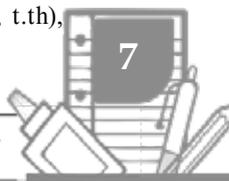
Jika dicermati, bahwa terminologi berfungsi sebagai “alat” yang membawa misi makna. Maka akan ditemukan keabsahan ungkapan-ungkapan yang idiomatik untuk menyampaikan perannya sebagai “alat”.¹⁰ Untuk mempermudah pembahasan, telaah terhadap setting terminologi modernisasi pendidikan Islam yang dilakukan Rifā'ah al-Taḥṭawi akan dibagi menjadi beberapa ungkapan-ungkapan: *al-Iṣlāh* (reformasi), *al-Tajdīd* (pembaruan), *al-Tanwīr* (pencerahan).

1. *Al-Iṣlāh* (reformasi)

Reformasi (*al-Iṣlāh*) adalah perubahan sesuatu menuju yang lebih baik. Oleh karena itu, lawan kata reformasi adalah deformasi (*Iṣād*). Gerakan reformasi adalah gerakan yang mengajak segmen masyarakat untuk memperbaiki apa yang telah jadi rusak di berbagai bidang, dan membawa kehidupan ke tingkat yang lebih tinggi dalam kemajuan manusia.¹¹

¹⁰ Muhammad ‘Imārah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terjemah Musthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), 17-18.

¹¹ Muhammad ibn Mukarram ibn ‘Ali ibn Mandzur, *Lisān al-‘Arab*, diteliti oleh: Yāsir Sulaiman Abu Shaḍī dan Majdī ibn Fathī ibn al-Sayid, (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, t.th), 415.



Pemikiran sosial Barat membedakan antara reformasi dan revolusi dari sudut perubahan, yaitu kedalaman dan cakupannya. Reformasi menurut Barat adalah suatu perubahan parsial dan tidak mendalam, sedangkan revolusi ialah perubahan mendasar dan menyeluruh. Berbeda dengan konsep Islam tentang terminologi *Iṣlāh*, tidak dibedakan antara istilah reformasi dan istilah revolusi dari segi kedalaman perubahan dan cakupannya, melainkan perbedaannya terletak pada cara perubahan itu dilakukan. Sebab kedua terma ini mempunyai pengertian melakukan perubahan menyeluruh dan mendalam, akan tetapi revolusi biasanya menempuh jalan kekerasan, mendadak, dan cepat dalam perubahan itu. Sementara perubahan reformatif berjalan secara bertahap, sebab dalam reformasi (*Iṣlāh*) yang dimulai adalah manusianya agar menjadi baik (*ṣalih*).¹²

Jika diangkat sebuah contoh gerakan reformasi besar dalam sejarah Barat ditemukan gerakan reformasi agama Protestan dan dalam sejarah Timur ditemukan “*Harakah Iṣlahiyyah*” (gerakan reformasi) yang dimulai Jamaluddin al-Afghani sekitar satu abad yang lalu. Gerakan reformasi yang diserukan oleh Martin Luther (1483-1546) pada abad lima belas di Jerman, telah melahirkan perubahan menyeluruh dan mendasar terhadap teologi keberagamaan kaum Nasrani yang membawa dan membuka jalan perubahan mendasar juga menyeluruh dalam masyarakat Nasrani pada umumnya. Agama Kristen Protestan menolak mediasi Gereja dan tokoh-tokoh Agama antara Tuhan dan manusia. Gerakan reformasi Protestan ini telah melahirkan kepercayaan khusus dalam Kristen dan praktik ibadah yang khusus pula, sehingga Protestan hampir-hampir

¹² ‘Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terjemah Musthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), 192-193.

dikatakan sebagai agama ketiga dalam kerangka Kristen setelah Ortodoks dan Katolik.¹³

Lain halnya dengan gerakan reformasi yang diserukan Jamaluddin al-Afghani sejak pertengahan abad kesembilan belas, berawal dari Mesir kemudian meluas ke seluruh dunia Islam. Perubahan yang dilakukannya menurut Muhammad ‘Imarah:

Gerakan reformasi ini menampilkan upaya menghidupkan dan memperbarui pemikiran Islam dengan kembali kepada sumber-sumber yang asli dan bersih, yaitu al-Qur’an dan *Sunnah al-Ṣahihah*, serta mengambil pola dan metodologi *salaf* yang *ṣalih* dalam membangun dan menumbuhkembangkan peradaban Islam. Untuk itu gerakan ini mengadakan pembaruan dalam metodologi pemikiran Islam, yaitu metodologi interaksi dengan al-Qur’an dan Sunnah; hubungan antara akal dan teks agama; antara agama dan negara; antara penguasa dan rakyat; antara manusia dan harta; antara kesatuan ummat dan kemajemukan wilayah dan negeri; antara kesatuan aqidah dan kemajemukan madhhab; antara dunia Islam dan dunia lain, khususnya dunia Barat.¹⁴

Pemikiran gerakan reformasi ini telah berubah menjadi ruh dan semangat yang menjiwai banyak pergerakan serta pola pikir sejumlah ulama’ maupun pemikir pada dekade-dekade berikutnya di berbagai belahan dunia Islam. Pemikiran gerakan reformasi ini juga memerangi aliran *jumud* dan *taklid*, ketergantungan dan westernisasi.

2. *Al-Tajdīd* (pembaharuan)

Kata *Tajdīd* biasa diterjemahkan sebagai “pembaharuan”, disamping kata *Tajdīd* ada istilah lain dalam kosa kata bahasa Arab, yaitu *al-Isḫāh*. Kedua kata tersebut secara bersama-sama mencerminkan suatu

¹³ Ibid., 193-194.

¹⁴ ‘Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terjemah Musthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), 194.

tradisi yang berlanjut, yakni suatu upaya menghidupkan kembali keimanan Islam beserta praktik-praktiknya dalam komunitas kaum muslimin.¹⁵

Bahwa perubahan dan perkembangan baru adalah salah satu *sunnatullah* pada alam, baik alam materil maupun kehidupan sosial dan pemikiran. Maka tidak tepat jika ada estimasi bahwa pintu ijtihad telah ditutup, dan anggapan yang seperti ini kemudian menciptakan kontradiksi antara kesempurnaan agama dengan pembaharuan dalam ilmu-ilmu agama. Lalu apakah di sana benar-benar terdapat kontradiksi antara kesempurnaan agama dengan pembaharuan dalam ilmu-ilmu agama?¹⁶ Berkaitan dengan hal tersebut, maka pembaharuan dalam Islam bukan sekedar terkait dengan dasar atau fundamental ajaran Islam, artinya bahwa pembaharuan Islam bukanlah dimaksudkan untuk mengubah, memodifikasi, ataupun merevisi nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam supaya sesuai dengan zaman. Melainkan lebih berkaitan dengan pemurnian ajaran yang sudah ditentukan dalam dalil yang bersifat *qat'i*, selanjutnya dalam bidang yang lain dari dalil *zhanni* dibutuhkan penafsiran atau interpretasi terhadap ajaran-ajaran agama agar sesuai dengan kebutuhan perkembangan, serta semangat zaman.

Sehingga dalam konteks ini, gerakan pembaharuan mengandung tiga unsur, yaitu: *pertama, Liberation*, berarti dalam proses berpikir lebih bersifat pembebasan dari pada *ta'aşşub* (fanatik) madhhab, bid'ah, dan khurafat. *Kedua, Reformation*, yaitu kembali kepada al-Qur'an dan Hadis. *Ketiga, Modernation*, adalah menyesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan modern dan teknologi canggih.¹⁷

¹⁵ John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangkitan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 21-23.

¹⁶ 'Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terjemah Musthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), 238.

¹⁷ Munir dan Sudarsono, *Aliran Modern dalam Islam*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1994),

Maka pembaharuan tak bertentangan dengan kesempurnaan dan kebakuan agama, senada dengan apa yang diutarakan oleh Muhammad ‘Imarah:

Pembaharuan menjadi jalan perluasan pengaruh-pengaruh agama yang sempurna ini ke wilayah-wilayah jangkauan baru dan persoalan-persoalannya yang baru timbul, juga jaminan bagi kelangsungan dasar-dasar itu dalam menyertai perkembangan zaman. Dengan kata lain, untuk menjamin kelangsungan risalah penutup agar langgeng sebagaimana yang dikehendaki Allah. Seandainya tidak ada jangkauan pembaruan cabang-cabang baru berupa peristiwa demi peristiwa serta penarikan benang merah baru antara dasar-dasar yang telah ditetapkan dan perkembangan baru yang timbul oleh perkembangan jaman, maka prinsip-prinsip dasar ini akan tertutup.¹⁸

Kemajuan serta pembaharuan dalam Islam dan peradabannya adalah salah satu *sunnatullah* pada alam juga kehidupan masyarakat yang mana tidak ada pertentangan antara keduanya. Bahkan keduanya adalah cara untuk mengaktualisasi agama yang bersifat baku dan sempurna, selamanya dalam hidup ini.

Jika melihat sejarahnya pembaharuan atau biasa disebut modernisme, muncul di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran yang terdapat pada agama Katholik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan serta filsafat modern, sehingga akhirnya menimbulkan sekularisme di kalangan masyarakat Barat. Sedangkan dalam Islam pembaharuan atau modernisme adalah sebuah pemikiran dan gerakan untuk menyesuaikan faham-faham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Model gerakan pembaharuan dalam Islam mengambil beberapa bentuk gerakan di antaranya: Gerakan Wahabiyah yang dipelopori Muhammad ibn

¹⁸ ‘Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terjemah Musthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), 240.



Abd al-Wahab (1703-1792)¹⁹, Gerakan Pembaharuan dalam Islam dengan perintisnya Jamāl al-Dīn al-Afghani (1839-1897) lalu diikuti dan dikembangkan oleh Muhammad Abduh (1849-1905) dan dilanjutkan muridnya Muhammad Rashid Riḍo (1865-1935), Westernisasi dimana pelopornya adalah Sir Ahmad Khan (1817-1989), dan Sekularisasi dalam Islam yang tumbuh subur di Turki bersama pionirnya Mustafa Kemal Attarturk (1881-1938).²⁰

3. *Al-Tanwīr* (Pencerahan)

Dalam definisi yang dibuat oleh *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah* dan dikutip oleh Muhammad 'Imarah, tentang istilah *tanwīr* / *enlightenment* (pencerahan). Disebutkan bahwa ia adalah suatu gerakan filsafat pada abad delapan belas, yang menyerukan penggunaan akal, kebebasan berpendapat, termasuk menyakini pengaruh moralitas, berdiri di atas pemikiran yang progressif dan bebas dari kekuasaan serta tradisi. Hal ini disebabkan kekuasaan dan tradisi yang mendominasi dan mewarnai kehidupan di Eropa sebelum abad ini adalah kekuasaan agama dan hirarki Gereja, beserta tradisinya yang mengekang realitas kehidupan dan pandangan-pandangan ilmiah. Maka kebebasan berpendapat yang ditampilkan oleh pencerahan Eropa adalah kebebasan dari cengkaman pemikiran gereja, dan rasionalisme yang menolak dogma-dogma dari para tokoh gereja kepada masyarakat Eropa sebelum era pencerahan.²¹

¹⁹ Terjadi perbedaan mengenai tahun wafatnya Muhammad ibn Abd al-Wahab, namun sebenarnya ia lahir di 'Uyainah tahun 1115 H (1703 M) dan meninggal di Dar'iyah sekarang menjadi salah satu kota di Saudi Arabia tahun 1206 H (1792 M), jadi bukan tahun 1787 M. Abd al-Rahman ibn Ḥasan Alu al-Shaikh, *Fathul Majid; Sharah Kitab Tauhid*, terjemah Ibtida'in Hamzah, Abu Azka, dan Abu al-Haris, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2004). 2.

²⁰ Hamdani Hamid, *Pemikiran Modern dalam Islam*, (Jakarta: Dirjen Pendis-Kemenag, 2012), 24-25.

²¹ 'Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terjemah Musthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), 82.

Di abad delapan belas, gelombang pencerahan mengalami pasang dan muncul tokoh-tokoh besar pencerahan seperti Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778), Montesquieu (1689-1755), Goethe (1749-1832), Immanuel Kant (1724-1804), dan lain sebagainya. Sehingga abad ini dinamakan abad pencerahan. Jika abad delapan belas adalah abad pencerahan Eropa, Voltaire adalah filosof dan pemikir yang paling menonjol di abad itu. Ia melontarkan ide-idenya dengan mengagungkan akal, sebagai ganti mengagungkan agama dengan melayangkan kritikan keras terhadap agama dan gereja.²²

Pemikiran pencerahan dengan pengertian ini beredar luas, yaitu mengagungkan akal, di Inggris dan Prancis bahkan mendekati pemujaan. Demikianlah perkembangan dunia Eropa yang melatarbelakangi munculnya era pencerahan, sehingga istilah ini (pencerahan) memiliki pengertian khusus di Eropa. Lain istilah pencerahan dalam bahasa Arab (*al-Tanwīr*) berarti saat menjelang terbit cahaya matahari di pagi hari yang menandai fajar telah berlalu, dan al-Qur'an pun disebut juga dengan *nūr* (cahaya), sebagaimana dalam surat al-Taghabun ayat 8.²³

فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-Nya dan kepada cahaya (al-Qur'an) yang telah Kami turunkan. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

Jika pencerahan Islam adalah pencerahan dengan cahaya Islam, yaitu pandangan dengan intelektualitas Islam terhadap sumber-sumber suci Islam, seperti hukum-hukum shari'ah. Pula memberikan jawaban atas tuntutan realitas modern, maka di pihak lain pencerahan Barat telah melakukan pemutusan hubungan dengan tradisi agama dan menolak agama sebagai sumber acuan juga pijakan berpikir. Dengan kata lain, pencerahan Barat membebaskan akal dari agama, yaitu dengan membangun kontradiksi

²² Michael H. Hart, *Seratus Tokoh Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, terjemah Mahbub Djunaedi, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2002), 397.

²³ 'Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terjemah Musthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), 85.



antara *aqli* dan *naqli* (teks-teks agama).²⁴ Jelaslah terdapat perbedaan yang mencolok antara *tanwīr* (pencerahan) Islam yang bertolak dari agama dengan pencerahan Barat, dimana hasil upaya manusia yang membangun kesenjangan antara epistemologi dan agama.

B. Islam Kiri Versus Islam Kanan

Dalam konteks ke-Islam-an dewasa ini wacana tentang pemahamannya mengalami polarisasi-polarisasi tertentu. Namun, setidaknya terdapat dua pola yang terlihat dalam posisi berhadapan dan saling tarik-menarik. Pola pertama, menengahkan akan sisi Islam yang plural dan hampir bisa dikatakan melihat berbagai dimensi keagamaan dengan prespektif realitifitas atau dengan istilah populer Islam Liberal. Sementara pola kedua, sangat terkungkung dengan teks-teks keagamaan dan mendakwahkan bahwa semata-mata taat terhadap teks masih berada pada jalan yang benar atau Islam Fundamental.²⁵ Adapun sebutan Islam Liberal seperti yang diakui Kurzman, sebelumnya pernah dipopulerkan oleh Asaf ‘Ali Asghar Fyzee (India, 1899-1981).²⁶

Islam Rahmah li al-‘Alamīn, sebutan itu yang sebenarnya ada dalam Islam jika kita mau terbuka. Dengan begitu pembagian Islam menjadi liberal,

²⁴ Ibid., 86.

²⁵ Dalam pengantarnya yang cukup panjang Charles Kurzman juga menyebutkan istilah lain untuk fundamental, yaitu Islam Revivalis. Dengan mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan Islam Adat dan menyerukan keutamaan Islam periode awal untuk menegaskan ketidakabsahan praktek-praktek keagamaan masa kini. Sedang Islam Liberal berusaha menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas. Mengenai pemahaman lebih lanjut lihat: Charles Kurzman, *Liberal Islam; A Sourcebook*, diterjemahkan oleh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi dengan judul *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang isu-isu global*, (Jakarta: Paramadina, 2001), xv-xvii.

²⁶ Adapun Kurzman menggunakan istilah Islam Liberal dengan beberapa catatan penting, diantaranya ia menjadikan konsep “Islam Liberal” sebagai sebuah alat bantu analisis, bukan kategori mutlak. Ibid., xiii. Sebenarnya banyak perdebatan mengenai kapan dia muncul dan apa Islam liberal itu, menurut Zuly Qodir awal dari kemunculannya ditandai dengan adanya stigma “Teologi Pembebasan”. Yang diartikan menjadi berbagai makna. *Pertama*, pembebasan dari belenggu ekonomi, sosial, dan politik, termasuk alienasi kultural atau kemiskinan serta ketidakadilan. *Kedua*, pembebasan dari kekerasan yang melembaga dan menghalangi terciptanya manusia baru dan digairahkannya solidaritas antar manusia. *Ketiga*, pembebasan spiritual menuju pemenuhan kerajaan Allah. Zuly Qodir, *Islam Liberal; Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 72-73.

fundamental, dan lain sebagainya tak lepas dari penilaian yang berbeda-beda serta pengaruh konstalasi sosial-politik.²⁷ Lahirnya pandangan tentang Islam liberal sebenarnya juga dipengaruhi oleh beberapa sebab, yaitu: “keyakinan perlunya sebuah filsafat dialektik; keyakinan adanya aspek historisisme dalam kehidupan sosial keagamaan; perlunya membuka kembali pintu ijtihad; penggunaan argumen-argumen rasional untuk iman; perlunya pembaharuan pendidikan, dan pentingnya menaruh simpati pada hak-hak perempuan dalam Islam”.²⁸

Menurut Adams, liberalisme sebenarnya sudah terkandung sejak revolusi politik abad ke delapan belas, dan secara prinsip berkaitan dengan isu hak-hak sipil serta konstitusi. Revolusi besar lainnya pada zaman itu, yang bahkan lebih banyak berperan dalam menciptakan dunia modern adalah revolusi Industri. Dari sini, gagasan-gagasan liberal memegang peran sangat penting.²⁹ Pada masyarakat modern sering liberalisme dikaitkan dengan para konseptor abad delapan belas dan sembilan belas, padahal ini merupakan kredo klasik kaum liberal.

Zuly Qodir menegaskan mengenai kaum intelektual liberal yang dimaksudkan saat ini dan bukan terpaut pada kredo klasik saja,

Menempatkan al-Qur'an dan al-Hadith sebagai kitab terbuka untuk diinterpretasikan tanpa harus terpaku pada satu bentuk interpretasi yang sifatnya hegemonik; melakukan rekonsiliasi antara keimanan dan modernitas; bersedia mengadopsi sistem konstitusi dan kebudayaan dunia modern; memiliki kebebasan dalam menginterpretasikan agama; mengikuti pendidikan gaya modern dengan mengadopsi rasionalitas; tidak berpikir sektarian sehingga dapat memahami perbedaan pandangan yang muncul tanpa melakukan penghakiman atas pihak lain yang berbeda; mengakui

²⁷ Zaidi Abdad, “Pemikiran Fiqih Moderat di Timur-Tengah dan Relasinya dengan Gerakan Fiqih Formalis”, *Islamica*, Vol. 6, No. 1 (September 2011), 106.

²⁸ Zuly Qodir, *Islam Liberal; Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 95.

²⁹ Ian Adams, *Ideologi-Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, kritik dan Masa Depan*, (Yogyakarta: Qalam, 2004), 19.



adanya pluralisme agama; bersikap inklusif-toleran dalam beragama.³⁰

Nampaknya tak hanya pada pengertian atau definisi tentang Islam Liberal saja yang masih *debatable*, namun pada terminologi Fundamental pun demikian. “Islam Formalis” begitu terma yang dilekatkan pada suatu kelompok Islam yang memiliki militansi dalam menyebarkan Islam. Faksi ini oleh para *mufakkir* lebih direpresentasikan pada suatu golongan yang *ekstrimis*, *radikalis* atau menurut istilah Khafid Abu al-Faḍl mereka ini disebut dengan Puritan.³¹

Fundamentalisme lawan katanya adalah parsialisme, lain halnya dengan Muhammad ‘Imarah dalam menyikapi pemakaian fundamentalisme, menurutnya tidak ditemukan dalam referensi klasik secara etimologis maupun terminologis tentang kata fundamentalisme ini. Melainkan yang ada akar kata “*al-Aṣl*” dengan arti bagian paling dasar dari sesuatu dan hitungan, dan bentuk jamaknya adalah “*al-Uṣul*”. Dapat ditemukan dalam al-Qur’an surah al-Ṣāfāt ayat 64:³²

إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَبِيمِ

³⁰ Zuly Qodir, *Islam Liberal; Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 14-15.

³¹ Sebutan “puritan” menurut Khafid ialah yang paling akurat digunakan dalam kondisi suatu golongan Islam, menilik lebih mudah dipahami ketika mengilustrasikan pradigma yang bermotif reduksionisme militan dan *letterlijk* (harfiah). Sedangkan sebutan *fundamentalisme* menurutnya sangat tidak cocok untuk konteks Islam, sebab dalam bahasa Arab dikenal dengan kata *al-Uṣūliyyah*, yang bermakna mempunyai akar Islam dan mengandung makna Islami. Dan menggunakan istilah fundamental Islam bisa menimbulkan mispersepsi, bahwa hanya kelompok fundamentalis saja yang berasaskan al-Qur’an dan al-Hadith dalam menginterpretasikan sumber dasar bagi teologi juga hukum Islam. Padahal muslim moderat, progresif, bahkan liberal pun mendeskripsikan diri mereka selaku *al-Uṣūliyyah*. Lihat Khafid Abu al-Faḍl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta: Serambi Ilmu semesta, 2006), 29.

³² ‘Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terjemah Musthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), 69-70. Jika dibandingkan dengan pendapat Muhammad ‘Imarah, maka dinilai pemakaian fundamentalis menurut Khafid terlalu bernada provokatif. Karena dengan demikian, ia justru menciptakan iklim yang tak mencerahkan bagi dialog antar umat.

“Sesungguhnya ia adalah sebatang pohon yang keluar dari dasar neraka *jahīm*”

‘Imārah menambahkan, mengenai terminologis fundamentalisme dalam Islam sebagai bantahan terhadap para penulis maupun pemikir Barat,

Sebagian penulis Barat yang memakai terminologi fundamentalisme untuk kebangkitan Islam kontemporer, berbicara tentang hubungan kebangkitan ini dengan masa lalu Islam. Mereka menjadikan sikap kebangkitan ini terhadap masa lalu dan warisan Islam bertolak belakang dengan sikap kaum fundamentalis Barat terhadap masa lalu dan warisan tradisi Kristen mereka. Jika pengertian Barat tentang fundamentalisme adalah kembali ke masa lalu, memusuhi kekinian dan masa depan, tetapi kebangkitan Islam kontemporer – menurut para penulis Barat tersebut- mengambil sikap yang berbeda dalam hubungannya dengan masa lalu dan pandangannya terhadap masa lalu itu serta hubungannya dengan masa depan. Kebangkitan Islam ini tidak ingin menghidupkan masa lalu dan tidak dengan cara yang dilakukan oleh aliran-aliran statis dan konservatif, melainkan kebangkitan yang memandang masa lalu ini untuk dijadikan petunjuk untuk masa depan. Demikian itu, menurut para penulis Barat, menjadikan kelompok kebangkitan ini dinilai sebagai kelompok revolusioner bukan konservatif.³³

Berbeda dengan apa yang disampaikan oleh ‘Imarah di atas, pada fenomena yang berkembang saat ini, dengan adanya sebagian golongan dengan menggunakan label Islam untuk menyudutkan satu sama lain. Kelompok ini menjurus pada sikap berhati-hati terhadap segala sesuatu yang datangnya tidak dari wilayah Arab, dan mereka percaya bahwa pengaruh dari non Islam misalnya *sufisme* atau *tawassul* kepada para wali itu berasal dari bangsa seperti Persia, Turki, serta Yunani.³⁴

Dari uraian di atas, dapat memberikan gambaran betapa luas spektrum pemikiran intelektual Muslim, baik paradigma mereka tentang liberal maupun

³³ ‘Imārah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terjemah Musthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), 75.

³⁴ Abdad, “Pemikiran Fiqih Moderat di Timur-Tengah dan Relasinya dengan Gerakan Fiqih Formalis”, *Islamica*, Vol. 6, No. 1 (September 2011), 107.

fundamental dari prespektif terminologis. Mungkin lewat kaca mata semacam inilah, lahir aksioma bahwa Islam itu terdiri dari Islam Liberal, Islam Fundamental, Islam Moderat, dan lain sebagainya. Semoga melalui penjabaran yang singkat ini, dapat memberikan cerminan atau deskripsi mengenai wacana Islam liberal dan fundamental.

C. Transisi Wajah Pendidikan Islam di Mesir

Sejarah modernisasi pendidikan Islam di Mesir sangat lekat dengan gerakan pembaharuan Islam. Hal ini dikarenakan, sebagaimana ungkap Esposito, hampir seluruh pelaku-pelakunya adalah tokoh-tokoh pembaharu yang berasal dari para Agamawan.³⁵ Para ulama' tersebut antarlain Rifā'ah al-Taḥṭawi, Jamāl al-Dīn al-Afghāni, Muḥammad 'Abduh, Rashid Riḍā, dan yang lainnya.

Secara historis, kesadaran pembaharuan dan modernisasi pendidikan di Mesir berawal dari datangnya Napoleon Bonaparte di Alexandria, pada tanggal 2 Juli 1798 M.³⁶ Tujuan utamanya adalah menguasai daerah Timur, terutama India. Napolen Bonaparte menjadikan Mesir, hanya sebagai batu loncatan saja untuk menguasai India, yang pada waktu itu dibawah pengaruh kekuasaan kolonial Inggris.³⁷ Rupanya kedatangan Napolen ke Mesir tidak hanya dengan pasukan perang, tetapi juga dengan membawa 160 orang diantaranya pakar

³⁵ Untuk lebih lengkapnya silahkan lihat John L. Esposito, *Identitas Islam: Pada Perubahan Sosial Politik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 87.

³⁶ Mengenai tahun kedatangan Napoleon Bonaparte ke Mesir terjadi perbedaan, jika dalam karya Mishāqa yang berjudul *al-Jawāb 'Ala Iqtirāḥ al-Aḥbab*, ia menyebutkan pada tahun 1799 M. lihat Mikhail Mishāqa, *al-Jawāb 'Ala Iqtirāḥ al-Aḥbab*, (Beirut: t.p., 1955), 61-65.

³⁷ Napoleon Bonaparte adalah seorang Jendral yang berkebangsaan Prancis. Akibat ekspansinya yang sampai di Mesir, mulai saat itu dan bahkan sampai sekarang, kontak dua negara tersebut terjalin dengan baik. Terutama dalam kemajuan ilmu pengetahuan. Diantara penyebabnya dikuasainya dengan baik bahasa Prancis oleh sebagian masyarakat Mesir serta banyaknya tokoh-tokoh muda yang didelegasikan ke Prancis untuk menimba ilmu disana. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974). Dan tak hanya sampai di sana saja, bahkan dalam bahasa 'Ammiyyah (bahasa yang digunakan sehari-hari oleh penduduk Mesir) memakai beberapa kata serapan yang berasal dari bahasa Prancis seperti "Pantalon" yang berarti celana.

ilmu pengetahuan, dua set percetakan dengan huruf latin, Arab, Yunani, peralatan eksperimen (seperti: teleskop, mikroskop, kamera, dan lain sebagainya), serta seribu orang sipil. Tidak hanya itu, ia pun mendirikan lembaga riset bernama *Institut d’Egypte*, yang terdiri dari empat departemen, yaitu: ilmu alam, ilmu pasti, ekonomi dan polititik, serta ilmu sastra dan kesenian. Lembaga ini bertugas memberikan masukan bagi Napoleon dalam memerintah Mesir. Lembaga ini terbuka untuk umum terutama ilmuwan (ulama’) Islam. Ini adalah moment kali pertama ilmuwan Islam mengadakan kontak langsung dengan peradaban Eropa, termasuk Abd al-Rahman al-Jabarti.³⁸

Mengenai pembaharuan atau modernisasi pendidikan, sejauh ini tidak ada yang baru. Akan tetapi, sesuatu yang baru tersebut adalah makna yang diberikan kepada kebahagiaan. Sedangkan kebahagiaan diidentifikasi dengan kemajuan, dan dalam hal ini –menurutnya- kebahagiaan mempunyai dua landasan: *pertama*, “pelatihan karakter dalam kebajikan religius serta kepada sesama”. *Kedua*, aktivitas perekonomian yang menghasilkan kekayaan dan perbaikan kondisi dan kepuasan masyarakat secara universal.³⁹

Jika kita melihat pada diri al-Ṭaḥṭāwi muda, maka hal itu –mengadakan modernisasi pendidikan di Mesir- yang kemudian muncul dari karakteristik fikrahnya. Sehingga menurutnya, bahwa kekayaan nasional ialah komoditas dari kebaikan. Apabila kebaikan sosial telah kuat, maka Mesir akan menjadi makmur, dan kunci dari kebajikan adalah pendidikan.⁴⁰ Sebenarnya dua hal yang ingin disampaikan Ṭaḥṭawi, dan hal itu pula yang sesungguhnya diinginkan masyarakat Mesir. Melaksanakan kehendak Tuhan, namun juga

³⁸ Salah satu komentar al-Jabarti yang berhasil terekam adalah “*Saya lihat di sana benda-benda dan percobaan-percobaan ganjil yang menghasilkan hal-hal yang besar untuk ditangkap oleh akal seperti yang ada pada diri kita*”. Agar lebih jelasnya lihat al-Baqli, *al-Mukhtar min Tarikh al-Jabarti*, (Kairo: Mathabi’ al-Sha’ab, 1958).

³⁹ al-Ṭaḥṭāwi, *Manāḥij al-Albāb al-Miṣriyyah fi Mabāḥij al-Adāb al-Aṣriyyah*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 2010), 7.

⁴⁰ *Ibid.*, 6.



mencapai kebahagiaan di dunia ini, serta tujuan pendidikan haruslah mampu membentuk kepribadian seseorang, bukan hanya agar memberikan seperangkat pengetahuan,⁴¹ lebih dari itu rasanya tidak.

Terlepas dari kekurangan yang ada, landasan-landasan mendasar yang menjadi sistem pendidikan di Mesir, merupakan karakteristik Ṭaḥṭāwī dalam membangun sistem edukasi yang berkembang. Nyatanya, ia memberikan kontribusi besar bagi perubahan sistem pendidikan di Mesir, di mana kesuksesannya membangun dasar-dasar sistem edukasi modern untuk era selanjutnya. Sedangkan, popularitas Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī dengan gagasan-gagasannya tentang pembaharuan dan pencerahan masyarakat Islam khususnya di Mesir, terlebih pada dunia pendidikan nampaknya mengundang kekaguman. Meskipun, ia juga mencurahkan pemikirannya pada aspek-aspek lainnya seperti perekonomian, pertanian dan lain sebagainya. Akan tetapi, yang banyak mengundang komentar kontroversial dan menarik untuk dikaji adalah paradigma dia dalam memodifikasi sistem-sistem pendidikan Islam yang cukup tua.

Sejauh pengetahuan peneliti, hingga saat ini belum ada kajian yang secara khusus memusatkan pembahasannya tentang bagaimana paradigma Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī dalam memodernisasikan pendidikan Islam di Mesir. Serta sanggahan mengenai estimasi pada pencerahan dan kebangkitan Islam yang diusungnya, tak lain hanya propaganda westernisasi masyarakat non Muslim. Begitu banyak yang melontarkan estimasi mengenai dirinya, namun tak banyak yang mengkajinya. Justru tokoh-tokoh sesudahnya, seperti al-Afghani, Muḥammad 'Abduh dan Rashid Riḍa yang banyak diulas oleh para peneliti terdahulu.

A. Latar Belakang Keluarga

Al-Ṭaḥṭāwi mempunyai nama lengkap al-Amīr al-Jafīl al-Marhūm al-Sayyid Rifā'ah Bek ibn Rāfi' al-Ṭaḥṭāwi ibn Badawi atau yang biasa dikenal dengan nama Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi.⁴² Penyebutan silsilah di atas merupakan *nasab* keterunan dari jalur ayah, sedangkan dari pihak ibu Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi yang bernama Fāṭimah bint al-Sheikh Ahmad al-Farghali sampai silsilah keturunannya pada sahabat Anṣar dari suku Khazraj.⁴³

Sebagaimana disampaikan di atas, dapat diamati Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi mewakili dua klan sekaligus, aristokrat atau ningrat Arab dan elit agama Islam. Dari jalur ayah, mata rantai genetisnya sinkron langsung dengan bangsawan Muslim Arab (Husein ibn 'Ali ibn Abi Ṭalib atau Bani Hashim). Sementara dari jalur ibu, al-Ṭaḥṭāwi masih keturunan langsung salah seorang ulama' yang mashur di zamannya yaitu Shaikh Ahmad al-Farghali yang berlatar belakang sahabat Anṣar dari kabilah Khazraj.

⁴² Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi dilahirkan di sebuah daerah yang bernama Ṭaḥṭa pada tahun 1216 H / 1801 M. Ayahnya bernama Rāfi' ibn Badawi ibn 'Ali ibn Muhammad ibn 'Ali ibn Rāfi' ibn Ḥariz ibn Muhammad Shams al-Dīn ibn Abd al-Rahman ibn Abi al-Qāsim al-Ṣaghīr ibn Shihāb al-Dīn Ahmad ibn Abi Abdillah Muhammad ibn Yahya ibn Abi Bakr ibn Yahya ibn Abi al-Qāsim al-Ṭaḥṭā'i ibn Abd al-Aziz ibn Yusuf ibn Rāfi' ibn Jundab ibn Muhammad ibn Sulṭan ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Hajūn ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ja'far ibn Ismā'il ibn Ja'far al-Zaky ibn Muhammad al-Ma'mun ibn 'Ali al-Ḥarīḍ ibn Husein Jaud (dijuluki al-Fāriḍ) ibn Muhammad al-Dibāj ibn Ja'far al-Ṣādiq ibn Muhammad al-Bāqir ibn 'Ali Zain al-'Ābidin ibn Ali ibn Abi Thalib. Lihat: Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, *Manāḥij al-Albāb al-Misriyah fi Mabāḥij al-Adāb al-Aṣriyah*, diteliti oleh: Muṣṭafā Labib Abd al-Ghani, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li al-Kitab, 2010), 3.

⁴³ Muhammad 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi Rā'id al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 38.

Rifā'ah dilahirkan dari pasangan Rāfi' dan Fāṭimah pada tanggal 15 Oktober tahun 1801 M atau bertepatan dengan 7 Jumādi al-Thānīyah tahun 1216 H. Tempat kelahirannya berada di sebuah kota kecil yang bernama Ṭaḥṭa, di bagian selatan Mesir tepatnya salah satu kota di Provinsi Suhāj Ṣa'id^{44,45} Dengan demikian dilihat dari waktu kelahirannya, dia dapat dikategorikan sebagai bagian dari generasi Muslim awal abad ke Sembilan belas.

Orang tua Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi pada dasarnya berasal dari keluarga *-al-Ashrāf* yaitu keluarga yang memiliki kemuliaan nasab dan kelebihan harta, namun pada saat itu lebih cenderung kepada kelebihan harta, diantaranya kepemilikan tanah yang banyak. Seperti telah diketahui al-Ṭaḥṭāwi dilahirkan empat tahun sebelum Muhammad Ali memegang tampuk kekuasaan di Mesir,⁴⁶ maka sempat ia merasakan masa-masa kecilnya walaupun sekejap.⁴⁷

⁴⁴ “Ṣa'id atau Sāidi” orang-orang Mesir menyebutnya, dan penyebutan ini tetap eksis sampai sekarang. Artikulasi ini diberikan kepada orang-orang Mesir yang bertempat tinggal atau berdiam di sepanjang pesisir sungai Nil.

⁴⁵ 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi Rā'id al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 38.

⁴⁶ Muhammad Ali adalah seorang keturunan Turki yang lahir di Kawalla, Yunani pada tahun 1765 M dan meninggal di Mesir pada tahun 1849 M. Orang tuanya bekerja sebagai penjual rokok dan dari kecil Muhammad Ali telah harus bekerja. Ia tak memperoleh kesempatan untuk masuk sekolah, dan dengan demikian ia tak pandai menulis maupun membaca. Setelah dewasa ia bekerja sebagai pemungut pajak, karena kecakapannya dalam pekerjaan ini, menarik gubernur setempat untuk mengambilmnya sebagai menantu. Selanjutnya ia masuk dinas militer, di militer karirnya cepat melejit menjadi perwira. Di saat pergi ke Mesir melawan tentara Napoleon ia memiliki kedudukan sebagai wakil perwira yang mengepalai pasukan yang dikirim dari daerahnya. Ketika Prancis keluar dari Mesir tahun 1801 M, Muhammad Ali turut memainkan peranan penting dalam kekosongan politik yang timbul sebagai akibat dari kepergian tentara Prancis dari Mesir. Ia mengadu domba pasukan Turki yang dikirim dari Istanbul dengan penguasa sebelum datangnya Napoleon Bonaparte, yaitu Kaum Mamluk. Sehingga akhirnya Ali menjadi seorang Pasha yang terpaksa diakui oleh Sultan Uthmani di Mesir pada tahun 1805 M. Ali Pasha tak jauh berbeda dengan raja-raja Islam lainnya yang juga mementingkan perihal militer, karena ia yakin bahwa kekuasaannya hanya dapat dipertahankan dan diperbesar dengan kekuatan militer. Namun yang membuat ia berbeda dengan penguasa-penguasa lainnya, ia mempunyai estimasi bahwa di balik kekuatan militer harus ada kekuatan ekonomi yang sanggup membiayai pembaharuan dalam bidang militer ataupun yang berkaitan dengan militer. Maka dalam hal ini sangat berpengaruh terhadap kebijakan yang dikeluarkannya dalam menyokong kepentingan militernya, dampak yang paling nyata adalah setelah kaum Mamluk dimusnahkan, hartanya dirampas, demikian pula dengan harta-harta orang kaya di Mesir dikuasainya, lalu pada akhirnya seluruh kekayaan Mesir berada di bawah kekuasaannya, termasuk diantaranya kekayaan

Semenjak Muhammad Ali berkuasa di Mesir, ia memberikan efek yang sangat signifikan terhadap masyarakat Mesir, khususnya pada ayah al-Ṭaḥṭāwī dalam masalah perekonomian. Dan hal ini yang menyebabkan keluarga Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī terpaksa harus hijrah dari Ṭaḥṭa pada tahun 1813 M, ketika itu Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī berusia dua belas tahun. Mengungsilah ia dan ayahnya menuju salah satu keluarga kerabat ayahnya yaitu Abu Qaṭanah di sebuah desa yang bernama Manshāt al-Nīdah di dekat kota Jerjā. Sejak itulah ia dan ayahnya senantiasa mengungsi dari satu kota ke kota yang lain, suatu ketika di Qinā, dan satu waktu di kota Farshūṭ. Kondisi demikian berlanjut sampai ayahnya meninggalkan al-Ṭaḥṭāwī dalam keadaan sebatangkara, sehingga ia kembali ke Ṭaḥṭa dan tinggal bersama paman dari pihak ibunya.⁴⁸

Pada usia enam belas tahun, Rifā'ah hijrah ke Kairo untuk belajar di Universitas al-Azhar, dan dari sinilah dimulainya perjalanan al-Ṭaḥṭāwī menuntut ilmu. Hingga ajal menjemputnya, al-Ṭaḥṭāwī hanya memiliki seorang istri, meskipun sang istri sudah meninggalkan dirinya terlebih dahulu. Dan istrinya adalah putri pamannya yang bernama Karīmah bint Shaikh Muhammad al-Farghali al-Anṣari.⁴⁹

Menurut Muhammad 'Imarah, al-Ṭaḥṭāwī meninggal dunia akibat penyakit yang dideritanya, hingga mengalami dua kali pengobatan, namun pada kali yang ketiga Allah telah memanggilnya untuk kembali ke haribaannya. Ia meninggal dunia di usia 72 tahun, pada hari selasa, 27 Mei tahun 1873 M bertepatan permulaan bulan Rabi' al-Thāni tahun 1290 H. Dan pada besok

yang dimiliki orangtua Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 27-29.

⁴⁷ 'Imarah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī Rā'id al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 38-39.

⁴⁸ Ibid., 39.

⁴⁹ Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī telah berazam bagi dirinya atau “mengharamkan” untuknya menikah dengan wanita lain, maka ketika Karīmah meninggalkannya terlebih dahulu, ia tetap menduda. Sehingga seorang tokoh Sufi di zamannya, yakni Shaikh Abu al-Anwār al-Sādāt, menjulukinya “Abu al-'Azam”. Ibid., 135-136.



harinya 28 Mei, diusung jenazah al-Ṭaḥṭāwi dari rumahnya di jalan Muhammadiyah distrik al-Sharābiyah, Kairo, menuju masjid al-Azhar untuk dishalati. Serta disemayamkan jenazahnya di kuburan keluarga yang terletak di kota Bustān al-‘Ulamā’, di distrik al-Darb al-Ahmar dekat Universitas al-Azhar.⁵⁰

B. Riwayat Pendidikan Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi

Dengan kondisi perekonomian keluarganya yang memprihatinkan, Rifā’ah kecil terpaksa belajar dengan bantuan dari keluarga ibunya, adapun keluarga paman-pamannya terdiri dari para ulama’ atau *Shuyukh*, diantaranya: Sheikh Muhammad al-Anṣari, Sheikh Abd al-Ṣamad al-Anṣari, Sheikh Abd al-Azīz Abd al-Ṣamad al-Anṣari, dan Sheikh Farāj al-Anṣari.⁵¹ Ketika berusia enam belas tahun, ibunya memutuskan agar ia melanjutkan belajarnya di al-Azhar Kairo. Dikisahkan al-Ṭaḥṭāwi berangkat dari Ṭahta menuju Kairo dengan naik kapal menyusir sungai Nil selama dua pekan, tibalah ia di al-Azhar pada tahun 1817 M atau 1232 H.⁵²

Rifā’ah menuntut ilmu di al-Azhar selama enam tahun,⁵³ namun baru saja setengah tahun al-Ṭaḥṭāwi belajar telah mampu membuat kagum para

⁵⁰ Ibid., 138-140. Yang dimaksud dengan Universitas al-Azhar adalah kampus yang terletak di kota lama (*Maṣr Qadīmah*) di depan Masjid Husein, dan bukan kampus al-Azhar yang berada di depan monumen makam mantan Presiden Mesir Anwār Sādāt di *al-Hayy al-Sādīs* (sektor enam).

⁵¹ Sheikh Muhammad al-Anṣari dan Sheikh Farāj al-Anṣari adalah paman-paman al-Ṭaḥṭāwi dari jalur ibu, yang keduanya termasuk ulama’ al-Azhar. Dari mereka inilah ia menghabiskan waktunya ketika kecil untuk menghafal al-Qur’an, membaca teks-teks yang populer, termasuk kitab-kitab *turath* dalam masalah Fikih, Nahwu, bahasa, maupun yang lainnya. Abd al-Karīm Abd al-Rahman ‘Ali, *Daur al-Fikr al-Tarbawī li al-Shaukāni wa al-Ṭaḥṭāwi fi al-Ta’sīs li al-Nahḍah wa al-Tanwīr Khilāl al-Qarn al-Tāsi’ ‘Ashr*, (Dr. Disertasi: Jordan University, 2005).

⁵² ‘Imārah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 40-41. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cetakan ke 14 (Jakarta: Bulan Bintang, 2011), 34.

⁵³ Ibid., 41. Bandingkan dengan Abd al-Karīm Abd al-Rahman ‘Ali, *Daur al-Fikr al-Tarbawī li al-Shaukāni wa al-Ṭaḥṭāwi fi al-Ta’sīs li al-Nahḍah wa al-Tanwīr Khilāl al-Qarn al-*

kerabatnya, dengan memberikan penjelasan kitab *Ṣughrā al-Ṣughrā li al-Sanusī* di masjid al-Yūsufi, ketika ia kembali untuk berlibur musim panas. Kala itu sistem perkuliahan di al-Azhar tidak sistematis sekarang, sehingga memberikan keuntungan kepada al-Ṭaḥṭāwī agar juga dapat belajar berbagai macam literatur-literatur pada sejumlah *al-Shuyukh* (jama' dari Sheikh) yang menjabat sebagai *Mashikhat al-Azhar al-Sharīf* (Majlis Para Ulama' al-Azhar al-Sharif) tatkala itu, di antaranya: belajar Ṣahīh al-Bukhari kepada Sheikh al-Faḍāli (wafat 1820 M/ 1236 H); mengaji Jam'u al-Jawāmi' dalam ilmu Uṣul, serta Mashāriq al-Anwār dalam ilmu Hadith pada Sheikh Ḥasan al-Quwaysni yang menjabat sebagai *Mashikhat al-Azhar* tahun 1834 M/ 1250 H; belajar al-Hikam li Ibn 'Aṭāillah al-Sakandari kepada Sheikh al-Bukhari (wafat 1840 M/ 1256 H); belajar Mughni al-Labīb dan Jam'u al-Jawāmi' kepada Sheikh Muhammad Ḥubaish (wafat 1852 M/ 1269 H); mengaji Sharḥ Ibn Aqīl kepada Sheikh al-Damanhuri (wafat 1869 M/ 1286 H); belajar al-Ashmūni kepada Sheikh Aḥmad al-Damhuji yang menjabat sebagai *Mashikhat al-Azhar* pada tahun 1838 M/ 1254 H (wafat 1848 M/ 1264 H); berguru kepada Sheikh Ibrāhīm al-Bayjuri yang menjabat sebagai *Mashikhat al-Azhar* pada tahun 1847 M/ 1263 H (1783-1860 M/ 1198-1277 H); dan guru yang sangat besar pengaruhnya kepada Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī adalah Sheikh Ḥasan al-'Attār⁵⁴ yang

Tāsi' 'Ashr, (Dr. Disertasi: Jordan University, 2005). Abd al-Karīm mengatakan, bahwa al-Ṭaḥṭāwī menuntut ilmu di al-Azhar hanya lima tahun.

⁵⁴ Nama lengkapnya Sheikh Hasan ibn Muhammad al-'Aṭṭār, beliau adalah salah satu Sheikh al-Azhar yang berasal dari keturunan Maroko. Orang tuanya adalah pedagang rempah-rempah ('Aṭṭār). Awalnya Sheikh Muhammad -orang tuanya- ingin mengajarnya ilmu tentang rempah-rempah, namun setelah mengetahui bakatnya (Sheikh al-'Aṭṭār) saat menghafal al-Qur'an dalam waktu yang singkat, maka disekolahkan ke Universitas al-Azhar. Tak perlu diragukan lagi kecerdasan dan ketelitiannya dalam belajar, sehingga layak sebuah ensiklopedia dari berbagai macam cabang ilmu agama maupun umum. Di saat terjadi perang dengan Prancis, Sheikh al-'Aṭṭār menyelamatkan diri ke kota Asyūṭ, setelah keadaan di Kairo stabil ia mencoba untuk kembali, dimana Prancis berkampanye untuk dapat memanfaatkan antara dua kebudayaan yaitu barat dan Arab. Mengembaralah Sheikh al-'Aṭṭār ke Turki, Makkah untuk melaksanakan haji, Palestina, Damaskus, sampai ke Albania lalu kembali ke Kairo. Sheikh al-'Aṭṭār juga dikenal sebagai pemimpin kebangkitan yang terkenal dengan prinsipnya mengenai perubahan yaitu: "Seyogyanya negara kita ini dirubah keadaannya dan diperbaharui dengan pengetahuan yang tak ada padanya". Dengan menggunakan prinsip ini Sheikh al-'Aṭṭār juga melahirkan generasi para

menjabat sebagai *Mashikhat al-Azhar* tahun 1830 M/ 1246 H (1766-1835 M/ 1180-1246 H), al-‘Attār ini yang banyak memberikan panduan serta motivasi untuk lebih maju kepadanya. Adapun hal ini tak luput dari ketekunan dan ketajaman pikiran al-Ṭaḥṭawi, sehingga membuat para gurunya takjub kepada al-Ṭaḥṭawi, terutama gurunya Sheikh Ḥasan al-‘Aṭṭār.⁵⁵

Setelah selesai dengan studinya di al-Azhar pada tahun 1821 M, dengan usia al-Ṭaḥṭawi ketika itu dua puluh satu tahun. Pada waktu itu pula ia diberi kepercayaan untuk mengajar di universitas tempat al-Ṭaḥṭawi menyelesaikan perkuliahannya, bahkan salah seorang *khāl* (paman dari pihak ibu)nya ikut menjadi salah seorang mahasiswanya, dia adalah Sheikh Farāj al-Anṣārī.⁵⁶

Empat tahun kemudian, tepatnya tahun 1826 M pemerintah Mesir menetapkan 114 pelajar sebagai dutanya untuk menimba ilmu di Prancis, diantaranya Rifā’ah al-Ṭaḥṭawi. Seluruh penuntut ilmu tersebut disebar pada beberapa cabang ilmu, seperti: sejarah, militer, tata negara, politik,

ulama’ yang kondang dengan misi pembaharuannya, seperti; Rifā’ah al-Ṭaḥṭawi, dan Muhammad ‘Ayyād al-Ṭanṭāwī. Disamping menjabat sebagai Rektor Universitas al-Azhar, ia pula penerbit Koran al-Waqā’i’ al-Miṣriyyah serta menjabat sebagai PemRednya, selain itu dia memiliki majelis ilmu (*halaqah*) yang dihadiri para pemimpin Mesir ketika itu. Diantara karya-karya Sheikh Hasan al-‘Aṭṭār yang cukup populer, adalah: (1) *Hāshiyah al-‘Aṭṭār ala Sharh al-‘Iṣām ala al-Risālah al-‘Aḍaddiyah* yang mengulas tentang penjelasan metode penulisan dan penelitian; (2) *Hāshiyah al-‘Aṭṭār ala Sharh Isāghūji fi al-Manṭuq li Ibn ‘Umar al-Abhari* yang membahas mengenai ilmu mantiq; (3) *Hāshiyah al-‘Aṭṭār ala al-Jawāhir al-Muntazhimāt fi ‘Uqūd al-Maqūlāt li al-Sheikh Aḥmad al-Sujā’ī* yang membahas tentang ilmu mantiq dan filsafat; (4) *Hāshiyah al-‘Aṭṭār ala al-Taḥdhīb li al-Khabīsi*, yang mengulas tentang ilmu mantiq; (5) *Hāshiyah al-‘Aṭṭār ala Jam’i al-Jawāmi’ fi Uṣul al-Fiqh li Ibn Taqiyuddin al-Subki*, yang menjelaskan tentang ilmu uṣul al-Fiqh; (6) *Sharh al-Samarqandiyah fi ‘Ilmi al-Bayān*, yang mengulas mengenai ilmu bayān; (7) *Manzhumat al-‘Aṭṭār fi ‘Ilmi al-Nahw*, yang menjelaskan tentang ilmu nahwu; (8) *Maqālāt fi al-Ṭib*, yang menjelaskan tentang ilmu kedokteran. Dan masih banyak lagi karya-karya akademis yang berhasil dibukukkan oleh Sheikh Ḥasan al-‘Aṭṭār. Ashraf Fauzi Ṣāleh, *Shuyukh al-Azhar*, (Muhandisīn: al-Shirkah al-‘Arabiyah li al-Nashr wa al-Tauzī’, t.th.), 37-40.

⁵⁵ ‘Imarah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭawi Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 40-41. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 41-43. Tahun kelahiran Sheikh Ḥasan al-‘Aṭṭār terdapat selisih dua tahun antara Muhammad ‘Imarah dan Ashraf Fauzi Ṣāleh, *Shuyukh al-Azhar*, (Muhandisīn: al-Shirkah al-‘Arabiyah li al-Nashr wa al-Tauzī’, t.th.), 35.

⁵⁶ Ibid., 45-46.

perekonomian, kedokteran, kelautan, pertanian, terjemah, kesenian, dan lain sebagainya. Misi yang diusung Muhammad ‘Ali kali ini, semoga nanti ketika mereka kembali ke Mesir dapat memberikan kontribusi dalam membangun negara dan mengkonstruksi sebuah peradaban yang unggul, tak hanya menjadi seorang prajurit militer dari sebuah negara saja.⁵⁷

Berada di bawah bimbingan Masio Goomer al-Ṭaḥṭāwī belajar bahasa Prancis, hal tersebut dilakukan oleh al-Ṭaḥṭāwī sejak tiba di Marseille, nampaknya ia tak merasa puas dengan apa yang diajarkan Gomer, lalu al-Ṭaḥṭāwī menggaji seorang guru khusus untuk membantunya memahirkkan bahasa Prancis. Dalam waktu yang singkat ia dapat menguasai bahasa tersebut, setelah itu mulailah ia banyak menerjemahkan buku-buku berbahasa Prancis ke dalam bahasa Arab. Buku yang pertama kali diterjemahkannya ke dalam bahasa Arab adalah *Mabādi’ al-‘Ulūm al-Ma’daniyah* (Prinsip-Prinsip Ilmu Pertambangan / *Metallurgi*), dan dikirimkannya ke Mesir untuk dicetak. Selain itu al-Ṭaḥṭāwī juga banyak belajar dari karya-karya para intelektual Prancis, misalkan: buku *L’Esprit des Lois* (Rūḥ al-Qawānīn) milik

⁵⁷ Hakikatnya Muhammad ‘Ali tak hanya mengirim ekspedisi yang di-imami- oleh Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī saja, karena pada dasarnya rombongan ke Prancis ini sebelumnya pernah diselenggarakan. Namun, delegasi yang pertama kali diutus oleh ‘Ali Pasha pada tahun 1801 M tersebut tidak kunjung kembali ke Mesir, pasalnya ada semacam desersi atau pengkhianatan untuk melarikan diri bersama kapal Prancis, dan mereka memutuskan relasi dengan negaranya. Begitu pula dengan delegasinya yang kedua pada tahun 1813 M ke Italia, tepatnya di kota Milan. Tetapi tak ada mahasiswanya yang mampu memberikan nuansa pembaharuan sekembalinya dari Italia, kecuali seorang saja, yaitu Nicola Musabiki Afandi yang kemudian dipercaya sebagai direktur Percetakan Bulāq di tahun 1821 M. Muhammad ‘Ali tak berputus asa untuk membangun Mesir, jika rombongan pertama ke Prancis gagal, maka pada beberapa tahun berikutnya membuahkan hasil meskipun hanya seorang pelajar saja yang bisa sedikit memberikan pencerahan dalam bidang kemiliteran dan kelautan, dia bernama Uthmān Nūr al-Dīn Afandi. Maka sebenarnya delegasi yang diberangkatkan ke Prancis dari pelabuhan al-Iskandariyah pada hari Kamis, 24 April 1826 M (6 Ramaḍān 1241 H) dan tiba di pelabuhan Marseille sekitar 17 Mei tahun 1826 M (9 Shawāl 1241 H), dimana di dalamnya terdapat al-Ṭaḥṭāwī, ialah merupakan perpanjangan kepentingan dari satu target yang diinginkan Muhammad ‘Ali untuk menggabungkan dua peradaban (Eropa modern dan Mesir-Arab), serta melanggengkan kekuasaannya. ‘Imarah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī Rā'id al-Tanwīr fi al-‘Asr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 47-50. Lihat juga: Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī, *Talkhiṣ al-Ibrīz fi Talkhiṣ Bārīz*, (Kairo: Ṣafahāt, 2011), 45-47, 57-62.

Montesquieu (1689-1755 M)⁵⁸, al-Aqd al-Ijtimā'i (Kontrak Sosial) yang ditulis John Jack Rousseau (1712-1778 M), dan lain sebagainya.⁵⁹ Harun Nasution menambahkan terkait ketekunan al-Ṭaḥṭawi dalam membaca,

Buku-buku yang dibaca al-Ṭaḥṭawi mencakup berbagai lapangan ilmu pengetahuan. Kelihatannya ia dengan sengaja membaca lapangan-lapangan yang begitu berbeda dan tidak mencurahkan perhatiannya ke suatu lapangan tertentu, karena tujuannya ialah menerjemahkan buku-buku Prancis ke dalam bahasa Arab. Dengan demikian pembaca-pembaca Arab akan dapat mengetahui ilmu-ilmu pengetahuan Barat yang ia rasa perlu mereka ketahui untuk kemajuan mereka.⁶⁰

Maka pada tanggal 19 Oktober 1830 M al-Ṭaḥṭawi melaksanakan ujian terakhirnya di Paris, yaitu ujian di bidang terjemah.⁶¹ Sebagai bukti atas kapabelitasnya dalam dunia menerjemah, ia mengemukakan kedua belas buku yang telah dialih bahasakan, diantaranya: tentang *Tāriḫ al-Iskandar al-Akbar* (Sejarah Alexander Agung), *Uṣul al-Ma'ādīn* (Prinsip-Prinsip Pertambangan), *Dāirat al-'Ulūm fī Akhlāq al-Umam wa 'Awā'idahum* (akhlak dan adat istiadat berbagai bangsa), dan sebagainya. sehingga panitia penguji menganggap bahwa al-Ṭaḥṭawi memang telah mahir di bidang penerjemahan, serta

⁵⁸ Bandingkan dengan Abd al-Mun'im al-Ḥafny, *Mausu'at al-Falsafah wa al-Falāsifah: Jumā' al-Madhāhib wa al-Ansāq al-Madāris al-Mukhtalifah fī al-Falsafah, wa fī Naẓariyātihā fī al-Sharq wa al-Gharb, wa 'Inda Falāsifah al-Yahudiyah wa al-Naṣraniyah wa al-Islām, wa Falāsifah al-'Arabiyah, wa al-Falāsifah al-Maṣriyyin*, (Kairo: Maktabah Madbouly, 1999), 657. Ia mentransliterasi *L'Esprit des Lois* menjadi *Rūh al-Sharā'i*.

⁵⁹ 'Imarah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭawi Rāid al-Tanwīr fī al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 54-59.

⁶⁰ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cetakan ke 14 (Jakarta: Bulan Bintang, 2011), 35.

⁶¹ Ketika belajar di Perancis al-Ṭaḥṭawi mengikuti tiga kali ujian, tes pertama diikutinya dari tanggal 28 Februari sampai awal Maret 1828 M. Dihadiri oleh beberapa ilmuwan Perancis, diantaranya Conte de Chabrol, seorang gubernur wilayah Seine dan salah seorang ilmuwan yang dibawa Napoleon Bonaparte ke Mesir. Adapun tes kedua yang diikutinya pada tahun 1829 M, dia pun sukses melewatinya dan sebagai hadiah atas keberhasilannya al-Ṭaḥṭawi mendapatkan dua buku dari karya seorang orientalis yang bernama Silvestre de Sacy (1758-1838 M). Sedang ujian yang terakhir kali ditempuhnya pada tanggal 19 Oktober 1830 M, sebagaimana diketahui al-Ṭaḥṭawi selama di Perancis mendalami ilmu bahasa Perancis (menerjemah), maka pada tesnya yang terakhir dia mempersembahkan dua belas buku yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. 'Imarah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭawi Rāid al-Tanwīr fī al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 55-61.

pemerintah Mesir akan mendapatkan banyak manfaat dari kecakapannya dalam menerjemahkan literature-literatur yang urgen dan relevan bagi ke-progersif-an negara tersebut.

Lima tahun waktu yang dihabiskan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi untuk menggali pengetahuan dari karya-karya kaum intelektual Prancis. Akhirnya pada tahun 1831 M (1247 H), al-Ṭaḥṭāwi kembali ke tanah airnya. Sesampainya di Kairo, ia diangkat sebagai guru dan penerjemah di sekolah kedokteran, di sini dia membimbing penerjemahan buku-buku ilmu kedokteran, disamping itu al-Ṭaḥṭāwi juga mengajar murid-muridnya ilmu hitung, tehnik, mantiq, sejarah masa silam dan modern. Tahun 1833 M (1249 H) al-Ṭaḥṭāwi pindah ke sekolah Artileri di Ṭarrah, pinggiran kota Kairo.⁶²

Di tahun 1835 M (1251 H) al-Ṭaḥṭāwi mendirikan “Sekolah Penerjemah” yang kemudian dirubah namanya menjadi “*Madrasah al-Alsun*”. Sekolah ini mengajarkan bahasa Arab, Prancis, Turki, Itali, Persi, ilmu-ilmu tehnik, dan sejarah.⁶³ Pendirian sekolah ini menjadi fase awal dan memberikan kesempatan kepada al-Ṭaḥṭāwi agar mengaktualisasikan kapasitas keilmuwanannya. Bukan hanya untuk dirinya sendiri, melainkan masyarakat Mesir, dan terlebih bagi umat Islam secara keseluruhan.

C. Karya Intelektual Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi

Pada periodenya, tepatnya sejak permulaan tahun 1820-an sampai paruh akhir 1870-an, al-Ṭaḥṭāwi termasuk salah satu intelektual Muslim Mesir yang cukup produktif. Berbagai karya akademis dan hasil alih bahasa dari berbagai disiplin ilmu Islam maupun umum sukses diselesaikannya, karya-

⁶² ‘Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi Rā'id al-Tanwīr fī al-‘Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 65-67.

⁶³ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cetakan ke 14 (Jakarta: Bulan Bintang, 2011), 36. Lihat juga: Muhammad ‘Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi Rā'id al-Tanwīr fī al-‘Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 69; Husein Ahmad Amin, *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam*, terjemah Departemen Agama RI, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001), 281.

karya yang dihasilkan al-Ṭaḥṭāwī juga meliputi esai-esai yang ditulisnya pada majalah-majalah yang pula didirikannya. Mengenai data jumlah yang berhasil dituntaskan Rifa'ah al-Ṭaḥṭāwī, peneliti mengacu pada data yang dikumpulkan oleh Muhammad 'Imārah dan sebuah ensiklopedi filsafat yang digarap Abd al-Mun'im al-Ḥafni.

Salah satu karya al-Ṭaḥṭāwī yang sangat populer di dunia pendidikan hingga saat ini adalah, *al-Murshid al-Amīn fi Tarbiyat al-Banāt wa al-Banīn* (Petunjuk Bagi Pendidikan Putra dan Putri), karya ini merupakan buah pikiran al-Ṭaḥṭāwī tentang pendidikan Islam secara umum. Selain itu, ia juga membahas karakter umum dan khusus antara pria-wanita dalam mendapatkan haknya untuk memperoleh pendidikan, tak tertinggal pula watak pembaharuan al-Ṭaḥṭāwī dalam buku ini, sehingga khusus ia tuangkan gagasannya mengenai nasionalisasi serta urbanisasi. Kitab ini dicetak pada tahun dimana al-Ṭaḥṭāwī meninggal dunia, yaitu tahun 1873 M/ 1290 H.⁶⁴

Karya lain yang berhasil dikodifikasikan al-Ṭaḥṭāwī adalah *Takhlīṣ al-Ibrīz fi Talkhiṣ Bārīz* (Intisari dari Kesimpulan tentang Paris). Kitabnya ini, oleh al-Ṭaḥṭāwī ditulis ketika masih berada di Paris, yang menggambarkan atau mengisahkan pengembaraannya dalam menuntut ilmu di Prancis. Tetapi tak hanya perjalannya saja yang diceritakannya di dalam buku ini, ia terangkan sistem pemerintahan Prancis, ilmu-ilmu pengetahuan yang diajarkan di sekolah-sekolah Paris. Sesungguhnya buku ini diperuntukkan al-Ṭaḥṭāwī tatkala memenuhi ujian terakhirnya, namun dirampungkannya setelah kembali ke Mesir dengan menambah beberapa pasal. Dicitak ketika dia masih hidup sebanyak dua kali, pertama tahun 1824 M/ 1250 H, dan yang

⁶⁴ Al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 2010), *1*. Lihat juga 'Imārah, *Rifa'ah al-Ṭaḥṭāwī Rā'id al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 122; Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cetakan ke 14 (Jakarta: Bulan Bintang, 2011), 39.

kedua di tahun 1849 M/ 1265 H. Kemudian setelah wafatnya, dicetak untuk yang ketiga kalinya pada tahun 1905 M/ 1323 H.⁶⁵

Sebagai salah satu tokoh yang memprakarsai lahirnya pembaharuan khususnya di Mesir, al-Ṭaḥṭāwī juga menulis sebuah buku untuk kemajuan pembaharuan tersebut. Kitab tersebut diberi judul *Manāḥij al-Albāb al-Miṣriyyah fi Mabāḥij al-Adāb al-‘Aṣriyyah* (Metode Bagi Orang Mesir untuk Mengetahui Literatur Modern). Buku setebal 450 halaman ini, mencoba untuk mengulas masalah perlunya kemajuan dalam segala bidang, terutama di bidang ekonomi, agar umat manusia dapat merasakan kesejahteraan. Ia pula menyampaikan aksioma ahli ekonomi Eropa, bahwa Mesir memiliki potensi yang besar dalam lapangan ekonomi.⁶⁶

Untuk memperkuat karya tulisnya di atas, al-Ṭaḥṭāwī juga mempublikasikan risalahnya *al-Qaul al-Sadīd fi al-Ijtihad wa al-Taqlid* (Perkataan yang Benar tentang Ijtihad dan Taqlid). Di sini al-Ṭaḥṭāwī menerangkan syarat-syarat dan bentuk-bentuk ijtihad yang ada dalam Islam, baik itu ijtihad mutlak, ijtihad dalam madhhab, ijtihad dalam fatwa.⁶⁷

Al-Ṭaḥṭāwī juga menulis buku *Anwār Taufīq al-Jafīl fi Akhbar Miṣra wa Tauthiqi Bani Ismā‘il* (Cahaya Kedamaian yang Agung Mengenai Berita-berita Mesir dan Pengukuhan Anak Keturunan Ismail). Buku ini adalah jilid pertama dari ensiklopedia sejarah, dimana al-Ṭaḥṭāwī memang bertekad untuk menulisnya, ensiklopedia sejarah ini mengulas sejarah Mesir dari zaman Fir’aun sampai ekspansi Arab, sejarah Arab hingga pertanda munculnya Nabi SAW. Dicitak pada masa hidupnya tahun 1868 M/ 1285 H. Sedangkan jilid kedua dari buku ini diberi tajuk *Nihāyat al-Ijāz fi Sirah Sākin al-Ḥijāz* (Akhir

⁶⁵ Ibid., 5-7. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cetakan ke 14 (Jakarta: Bulan Bintang, 2011), 37-38; ‘Imārah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 121.

⁶⁶ Al-Ṭaḥṭāwī, *Manāḥij al-Albāb al-Miṣriyyah fi Mabāḥij al-Adāb al-‘Aṣriyyah*, diteliti oleh: *Mustafā Labīb Abd al-Ghani*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2010). 1-20 (Daftar Isi).

⁶⁷ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cetakan ke 14 (Jakarta: Bulan Bintang, 2011), 41.

Sejarah Singkat Penduduk Hijaz). Di sini ia uraikan sejarah Rasul SAW., struktur politik, administratif, dan peradilan pada masa negara Islam pertama, serta diterbitkan tahun 1873 M/ 1290 H.⁶⁸

Karya al-Ṭaḥṭāwī lain yang ditemukan adalah *al-Tuḥfat al-Maktabiyah li Taqrib al-Lughah al-‘Arabiyah* (Adikarya Perpustakaan Untuk Mempermudah Belajar Bahasa Arab). Dalam karyanya ini, al-Ṭaḥṭāwī menitik beratkan uraian tentang menyederhanakan kaidah-kaidah bahasa Arab, serta mempermudah mempelajarinya, buku ini dicetak semasa ia masih hidup, di percetakan Hajar tahun 1869 M/ 1286 H. Selain buku tersebut di atas yang membahas mengenai bahasa Arab, al-Ṭaḥṭāwī menulis pula sebuah risalah *Jamal al-Ajrūmiyah* (Sekumpulan Teks al-Jurumiyyah). Karyanya ini menguraikan tentang syair-syair berbahasa Arab, diterbitkan di tahun 1863 M/ 1280 H.⁶⁹

Al-Ṭaḥṭāwī juga berhasil menulis beberapa risalah *Qaṣīdah Waṭaniyah Maṣriyah* (Puisi tentang Nasionalisme Mesir). Beberapa risalahnya tentang puisi-puisi kebangsaan tersebut ditujukan kepada beberapa penguasa Mesir, seperti pada masa Muhammad Sa’id tahun 1855 M, Ismā’il Pasha di tahun 1864 M, maupun yang dipersembahkannya kepada para prajurit Mesir di kala itu.⁷⁰

Karya al-Ṭaḥṭāwī lainnya yang tak terpublikasikan seperti, *Majmū’ fi al-Madhāhib al-Arbi’ah* (Bunga Rampai Empat Imam Madhhab), *Arjūzah fi al-Tawhid* (Syi’ir-Syi’ir dalam Tauhid), dan *Khātimah li Qatr al-Nadā wa Bal al-Ṣadā* (Penutup Tetesan Embun dan Penghilang Dahaga). Karyanya “Bunga Rampai Empat Imam Madhhab” ini masih berbentuk naskah, sedang “*Arjūzah fi al-Tawhid*” dan “*Khātimah li Qatr al-Nadā wa Bal al-Ṣadā*” ditulisnya

⁶⁸ ‘Imārah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 122-123.

⁶⁹ Ibid., 126.

⁷⁰ ‘Imārah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 126-127.

sewaktu masih menjadi mahasiswa di universitas al-Azhar, serta belum pernah tercetak atau dipublikasikannya.

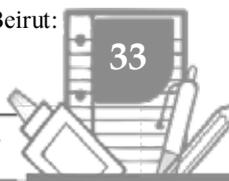
Berbicara mengenai karya al-Ṭaḥṭāwī nampaknya tak hanya berupa yang ditulisnya saja, namun didapati pula karyanya yang berbentuk terjemahan-terjemahan. Dari data yang dikumpulkan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī pernah mentrasliterasikan sekitar dua puluh tujuh buku. Diantaranya, *Tārīkh Qudamā' al-Maṣriyyin* (Sejarah Mesir Kuno) dicetak 1838 M; *Ta'rib Qānun al-Tijārah* (Arabisasi UU Perdagangan) dicetak 1868 M; *Ta'rib al-Qānun al-Madani al-Faransāwī* (Arabisasi Hukum Perdata Prancis) dicetak 1866 M; *Jughrāfiyah Ṣaghīrah* (Geografi Kecil) dicetak tahun 1830 M; *Risālah al-Ma'ādīn* (Risalah tentang Pertambangan) dicetak 1867 M; *Kitāb Qudamā' al-Falāsifah* (Kitab tentang Filosof Kuno) diterbitkan 1836 M; *Mabādi' al-Handasah* (Dasar-Dasar Ilmu Teknik) dicetak 1854 M; *al-Ma'ādīn al-Nāfi'ah li Tadbir Ma'āyish al-Khalāiq* (Pertambangan yang Bermanfaat Untuk Mengatur Kehidupan Makhhluk) diterbitkan 1832 M; *al-Mantiq* (Ilmu Mantiq) dicetak 1838 M; dan lain sebagainya.⁷¹

D. Genealogi Keilmuan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī

Genealogi keilmuan al-Ṭaḥṭāwī dan sebagian besar ulama' Mesir pada abad ke-19 dapat dirunut dari sesudah Revolusi Prancis 1789 M, Inggris yang dikala itu menjadi saingan berat bagi Prancis telah mampu menguasai India di timur. Sehingga Prancis melakukan sebuah *manuver* untuk dapat memutuskan komunikasi Inggris di barat dan India di timur, oleh karena itu menurut Napoleon Mesir perlu diletakkan di bawah kedaulatannya.

Saat itu Mesir dikuasai oleh Muhammad 'Ali, salah seorang desertir Uthmaniyyah yang memproklamirkan kemerdekaan Mesir, sehingga terpaksa

⁷¹ 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī Rāid al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 128-132.



diakui oleh sultan Uthmani pada tahun 1805 M. Di era kekuasaannya Mesir mulai mengalami ketenangan politik, terlebih setelah Muhammad ‘Ali membasmi sisa-sisa pemimpin Mamluk.⁷² Untuk membuat Mesir lebih progresif, Muhammad ‘Ali melakukan pembenahan ekonomi dan militer. Atas gagasan para penasihatnya, ia juga melakukan program pengiriman tentara untuk belajar di Eropa.

Al-Ṭaḥṭāwī adalah bagian dari program perbaikan ekonomi Mesir yang dicanangkan Muhammad ‘Ali. Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī beranggapan begitu luhurnya tugas seorang tentara, karenanya ia tak menolak saat gurunya - Sheikh Ḥasan al-‘Aṭṭār- merekomendasikannya menjadi imam delegasi pelajar tentara yang dikirim Muhammad ‘Ali. Paris adalah kota yang sangat menentukan bagi kehidupan dan karir intelektual al-Ṭaḥṭāwī, selama berada di kota “mode” tersebut ia tak hanya menjadi imam shalat atau rujukan masalah-masalah keagamaan bagi kawan-kawannya. Dengan semangat dan kreatifitas yang tinggi dia juga berusaha mengamati sosio masyarakat Eropa.

Oleh karena itu, untuk melacak genealogi keilmuan al-Ṭaḥṭāwī menjadi sangat terkait dan tentu saja harus kembali pada beberapa tokoh-tokoh intelektual yang ikut mewarnainya, baik ketika menjadi pelajar di universitas al-Azhar, maupun di saat menghabiskan waktunya di Prancis. Tatkala berada di al-Azhar, dari sekian banyak gurunya yang sangat berpengaruh kepada al-Ṭaḥṭāwī, yaitu Sheikh Ḥasan al-‘Aṭṭār.

Guru yang mempunyai darah campuran Maroko ini, juga merupakan salah satu pendobrak gerbang *al-Isḥāḥ* (reformasi) dan *Tajdid* (pembaharuan) ketika mayoritas ulama’ al-Azhar menutup diri dalam beberapa hal *Ahkām Fiqhiyyah* (ketentuan-ketentuan fikih). Hal ini dirasa perlu menurut al-‘Aṭṭār,

⁷² Dikisahkan Muhammad ‘Ali mengampuni mereka, namun dibantainya tatkala ‘Ali Pasha berpura-pura mengundang mereka berpesta di Bukit Mukaṭṭam. Sekitar 470 kaum Mamluk yang disembelih, hanya seorang saja yang selamat dengan melompat dari pagar istana ke jurang yang ada di Bukit Mukaṭṭam, pada akhir tahun 1811 kekuatan Mamluk di Mesir bisa dikatakan telah habis. Ibid., 28.

disebabkan setelah kembalinya dari mengasingkan (mengamankan) diri di Asyūf, ia merasakan nuansa peradaban yang sangat jauh tertinggal dibandingkan dengan negara-negara Eropa, khususnya dalam hal ini Prancis yang telah mampu menguasai Mesir.⁷³ Sheikh Ḥasan al-‘Aṭṭār memiliki banyak guru dengan spesifikasi keilmuannya masing-masing di pelbagai disiplin ilmu islam dan umum. Diantaranya ia pernah menimba ilmu kepada Sheikh al-Amir, Sheikh al-Ṣabān, Sheikh Muhammad Shihāb, dan sebagainya.⁷⁴ Berbedanya Ḥasan al-‘Aṭṭār dengan mayoritas ulama’ Islam Mesir di zaman paska kolonialisme, mereka masih terbuai dengan budaya skolastik di era pertengahan. Sedang al-‘Aṭṭār telah membuka cakrawala intelektualnya menuju modernitas. Ia tak sekedar merujuk pada *ḥāshiyah* (catatan kaki) ataupun *sharah* (penjelasan/komentar pada sebuah buku) saja, tetapi juga kembali kepada referensi-referensi primer. Pun al-‘Aṭṭār tak enggan untuk mengemukakan konsep-konsep ketajaman berfikirnya sendiri, tidak cukup dengan teks-teks Arab, adakalanya Ḥasan al-‘Aṭṭār mengkolaborasikan ilmu pengetahuan timur dan barat. Pada realitanya, al-‘Aṭṭār sendiri adalah sosok yang memiliki hubungan baik dengan para ulama’ di masa itu, baik para ilmuwan dari al-Azhar atau para cendekiawan Prancis yang dibawa oleh Napoleon.⁷⁵

Walaupun al-‘Aṭṭār merupakan salah satu penggagas *al-Iṣlāḥ* dan modernitas yang sangat berpengaruh dikalangan para ulama’ dan murid-muridnya, terlebih pada seorang Rifā’ah al-Ṭaḥṭawi, bukan berarti dirinya

⁷³ Tercatat Prancis hanya mampu menguasai Mesir selama satu tahun saja, yaitu dari 22 Juli 1798 – 18 Agustus 1799. Walaupun berkuasa dalam waktu singkat, tetapi Prancis telah bisa membangkitkan sebagian para ilmuwan Mesir untuk mengejar ketertinggalannya. Tak sekedar menancapkan kekuasaannya saja, Napoleon pun memperkenalkan ide-ide baru yang dihasilkan dari Revolusi Prancis, misalkan sistem pemerintahan yang berbentuk republik, gagasan persamaan (*egalite*) dalam arti samanya kedudukan serta turut sertanya masyarakat dalam masalah pemerintahan, dan lain sebagainya. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cetakana ke-9, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 29-31.

⁷⁴ Ashraf Fauzi Ṣāleh, *Shuyukh al-Azhar*, Jilid II, (Muhandisīn: al-Shirkah al-‘Arabiyah li al-Nashr wa al-Tauzī’, t.th.), 35.

⁷⁵ Ashraf Fauzi Ṣāleh, *Shuyukh al-Azhar*, Jilid II, (Muhandisīn: al-Shirkah al-‘Arabiyah li al-Nashr wa al-Tauzī’, t.th.), 36.



meninggalkan ilmu-ilmu keislaman, seperti uşul fiqh, fiqh, tafsir, nahwu, dan lainnya. Ia mendalami ilmu-ilmu tersebut tak hanya sebatas di Mesir saja, namun untuk mengobati dahaga keintelektualannya, dicobalah berpetualang sampai ke Makkah, Palestina, Damaskus, bahkan Albania pun didatanginya.⁷⁶

Sangat besar perhatian Sheikh al-‘Aţţār pada al-Azhar, sehingga semasa hidupnya ia dedikasikan untuk mengabdikan kepada kepentingan al-Azhar sampai wafatnya.⁷⁷ Berkat kepribadiannya yang kuat membuat penguasa Mesir saat itu yaitu, Muhammad ‘Ali tertarik untuk mengangkatnya menjadi Grand Sheikh al-Azhar. Tidak mengherankan, jika pada awal abad ke 19 Masehi, al-‘Aţţār dikenal luas sebagai ulama’ yang *munţāz* (sempurna) dan pakar dalam segala bidang keilmuan, serta yang jarang dimiliki oleh para ulama’ al-Azhar pada umumnya. Al-Jabarti seorang sejarawan terkenal mengatakan, “dia pemuka orang-orang yang memiliki kelebihan, mahkota dari para bangsawan yang cerdas, penulis syair handal yang bersumber dari ilmu-ilmu akal dan sastra”.⁷⁸

Jika di Mesir mendapat tuntunan dari gurunya Sheikh Ḥasan al-‘Aţţār, maka ketika berada di Paris al-Ṭaḥṭāwī lebih banyak belajar secara mandiri (autodidak). Namun itu semua tak luput dari bantuan Gomar (1822 M) dalam mempelajari bahasa Prancis. Disamping itu salah seorang orientalis terkenal di zamannya, Silvestre de Sacy (1758-1838 M) yang pernah bersentuhan langsung dengan al-Ṭaḥṭāwī. Sacy dikenal sebagai seorang orientalis yang cukup obyektif, karena ia hanya menekuni bidang sastra Arab dan nahwu, menghindari untuk tidak terlibat dalam pengkajian Islam. Ia juga sangat

⁷⁶ Ibid., 37.

⁷⁷ Al-Azhar memang terkenal di kala itu dengan metode pembelajarannya yang tradisional, dari metode ini mulailah ada ide dan pemikiran untuk merombak sistem pembelajaran dari bentuk tradisional ke sistem yang lebih modern. Di antara mereka yang menyeru ke arah pembaharuan tersebut ialah Sheikh Ḥasan al-‘Aţţār, seorang ulama’ yang pula belajar di al-Azhar dan pada akhirnya menjadi Grand Sheikh di universitas yang sama.

⁷⁸ Ashraf Fauzi Şāleh, *Shuyukh al-Azhar*, Jilid II, (Muhandisīn: al-Shirkah al-‘Arabiyah li al-Nashr wa al-Tauzī’, t.th.), 38-39.

berjasa dalam menjadikan Paris sebagai pusat kajian Islam.⁷⁹ De Sacy terkenal seorang guru bahasa Arab yang tak ingin mencampurkan perkara politik kedalamnya, dan hal ini terbukti ketika ia menolak menjadi guru sekaligus direktur di sekolah bahasa Eastern Life yang dihasilkan dari keputusan Convention Nationale (konvensi nasional) pada 30 Maret 1795 M. Banyak diantara para tokoh orientalis sezamannya yang merujuk kepada De Sacy dalam keahlian bahasa Arabnya, seperti Heinrich Leberecht Fleischer, Heinrich Ewald. Ia tak hanya memiliki kemampuan berbahasa asing, khususnya bahasa Arab, namun dia juga seorang nasionalis yang fanatik kepada negaranya. Meskipun demikian Sacy tetap memiliki jiwa yang bersih, dengan banyak prilaku-prilakunya yang terpuji.⁸⁰ Al-Ṭaḥṭāwī merupakan murid kesayangan De Saacy dan mendapatkan posisi terhormat di hadapannya, hal ini ia sampaikan tatkala De Sacy memberikan *bayān* (keterangan) tentang bukunya *Talkhiṣ al-Ibrīz* pada bulan Februari 1831.

⁷⁹ Nama lengkapnya Antoine Isaac Silvestre De Sacy, lahir di Paris 21 September 1758, ayahnya Abraham Jacques Silvestre meninggal dunia saat ia berusia tujuh tahun. Di usianya dua belas tahun ia mulai mengenal bahasa Ibrani, sampai Silvestre kemudian mengenal seorang pendeta yang bernama Dom Berthereau untuk mengajarnya bahasa Semit selain Ibrani. Hingga ia menyadari kecenderungan dan kemampuannya dalam bahasa, menuntutnya agar kemudian belajar bahasa Jerman, Inggris, Spanyol, dan Italia. Dengan kemampuannya dalam bidang bahasa, diangkatlah menjadi pengajar di College de France (Perguruan Tinggi Prancis). Tak sampai di sini saja karirnya, De Sacy diangkat oleh Raja Louis XVI sebagai komisaris umum di departemen keuangan pada tahun 1791, namun setahun kemudian, tepatnya 1792 ia mengundurkan diri, karena banyak terjadi perubahan situasi konstitusional menuju era revolusi. De Sacy menikah pada tahun 1786, dan mempunyai seorang anak yang diberi nama Samuel Estazad. Kelak ia memiliki surat kabar besar dan terkemuka, dilahirkan di Paris 17 Oktober 1801, meninggal 14 Februari 1879 di Paris. Silvestre De Sacy pada 29 Maret 1814 mendapatkan gelar “Baron” (kehormatan/bangsawan) dari Napoleon Bonaparte, lalu di 24 Oktober 1814 diangkat menjadi “Censeur Royal” (Pengamat Kerajaan), kemudian 17 Februari 1815 diangkat menjadi Direktur di universitas Paris, dan pada Agustus 1815 ia menjadi anggota Majelis Pendidikan Umum. De Sacy meninggal diakibatkan penyakit yang dideritanya pada 21 Februari 1838. Ia meninggalkan beberapa karya tulis diantaranya: *Grammaire arabe a l’usage des eleves de l’Ecole Speciale des Langues Orientales* (Tata Bahasa Arab Digunakan untuk Murid-Murid Sekolah Khusus Bahasa Timur), *Chrestomathie Arabe* (Bunga Rampai Bahasa Arab), *Anthologie Grammaticale Arabe* (Antologi Gramatikal Bahasa Arab), dan lain sebagainya. Abd al-Rahman Badawi, *Mausuat al-Mustashriqin*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984), 226-230.

⁸⁰ Abd al-Rahman Badawi, *Mausuat al-Mustashriqin*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984), 227-229.

Ia membuat susunannya tepat, dengan demikian menunjukkan bahwa penulisnya memiliki sastra yang indah, serta pemahaman yang bagus. Tuan Rifā'ah mempunyai kemampuan bahasa yang terbaik di zamannya selama dia menetap di Prancis. Ia mendapatkan pengetahuan yang luas, sehingga memungkinkan baginya untuk memperoleh ilmu dan pengetahuan lainnya yang bermanfaat bagi negrinya. Sungguh aku (De Sacy) telah menyaksikan tentang prilakunya yang terpuji, dan posisinya yang agung di sisiku, pun sangat aku kasihi.⁸¹

Selain Sheikh Ḥasan al-'Aṭṭār dan Antoine Isaac Silvestre De Sacy, genealogi keilmuan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī juga dapat dirunut dari Caussin De Perceval.⁸² Sebagaimana diketahui, al-Ṭaḥṭāwī merupakan murid dari De Perceval, selain dari De Sacy al-Ṭaḥṭāwī juga banyak belajar gramatika bahasa Prancis dari De Parceval. Selain itu, status pakar bahasa Arab yang disandangnya tak membuat De Parceval menolak keberadaan bahasa lainnya seperti Yunani dan tentunya ilmu pengetahuan misalnya sejarah. Dia dikenal sebagai salah satu tokoh orientalis yang mendalami ilmu tata bahasa asing,

⁸¹ 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭawī Rāid al-Tanwīr fī al-'Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 62.

⁸² Ia bernama lengkap Jean Jacques Antoine Caussin De Perceval, lahir di Montdidier 24 Juni 1759, dan meninggal di Paris 30 Juli 1835. De Perceval mulai belajar bahasa-bahasa timur ketika menginjak usia remajanya di Paris, kemudian dia menjadi salah seorang guru di College De France, yang juga menjabat sebagai pengurus pada teks-teks ketimuran di perpustakaan negara. De Perceval dikarunia seorang anak yang bernama, Armand Pierre, dilahirkan di Paris 13 Januari 1795, kemudian meninggal pada 15 Januari 1871. Dia memiliki beberapa karya yang diterjemahan dari bahasa Arab antarlain: *Tārikh Siqliyah Taḥt Ḥukm al-Muslimin* (Sejarah Sisilia di Bawah Otoritas Kaum Muslimin) ditulis oleh Nuwairi, diterbitkan di Paris pada akhir tahun 1802; *Alfu Laylah wa Laylah* (Seribu Satu Malam) dicetak tahun 1806; *al-Jadāwal al-Falakiyah* (Tabel tentang Ilmu Falak/ Astronomis) ditulis oleh Ibn Yunus, diterbitkan tahun 1806. Sedangkan karyanya yang diterjemahkan dari bahasa Yunani, diantaranya adalah: *Adventures Argondot* (Petualangan Argondot) yang ditulis oleh Joulinois Rodsi, diterbitkan tahun 1796. Adapun karya-karya ilmiahnya antarlain: Gramatika Bahasa Arab Sehari-hari; Kamus Prancis-Arab; Ringkasan Sejarah Perang Antara Turki dan Rusia dari Tahun 1769-1774; Ringkasan Sejarah tentang Penghapusan Janisary; Penelitian Mengenai Sejarah Bangsa Arab Sebelum Islam, terdiri dari 3 jilid. Abd al-Rahman Badawi, *Mausuat al-Mustashriqin*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1984), 341-342.

3

KONTRIBUSI PEMIKIRAN RIFĀ'AH AL-ṬĀHTĀWI TENTANG MODERNISASI PENDIDIKAN DI MESIR

A. Universalisasi dan Generalisasi Pendidikan Bagi Seluruh Umat Islam

Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi memiliki peran yang sangat besar dalam membangkitkan dan memajukan umat Islam untuk merubah kondisi mereka menjadi selalu lebih baik. Hal tersebut dibuktikan dengan aktivitas intelektualnya, terlebih mengenai pendidikan, seperti dalam bukunya *al-Murshid al-Amīn fi Ta'lim al-Banāt wa al-Banīn*. Salah satu pemikiran pembaharuan pendidikan yang berhasil dirumuskan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi adalah pendidikan harus bersifat universal bagi seluruh umat Islam. Rumusan ini dapat dikatakan sebagai salah satu varian dari berbagai pandangan tentang pendidikan Islam sebelumnya. Maka di abad ke- 19, gagasan al-Ṭaḥṭāwi ini menjadi salah satu bagian penting dari menguatnya diskursus pembaharuan (*al-Tajdīd*), reformasi (*al-Iṣlāḥ*), dan pencerahan (*al-Tanwīr*) pada kehidupan umat Islam di negeri yang berjuluk lembah Nil tersebut.

Gagasan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi dalam dunia pendidikan Islam mendapatkan perhatian yang cukup besar dari penguasa, terutama pada masa pemerintahan Ismā'il Pasha. Sehingga sangat tampak sekali kontribusi Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi di bidang pendidikan dan pengajaran, diantaranya:

1. Bahasa Arab menjadi bahasa resmi bagi warga negara Mesir, setelah imperium Turki Uthmāni tak lagi bercokol di Mesir.
2. Anggaran pendidikan yang mulanya sebesar 6000 pound Mesir di zaman Sa'id Pasha, bertambah menjadi 80.000 pound Mesir di zaman Ismā'il Pasha.
3. Untuk pertama kalinya biaya pendidikan digratiskan; selain itu didirikannya untuk yang pertama kali di Mesir, bahkan di seluruh Imperium Turki Uthmāni sekolah khusus untuk *banāt* (perempuan); membangun Museum Bulāq; menyumbangkan buku-buku kerajaan bagi Perpustakaan Kairo.
4. Meningkatnya jumlah sekolah negeri pada tingkat *I'dādiyyah* -sekarang setara dengan SMP-, jika di tahun 1863 M hanya 185 madrasah, namun pada tahun 1875 M mengalami peningkatan yang cukup drastis yaitu mencapai 4685 sekolahan.

Dari sini, dapat dilihat bahwa dalam tubuh pendidikan sendiri mengalami pergerakan yang sangat pesat. Sehingga sosok seperti Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi dibutuhkan sekali tenaga, maupun pikirannya bagi kemajuan pendidikan Islam di Mesir dan masyarakat Islam secara luas.⁸⁴

Pendidikan Islam dalam pandangan al-Ṭaḥṭāwi, haruslah merata dan mencakup segenap anak bangsa, baik anak rakyat jelata, anak para ulama', maupun keturunan para penguasa. Hajat tersebut sama halnya dengan kebutuhan pokok yang harus diparipurnakan, semisal air dan roti bagi kehidupan sehari-hari. Namun, jika ditelusuri dan dicermati lebih lanjut dari karya-karya al-Ṭaḥṭāwi, maka hakikatnya dapat diambil satu kesimpulan pokok, bahwa pendidikan Islam yang bersifat universal dan generalisasi pada dasarnya lebih menitik beratkan agar memberi peluang kepada kaum

⁸⁴ Muhammad 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi Rā'id al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 382-383.

perempuan untuk berpartisipasi dalam mengenyam pendidikan sekaligus sebagai praktisi dalam mendidik.

Bagi al-Ṭaḥṭāwī, mengajukan rumusan tentang kebersamaan hak dalam menuntut ilmu menjadi urgen untuk dilakukan. Sehingga diibaratkan yang membedakan seorang Bani Adam dengan hewan adalah pendidikannya, tentunya hal ini tak terlepas dari peran serta wanita yang banyak memberi dampak kepada anak-anaknya.⁸⁵ Dengan demikian akan memandu mereka menuju dua asas kemajuan yang didengung-dengungkan al-Ṭaḥṭāwī, diantaranya pendidikan moral beserta etika keagamaan, dapat memalingkan jiwa dari hawa nafsunya, maka agama menjadi pondasi dan pengekan bagi manusia agar dapat meraih kebaikan di dunia. Jadi setiap orang yang berakal harus memegangnya erat-erat, bahkan mempertahankannya.⁸⁶

Pola pendidikan yang ditawarkan al-Ṭaḥṭāwī ditujukan kepada semua lapisan masyarakat tanpa adanya sekat atau membedakan umur dan gender. Edukasi yang ditujukan untuk memajukan perempuan agar mampu menggali dan mengfungsikan perannya secara maksimal, apakah selaku istri, ibu bagi anak-anaknya, maupun sebagai bagian dari masyarakat, tentu dengan tidak melupakan kodratnya menjadi perempuan. Pendidikan bagi anak pastinya tidak dapat dimaksudkan hanya dari jenis kelamin laki-laki saja, melainkan laki-laki dan perempuan. Partisipasi perempuan dalam aktivitas pendidikan tak hanya terjadi di era al-Ṭaḥṭāwī saja, tetapi sejak tradisi Arab-Islam yang kesemuannya menegaskan tentang pentingnya memperhatikan pendidikan anak, atas dasar itu mencerminkan kebersinambungan di antara berbagai generasi umat.⁸⁷

⁸⁵ Rifa'ah al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammāh li a-Kitāb, 2010), 16.

⁸⁶ Selain itu, asas lain yang dicita-citakan al-Ṭaḥṭāwī adalah kemaslahatan umum bagi seluruh individu umat yang teringkas ke dalam kekayaan dan kondisi yang baik. Sa'id Ismā'il 'Ali, *Pelopop Pendidikan Islam Paling Berpengaruh*, terjemah Muhammad Zaenal Arifin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 279.

⁸⁷ Al-Ṭaḥṭāwī mendeskripsikan peran serta *ṣaḥābiyah* (sahabat wanita) Shifā' Ummu Sulaimān yang ikut serta dalam mengajarkan anak-anak gadis di zaman Nabi SAW. Dimana ia



Pandangan al-Ṭaḥṭāwī tentang memaknakan pendidikan, yaitu mengembangkan organ sensorik seorang anak sejak awal kelahiran hingga mencapai kematangan jiwa, dengan cara memiliki pengetahuan (ilmu) kehidupan dunia dan akhirat. Oleh karena itu, menurutnya pendidikan itu terbagi menjadi dua macam, *Tarbiyah al Jasad* dan *Tarbiyah al Rūh*. Sedangkan, “makanan” yang diberikan kepada anak adalah *pertama*, memberikan asi (makanan jasmani). *Kedua*, membimbing mereka dengan memberikan pelajaran akhlak dan adab (makanan untuk rohani). *Ketiga*, memberikan asupan pelengkap yakni pengetahuan tentang kecerdasan intelektualnya. Dengan demikian edukasi terhadap anak tidak hanya memberikan mereka porsi besar dalam memperhatikan pendidikan pada jasmani saja, namun yang tak kalah penting adalah *Tarbiyah al-Ma’nawiyah*, yaitu mendidik kejiwaan para peserta didik. Oleh sebab itu, diperlukan asupan atau konsumsi layaknya membimbing mereka bagaimana dalam berakhlak, bermoral, dan yang tak kalah pentingnya adalah makanan untuk daya pikir mereka, berupa kesempurnaan berpengetahuan.⁸⁸ Begitu esensialnya asupan untuk nalar dalam pendidikan anak, maka muncul kebutuhan dalam dunia pendidikan untuk memperhatikan asupan yang dikonsumsi para peserta didik baik dari segi jasmani dan maknawinya.

Selain faktor jasmani dan maknawi, keharusan merata atau bersifat umum dalam dunia pendidikan juga berlandaskan pada pertimbangan historis. Nabi SAW., para sahabat, dan ulama’ terkenal pada masa lampau yang mempunyai kapasitas keilmuan sangat kompleksitas, tak satu pun dari mereka yang mengabaikan diri dengan mendidik siswanya tanpa membedakan satu sama lain. Al-Ṭaḥṭāwī mencontohkan, diantaranya Rasulullah mengajarkan ilmu pengetahuan kepada semua golongan yang ada baik

mengajarkan baca-tulis huruf-huruf Hijaiyah, dan hal ini mendapatkan legitimasi dari beliau sendiri. Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li a-Kitāb, 2010), 68.

⁸⁸ Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li a-Kitāb, 2010), 4-5.

Muhajirin maupun Anṣār, begitu pula pada kaum wanita -seperti Aishah- beliau mendidiknya bagaikan seorang siswa. Demikian pula dengan apa yang dilakukan Abu Aswād al-Dualy dan Ḥamrān al-Ja'dy terhadap istri-istri mereka, mentauladani Rasulullah SAW, yaitu memberikan pembelajaran dan pendidikan agar dapat bekerja sama dalam membangun peradaban Islam yang mereka mulai dari keluarga mereka masing-masing.⁸⁹

Al-Ṭaḥṭāwi juga menandakan, bahwa dalam pendidikan tidak diperlukan kecerdasan dan kecemerlangan otak seorang anak. Melainkan perihal tersebut adalah naluri yang natural, kemudian akan berkembang daya pikirnya seiring dengan proses pendidikan tersebut berjalan. Hal ini dapat saja terjadi, disebabkan sifat bawaan dari seorang anak yang sudah dipersiapkan sejak dini. Dan absolutnya harus berada pada seorang pendidik yang mempunyai karakter yang berpengaruh, serta kepiawaian dalam mendidik⁹⁰.

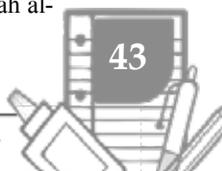
Alasan lain keharusan mengombinasikan pendidikan pada anak laki-laki dan perempuan, didasarkan pada fakta sosiologis. Bahwa dengan memberikan pengajaran membaca, menulis, berhitung, dan sebagainya. Dapat membantu mereka dalam menambah pengetahuan tentang metode beretiket, juga bisa menciptakan perbaikan interaksi para istri dengan kaum pria (suami), maksudnya agar mereka dapat *berurun rembuk* atau berpartisipasi untuk menyumbangkan ide-idenya secara rasional.⁹¹

Paparan di atas menunjukkan adanya relasi penting antara konsumsi pendidikan pada jasmani dan rohani peserta didik, pendidikan untuk semua golongan, dan perlunya mengikut sertakan wanita dalam pendidikan. Generalisasi dan universalisasi pendidikan merupakan prinsip mendasar dalam dunia pendidikan Islam, oleh karena itu entitasnya tak perlu diragukan lagi. Dalam konteks sosiologis, pendidikan yang merata dapat meningkatkan

⁸⁹ Ibid., 42-43.

⁹⁰ Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammāh li a-Kitāb, 2010), 5-6.

⁹¹ Ibid., 66.



kualitas kehidupan beragama dan bermasyarakat di antara umat Islam, maupun dengan komunitas lainnya. Pada konteks teologis, Muslim moderat adalah mereka yang selalu berpegang teguh pada suri tauladannya untuk selalu meninggikan Islam.

Diskursus universalisasi dan generalisasi pendidikan inilah yang secara *par-excellence* membedakan narasi universalisasi dan generalisasi pendidikan Islam Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī dengan pendapat kalangan Islam tradisional. Dalam hal mana, pandangan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī mewakili pemikiran Islam modernis yang meletakkan pendidikan sebagai bagian penting dalam mereformasi atau memperbaharui peradaban Islam, dan sebaliknya menjauhkan hal-hal yang berbau *khurafat* juga *bid'ah* yang dapat menutup akal sehat, sehingga membuat Islam semakin tertinggal dan terpuruk. Disamping itu, menurutnya bahwa masyarakat yang terdidik akan lebih mudah dibina, serta sekaligus mampu membentengi dirinya dari pengaruh negatif.

B. Urgensi Pendidikan Bagi Kaum Perempuan

Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī melihat, bahwa perempuan adalah ciptaan Allah SWT yang sangat sarat artistik dan keindahan, dalam penciptaannya ia ditentukan sebagai pasangan hidup laki-laki, selain itu wanita juga mitra bagi pria dalam kehidupan berumah tangga. Oleh karena itu, diperlukan pendidikan sebagai sebuah media untuk menyempurnakan sifat-sifatnya. Dengan pendidikan akan mengangkat derajat kaum perempuan, pula kecerobohan, kelemahan akal dengan sendirinya akan terkikis akibat adanya pendidikan. Diskursus tentang pendidikan terhadap perempuan sejatinya adalah sebuah aplikasi praktis dari generalisasi. Sebelumnya proses memberikan pendidikan pada wanita tidaklah mudah, karena para oposan mereposisi masalah edukasi terhadap perempuan -yang seharusnya berhak mendapat ilmu dan pengetahuan- dengan cara berpikir Jahiliyah dan kebiasaan para penguasa di

kala itu.⁹² Maka menjadi sangat tidak masuk akal jika ingin mengadakan pembaharuan ataupun reformasi, tetapi masih ada setengah dari masyarakat - seperti perempuan- yang masih saja buta huruf maupun tertinggal.

Bagi Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, perempuan berhak mengenyam pendidikan sebagaimana laki-laki, salah satu cara yang perlu ditempuh dalam menyukseskan seruannya ini adalah dengan menambah batas usia menikah bagi para wanita. Dengan ini kaum perempuan mampu sepenuhnya fokus mengeksplorasi khazanah keilmuan, dan siap sedia dalam mendidik anak generasi bangsa. Menariknya, di balik semangatnya yang berkobar-kobar dalam menyuarakan urgensi pendidikan bagi kaum perempuan, al-Ṭaḥṭāwi tak lalai untuk mengingatkan bahwa perempuan harus tetap mempunyai sifat atau atribut kewanitaan seperti rasa malu, segan, serta takut, asalkan mereka tetap memiliki tekad yang kuat untuk senantiasa menimba ilmu.⁹³

Sebenarnya mengajarkan baca-tulis pada perempuan, termasuk pembelajaran yang lainnya kepada mereka, bukanlah perkara atau permasalahan yang baru menurut al-Ṭaḥṭāwi. Namun, tetap saja ada estimasi bahwa mengajari wanita baca-tulis akan memberikan mereka sarana untuk melangkah kepada hal-hal yang membawa kepada bencana atau menyalahgunakannya, bahkan ada yang juga bertanya apakah hal tersebut diperbolehkan oleh agama. Al-Ṭaḥṭāwi berusaha menyanggah dengan menyampaikan, sesungguhnya mengajarkan para kaum perempuan baca-tulis atau memberikan pendidikan pada mereka tidak membawa pada kerusakan (*ḍarar*). Ia juga menambahkan, bahwa di zaman Rasulullah mengajarkan baca-

⁹² Seperti diketahui bersama kondisi kaum perempuan Arab-Islam -khususnya Mesir- di saat itu sudah sampai pada taraf cukup memprihatinkan, mereka menganggap wanita adalah sekedar alat pemuas nafsu shahwani para kaum pria semata, dan perempuan hanya boleh tinggal di rumah saja. Dampak yang kemudian terjadi dari adanya persepsi demikian adalah mereka tidak diberi kesempatan untuk memasuki lembaga pendidikan, maupun tak berhak turut serta dalam berbagai kegiatan, kecuali mengurus hal-hal rumah tangga belaka. H. Zikwan, "Emansipasi Wanita Menurut Qasim Amin", *Media Akademika*, Vol. 26, No. 4 (Oktober, 2011), 1-2.

⁹³ Al-Ṭaḥṭāwi, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammāh li a-Kitāb, 2010), 49-50, 57.



tulis kepada kaum wanita pernah terjadi, seperti *Umm al-Mu'minīn* Aishah dan Ḥafṣah, kemudian Ḥafṣah turut mengajarkan pada Shifā' bint Abdillāh (Ummu Sulaimān), dan hal ini mendapatkan membenaran dari beliau SAW.⁹⁴ Hal ini berarti, pengintepretasian terhadap pendidikan para kaum perempuan harus menggunakan pendekatan yang lebih menyeluruh (*holistic*).

Memang di waktu itu, wanita dalam pandangan umum masyarakat Mesir diciptakan oleh Allah sebagai makhluk yang lemah, kekuatan akal dan pemahamannya lebih rendah dari pada pria. Oleh sebab itu, perempuan tidak diberi kesempatan agar mendapat pendidikan, kecuali pendidikan yang menyangkut dengan tugasnya sebagai ibu rumah tangga.⁹⁵ Padahal, pandangan yang radikal seperti ini sangat bertentangan dengan fakta historis yang terjadi. Maka pendidikan pada perempuan walaupun hanya sebatas membaca dan menulis saja, tetapi telah memberikan kontribusi bagi kesejahteraan, dan kesejahteraan tersebut didedikasikan untuk keluarganya, terlebih secara umum kepada masyarakat luas.

Berdasarkan fakta pada data statistik, pengetahuan membaca dan menulis pada kaum wanita mempunyai konsekuensi yang sangat signifikan. Diantaranya, untuk menghambat terjadinya kematian pada anak-anak di bawah usia lima tahun, serta termasuk juga memberantas terjadinya buta aksara. Hal ini sepenuhnya sesuai dengan bukti yang ada di saat ini, dan berkembang seiring dengan pendidikan yang diberikan kepada para wanita. Dengan kapasitasnya, secara efektif perempuan mempunyai pertalian yang sangat relevan dengan kemajuan, juga untuk menopang kesejahteraan sosial-masyarakat (spesifiknya demi kelangsungan hidup anak-anak).

⁹⁴ Ibid., 68.

⁹⁵ Sedangkan menurut al-Ṭaḥṭāwī sendiri, bahwasannya notabene perempuan memiliki beberapa kelebihan dibandingkan kaum laki-laki secara non fisikologis, misalkan wanita lebih lembut perangnya dari pria, begitu juga dengan tata cara bertutur katanya lebih halus, dan lain sebagainya. Al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammāh li a-Kitāb, 2010), 37-38.

Sementara itu dari sumber lain, sudah menjadi kemakluman bahwa salah satu kendala yang paling penting untuk mengubah dan memperbaiki masyarakat Arab, adalah status perempuan berkeluarga dan relasi sosialnya. Dan hal tersebut termasuk bagian dari budaya dan intelektual, yang akhirnya dapat diselesaikan dengan penyuluhan-penyuluhan serta pendidikan pada komunitas tersebut.⁹⁶ Mungkin perlu dipertegas, bahwasannya yang ikut bertanggung jawab dalam merubah dan memperbaiki masyarakat adalah wanita, sebab dia pulalah yang turut serta berkewajiban untuk mendidik anak-anaknya mulai dari menyusui sampai menanamkan nilai-nilai dan prinsip-prinsip di dalam pikirannya.

Dua catatan penting paling tidak dapat digali melalui aksioma yang disampaikan oleh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī. *Pertama*, pendidikan bagi kaum wanita tentu saja menjadi bagian dari peradaban masyarakat Muslim sejak zaman Rasulullah yang harus dipertahankan kelanjutannya. Hal ini berarti menolak terhadap klaim Muslim tradisional -di abad pertengahan (18-19)- atas pendidikan bagi perempuan sebagai salah satu manifestasi pemikiran barat. *Kedua*, implementasi pendidikan terhadap perempuan di kalangan Muslim Mesir justru dipandang telah berpindah dari substansinya, bahkan telah bergeser segi kemaslahatannya, dari untuk menunjang kehidupan yang modern menjadi disalah gunakan bagi kemudaratannya.

Lebih lanjut, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī memberikan contoh mengenai pendidikan terhadap kaum perempuan yang dilakukan oleh bangsa Yunani. Ia menyampaikan,

⁹⁶ Abd al-Karīm Abd al-Rahman 'Ali, *Daur al-Fikr al-Tarbawi li al-Shaukāni wa al-Ṭaḥṭawī fi al-Ta'sīs li al-Nahḍah wa al-Tanwīr Khilāl al-Qarn al-Tāsi'* 'Ashr, (Dr. Disertasi: Jordan University, 2005), 140.



Bahwasanya orang-orang Yunani telah mengatur agar para wanita mendapatkan pendidikan, maka mereka memperoleh didikan yang lebih baik dari para kaum pria, juga badan yang sehat. Sehingga mereka memiliki kedudukan yang mulia di setiap hati masyarakatnya, disebabkan oleh pendidikan dan edukasi mereka yang baik, mencakup segala macam ilmu pengetahuan. Tak mengherankan, jika kemudian di negara tersebut terdapat banyak pahlawan-pahlawan dari golongan wanita yang juga sangat berkesan pada hati para suaminya.⁹⁷

Disamping itu, al-Ṭaḥṭāwī menandakan, sesungguhnya agar sebuah bangsa mengalami pertumbuhan ataupun perubahan peradabannya, adalah dengan memperhatikan kaum perempuannya. Tak sekedar diberikan kebebasan untuk mengenyam pendidikan, bekerja atau berkarya, namun pula diberi kesempatan supaya mereka berperan serta dalam dunia politik. Hal ini didasarkan oleh al-Ṭaḥṭāwī pada kaum perempuan yang pernah memegang tampuk kepemimpinan di zaman dahulu, seperti, Cleopatra ratu di Mesir, Zanubiyah ratu Shām dan sekitar Irāq, Shajarat al-Dur ratu di masa Dinasti Mamalik, Elizabeth ratu Inggris, ratu Bilqis di Saba'-Yaman, dan lain sebagainya.⁹⁸

Sejatinya, berbicara tentang kebesaran nilai-nilai Islam bagi kaum perempuan terjadi banyak sekali penyimpangan pada prakteknya, dan sangat sedikit sekali, karena pada faktanya dalam masyarakat Muslim menyerukan kesedihan dan kesusahan. Problematis yang terjadi kemudian, bahwa wanita tak diberikan haknya, sebagaimana Allah memberikannya kepada mereka, dan hal tersebut sama saja dengan tak menjalankan ketentuan dari-Nya. Sedangkan yang menyebabkan determinasi tersebut tak terlaksanakan, yaitu

⁹⁷ Al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammāh li a-Kitāb, 2010), 17-18.

⁹⁸ Ibid., 106-118.

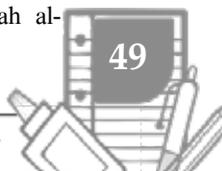
adanya legitimasi atau validasi berbentuk *taqlid* pada masyarakat Muslim secara turun-temurun.⁹⁹

Al-Ṭaḥṭāwī juga menyampaikan beberapa faedah bagi perempuan yang mengenyam pendidikan dengan baik, selain sebagai perbendaharaan ilmu untuk mengatasi permasalahan rumah tangganya. Perempuan pun dapat bekerja sebagai usaha membantu meringankan beban perekonomian keluarga sebatas kemampuannya, sebab jika mereka tidak memiliki kesibukan atau berkarya, lalu yang mereka lakukan untuk mengisi kekosongan mereka adalah menggunjing, bahkan hati mereka akan penuh dengan hawa nafsu belaka. Dari sini, hanya saja pendidikan bagi perempuan tak berkuat pada ranah membenahi sudut pandang mereka, melainkan turut menuntut mereka agar berkarya dan memerangi kemunkaran, sebagai entitas dari sebuah kebangkitan.¹⁰⁰

Sebenarnya pendidikan terhadap anak-anak gadis, dan keterlibatan mereka dalam bekerja termasuk konstruksi dari kebangkitan umat di kala itu. Dan gagasan ini diadopsinya saat ia memperhatikan peran wanita-wanita Prancis terhadap bangsa mereka, sehingga memotivasinya untuk merubah kembali adat di masyarakat Islam pada era itu. Tentunya dengan tetap memperhatikan shari'at agama Islam, agar tidak menimbulkan respon yang sebaliknya.

⁹⁹ 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 340.

¹⁰⁰ Al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li a-Kitāb, 2010), 38.



C. Kurikulum Pendidikan Islam dalam Upaya Memperhatikan Preferensi Siswa

Sebagai konsekuensi dari entiti sebuah pendidikan, al-Ṭaḥṭāwī mengajukan kurikulum dalam pendidikan Islam menjadi tiga rumusan pokok, yakni *al-Ibtidāiyah*, *al-Thawawiyah*, dan *al-‘Āliyah*.¹⁰¹ Munculnya rumusan mengenai jenjang pendidikan tersebut menjadi indikasi bahwa dalam belajar dan prakteknya harus mengikuti aturan mainnya yang cukup ketat. Siswa yang mengaku sudah tingkat *Thanawiyah* misalkan, maka sudah semestinya telah selesai menempuh pembelajaran di jenjang *Ibtidāiyah*, serta prosedur yang berlaku umum pada tradisi pendidikan saat itu¹⁰².

Pada tingkat *al-Ibtidāiyah* semua lapisan masyarakat memiliki hak dan pelayanan yang sama, baik anak pejabat, kaya, miskin. Di mana diajarkan pada jenjang ini baca-tulis yang bersumber dari al-Qur’an, dasar-dasar ilmu hitung dan tehnik, fiqh, serta ilmu Nahwu. Dalam hal ini dipertegas oleh al-Ṭaḥṭāwī begitu urgennya pada jenjang pemula untuk belajar ilmu-ilmu dasar tersebut, sebab semua disiplin ilmu itu banyak dibutuhkan manusia pada umumnya.¹⁰³

¹⁰¹ Kemudian tiga jenjang pendidikan tersebut saat ini sudah disederhanakan menjadi: Sekolah Dasar (*Ibtidā’i*), Sekolah Menengah Pertama (*I’dādī*), dan Sekolah Menengah Atas (*Thanawiyah ‘Ammah*). Sehingga ada estimasi dari penulis, bahwa jenjang pendidikan yang ada di tanah air mengadopsi dari sistem pendidikan yang diterapkan Mesir berdasarkan gagasan Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwī. Namun, jika di Indonesia sudah mengalami modifikasi, terutama pada sejumlah mata pelajaran pada setiap jenjang, mulai dari “Madrasah Ibtidaiyah”, “Madrasah Thanawiyah”, dan “Madrasah ‘Aliyah”.

¹⁰² Al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li al-Kitāb, 2010), 62.

¹⁰³ Semua ilmu yang diwajibkan oleh al-Ṭaḥṭāwī memiliki banyak manfaat, seperti belajar menulis, merupakan ilmu yang sangat tua sekali, dan salah satu metode yang mudah digunakan seorang guru dalam menjelaskan pelajaran antarlain dengan menulis, bahkan disampaikan bahwa yang pertama kali membuat kertas dan menulis padanya adalah nabi Yusuf as. Adapun ilmu Nahwu diibaratkan dalam prosa Arab, semisal makanan tanpa garam, maka nahwu bermanfaat untuk mem-fasih-kan perkataan atau ucapan. Sedangkan faedah yang diperoleh dari dasar-dasar ilmu hitung dan tehnik diajarkan pada pemula karena didasarkan pada masyarakat kala itu yang didominasi dari lapisan bawah dan menengah yang notabene para fakir-miskin, adalah bisa hidup tak menggantungkan diri kepada orang tua dan lebih mandiri, berkat pengetahuannya di bidang tehnik. Al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li a-Kitāb, 2010), 62-63.

Sementara untuk tingkatan *al-Thanawiyah*, jenjangnya yang lebih tinggi dari pada tingkat sebelumnya, pada umum *-ghālib-*nya tak menarik minat atau atensi dari para orang tua untuk menyekolahkan anaknya, dengan pertimbangan dari segi perekonomian, maka sangat wajar jika siswa yang banyak menuntut ilmu pada tingkat ini adalah dari kalangan menengah dan berada saja. Menurut al-Ṭaḥṭāwī, sudah semestinya dari pihak pemerintah - saat itu- agar memberi motivasi atau penyuluhan kepada para wali murid mengenai pentingnya mencerdaskan anak-anak bangsa demi sebuah urbanisasi yang ingin dicapai. Pada tingkat ini diajarkan berbagai bidang ilmu, seperti: ilmu matematika bersama cabangnya, ilmu geografi, sejarah, biologi, fisika, mantiq, kimia, tata negara, ilmu pertanian, peradaban, dan bahasa asing.¹⁰⁴

Sedangkan pada strata *al-‘Āliyah* diajarkan kepada para peserta didiknya ilmu-ilmu khusus yang mereka kuasai, tetapi hal ini akan dilakukan setelah menguasai ilmu-ilmu dasar. Diantaranya adalah ilmu fiqh, kedokteran, astronomi (*falaky*), geografi, dan sejarah. Lebih tepatnya bisa dikatakan sekolah pada strata yang lebih tinggi ini, sebagai sekolah kejuruan. Dengan harapan para siswa alumnusnya mampu menjadi seorang *mujtahid*, yang dapat berkonversi, sehingga akhirnya menjadi para *mujtahid* sekaligus *mujaddid* (pembaharu).¹⁰⁵

Dari kurikulum di atas, secara tersirat bahwa al-Ṭaḥṭāwī ketika kembali ke Mesir sudah memikirkan tentang arti pentingnya kapabilitas untuk peserta didik, sehingga ia memuat materi-materi pelajaran kejuruan. Di sisi lain, terlihat jelas al-Ṭaḥṭāwī sangat memperhatikan kebutuhan masyarakat pada saat itu -perkembangan kebudayaan bangsa Mesir yang masih jauh tertinggal dari negara lain-, sehingga perlu di kala itu untuk mengangkat martabat bangsanya dengan membuat kurikulum pendidikan yang menghasilkan anak didik yang dapat bermanfaat bagi publik pada waktu itu.

¹⁰⁴ Al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li a-Kitāb, 2010), 63.

¹⁰⁵ Ibid.

Dalam hal ini, dapat diterka sebenarnya al-Ṭaḥṭāwī telah menguasai ilmu pengembangan kurikulum, diantaranya contoh dalam mengembangkan kurikulum yang dilakukan adalah memperhatikan kepentingan masyarakat di sekitar tempat institusi pendidikan tersebut berada, dengan memberikan materi yang senada, misalkan ilmu pertanian, dan lain sebagainya.

Dalam menerapkan ilmu yang sudah mereka dapatkan, al-Ṭaḥṭāwī menyarankan agar para orang tua memperhatikan apa yang menjadi minat dan bakat anaknya. Selain itu, pihak orang tua diharapkan membantu untuk mengembangkan bakatnya atau mencari pekerjaan yang sesuai dengan kemampuan serta hobinya. Jika mereka menyukai kesenian, sudah semestinya keluarga atau orang tuanya mengarahkan kemampuannya pada bidang tersebut, karena seandainya pihak orang tua berbuat sebaliknya, tidak akan bermanfaat bagi anak tersebut, disamping itu juga akan mengarahkan kepada hal-hal yang negatif.¹⁰⁶ Ini berarti al-Ṭaḥṭāwī telah berusaha untuk tidak menjadi orang tua yang hanya ingin dituruti saja keinginannya, juga menjadi seorang pakar pendidikan yang mencoba mengerti apa yang diinginkan peserta didik dan masyarakatnya demi kemajuan peradaban tanah airnya.

Pada sumber yang lain, al-Ṭaḥṭāwī berusaha meyakinkan apa yang telah ia sampaikan berdasarkan hadis Nabi SAW., yang artinya kurang lebih: “*Apabila seorang anak Adam telah meninggal dunia, seluruh amalnya akan terputus kecuali dari tiga perkara: ṣadaqh jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak ṣaleh yang mendoakannya*”.¹⁰⁷ Dari hadis ini, al-Ṭaḥṭāwī menggali dan menginterpretasikan dua elemen dasar bagi sebuah pertumbuhan juga

¹⁰⁶ Al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li a-Kitāb, 2010), 64.

¹⁰⁷ Diriwatikan oleh Imam Muslim hadis nomer 1631, pada jilid II, kitab *al-Waṣīyah*, bab *Mā Yalhiq al-Insān min al-Thawāb Ba’dā Wafātih*. Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysāburi, *Ṣaḥīh Muslim*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991).

perkembangan peradaban Islam, yaitu: kerja sama domestik dalam perbaikan ekonomi umum, serta ilmu pengetahuan terapan (teknologi).¹⁰⁸

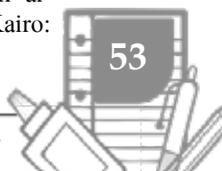
Kemudian, ilmu bermanfaat yang diisyaratkan oleh hadis Nabi SAW., adalah ilmu pengetahuan yang memungkinkan dapat menghasilkan sesuatu yang berfaedah di dunia dan akhirat. Ilmu dalam pengertian seperti ini mencakup ilmu-ilmu teoritis dan ilmu-ilmu praksis. Seluruh ilmu yang bermanfaat, baik rasional serta transendental, teoritis maupun praksis, masuk dalam kategori ilmu yang bermanfaat.

Masih pada sumber yang sama, al-Ṭaḥṭāwī menyatakan, bahwa ia menyadari sepenuhnya betapa pentingnya pendidikan pada materi-materi seperti seni dan teknik atau pelajaran umum, yang diungkapkannya dengan istilah “*al-Funūn wa al-Ṣinā’at*”. Sesungguhnya seni dan teknologi adalah poros bagi keteraturan sebuah kekuasaan dan keindahan hidup bangsa-bangsa, serta individu-individu, sehingga menurutnya hal ini ialah perkara yang dikategorikan “*Farḍu Kifāyah*”.¹⁰⁹ Dapat dikatakan, apa yang disampaikan di atas adalah lompatan besar di dalam kebudayaan Arab-Islam pada paruh awal abad ke-19, Mesir hampir tidak pernah memiliki pendidikan yang berhubungan dengan teknologi dan ilmu-ilmu terapan. Ilmu pengetahuan seolah-olah hanya terkait dengan teori saja. Adapun ilmu praksis bisa diperoleh dengan pengalaman dan meniru, baik didapatkan di rumah ataupun tempat bekerja.

Akan tetapi, hal ini tidak serta merta menafikan perhatian al-Ṭaḥṭāwī terhadap ilmu-ilmu agama. Al-Ṭaḥṭāwī justru menempatkan ilmu agama di tingkatan pertama atas seluruh ilmu pengetahuan yang ada, pasalnya, agama adalah penjaga umat dari ketergelinciran ke jurang kesesatan. Al-Ṭaḥṭāwī menjelaskan,

¹⁰⁸ Sa’id Ismā’il ‘Ali, *Pelopor Pendidikan Islam Paling Berpengaruh*, terjemah Muhammad Zaenal Arifin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 285.

¹⁰⁹ ‘Imārah, *al-A’māl al-Kāmilah*, Jilid I, (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1973), 288; al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li a-Kitāb, 2010), 73.



“Tidak mungkin akan diketemukan perkara shar’i kecuali dengan ilmu yang datang dengannya (al-Qur’an), dan tidak akan diperoleh sebuah ilmu melainkan dengan mengamalkannya (al-Qur’an), serta bersungguh-sungguh dalam mempelajarinya. Mencakup *-uṣul, furū’-*nya, barang siapa yang mengaplikasikannya, maka dia telah menginfaqkan seluruh jiwa dan waktunya untuk agama. Lalu dia akan mendapatkan dua kebaikan dunia dan akhirat yang diibaratkan dengan ilmu penghidupan serta ilmu untuk menuju surga”.¹¹⁰

Jika menggeluti ilmu-ilmu agama menuntut seseorang untuk mendalami pekerjaan tangan atau ilmu terapan. Maka sebagai dari konsekuensi logis, ilmu-ilmu agama tersebut juga menuntutnya agar mendalami sejumlah disiplin ilmu lain, seperti sejarah, nahwu, ṣaraf, dan geografi. Berpijak dari sini, kriteria utama yang membedakan ilmu bermanfaat-dari hadis di atas- dengan ilmu-ilmu lain adalah usaha yang lahir dari berbagai pengetahuan dan informasi yang bermanfaat bagi penganut agama Islam, tanah air, dan seluruh umat manusia. Untuk memperkuat pandangannya ini, al-Ṭaḥṭāwī tidak hanya bersandar pada hadis Nabi SAW yang memuat tiga perbuatan di atas (*ṣadaqah jariyah*, ilmu bermanfaat, dan doa anak ṣaleh). Tetapi juga pada beberapa “amalan” dan “aplikasi”, seperti membangun masjid demi mencari riḍa dari Allah, menggali sumur, mengalirkan sungai, dan mengajarkan al-Qur’an.¹¹¹

D. Patriotisme (*Ḥubb al-Waṭan*) dan Urbanisme

Sebelum masuknya ekspedisi Prancis ke Mesir, juga sebelum masa al-Ṭaḥṭāwī, kawasan Timur-Tengah belum mengenal yang namanya nasionalisme. Mereka hanya mengetahui seluruhnya umat Islam -terlepas mereka berasal dari suku bangsa yang berbeda-beda-, sebagai satu kesatuan (*al-Ummah al-Islāmiyah*) yang terikat oleh keimanan. *Al-Ummah al-Islāmiyah*

¹¹⁰ Al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li a-Kitāb, 2010), 71.

¹¹¹ Muhammad ‘Imārah, *al-A’māl al-Kāmilah*, Jilid I, (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 289).

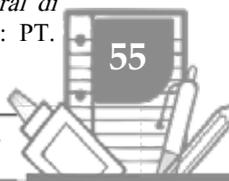
ini tergambar jelas pada sistem ke-*khilafah*-an yang dipimpin oleh seorang Khalifah.

Saat itu kepemimpinan umat Islam berada di bawah regim Uthmani, namun ketika kewibawaan Turki Uthmani sebagai simbol dari kepemimpinan umat Islam semakin merosot, disebabkan ketidak cemerlangan para pemimpinnya. Sehingga peradaban Islam juga mengalami kemunduran yang sangat signifikan, hal ini ditandai dengan menyebarnya praktek-praktek *khurāfat* yang semakin banyak dilakukan dalam aktivitas ibadah, dan pengajaran ilmu-ilmu agama menjadi statis.

Keterbelakangan inilah yang kemudian dimanfaatkan oleh bangsa-bangsa yang menjadi rival bagi *Daulah Uthmaniyah*, untuk menguasai negara-negara yang menjadi bagian dari kesultanan tersebut. Diawali dengan ekspansi yang dilakukan oleh Napoleon Bonaparte ke Mesir pada 22 Juli 1798, kedatangannya ke Mesir selain mempromosikan kemajuan-kemajuan teknologi yang telah dicapai Barat, ia juga memperkenalkan konsep-konsep baru bagi masyarakat Mesir, salah satunya adalah ide mengenai “kebangsaan” sebagaimana propaganda yang dilakukan Napoleon melalui maklumatnya, bahwa Prancis adalah sebuah bangsa (*nation*).¹¹² Ide inilah yang nantinya diadopsi oleh al-Ṭaḥṭāwī, lalu dijadikan pondasi dalam usahanya membangun Mesir lebih modern di segala aspek kehidupan.

Sedangkan urbanisasi Mesir ditandai dengan revolusi yang terjadi pada bulan Mei 1805 M (Ṣafar 1220 H) melawan wakil dari kerajaan Turki Uthmani, yaitu Khūrshīd Pasha, lalu para ulama’ Mesir mempercayakan kekuasaan Mesir kepada Muhammad ‘Ali Pasha. Sejak masa pemerintahan

¹¹² Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 29-32; ‘Imārah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭawī Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 13; Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Jakarta: PT. Mizan Pustaka, 2004), 97-98.



Muhammad ‘Ali inilah Mesir mengaplikasikan sistem urbanisasi, sehingga Mesir saat itu mengalami banyak pertumbuhan.¹¹³

Patriotisme (*Ḥubb al-Waṭan*) dan Urbanisme ini juga menjadi perhatian Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi, idenya tentang nasionalisme ini baru ia kembangkan pada masa pemerintahan Khedewi Ismā’il, yaitu sekitar tahun 1863.¹¹⁴ Al-Ṭaḥṭāwi menjelaskan makna tentang sebuah negara (*al-Waṭan*),

Negeri adalah tempat tinggal manusia, diibaratkan seperti laci, yang isinya antara lain adalah masyarakat, keluarga, bahkan rahasia seseorang. Negara adalah tempat dimana kita tumbuh, mengenyam pendidikan, mendapatkan makan-minum, menghirup udaranya, dan merasakan anginnya. Kebebasan, kemuliaan dan kasih sayang seseorang tentu akan dipersembahkan kepada negaranya, begitu pula dengan kerinduannya pada saudara-saudarnya yang sebangsa dan setanah air dengannya.¹¹⁵

Selanjutnya, al-Ṭaḥṭāwi memberikan makna terma “*al-Millah*” (asosiasi keagamaan) menjadi formulasi teoritis, yaitu nasionalisme (*al-Qaumiyah*) dan patriotisme (*al-Waṭaniyah*), yang sebelumnya belum pernah terjadi pada pemikiran intelektual para ulama’.

Sesungguhnya *al-Millah*, di mata politik di ibaratkan seperti bangsa atau golongan. Yaitu sekelompok masyarakat yang tinggal disebuah negara, berbahasa dengan bahasa yang satu, bermoral satu, berpendapatan dari sumber yang satu, dan patuh pada undang-undang yang satu, serta negara yang satu. Itu semua disebut keluarga, warga negara, bangsa, putera tanah air, maka *al-Millah* di sini diartikan nasionalisme (*al-Qaumiyah*) dan patriotisme (*al-Waṭaniyah*).¹¹⁶

Dari sini, dapat dicermati bahwa *al-Millah* yang dimaksudkan Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi bukanlah *al-Millah* dengan makna ikatan keagamaan, karena *al-*

¹¹³ ‘Imārah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 195-196.

¹¹⁴ Ibid., 381.

¹¹⁵ Al-Ṭaḥṭāwi, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li a-Kitāb, 2010), 90.

¹¹⁶ ‘Imārah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 197.

Millah yang dirumuskan oleh al-Ṭaḥṭāwī tidak memasukkan agama sebagai salah satu unsur di dalamnya. *Rābiṭah al-Waṭaniyah* (asosiasi kebangsaan) adalah ikatan yang lebih umum, sedangkan *Rābiṭah al-Dīn* (asosiasi keagamaan) ialah ikatan yang lebih khusus.

Tak cukup hanya samapai di situ saja kecintaannya kepada tanah airnya diungkapkan, ia juga berusaha menyampaikan melalui sejumlah teks yang menguatkan fikrah nasionalismenya. Adalah sebuah peristiwa populer tatkala Nabi SAW diusir dari Makkah yang disampaikan oleh Abdullah ibn ‘Abbās, ketika hendak meninggalkan Makkah, beliau menghadap ke arah Ka’bah seraya berkata: *“Demi Allah, sesungguhnya aku mengetahui bahwa engkau adalah lembah terbaik yang ada di atas muka bumi dan yang paling dicintai oleh Allah. Seandainya pendudukmu tidak mengusirku, aku pasti tidak akan pernah pergi meninggalkanmu”*.¹¹⁷

Setelah menekankan arti pentingnya mencintai tanah air secara umum, al-Ṭaḥṭāwī kemudian mencoba beralih ke ranah yang lebih spesifik, yaitu mencintai negeri Mesir. Dalam konteks ini, al-Ṭaḥṭāwī tidak hanya mengetengahkan bukti-bukti rasional logis atas kewajiban masyarakat Mesir untuk mencintai tanah airnya, namun juga menguatkannya dengan landasan-landasan dasar Islam dan tradisi Islam. Sebagaimana diriwayatkan bahwa Abdullah ibn ‘Umar (612–692 M) pernah menyatakan, *“Penduduk Mesir adalah orang-orang A’jam (asing) paling mulia, paling toleran, paling bagus bentuk fisiknya, dan paling dekat dengan orang Arab secara umum dan orang Quraish secara khusus”*. Hal ini disampaikan oleh Abdullah ibn ‘Umar berdasarkan pandangannya kepada kepribadian Hājar dan Māriyah. Hājar adalah ibu Nabi Ismā’il, berasal dari desa Ummu Dīnār atau Ummu Danīn

¹¹⁷ Al-Ṭaḥṭāwī, *Manāḥij al-Albāb al-Miṣriyyah fi Mabāḥij al-Adāb al-Aṣriyyah*, diteliti oleh: *Muṣṭafā Labīb Abd al-Ghani*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2010). 15.



yang keduanya terletak di Mesir. Begitu pula dengan Māriyah, ia ialah ibu Nabi Ibrāhīm, berasal dari desa di dataran sekitar Gīza.¹¹⁸

Dari sumber yang lain, al-Ṭaḥṭāwī pun berusaha menyebutkan kesaksian-kesaksian Islam atas keutamaan negeri Mesir, misalkan perkataan Nabi Yusuf yang terekam dalam al-Qur'an, "*Jadikanlah aku bendaharawan negeri (Mesir), karena sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga dan berpengetahuan*".¹¹⁹ Menurut sebagian *Mufasssīr* (pakar ilmu Tafsīr), ayat ini mengandung arti bahwa Mesir adalah bendaharawan seluruh bumi dan bahwa Mesir adalah kekuasaan di bumi.¹²⁰

Sedangkan kewajiban utama seorang patriot menurut al-Ṭaḥṭāwī adalah mematuhi hukum yang ada di negaranya, jika seseorang tidak mematuhi hukum, maka dengan kata lain ia tidak memenuhi kewajibannya, dan sudah sepantasnya ia akan kehilangan hak-haknya sebagai warga negara. Disamping memenuhi hukum, kewajiban seorang patriot juga membina persatuan dan rela berkorban baik harta, maupun jiwa kepada tanah air. Sedangkan konsekuensi seorang patriot yang telah berusaha memenuhi kewajiban kepada tanah airnya adalah ia berhak mendapatkan haknya, hak yang terpenting bagi patriot adalah kemerdekaan yang sempurna di tengah-tengah masyarakatnya, sebab kebebasanlah yang mewujudkan masyarakat sejati serta patriotism yang kokoh.¹²¹

Kemudian al-Ṭaḥṭāwī menyebutkan tentang pembagian kebebasan (*al-Ḥurriyah*) bagi seseorang. Ia membaginya menjadi lima, yaitu kebebasan alamiah (*Ḥurriyah Ṭabī'iyah*), independensi perilaku (*Ḥurriyah Sulūkiyah*),

¹¹⁸ Al-Ṭaḥṭāwī, *Manāhij al-Albāb al-Miṣriyyah fī Mabāhij al-Adāb al-Aṣriyyah*, diteliti oleh: *Mustafā Labib Abd al-Ghani*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitab, 2010), 16.

¹¹⁹ Al-Qur'an, Yūsuf (12): 55

¹²⁰ Al-Ṭaḥṭāwī, *Manāhij al-Albāb al-Miṣriyyah fī Mabāhij al-Adāb al-Aṣriyyah*, diteliti oleh: *Mustafā Labib Abd al-Ghani*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitab, 2010), 17.

¹²¹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 48-49.

kebebasan beragama (*Ḥurriyah Dīniyyah*), independensi berperadaban (*Ḥurriyah Madaniyyah*), dan kebebasan berpolitik (*Ḥurriyah Siyāsiyah*). Menurutnya, kebebasan alamiah adalah kebebasan yang ada bersamaan dengan penciptaannya sebagai manusia, seperti makan dan minum. Lalu independensi perilaku dicontohkan dengan berperilaku baik dalam kehidupannya, sehingga akan mendatangkan ketentraman bagi dirinya maupun dalam bermuamalah dengan masyarakat. Adapun kebebasan beragama, ia gambarkan seperti kebebasan dalam berpadangan mengenai akidah, mengemukakan pendapat dan bermadhhab. Dengan ketentuan tidak menyimpang atau keluar dari agama asalnya, layaknya *al-Ashā'irah*, *al-Māturīdiyah*. Sedangkan independensi berperadaban ialah hak bagi para penduduk yang ada pada sebuah kota dengan satu sama lainnya, yang mendapatkan jaminan atas beberapa hak mereka dengan syarat tidak melanggar undang-undang pada negara tersebut. Terakhir kebebasan berpolitik yang juga diartikannya kebebasan internasional, yaitu jaminan yang diberikan negara kepada setiap warga negaranya terhadap harta benda pribadi yang dimiliki, jika ingin mengadakan transaksi antar negara.¹²²

Sementara di sisi lain al-Ṭaḥṭāwi mengatakan, bahwa tujuan pendidikan haruslah untuk membentuk kepribadian, bukan hanya untuk memberikan seperangkat pengetahuan. Edukasi harus menanamkan pentingnya kesehatan jasmani, keluarga serta kewajibannya, persahabatan, dan di atas semua adalah menanamkan patriotisme -*Ḥubb al-Waṭan*- atau cinta tanah air, perihal tersebut adalah motif utama yang membuat manusia berusaha membangun masyarakat yang beradab.¹²³ Hal tersebut dapat dipahami, bahwa arah pendidikan tak sekedar membentuk siswa yang cerdas secara intelektual, melainkan pula cerdas dari segi emosi dan spiritual. Selain

¹²² Al-Ṭaḥṭāwi, *al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammāh li al-Kitāb, 2010), 127-128.

¹²³ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawa, dan Isom Hilmi, (Jakarta: PT. Mizan Pustaka, 2004), 127.

itu, juga mencetak siswa yang mempunyai jiwa-jiwa patriotisme, sebab tidak akan bermanfaat jika mempunyai pelajar yang pandai akan tetapi berjiwa penghianat, yang nantinya sekedar mencetak generasi-generasi penghancur bangsa, dengan hanya memanfaatkan negara demi kepentingan pribadi.

Al-Ṭaḥṭāwi juga menekankan tentang pemikiran urbanismenya, bahwa hal tersebut tidak akan muncul, kecuali dari masyarakat yang cerdas. Sebagaimana disampaikan oleh sebuah hadith, “Cinta tanah air adalah bagian dari keimanan”, walaupun tidak diakui akan keabsahan hadith ini. Selain itu, Umar ibn al-Khaṭṭāb pernah berkata, “Allah memakmurkan suatu negara dengan kecintaan penduduknya kepada tanah airnya”. Demikian pula dengan ‘Ali ibn Abi Ṭālib menyampaikan, “Kebahagiaan seseorang adalah mendapatkan rezeki di negerinya sendiri”.¹²⁴

Sikap Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi berkenaan dengan patriotisme dan urbanisme, terutama patriotisme bukan berarti dimaksudkan untuk meniadakan ikatan keagamaan (*Rābiṭah al-Dīn*) yang telah berkembang subur di kalangan Muslim Arab, khususnya Mesir. Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi tetap memandang penting peran-peran agama maupun shari’at Islam di kalangan Muslim atau masyarakat Mesir. Salah satu peran shari’at Islam, misalnya, memberikan latihan karakter dalam kebajikan religius, memotivasi agar seimbang dalam mengejar kebahagiaan di dunia dan di akherat.¹²⁵ Hanya saja, keberlanjutan patriotisme dengan peran positifnya tersebut, tetap menyertakan jaminan adanya kesesuaian atau keselarasan dengan shari’at Islam.

¹²⁴ Al-Ṭaḥṭāwi, *Manāḥij al-Albāb al-Miṣriyyah fī Mabāḥij al-Adāb al-Aṣriyyah*, diteliti oleh: Muṣṭafā Labib Abd al-Ghani, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2010), 10.

¹²⁵ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawa, dan Isom Hilmi, (Jakarta: PT. Mizan Pustaka, 2004), 125.

A. Menjaga Otoritas Pemikiran Ulama' Era Awal Islam Pada Bingkai Modernis

Sebagaimana nampak dari karya-karya yang diciptakannya, corak pemikiran *al-Tanwīr* (pencerahan) Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī kelihatannya sangat dipengaruhi oleh tradisi intelektual modern Prancis dan Islam abad pertengahan. Pengambilan *marāji'-marāji'* (refrensi-refrensi) dalam karya-karyanya menjadi indikasi awal pengaruh abad pertengahan dalam pemikiran keagamaan, terutama pendidikan yang bersifat universal, edukasi bagi perempuan, serta patriotisme yang berhasil dibakukannya. Tidak hanya itu, corak dan kontur pada hasil karyanya pun mempunyai keunikan yang berbeda dengan gubahan-gubahan para ulama' sebelumnya.

Kerekatannya dengan tradisi intelektual Prancis abad pertengahan, bukan berarti menegaskan munculnya kreatifitas Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī. Namun, dalam literatur-literatur yang berhasil dikodifikasikan, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī menganggap pentingnya basis argumentasi berdasarkan teks-teks paling otoritatif dalam Islam (al-Qur'an dan al-Sunnah). Hal ini tentu tidak sama dengan kebanyakan karya-karya ulama' sezamannya, karena kebanyakan mereka hanya berkutat pada permasalahan yurispundensi Islam -terlebih persoalan boleh tidaknya mempelajari filsafat dan tarekat- yang terasa cukup kering dari pembahasan masalah ilmu-ilmu yang lainnya, seperti: fisika, kimia, biologi, dan lain sebagainya.

Pemikiran dan fikrah *al-Tanwīr* (pencerahan) atau modern yang dikonstruksi oleh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī melalui berbagai karyanya dapat dikatakan dipengaruhi peradaban Prancis, namun Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī bukanlah pengagum yang tidak kritis, sehingga ia tetap memegang teguh tradisi intelektual Islam.¹²⁶ Berbagai narasi yang dihasilkan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī merupakan elaborasi dan kolaborasi dari pemikiran serta pandangan generasi pendahulunya di abad pertengahan, bahkan tidak jarang ia secara terbuka menyebutkan pendahulunya yang berpengaruh baginya seperti Sheikh Ḥasan al-'Aṭṭār.

Gagasan pencerahan yang diusung al-Ṭaḥṭāwī dapat dilihat pada beberapa hasil karya tulisnya, disampaikan,

“Bahwa kesejahteraan manusia terletak pada pembangunan peradaban. Eropa modern dan khususnya Prancis, memberikan norma peradaban, adalah rahasia kekuatan dan kebesaran Eropa terletak pada perkembangan ilmu-ilmu rasional. Sedangkan masyarakat Muslim yang pernah menghasilkan ilmu-ilmu rasional mereka sendiri di masa lampau, telah mengabaikan ilmu-ilmu tersebut dan mengalami kemunduran dikarenakan dominasi para penguasa Turki dan Mamluk. Oleh karena itu, mereka harus dapat memasuki arus utama peradaban modern, dengan mengadopsi ilmu-ilmu Eropa dan buah dari ilmu tersebut”.¹²⁷

Jadi, dapat dikatakan upaya al-Ṭaḥṭāwī ini sebagai usaha pertama pendasaran Islam. Terma “pendasaran Islam” sendiri telah dikenal semenjak beberapa tahun terakhir, sebagai ikhtiar mencari akar, benih, dan landasan

¹²⁶ Kekaguman Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī pada Prancis bukanlah tanpa batasan-batasan, sehingga ia ceritakan. Bahwa masyarakat Prancis saat itu lebih mendekati sikap tamak dari pada dermawan, dan kaum laki-laki menjadi budak dari kaum perempuan mereka. Tetapi secara obyektif ia mengakui hal-hal terpuji lainnya, misalkan suka bekerja dan menolak kemalasan, keingintahuan intelektual (mereka selalu ingin menemukan akar dari setiap masalah). Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 115-116. Dimana semangatnya ini seirama dengan prinsip dasar salah satu ormas di Indonesia, yaitu *al-Muhāfadhah 'Alā Qadīm al-Ṣalīh wa al-Akhdū bi Jadīd al-Aṣḥāh* (memelihara tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang baik).

¹²⁷ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 134.

pokok di dalam agama Islam untuk meng-konstruksi ilmu-ilmu modern saat ini.¹²⁸ Semua ide tersebut menjadi hal umum di golongan para pemikir yang muncul belakangan, paling tidak mereka melihat bahwa gagasan-gagasan tersebut mendeskripsikan mengenai adanya sebuah persoalan. Bukan karena konsep-konsep tersebut tidak dapat dilaksanakan, akan tetapi setidaknya penting untuk dipikirkan.

Namun, pembahasan tentang modernisasi nampaknya tak mengalami kata final di antara para akademisi. Amal Fathullah Zarkasyi misalkan, modernisasi dipahami berbeda menurutnya. Bahwa kata modern tidak hanya berorientasi kepada kemodernan, melainkan sebuah terminologi khusus yang intinya adalah memodernisasi pemahaman agama. Di sisi lain, pandangannya mengenai modern ialah sebuah gerakan yang bergerak secara aktif untuk melumpuhkan prinsip-prinsip keagamaan agar tunduk terhadap pandangan Barat. Sehingga pakar-pakar atau tokoh-tokoh seperti: Qosim Amin, Syed Ahmad Khan, Mohammad Iqbal dan Ali Abdul Raziq, dikategorikan sebagai ulama' yang melakukan modernisasi keagamaan. Oleh karena itu, menurutnya *Tajdidi* dan modernisasi adalah dua hal yang berbeda. Bahkan, ia mengatakan apa yang dilakukan oleh tokoh-tokoh di atas mempunyai kecenderungan bersifat *Taghrib* (westernisasi) dan tendensinya adalah sekularisasi ajaran Islam.¹²⁹

Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi melontarkan kritikan keras kepada Sheikh Abdullah al-Shubrāwī (1681-1757 M),¹³⁰ dan sebagian ulamā' yang di dalam permasalahan agama mereka menjaga keyakinan, keimanan, serta mengikuti ketentuan-ketentuan shari'ah. Namun, ketika terkait dengan era pencerahan, masa dimana perlu membuka diri terhadap ilmu-ilmu kebudayaan modern,

¹²⁸ Sa'id Ismā'il 'Ali, *Pelopop Pendidikan Islam Paling Berpengaruh*, Diterjemahkan oleh: Muhammad Zaenal Arifin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 278.

¹²⁹ Amal Fathullah Zarkasyi. "Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam", *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 9, No. 2, (November 2013), 395-417.

¹³⁰ Nama lengkapnya Abu Muhammad Jamāl al-Dīn Abdullah ibn Muhammad ibn 'Āmir ibn Sharif al-Dīn al-Shubrāwī al-Shāfi'i, lebih lengkapnya lihat: Ashraf Fauzi, *Shuyūkh al-Azhar*, Vol 1, (Muhandisīn: al-Shirkah al-'Arabiyah li al-Nashr wa al-Tauzī', t.th.), 34-39.

mereka mengingkarinya alias menutup diri.¹³¹ Padahal menurut al-Ṭaḥṭāwī, kreasi-kreasi atau gubahan-gubahan yang ditemukan pada era saat ini dapat diterima masyarakat, maupun para penguasa. Semuanya itu adalah produk yang dihasilkan oleh akal, bahkan sebelum disebar luaskan sudah mengalami penelitian yang mendalam, ia mengajak kembali melihat penafsiran yang dilakukan para ulamā' *Salaf* mengenai teks-teks *al-Ma'thūrah*, seperti telah ditarik kesimpulan dari sabda nabi yang menurutnya mungkin tak terlintas diantara kalangan sahabat, dan ḥadīth tersebut berbunyi: *"Barang siapa yang dikehendaki Allah menjadi orang yang baik, maka akan Allah berikan pemahaman atau pengetahuan yang dalam tentang agama"*. Begitu pula ḥadīth yang artinya berikut, *"Semoga Allah memberikan kemuliaan kepada orang yang mendengar sesuatu dari-KU, kemudian dia sampaikan sebagaimana ia mendengarnya, dan bisa jadi orang yang disampaikan kepadanya itu lebih faham (tentang ḥadīth tersebut) dari pada orang yang menyampaikan (mendengarkannya secara langsung)"*.¹³²

Selain berpegang pada naṣ di atas, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī juga menakwilkan tentang ḥadīth nabi SAW, *"Jika meninggal anak cucu Adam, maka akan terputus seluruh amalannya kecuali tiga hal, yaitu: ṣadaqah jāriyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak ṣālih yang senantiasa mendo'akannya"*. Apabila sebagian ulamā' menafsirkan "ilmu yang bermanfaat" adalah ilmu-ilmu agama, lain halnya dengan al-Ṭaḥṭāwī yang mengintepretasikan teks ḥadīth ini sesuai dengan zamannya. Lalu menurutnya,

¹³¹ Sebagaimana disampaikan Abd al-Rahman al-Jabarti dalam bukunya *'Ajāib al-Athār* yang kemudian disadur oleh M. Guntur Ramli. Bahkan Sheikh Abdullah al-Shubrāwī berpendapat, bahwa mempelajari ilmu-ilmu murni seperti matematika adalah perkara yang *farḍu kifāyah*, jika sudah ada salah satu dari ulamā' yang mempelajarinya. *Muslim Feminis; Polemik Kemunduran dan Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Freedom Institute, 2010), 49-50.

¹³² Bahkan Imām Mālik pun melegitimasi pandangan tersebut, *"Jika ilmu-ilmu tersebut pemberian dari Tuhan, dan bakat-bakat khusus yang diberikan-NYA, maka hal ini bukanlah perkara yang tidak disukai atau dijauhi sehingga harus dihindari, sebagaimana dilakukan oleh sebagian ulamā'-ulamā' muta'akhirin, dan semacam ini akan banyak mempersulit para ulamā' terdahulu"*. Muhammad 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī Ra'id al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 374.

“Seluruh ilmu itu bermanfaat bagi agama, meskipun ilmu itu tentang perindustrian, sebab ilmu tersebut mengandung beberapa kaidah dan tema yang menjadi bagian dari ilmu, maka mencakup padanya buku-buku tentang pertanian, perdagangan, dan lain sebagainya. Sehingga penemuan atau penyempurnaan tersebut perlu untuk ditulis, dikodifikasi, bahkan penting agar dicetak sebanyak-banyaknya. Dengan belajar perindustrian dapat membantu memperbaiki kondisi perekonomian masyarakat, maupun personal, dan sejatinya semua ilmu tersebut termasuk kategori persepsi ilmiah”.¹³³

Disamping itu, masih cukup banyak intelektual Muslim abad pertengahan, maupun era awal Islam yang buah pikiran dan karya-karya mereka dijadikan *marāji'* oleh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi. Khususnya, para sahabat nabi, memang al-Ṭaḥṭāwi tidak menyebutkan sedikitpun tulisan-tulisan Barat yang telah dibacanya atau teori-teori yang telah mengilhaminya. Hanya saja, permasalahan ini terlupakan untuk disentuh oleh kebudayaan Arab-Islam yang semestinya menjadi miliunya. Untuk itu, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi seperti biasanya berusaha mengikat teori-teori tersebut dengan landasan-landasan dasar Islam.¹³⁴

Meskipun banyak dipengaruhi oleh pandangan-pandangan para intelektual terkemuka Prancis, nampak sekali bahwa Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi tidak sekedar menjadikan dirinya sebagai pengamal sepenuhnya kebudayaan Barat. Namun sebaliknya, melalui karya-karya yang ditulisnya, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi bukan saja merepresentasikan diri sebagai intelektual Muslim modernis di Mesir yang berhasil memadukan teks (naṣ) era awal, maupun abad

¹³³ Muhammad 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi Rā'id al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 375.

¹³⁴ Sa'id Ismā'il 'Ali, *Pelopop Pendidikan Islam Paling Berpengaruh*, Diterjemahkan oleh: Muhammad Zaenal Arifin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 291. Hal serupa juga dilontarkan A. Hourani, menurutnya cara merumuskan gagasan-gagasan al-Ṭaḥṭāwi sepenuhnya tradisional. Disebabkan pada setiap pokok masalah ia mencoba untuk mengambil contoh dari Nabi dan para sahabatnya, serta konsepsinya mengenai otoritas politik di bawah tradisi pemikiran Islam. Tetapi pada setiap pokok masalah ia memberikan suatu perkembangan yang baru dan signifikan. Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 119.

pertengahan dengan konteks sosial dan keagamaan di Mesir. Sebuah kesuksesan yang tetap dalam bingkai memosisikan dirinya sebagai seorang pembaharu dan pencerahan.

Paparan singkat di atas menggambarkan bahwa pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi tetap bersandar pada otoritas ulamā' era awal, terutama dari madhhab Māliki dan naṣ-naṣ ḥadith sebagai rujukan dalam menafsirkan dan menerjemahkan Islam di bumi Kinānah tersebut. Penerimaan terhadap hasil fikrah ulamā' era awal, maupun abad pertengahan ini menunjukkan konsistensi Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi mengenai pandangan-pandangan yang telah dirumuskan dalam karya-karyanya. Sebagai bagian dari intelektual yang secara eksplisit mengakui bahwa praktek berijtihad masih terbuka, dan sebaliknya secara implisit tidak lagi mengakui *taqlid*, maka bisa dikatakan al-Ṭaḥṭāwi lebih memilih menyandarkan diri pada otoritas, legitimasi dan dominasi intelektual era awal sebagai rujukan.

B. Eksistensi Pemikiran Pencerahan dan Pembaharuan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi

Pemikiran *al-Tanwīr* (pencerahan) dan *al-Tajdīd* (pembaharuan) Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi tidak hadir dalam ruang yang hampa, namun Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi dan pemikirannya hadir dalam ruang Islam ke-Mesir-an yang sedang mengalami proses transformasi cukup signifikan di saat itu. Di paruh pertengahan abad ke-19, upaya yang diprakarsai Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi sebagai wakil dari modernis Islam di Mesir melalui beberapa institusi-institusi pendidikan Islam, menjadi pencetus dan penggerak utama perubahan tersebut. Islam di Mesir tak lagi didominasi oleh Muslim konservatif dengan berbagai varian di dalamnya, justru Islam Mesir bergeser dan menjelma ke dalam tingkat kemajemukan yang cukup tinggi.¹³⁵

¹³⁵ Menurut Abd. Chalik, saat itu, ulamā' Mesir secara umum dibagi kedalam tiga kelompok: *pertama*, ulamā' al-Azhar, sebagai salah satu perguruan terkemuka di Mesir. *Kedua*, adalah para pemimpin tarekat (*Sufi Orders*), namun, ada diantara para ulamā' al-Azhar yang sekaligus sebagai pemimpin tarekat. *Ketiga*, mereka adalah para ulamā' yang dibentuk oleh

Upaya memberikan hak *Tahrīr* (kebebasan) berupa pendidikan kepada kaum wanita, dan *Musāwāh al-Mar’ah* (generalisasi bagi kaum perempuan) menggambarkan dua bentuk keberagaman yang menjadi perhatian utama Muslim konservatif di abad pertengahan. Bagi kelompok konservatif, memberikan kebebasan pada kaum perempuan adalah satu bentuk pelafalan yang tak ada *marāji*’-nya dalam Islam. Bahkan dari segi manfaatnya, lebih banyak mendatangkan ke-*muḍarat*-an dari pada ke-*maṣlahāt*-annya. Sebagai kompensasinya, kalangan konservatif mengusung gagasan agar tidak memberikan toleransi kepada kaum perempuan untuk memasuki dunia pendidikan layaknya kaum pria.¹³⁶

Sikap pengingkaran terhadap kebebasan para wanita tersebut mempunyai konsekuensi pula pada pe-makruh-an hak-hak mereka dalam rangka mendapatkan ilmu secara umum. Dalam pandangan mereka, sekiranya Allah menginginkan kaum perempuan demikian –mengenyam pendidikan seperti para pria- niscaya, Dia akan menciptakan kualitas berpikir, berpendapat yang benar, dan gemar bekerja layaknya kaum pria, seakan-akan Allah menciptakan para wanita hanya untuk menjaga anak, beserta harta benda yang dimiliki suaminya di rumah.¹³⁷

Penolakan paradigma kebebasan bagi kaum perempuan (*Tahrīr al-Mar’ah*), dan sebaliknya mayoritas kaum pria -di masa itu- beranggapan bahwa yang memiliki hak demikian hanyalah laki-laki, sedangkan perempuan tidak mempunyai kewenangan tersebut.¹³⁸ Dari sini, nampak jelas bahwa usaha Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi dalam memperjuangkan hak-hak kaum perempuan terbentur pada tantangan para ulama’ konservatif yang belum dapat melihat faedah dari pencerahan maupun pembaharuan yang dianjurkannya.

pemerintah Turki Uthmani, sebagai bentuk dari perpanjangan tangan penguasa Turki Uthmani di bidang keagamaan. Abdul Chalik, “Hubungan Ulama’ dan Negara di Mesir Pada Abad 18 dan 19 M”, dalam <http://blog.sunan-ampel.ac.id/achalik/>, (11 Juni 2010).

¹³⁶ Muhammad ‘Imārah, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 342.

¹³⁷ Ibid., 342.

¹³⁸ Ibid., 341.



Sikap antipati yang cukup keras dari kelompok konservatif Islam mengenai pola kebebasan perempuan dalam mendapatkan pendidikan, dan persamaan hak-hak mereka ini menjadi pemicu bagi Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi untuk merumuskan pandangan-pandangannya. Selain Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi beserta gurunya (Sheikh Ḥasan al-'Aṭṭār), dalam kubu Islam modernis terdapat Abd al-Rahman al-Jabarti yang dikenal sebagai ahli sejarah, pula Ismā'il al-Khashāb.¹³⁹ Menurut al-Jabarti, tidak ada alasan untuk mencegah kebebasan kaum perempuan untuk mendapatkan haknya dalam mengenyam edukasi dikalangan kaum Muslimin. Tentu saja, kebebasan bagi kaum perempuan ini bukan tanpa argumentasi yang kuat. Pada tahun 1798 (tatkala Prancis sudah menguasai Mesir dan jatuhnya Turki Uthmani), di Mesir terjadi *Thaurah al-Nisā'* atau *Thaurah Ḥarīm*, hal ini disebabkan, pada saat itu kaum wanita notabeneanya sering mendapatkan perlakuan yang asusila, sehingga membuat harkat kaum hawa tak bermartabat. Bagi al-Jabarti memberikan kebebasan kepada para perempuan bukan berarti absolut atau tanpa batasan, dukungannya dalam kebebasan wanita tak lebih dari persamaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam berpendapat maupun berkarya. Demikianlah yang dirasakan oleh al-Jabarti, lalu al-Ṭaḥṭāwi pada tiga puluh tahun kemudian, sama-sama menanggung kepahitan saat berbenturan dengan

¹³⁹ Abd al-Rahman ibn Ḥasan ibn Burhān al-Dīn ibn Ḥasan ibn Nur al-Dīn ibn Shams al-Dīn ibn Ruwāq ibn Zain al-Dīn al-Jabarti, demikian nama lengkapnya. Bahwa nama al-Jabarti diambil dari sebuah daerah yang bernama Jabarti di Ḥabashah, karena memang ia berasal dari Ḥabashah, yang nasabnya di sandarkan kepada Muslim ibn 'Uqail ibn Abi Ṭālib. Zain al-Dīn al-Jabarti memasuki Mesir sekitar tahun 1600an, dan sebelumnya ia pernah bermukim di Makkah. Abd al-Rahman al-Jabarti dilahirkan pada tahun 1754, meninggal di tahun 1825, dengan usia 71 tahun al-Jabarti telah hidup melewati tiga imperium, yaitu zaman kekuasaan Mamālik yang merupakan perpanjangan tangan dari Turki Uthmani, ekspansi Prancis yang dikomandani Napoleon Bonaparte, serta orde Muhammad 'Ali Pasha. Nasab dari kakaknya Jika Ḥasan al-'Aṭṭār dan Ismā'il al-Khashāb lebih banyak menghabiskan waktunya dengan berdakwa dalam bentuk pembelajaran selama menjadi pengajar di universitas al-Azhar, namun al-Jabarti lebih banyak menghabiskan waktunya mengadakan penelitian dan menulis. Mereka bertiga inilah peletak pertama pokok-pokok pemikiran modern juga ilmu-ilmu umum di Mesir, dan dunia Arab secara umum. Diantara karyanya sangat populer adalah *'Ajāib al-Athār fī al-Tarājim wa al-Akhhār* (Keajaiban dalam Mengutarakan Terjemahan dan Berita), kitab ini terdiri dari 3 jilid. Lihat: Louis 'Iwaḍ, *Tārikh al-Fikr al-Maṣr al-Ḥadith; min al-Hamlah al-Faransiyyah ila 'Aṣr Ismā'il*, (Kairo: Maktabah Madbouly, 1987), 177-180.

golongan konservatif Mesir yang masih kolot, dan *taqlīd* pada cara pandang mereka.¹⁴⁰

Disamping gagasan tentang *Tahrīr al-Mar’ah* (kebebasan bagi wanita) berupa pendidikan kepada kaum wanita, dan *Musāwāh al-Mar’ah* (generalisasi bagi kaum perempuan). Konseptualisasi mengenai terbukanya pintu *ijtihād* kelihatannya juga menjadi segmen penting dalam formulasi *al-Tanwīr* (pencerahan) dan *al-Tajdīd* (pembaharuan) Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi. Konsep terbukanya pintu *ijtihād* ini dapat pula disebut sebagai segmen dari wacana tanding (*counter discourse*) terhadap pandangan kaum Islam konservatif. Tidak dinegasikan bahwa permasalahan terbukanya pintu *ijtihād* bahkan menjadi isu sentral yang menyertai gerakan anti-tradisionalis (konservatif), dan menguatnya slogan “kembali kepada al-Qur’an dan al-Ḥadīth” di ruang publik waktu itu.

Berdasarkan paparan di atas, tampak bahwa pandangan maupun pemikiran *al-Tanwīr* (pencerahan) dan *al-Tajdīd* (pembaharuan) Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi pada dasarnya bermuatan pembelaan terhadap paradigma keberagaman Muslim modernis dari serangan tradisionalis. Dalam hal mana, tema-tema religiositas yang direspons oleh Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi melalui karyanya merupakan isu-isu dakwah yang dilontarkan kalangan konservatif yang merupakan propaganda dari orang-orang non Arab-Islam. Masuknya sifat *jumūd* yang dibawa oleh kaum non Arab-Islam ke dalam umat Islam, mempunyai pengaruh yang sangat signifikan, sehingga mereka tidak menghendaki atau menerima perubahan.¹⁴¹ *Tahrīr al-Mar’ah*, *al-Musāwāh*, patriotisme, Urbanisme, mempelajari ilmu-ilmu modern, dan pintu *ijtihād* masih terbuka adalah diantara tema-tema krusial yang mampu menjadi perhatian para kaum tradisionalis atau konservatif.

¹⁴⁰ Louis ‘Iwad, *Tārīkh al-Fīkr al-Maṣr al-Ḥadīth; min al-Hamlah al-Faransiyyah ila ‘Aṣr Ismā’īl*, Jilid I, (Kairo: Maktabah Madbouly, 1987), 199-203.

¹⁴¹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 62.

Eksistensi pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, dengan demikian menjadi bagian dari gerakan anti konservatif yang dilakukan oleh para ulamā' modernis pada pertengahan abad ke sembilan belas. Terlepas dari apa yang telah disaksikannya di Paris, pandangannya mengenai negara bukan merupakan pemikiran liberal di abad ke-19, melainkan suatu pandangan Islam konvensional.¹⁴² Oleh karena itu, ide-ide baru yang disebar luaskan al-Ṭaḥṭāwi banyak diterima dan dianut oleh Jamāl al-Dīn al-Afghāni (1839-1897), Muhammad 'Abduh (1849-1905), Rashid Riḍa (1865-1935), dan lain sebagainya. Terutama, gagasan-gagasan tentang patriotisme dan memperjuangkan pendidikan universal.¹⁴³ Lain halnya dengan ide *tahrīr al-Mar'ah* (kebebasan bagi kaum perempuan), lebih dahulu dicetuskan oleh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, dan dipopulerkan oleh Qāsim Amīn (1856-1908).¹⁴⁴

Dari sini, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi berusaha mengingatkan segala pihak, bahwa peradaban memiliki dua landasan dan bukan hanya satu, kebaikan moral lebih penting dari pada kesejahteraan materiil. Menurut Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, bahwa modernisasi yang dibawa barat tidak tampak sebagai bahaya politik, tetapi perlu disadari adanya bahaya moral tertentu.¹⁴⁵ Semua ide tersebut menjadi hal yang umum di kalangan para pemikir yang muncul belakangan, akan tetapi setidaknya sebagian pemikir melihat bahwa gagasan-gagasan tersebut mengandung persoalan. Bukan dikarenakan ide-ide tersebut tak mampu dilaksanakan, melainkan setidaknya perlu dipikirkan. Bagaimana

¹⁴² Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 119.

¹⁴³ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 52.

¹⁴⁴ Sekiranya sama ide tentang *Tahrīr al-Mar'ah* yang diusung oleh Qāsim Amīn, namun tak serupa dengan yang diserukan oleh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi. Terdapat perbedaan yang mendasar di antara keduanya, jika Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi memperjuangkan kaum perempuan agar melepaskan mereka dari *Hijāb* (kungkungan kegelapan), yaitu membebaskan perempuan dari kenistaan, agar mereka mendapatkan hak-hak yang semestinya didapatkan. Berbeda dengan Qāsim Amīn yang menyerukan "*al-Hijāb al-Shar'i*", maksudnya membebaskan wanita dari *hijāb* yang semestinya dikenakan wanita Muslimah. Lihat: 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi Rā'id al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 351-352.

¹⁴⁵ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 133.

mendamaikan antara klaim terhadap wahyu ilahiah dan penalaran manusia yang menyatakan diri menjadi satu-satunya jalan untuk mendapatkan pengetahuan, atau antara shari'ah dan sistem hukum modern yang bersumber dari kredo-kredo yang sama sekali lain.¹⁴⁶

C. Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī Ulamā' Pencerahan, Pembaharu dan *Azhariyīn*

Pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī dapat dipastikan mempunyai pengaruh yang cukup kuat dalam diskursus pencerahan (*al-Tanwīr*) dan pembaharuan (*al-Tajdīd*) Islam, di lingkungan para ulamā' modernis. Urgen untuk dicatat, bahwa di kalangan ulamā'-ulamā' modernis, kredibilitas intelektual Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī tidak diragukan lagi. Reliabilitas inilah yang membawanya berada dalam puncak dominasi di kalangan ulamā' kontemporer, bahkan hingga saat ini. Setidaknya, terdapat beberapa hal penting yang perlu ditengarai terkait kuatnya pengaruh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī di kalangan Muslim modern. Sehingga sangat layak dan wajar, jika kemudian mendapatkan julukan *Abu al-Fikr al-Thauri al-Ḥadīth* (bapak pemikir revolusi modern). Tentunya pada setiap aspek, kebudayaan, politik, sosial, pendidikan, baik ilmu-ilmu urusan dunia ataupun agama.¹⁴⁷

Dengan sebutan tersebut, tidak mengherankan apabila pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī begitu berpengaruh dalam interpretasi naratif pencerahan (*al-Tanwīr*) dan pembaharuan (*al-Tajdīd*) Islam yang berkembang di golongan ulamā' modernis. Deskripsi yang mengemuka belakangan ini, dapat dikatakan tidak lebih sebagai eksposisi dari pandangan dan pemikiran pencerahan (*al-Tanwīr*) dan pembaharuan (*al-Tajdīd*) Islam Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī.

Beberapa karya tulis mengenai pencerahan (*al-Tanwīr*) dan pembaharuan (*al-Tajdīd*) Islam yang berhasil disusun oleh para ulamā' se-

¹⁴⁶ Muhammad 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī Rā'id al-Tanwīr fi al-'Aṣr al-Ḥadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 134.

¹⁴⁷ Louis 'Iwaḍ, *Tārīkh al-Fikr al-Maṣr al-Ḥadīth; min al-Hamlah al-Faransiyyah ila 'Aṣr Ismā'il*, Jilid I, (Kairo: Maktabah Madbouly, 1987), 243.

periode dengan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, dan generasi-generasi sesudahnya, antara lain sebagai berikut:

1. *Al-Islām Dīn al-'Ilm wa al-Madaniah*, karya Sheikh Imām Muhammad 'Abduh¹⁴⁸;
2. *Al-Madaniah wa al-Islām*, karya Muhammad Farīd Wajdi¹⁴⁹;
3. *Al-Tāj al-Muraṣṣa' bi Jawāhir al-Qur'an wa al-'Ulūm*, karya Sheikh Ṭanṭāwi Jauhari¹⁵⁰;
4. *Murshid al-Ḥirān ilā Ma'rifah Aḥwāl al-Insān*, karya Muhammad Qadri Beik¹⁵¹;
5. Dan lain-lain, seperti *Taḥrīr al-Mar'ah* karya Qāsim Amīn, *al-Islām wa Uṣul al-Ḥukm* karya 'Ali Abd al-Rāziq¹⁵², maupun teks-teks yang ditulis pada surat kabar *al-Waqāi' al-Miṣriyyah*, *al-'Urwah al-Wuthqā*, dan *al-Manār*.¹⁵³

Bahkan, sebagian generasi setelah Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi bukan saja mengeksposisi, akan tetapi sebagian dari mereka juga menyertakan sanggahan yang cukup tajam kepada kalangan Islam tradisional. Salah satunya, 'Ali Abd al-Rāziq dalam bukunya yang berjudul "*al-Islām wa Uṣul al-Ḥukm*", ia melontarkan kritikan dengan sangat berani dan liberal, menurutnya,

“Sistem pemerintahan tidak disebutkan dalam al-Qur'an dan Hadith. Oleh karena itu, dalam ajaran Islam tidak terdapat

¹⁴⁸ Muhammad 'Abduh, *al-Islām Dīn al-'Ilm wa al-Madaniah*, ditahqīq: 'Āṭif al-'Irāqi, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb, t.th).

¹⁴⁹ Muhammad Farīd Wajdy, *al-Madaniah wa al-Islām*, (Kairo: Dār al-Taraqi, 1901).

¹⁵⁰ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 79.

¹⁵¹ 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi Rāid al-Tanwīr fī al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 260.

¹⁵² 'Ali Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣul al-Ḥukm*, disunting: Muhammad 'Imārah, (Beirut: Dār Ṣabaḥ li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 2000).

¹⁵³ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 78-88. Lihat juga Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 260-307; Louis 'Iwaḍ, *Tārikh al-Fikr al-Maṣr al-Ḥadith; min al-Hamlah al-Faransiyyah ila 'Aṣr Ismā'il*, Jilid I, (Kairo: Maktabah Madbouly, 1987), 243.

ketentuan-ketentuan tentang corak negara. Nabi Muhammad SAW. hanya mempunyai tugas kerasulan dan dalam misi beliau tidak termasuk pembentukan negara. Sistem khalifah timbul sebagai perkembangan yang seharusnya dari sejarah Islam, Nabi meninggal dunia dan dengan wafatnya beliau, pasti ada yang menggantikan beliau dalam mengatur permasalahan umat. Dengan jalan demikian Abu Bakar muncul sebagai khalifah atau pengganti beliau, Abu Bakar sebenarnya tidak mempunyai tugas keagamaan. Beliau hanyalah kepala negara dan bukan kepala agama, begitu pula dengan ‘Umar, Uthmān, dan ‘Ali’.¹⁵⁴

Pemikiran liberal yang disampaikan ‘Ali Abd al-Rāziq ini mendapat kecaman yang cukup keras dari para Ulamā’ al-Azhar, dalam sidang pembesar ulamā’ al-Azhar yang dihadiri oleh anggota-anggotanya diputuskan mengenai beberapa hal. Bahwa, buku tersebut mengandung pendapat yang bertentangan dengan ajaran Islam. Fikrah yang seperti itu tidak mungkin keluar dari seorang Muslim -dengan sebab inilah ketika ‘Ali Abd al-Rāziq mengucapkan salam tak dijawab-, terlebih dari seorang ulamā’. Sehingga ‘Ali Abd al-Rāziq tidak mungkin lagi diakui sebagai seorang ulamā’, dan namanya dihapus dari daftar ulamā’ al-Azhar. Kemudian, dia dipecat dari jabatannya sebagai hakim shar’i yang disandangnya pada sebuah kota bernama Manşurah.¹⁵⁵ Sangat disayangkan, pendapat yang sampaikan ‘Ali Abd al-Rāziq terlampau jauh bertentangan dengan pemikiran-pemikiran para ulamā’ modernis, sehingga tampak berbeda dengan para pendahulunya. Tak hanya Rashid Riḍa yang tidak sependapat dengan pandangannya, Sa’ad Zaghlul pun demikian. Menurut Sa’ad Zaghlul bukanlah aib (hal yang memalukan), jika kemudian ‘Ali Abd al-Rāziq dikeluarkan dari al-Azhar, memang yang sudah sepatutnya dilakukan oleh para ulamā’.¹⁵⁶

¹⁵⁴ ‘Ali Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣul al-Ḥukm*, disunting: Muhammad ‘Imārah, (Beirut: Dār Ṣabaḥ li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr, 2000), 122-124. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 84-85.

¹⁵⁵ ‘Ali Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣul al-Ḥukm*, disunting: Muhammad ‘Imārah, (Beirut: Dār Ṣabaḥ li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr, 2000), 55-59.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 109-110.

Dalam konteks mempertahankan paradigma pencerahan dan pembaharuan dalam Islam, Muhammad ‘Abduh tidak berseberangan dengan konstruksi pemikiran Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi. Ia menandakan, bahwa *jumūd* tidak dibenarkan dalam Islam, dan hal tersebut tidak ada di dalam Islam itu sendiri. Menurutnya, *jumūd* adalah penyakit yang harus dibasmi, sebab apabila penyakit *jumūd* itu bersarang di dalam hati kaum Muslimin, yang terjadi kemudian ialah mereka akan memiliki akidah yang lain selain akidah Islamiyah, serta akan mematikan cara berpikir mereka. Bahkan, menurut Muhammad ‘Abduh *jumūd* dapat merusak segala aspek, termasuk diantaranya bahasa, sistem-sosial, shari’ah, dan akidah.¹⁵⁷

Seperti telah disinggung sebelumnya di atas, pengaruh pemikiran Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi kelihatannya bukan hanya melekat dalam pemikiran ulamā’ modernis seperiode ataupun setelahnya. Lebih dari pada itu, konsep pencerahan (*al-Tanwīr*) dan pembaharuan (*al-Tajdīd*) dalam Islam yang diperbuatnya juga mempunyai peran dominan bagi paradigma keagamaan al-Azhar. Di mulai dari masa Muhammad ‘Abduh menjadi anggota Majelis A’la dari al-Azhar, sampai ia menjadi mufti di Mesir pada tahun 1899. Dengan jabatannya ini, ia banyak memberikan kontribusi pembaharuan terhadap pengadilan agama dan administrasi *awqāf*. Serta melalui fatwa-fatwanya mengenai permasalahan-permasalahan yang terjadi di tengah masyarakat, ia mencoba untuk menginterpretasikan kembali hukum-hukum agama sesuai dengan kebutuhan zaman.¹⁵⁸ Hal yang serupa dilakukan oleh Muṣṭafa al-Marāghī di dalam tubuh al-Azhar tatkala ia menjabat sebagai Sheikh al-Azhar di tahun 1928. Sebagai murid Muhammad ‘Abduh yang terbesar di kalangan *Azhariyyin*, ia berusaha meneruskan usaha gurunya untuk mengadakan pembaharuan-pembaharuan di universitas tersebut. Namun ia mendapatkan

¹⁵⁷ Muhammad ‘Abduh, *al-Islām Dīn al-‘Ilm wa al-Madaniyah*, diṭaḥqīq: ‘Āṭif al-‘Irāqī, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmah li al-Kitāb, t.th), 165-175.

¹⁵⁸ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 216.

benturan keras dari kubu yang anti pembaharuan, sampai akhirnya ia terpaksa melepaskan jabatan tertinggi di al-Azhar yang disandanginya.¹⁵⁹

Menurut ulama' modernis setelah Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī, akseptasi terhadap keautentikan berbagai pemikiran di atas, lebih didasarkan pada pandangannya mengenai pembaharuan. Sama halnya dengan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī, mereka mengklaim bahwa tidak seluruh pembaharuan itu berstatus dilarang. Justru sebaliknya, mereka mengategorikan pembaharuan ke dalam dua bagian besar, berstatus diperbolehkan dan dilarang. Dari dua kategori tersebut, maka modernisasi dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bentuk dengan status yang berbeda. Harus dilakukan atau wajib, sebab pembaharuan tersebut dituntut untuk dilakukan demi kemaslahatan umat Islam; dianjurkan agar dilakukan, karena mengandung manfaat; harus ditinggalkan, dikarenakan modernisasi yang tidak sesuai dengan asas Islam dapat merusak.

Dan atas pengaruh pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī yang banyak mengfungsikan akal sebagai media berpikir modern, banyak pula yang menuding *Wijhah al-Nazar* Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī lebih cenderung kepada Mu'tazilah. Adapun sikap Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī mengenai akal, ia tidak menyangkal akan pentingnya akal, akan tetapi dia juga tidak menerima akal secara mutlak. Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī menggunakan akal ketika bersentuhan dengan ilmu-ilmu di bidang sains dan humaniora, dan dia akan meredam akalnya bila terdapat Hadith yang berkaitan dengan ilmu-ilmu ketuhanan serta perkara-perkara agama.¹⁶⁰ Dari sini dapat dipahami, bahwa buah pemikirannya dihasilkan dari pandangannya yang tetap menjaga keutuhan teks-teks *turath* Arab-Islam.

D. Mendamaikan Tradisi Arab-Islam dan Tradisi Barat

¹⁵⁹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 78.

¹⁶⁰ 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī Rāid al-Tanwīr fī al-'Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 189.

Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya, Rifā'ah al-Ṭahṭāwi hidup dan berkarya di sebuah jeda sejarah yang cukup bahagia, dimana ketegangan agama antara Islam dan masyarakat Kristen tengah mengendur dan belum digantikan dengan kepentingan politik baru antara Timur dan Barat.¹⁶¹ Tatkala Rifā'ah al-Ṭahṭāwi melihat Eropa, ia cenderung untuk melihat ide-ide dan penemuan baru ketimbang kekuatan destruktif yang mungkin timbul dari kedua hal tersebut. Sehingga baginya, tujuan dari pendidikan haruslah memahami ilmu pengetahuan modern, serta apa yang ada di balik ilmu tersebut, adalah cara berpikir dan bertindak secara tepat.¹⁶²

Ikhtiyar yang dilakukan oleh Rifā'ah al-Ṭahṭāwi dalam rangka mendamaikan dua tradisi yang saling berbeda tersebut, dapat dilihat ketika memperjuangkan kaum perempuan agar mendapatkan pendidikan. Jika di Barat kaum laki-laki menjadi budak dari kaum perempuan mereka, sebaliknya, di bangsa Arab-Islam seolah-olah kaum perempuan menjadi tertindas. Sebab itu, menurutnya perlu perempuan di dalam tradisi Arab-Islam diberikan kebebasannya agar mereka mendapatkan pendidikan yang selayaknya, ia juga menentang sikap orang-orang yang memusuhi pendidikan kaum perempuan. Rifā'ah al-Ṭahṭāwi menyebut para penentang pendidikan perempuan hanya memiliki rasionalitas yang dangkal, dan adat kebiasaan yang turun-temurun serta *taqlīd* yang tidak kontekstual ialah sebab utama lahirnya sikap tersebut.¹⁶³

Pandangan Rifā'ah al-Ṭahṭāwi tentang pendidikan bagi kaum perempuan, pada dasarnya merupakan artikulasi dari konsep pencerahan (*al-Tanwīr*) dan pembaharuan (*al-Tajdīd*) dalam Islam. Rifā'ah al-Ṭahṭāwi selain menuntut kaum perempuan untuk diajarkannya ilmu membaca, menulis, dan

¹⁶¹ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 131.

¹⁶² *Ibid.*, 164.

¹⁶³ Sa'id Ismā'il 'Ali, *Pelopop Pendidikan Islam Paling berpengaruh*, Diterjemahkan oleh: Muhammad Zaenal Arifin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 232.

berhitung. Dia juga berbicara tentang pendidikan dan pengajaran berbagai disiplin ilmu dan sastra secara umum bagi mereka,

“Ilmu pengetahuan dan sastra bagi perempuan tak lain adalah sesuatu yang terpuji sebagaimana laki-laki. Jika pengajaran sastra itu baik bagi laki-laki, maka memperbaiki sastra pada diri perempuan itu akan menambah kelembutan natural dan keindahan maknawi yang ada pada dirinya. Kecerdasan natural seorang wanita yang dirujuk kembali pada akhlak dan kebiasaannya, hal tersebut seperti kelembutan dan keanggunannya yang dikembalikan kepada anggota badannya. Sehingga dengan sastra, seorang perempuan akan mempunyai anggota tubuh dan perasaan yang cantik.”¹⁶⁴

Pada pemikiran Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi mengenai pendidikan bagi kaum wanita ini tak menuai kritikan maupun hujaman. Lain halnya dengan Qāsim ‘Amīn, ia membuat terkejut seantero masyarakat Islam-Mesir, bahkan kaum Muslim secara umum. Dalam karyanya *Tahrīr al-Mar’ah* (Pembebasan Kaum Perempuan), Qāsim ‘Amīn tak hanya menuntut pendidikan bagi kaum wanita, namun juga melegitimasi perempuan untuk melepas kerudung, dan diperbolehkan bagi wanita keluar rumah untuk bepergian begitu saja. Pandangan seperti ini, apabila dikaitkan dengan konteks sosial kaum Muslimin pada waktu itu, sudah pasti akan mendapatkan kecaman dari segala lapisan masyarakat Muslim, termasuk penguasa Mesir di kala itu, yaitu ‘Abbās Ḥilmi yang sangat membenci buku tersebut. Terlepas dari hujatan dan kecaman yang diterima oleh Qāsim ‘Amīn dari karya tulisnya yang berjudul *Tahrīr al-Mar’ah*, akan tetapi ia tetap mengikuti konsep Rifā’ah al-Ṭaḥṭāwi dalam mencerahkan dan memperbaharui *mind-set* masyarakat Muslim, dan hal tersebut dibuktikan dengan buku keduanya *Mar’ah al-Jadīdah* (Perempuan Baru).¹⁶⁵

¹⁶⁴ Sa’id Ismā’il ‘Ali, *Pelopop Pendidikan Islam Paling berpengaruh*, Diterjemahkan oleh: Muhammad Zaenal Arifin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 232.

¹⁶⁵ Ibid., 232-233.



Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi yang dilahirkan dari pedalaman Mesir, lulus dari lembaga agama yang sangat tradisional, serta memiliki pandangan yang sangat terbuka dan jauh dari penghakiman ini. Berusaha menampakkan perhatiannya pada tiga aspek dasar sebagai landasan pencerahan (*al-Tanwīr*) yang diusungnya, yaitu kebebasan, keadilan dan kesetaraan yang menjadi penyebab sentral bagi kemajuan masyarakat.¹⁶⁶ Walaupun harus diakui, bahwa Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi lebih terpengaruh ide-ide tentang pencerahan yang ditemukannya saat berada di antara masyarakat Prancis. Dengan ide pencerahannya, ia berusaha untuk membangun “kebebasan” berpolitik masyarakat Mesir dari sebuah kekuasaan Monarki Absolut yang dipimpin oleh seorang Muslim otokrat. Dan ketika Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi sadar akan otoritas seorang penguasa, ia berusaha untuk mengaitkan “tiga kekuasaan” yang diusung Montesquieu dengan gagasan Islam tentang shari'ah yang berdiri di atas penguasa.¹⁶⁷ Tetapi, tampak sekali bahwa Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi pada era tersebut belum begitu berani untuk bersinggungan langsung dengan penguasa, justru sebaliknya, dia banyak memanfaatkan kedekatannya demi memperbaiki peradaban negerinya.

Revolusi pendidikan yang dilakukan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi di kala itu mungkin tak sejauh yang dilakukan Muhammad 'Abduh dan generasi-generasi sesudahnya. Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi cenderung mengadopsi pemikiran-pemikiran barat, mulai dari khazanah intelektual, politik, sastra, dan perundang-undangan Prancis.¹⁶⁸ Namun, selain usaha yang dilakukan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi disamping mengadopsi dan menerjemahkan buku-buku Prancis, dia juga berusaha untuk mencari pijakan pada teks-teks agama yang masih dipertahkannya. Hal yang sangat wajar menurut hemat penulis, mengapa

¹⁶⁶ Mohamad Guntur Romli, *Muslim Feminis; Polemik Kemunduran dan Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Freedom Institute, 2010), 173.

¹⁶⁷ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Diterjemahkan oleh: Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 121.

¹⁶⁸ Mohamad Guntur Romli, *Muslim Feminis; Polemik Kemunduran dan Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Freedom Institute, 2010), 192.

Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi banyak melakukan penerjemahan literatur-literatur Prancis, dengan kondisi bangsa Mesir yang mengalami masa transisi setelah ekspansi Prancis, pula keinginan dari penguasa di waktu itu yang mendambakan Mesir lebih maju. Paling tidak ada dua kausa yang ingin diutarakannya, *pertama*, ia ingin bangsa Mesir bangkit dari keterpurukannya, dengan mencari tahu apa penyebab bangsa Eropa -dalam hal ini Prancis dengan revolusinya- mengalami kemajuan yang cukup pesat. *Kedua*, al-Ṭaḥṭāwi ingin menyampaikan pesan kepada masyarakat Mesir -dengan tujuan ingin menyadarkan mereka kembali-, bahwa bangsa mereka sudah berada dalam keterpurukan.

Sebagai konsekuensi dari pencerahan dan pembaharuan, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi berusaha mengkritik pandangan laki-laki yang bias terhadap perempuan di zamannya. Ia berusaha menyikapi dengan cara yang bijak, arif dan tepat ketika melihat perempuan menari. Dimana ia menyadari adanya perbedaan adat-istiadat antara Prancis dan negerinya, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi memberikan pandangan yang positif serta obyektif dalam menilai kelemahan adat yang ada di negaranya sendiri. Jika di Prancis tarian yang dilakukan oleh perempuan adalah wujud dari sebuah persahabatan, kesenian dan keindahan, lain halnya dengan tari perut Mesir yang hanya dipenuhi tujuan untuk merangsang nafsu belaka.¹⁶⁹

Begitu juga, saat Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi mencoba memberikan pandangannya mengenai poligami, masih terlihat sangat tradisional. Ia memperbolehkan poligami dengan syarat mampu memenuhi keadilan, namun di sisi lain Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi membenci laki-laki yang mempunyai istri lebih dari satu, pun mengharamkan dirinya untuk memiliki beberapa istri. Ia berusaha memperingatkan akan ancaman-ancaman yang datangnya dari

¹⁶⁹ Mohamad Guntur Romli, *Muslim Feminis; Polemik Kemunduran dan Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Freedom Institute, 2010), 181-182; lihat juga Louis 'Iwaḍ, *Tārikh al-Fikr al-Maṣr al-Ḥadith; min al-Hamlah al-Faransiyyah ila 'Aṣr Ismā'il*, Jilid I, (Kairo: Maktabah Madbouly, 1987), 264-265.

agama, apabila tidak mampu berbuat adil. Tidak sampai masalah poligami saja, al-Ṭaḥṭāwī juga mengulas mengenai mengangkat selir, yang sebelumnya dipraktikkan guna menggauli budak-budak wanita. Ia secara pribadi, tidak menyetujui adanya pengambilan selir -dimana pada waktu yang hampir bersamaan telah terjadi pelarangan perbudakan di Inggris pada tahun 1807 M- melalui cara yang hampir sama, yaitu mengharamkan dirinya untuk menikmati serta bersenang-senang dengan budak-budaknya, dan memerdekakan atau membebaskan budak-budak (baik laki-laki maupun perempuan) yang pernah dimilikinya.¹⁷⁰

Lebih dari itu semua, menurut Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī perubahan dan pembaharuan harus dimulai dan dilakukan dari intern umat Islam sendiri. Berbeda dari pengalaman yang pernah dirasakan bangsa Mesir sebelumnya dengan adanya invansi militer Prancis, walaupun membawa citra dan produk mutakhir dari kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan di zamannya, akan tetapi tetap dianggapnya sebagai perbaikan yang dilakukan tidak dari kaum Muslimin sendiri.¹⁷¹ Sekali lagi, dari pernyataannya di atas mengenai pembaharuan, meskipun konklusinya modern, alur pemikirannya tetap saja tradisional. Ia berusaha merujuk kepada ayat al-Qur'an:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ

“*Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri*” (QS: al-Ra'd: 11).

¹⁷⁰ Ibid., 182-183; bandingkan dengan Muhammad 'Imārah, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭawī Rāid al-Tanwīr fī al-'Aṣr al-Hadīth*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984), 135-137.

¹⁷¹ Mohamad Guntur Romli, *Muslim Feminis; Polemik Kemunduran dan Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Freedom Institute, 2010), 165.

A. Kesimpulan

Dari kajian tentang pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi mengenai modernisasi pendidikan Islam di Mesir pada bab-bab sebelumnya, didapati beberapa temuan penting, lebih-lebih tentang konstruksi naratif pendidikan Islam modern di Mesir. Eksistensi pendidikan Islam modern yang direpresentasikan lewat karya-karya Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, pada hakikatnya tidak secara total berupa *counter discourse* terhadap pemikiran Islam konservatif atau tradisional, melainkan pula mengusung ideologi kritis mengenai paradigma pendidikan yang telah lama melekat pada ulama'-ulama' abad pertengahan, di mana Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi merupakan bagian darinya.

Secara lebih deskripsi, studi mengenai pandangan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi atas modernisasi pendidikan Islam melahirkan temuan-temuan menarik, di antaranya sebagai berikut:

1. Perihal respon Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi terhadap dinamika keilmuan dan pendidikan Islam pada abad ke-19

Bedasarkan hasil studi terhadap karya-karya yang dihasilkan dari pandangan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi mengenai pembaharuan di bidang pendidikan, khususnya pendidikan Islam, disamping itu merupakan respon terhadap isu-isu keterbelakangan dan ketertinggalan Islam yang terjadi hampir diseluruh sendi-sendi kehidupan umat Islam. Esensi dari pandangan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi mencakup penjelasan argumentatif

mengenai generalisasi pendidikan bagi seluruh masyarakat dalam Islam, memakai kembali bahasa Arab sebagai bahasa resmi Mesir, terbukanya peluang bagi kaum perempuan untuk melanjutkan pendidikannya pada jenjang yang lebih tinggi, pembentukan kurikulum pendidikan yang baku, serta menanamkan jiwa patriotisme pada setiap peserta didiknya.

Hasil studi menunjukkan, bahwa generalisasi atau universalisasi pendidikan kepada seluruh lapisan masyarakat adalah bagian dari implementasi doktrin Islam yang mutlak diperjuangkan, tidak hanya pada pendidikan dasar tetapi begitu pula di tingkat yang lebih tinggi. Dalam konteks teologi, persamaan hak dalam menuntut ilmu diekspresikan oleh Rasulullah SAW, berikut para sahabat dan ulama'-ulama' generasi awal Islam. Keharusan menyamaratakan pendidikan bagi seluruh kaum Muslim dan tak bersifat disparitas, sebab hal inilah yang dapat dipertanggung jawabkan secara historis dan akademis sebagai rujukan. Berikutnya, yang perlu ditegaskan dalam kesimpulan ini, yaitu Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī tidak pernah mengharuskan belajar ilmu-ilmu murni atau umum kemudian meninggalkan disiplin ilmu-ilmu agama.

2. Keterkaitan fikrah Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī antara tradisi intelektual Barat dan Islam

Konstruksi pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī dalam pencerahan dan pembaharuan banyak terinspirasi oleh peradaban serta intelektual Barat, terutama Prancis. Dalam hal ini, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī tak jarang mengadopsi kemajuan yang diperoleh Prancis, dengan mencarikan landasannya dari khazanah Islam, seperti memposisikan kaum perempuan pada barisan pertama sebagai salah satu proyek *tanwīr* yang dilakukannya. Dengan memperbaiki kondisi para wanita, termasuk memperjuangkan hak-haknya, justru semakin mengokohkan status Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī sebagai “pioner pencerahan”. Status ini tampak jelas dari beberapa hasil karya tulisnya, yaitu berupa penyertaan sumber-

sumber dari dalam Islam (al-Qur'an, Hadith, dan *Qaul* Sahabat) ketika menyebutkan ide-idenya tentang pembaharuan dan pencerahan, seperti persamaan hak perempuan dalam mendapatkan pendidikan sebagaimana laki-laki.

Dan konstruksi pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi sangatlah mungkin dipengaruhi oleh ulama'-ulama' generasi sebelumnya. Hasan al-'Aṭṭār, diantaranya yang paling banyak mempengaruhi dan dijadikan rujukan oleh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi dalam membangun pandangannya untuk mengusung konsep-konsep pembaharuan dan pencerahan. Adapun karya-karya mereka yang menjadi referensi bagi pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, masyhur mempunyai kredibilitas tidak hanya sebagai “pakar ilmu agama”, akan tetapi juga “pakar ilmu umum”.

3. Keistimewaan dan kecenderungan tertentu pada fikrah Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi

Walaupun pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi banyak terinspirasi oleh para intelektual Barat dan ulama'-ulama' generasi sebelumnya, bukan berarti buah pikir Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi hanya bersifat klise saja. Namun Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi telah berhasil membangun pemikirannya dengan mempertimbangkan relevansinya dengan konteks sosio-religius yang ada, dan ini berarti, konteks sosial menjadi sangat urgen dalam proses mengusung ide-ide pencerahan dan pembaharuan pada masyarakat Islam di Mesir. Selain itu, sebagaimana telah disampaikan, meskipun Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi kagum akan kemajuan Barat, akan tetapi bukan berarti dia pengagum yang tak kritis.

Pendapat-pendapatnya tentang pencerahan serta pembaharuan bukan merupakan pandangan yang liberal di abadnya, namun suatu pandangan Islam yang konvensional. Konstruksi pemikiran pencerahan dan pembaharuan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, khususnya pada dunia pendidikan, merupakan solusi yang tepat untuk kemudian meng-*islah* peradaban Islam

secara lebih majemuk. Sehingga secara langsung, gagasan-gagasan tentang pembaharuan dan pencerahan ini lebih banyak dikaji untuk dikembangkan lebih luas lagi oleh generasi selanjutnya.

B. Implikasi Teoritik

Hasil temuan studi ini, berimplikasi teoritis terhadap konsep *Iṣlāh*, *Tanwīr*, dan *Tajdīd*. Fikrah-fikrah Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi tentang pencerahan, terutama dalam dunia pendidikan, mengisyaratkan pada sebuah konstruksi pemikiran Islam Modernis di Mesir. Dimana konstruksi dimaksud, adalah wacana tanding terhadap pemikiran Islam Tradisionalis atau Konservatif. Padahal, di antara keduanya, baik Islam modernis maupun Islam tradisionalis, hakikatnya kedua golongan tersebut sama-sama memperjuangkan Islam dalam kredo *Sunnism*.

Pemikiran-pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi tentang persamaan hak perempuan dalam mengenyam ilmu pengetahuan, klasifikasi atas tingkatan pada dunia pendidikan, serta *hubb al-waṭan*, merupakan wacana tanding terhadap diskursus yang disebarluaskan oleh kaum tradisionalis seperti Abdullah al-Shubrāwy dan para penerusnya. Ditemukannya hal yang menarik dalam pandangan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi mengenai topik-topik pembaharuan di dunia pendidikan Islam, yakni terletak pada metodologi yang diambilnya, justru menunjukkan kapabilitasnya sebagai intelektual yang modernis.

Implikasi teoritis lainnya yang dapat digali dari pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi, bahwasannya fikrah Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi dapat dimaknai sebagai representasi dari “agama yang telah mengalami proses globalisasi. Maksudnya, kehadiran pemikirannya dalam sisi tertentu lekat dengan “Pan-Islamisme dan Pan-Arabisme”. Di sisi lain, pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi terpengaruh oleh budaya Barat. Kemudian yang terjadi adalah, gejala tarik-menarik antara kebudayaan Barat dengan pemikiran keagamaan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi.

Studi mendalam tentang bangunan pandangan Rifā'ah al-Ṭahṭāwi menunjukkan, Islam modernis menjadi bagian penting dan harus dijaga keeksistensiannya. Segenap pola pencerahan, pembaharuan, baik *Iṣlāh* pada pendidikan Islam modern yang dipertahankan oleh Rifā'ah al-Ṭahṭāwi menunjukkan ketegarannya terhadap arti penting bahwa Islam *rahmat li al-'ālamīn* sepanjang masa. Sokongan demi kemajuan Mesir ini tampak, ketika Rifā'ah al-Ṭahṭāwi bukan saja melakukan perbaikan-perbaikan di dunia pendidikan dan ekonomi, namun juga mengadopsi kebudayaan-kebudayaan Barat menjadi bagian dari pelaksanaan pencerahan dan pembaharuan tersebut.

Dari paparan di atas, sekaligus menjadi pintu atau celah untuk masuk melakukan respon kritis terhadap teori maupun praktek-praktek sinkretisme Islam. Paradigma pendidikan yang kolot pada Muslim Mesir di era itu melekat dalam corak keberagaman masyarakat Islam pada umumnya, sehingga nampak di kulit luarnya persepsi bahwa hal-hal tersebut berasal dari Islam. Akan tetapi, dengan penelusuran yang dilakukan secara intensif oleh Rifā'ah al-Ṭahṭāwi, justru mempunyai kesepadanan dengan sumber Islam yang otentik (al-Qur'an dan al-Sunnah). Dalam bahasa yang lain, paradigma-paradigma pendidikan yang terkontaminasi dari luar Islam sulit dibuktikan kevalidannya, sebab tidak berasal dari Islam sendiri.

C. Keterbatasan Studi

Sebagaimana judul tesis yang diajukan, studi pemikiran tentang modernisasi pendidikan Islam di Mesir hanya terfokus pada perspektif Rifā'ah al-Ṭahṭāwi yang diyakini menjadi representasi dari sekian banyak fikrah ulama' pencerahan dan pembaharu di Mesir pada masanya. Oleh sebab itu, hasil kajian sangat mungkin sekali dan mempunyai keterbatasan-keterbatasan, di antaranya sebagai berikut:

Pertama, hasil penelitian tidak dengan serta merta mewakili keseluruhan pemikiran ulama' pembaharu dan pencerah tentang modernisasi pendidikan Islam di Mesir. Walaupun posisi Rifā'ah al-Ṭahṭāwi begitu

terhormat serta pentingnya di kalangan masyarakat Islam modern, demikian juga di mata pemerintah zamannya, tidak berarti menegasikan timbulnya dinamika dan keberagaman pemikiran di internal ulama' pembaharu dan pencerah itu sendiri.

Kedua, fokus studi yang banyak berpusat pada kitab *al-Murshīd al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn* serta pada lokasi penelitian yang jauh juga berkonsekuensi pada minimnya rujukan-rujukan yang didapatkan. Tentu saja, sedikitnya refrensi yang didapat juga berdampak pada kurangnya sumber penelitian tesis ini. Padahal, diskursus pencerahan dan pembaharuan pada dunia pendidikan Islam sangat dinamis, dimana sebuah konsekuensi dari dinamikan, dan bahkan konflik yang terbuka antara kelompok konservatif dan kelompok progresif.

Tesis ini merupakan hasil penelitian tentang pandangan Rifā'ah al-Taḥṭāwi berkenaan dengan reformasi, pencerahan, dan pembaharuan pendidikan Islam di Mesir. Penulis sudah berusaha semampu mungkin demi mendapatkan hasil yang maksimal agar dapat diajukan sebagai sebuah tesis. Akan tetapi, pada saat yang sama, bahkan penulis merasa bimbang apakah sudah cukup dan ditutup sampai di sini saja pembahasan tema studi ini?. Adapun demikian, seluruh substansi yang terdapat pada studi ini, sudah semestinya menjadi tanggung jawab peneliti.

D. Rekomendasi

Berdasarkan keterbatasan studi di atas, menjadi kebutuhan bagi kalangan akademisi dalam kerangka kajian pemikiran pencerahan (*tanwīr*), pembaharuan (*tajdīd*), dan reformasi (*iṣlāḥ*) pada prespektif Rifā'ah al-Taḥṭāwi mendatang.

Pertama, dibutuhkan adanya penelitian yang lebih mendalam mengenai konstruksi pemikiran Rifā'ah al-Taḥṭāwi tentang pencerahan (*tanwīr*), pembaharuan (*tajdīd*), dan reformasi (*iṣlāḥ*) yang tidak hanya

terbatas pada bidang pendidikan Islam semata. Akan tetapi, diharapkan mampu merambah pada ranah yang lebih luas, misalkan, pandangan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi tentang kekuasaan atau politik penguasa atau pemerintah di kala itu. Hasil penelitian-penelitian yang selama ini mengemuka masih mengisyaratkan bahwa studi tentang Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi belum begitu banyak dan cenderung dilupakan. Bahkan, mengenai peran aktifnya dalam dunia transliterasi, dan pertanian belum banyak disentuh.

Kedua, penelitian yang lebih serius tentang pandangan-pandangan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi di kalangan akademisi ekonomi shari'ah pun menjadi menarik untuk dapat dibahas pada masa mendatang. Sebab, penulis temukan akan kecenderungan Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi dalam memajukan kehidupan umat Muslim, sehingga mendorong dia agar mencetuskan koperasi Islam di kala itu. Sehingga dapat diasumsikan, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi inilah yang menjadi pendiri koperasi Islam pertama kali.

Ketiga, nampak sangat penting sekali untuk di masa yang akan datang agar dapat mengadakan penelusuran yang lebih mendalam lagi, terkait masalah patriotisme (*ḥub al-waṭan*) yang digagas oleh Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi. Sampai-sampai sering ia memakai "*ḥubb al-waṭan min al-īmān*" sebagai dasar dari pandangannya tentang nasionalisme. Bahkan ada estimasi bahwa "patriotisme adalah bagian dari iman" ialah Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi sendiri yang mencetuskannya.

Dan yang terakhir atau *keempat* yaitu, nyaris belum ditemukan kajian perihal konstruksi pemikiran Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwi yang berpengaruh pada generasi-generasi penerusnya dari "kubu progresif", seperti, Muṣṭafā al-Maraghy, 'Ali ibn Abd al-Rāziq, serta Luṭfi Sayyid. Kebutuhan studi tentang pemikiran generasi sesudahnya yang berasal dari kelompok progresif, khususnya pemikiran yang berkaitan dengan pencerahan (*tanwīr*), pembaharuan (*tajdīd*), dan reformasi (*iṣlāḥ*) dalam Islam, tiada lain agar mendapatkan gambaran yang lebih utuh tentang itu semua.



DAFTAR PUSTAKA

Abdad, Zaidi. “Pemikiran Fiqih Moderat di Timur-Tengah dan Relasinya dengan Gerakan Fiqih Formalis”, *Islamica*, Vol. 6, No. 1 (September 2011).

Abduh, Muhammad. *Al-A'māl al-Kāmilah; ditahqiq: Muhammad 'Imarah*, (Beirut: Dār al-Shuruq, 1993).

----- . *Al-Islām Bayna al-'Ilm wa al-Madaniyyah*, (Kairo: Dār al-Hilāl, 1960).

----- . *Al-Islām Dīn al-'Ilm wa al-Madaniyyah*, tahqiq: 'Āṭif al-'Irāqy, (Cairo: Dār Qubā' li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', t.th.).

Abdullah, Taufik. *Sejarah dan Masyarakat*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987).

----- . *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002).

Abd al-Rahman ibn Ḥasan Alu Sheikh, *Fathul Majid; Sharah Kitab Tauhid*, terjemah: Ibtida'in Hamzah, Abu Azka, dan Abu al-Haris, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2004).

Abrashi (al), Muhammad 'Aṭiyyah dan Fatiyah Ḥasan Sulaiman. *Beberapa Pemikiran Pendidikan*, terjemah Syamsudin Asyrofi, (Yogyakarta: Aditya Media Publishing, 2012).

‘Ali, Abd al-Karīm ibn Abd al-Rahman, *Dawr al-Fikr al-Tarbawi li al-Shaukāni wa al-Taḥṭāwi fi al-Ta’sīs li al-Nahḍah wa al-Tanwīr Khilāl al-Qarn al-Tāsi’ ‘Ashr*, (Disertasi--Jordan University, Jordan, 2005).

‘Ali, Sa’id Ismā’īl. *Pelopop Pendidikan Islam Paling Berpengaruh*, terjemah Muhammad Zaenal Arifin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010).

Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rijal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur’an*, (Bandung: Mizan, 1992).

Amin, Husein Ahmad. *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam*, terjemah Depag RI, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001).

Adams, Charles J. *Islamic Religious Tradition*, dalam Leonard Binder (ed.) *The Study of The Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Science*, (Canada: John Wiley and Sonc, Inc, 1976).

Adams, Ian. *Ideologi-Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, kritik dan Masa Depan*, (Yogyakarta: Qalam, 2004).

‘Affāni (al), Sayyid ibn Husein. *A’lām wa Aqzām fi Mizan al-Islam*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 2004).

Asari, Hasan. *Menyingkap Zaman Keemasan Islam* (Bandung: Mizan, 1994).

Badawy, Abd al-Rahman. *Mawsu’at al-Mustashriqīn*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984).

Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990).

Baqli (al). *al-Mukhtar min Tarikh al-Jabarti*, (Kairo: Mathabi' al-Sha'ab, 1958).

Burhanudin, Jajat. *Ulama' dan Kekuasaan; Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, terjemah Testriono, Olman Dahuri, Irsyad Rhafsadi, (Jakarta: Mizan, 2012).

Chalik, Abdul. "Hubungan Ulama' dan Negara di Mesir Pada Abad 18 dan 19 M", dalam <http://blog.sunan-ampel.ac.id/achalik/>, 11, Juni, 2010.

Cooper, John. *Pemikiran Islam; dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, terjemah Wakhid Nur Efendi, (Jakarta: Erlangga, 2002).

Dāim (al). Abdullah Abd. *al-Tarbiyat 'Abbar al-Tārīkh; Min al-'Uṣūr al-Qadīmat Hatta Awāil al-Qarn al-'Ishrīn*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1984).

Esposito, John L. *Identitas Islam: Pada Perubahan Sosial Politik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).

-----, *Dinamika Kebangkitan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali Press, 1987).

Faḍl (al), Khafīd Abu. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta: Serambi Ilmu semesta, 2006).

Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani: Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005).

Filali, Abdou dan Ansary. *Pembaruan Islam; Dari Mana dan Hendak Kemana?*, terjemah Machasin, (Bandung: Mizan, 2009).

Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004).

Hafny (al). Abd al-Mun'im, *Mausu'at al-Falsafah wa al-Falāsifah; Jumā' al-Madhāhib wa al-Ansāq al-Madāris al-Mukhtalifah fi al-Falsafah, wa fi Naẓariyātihā fi al-Sharq wa al-Gharb, wa 'Inda Falāsifah al-Yahudiyah wa al-Naṣrāniyah wa al-Islām, wa Falāsifah al-'Arabiyah, wa al-Falāsifah al-Maṣriyyin*, (Kairo: Maktabah Madbūly, 1999).

Hamid, Hamdani. *Pemikiran Modern dalam Islam*, (Jakarta: Dirjen Pendis-Kemenag, 2012).

Hanafi, Hasan. *Al Dīn wa al-Thaurah fi Misr 1952-1981; al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīni*, (Kairo: Maktabah Madbuly, t.th.).

------. *Al-Dīn wa al-Thaqāfah wa al-Siyāsah fi al-Waṭan*, (Kairo: Dār Qubā' li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1998).

Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, (New York: Oxford University Press, 2009).

Hatina, Meir. *Identity Politics In The Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*, (London: Tauris Academic Studies, 2007).

Harahap, Shahrin. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, (Jakarta: Istiqomah Mulya Press, 2006).

Hart, Michael H. *Scratus Tokoh Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, terjemah Mahbub Djunaidi, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2002).

Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam; Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terjemah Mulyadhi Kartanegara, Vol 1&2, (Jakarta: Paramadina, 2002).

Hourani, Albert H. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, terjemah Suparno, Dahrits, Setiawan, dan Isom Hilmi, (Bandung: Mizan, 2004).

Husein, Muhammad ibn Muhammad. *al-Islam wa al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah*, (Kairo: Dār al-Furqan, t.th.).

‘Imarah, Muhammad. *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, (Jakarta: Robbani Press, 1998).

‘Imarah, Muhammad. *Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm li ‘Ali Abd al-Rāziq*, (Beirut: al-Muassasat al-‘Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2000).

-----, *Rifā’ah al-Ṭaḥṭawi Rāid al-Tanwīr fi al-‘Aṣr al-Hadith*, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Wahdah, 1984).

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religion Though in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhaven, 1974).

‘Irāqy (al), ‘Āṭif. *Al-‘Aql wa al-Tanwīr fi al-Fikr al-‘Araby al-Mu’āṣir*, (Beirut: al-Muassasat al-Jāmi’iyyat li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1995).

‘Iwaḍ, Luwīs. *Tārīkh al-Fikr al-Miṣry al-Ḥadīth; Min al-Ḥamlat al-Faransiyyat ila ‘Aṣr Ismā’īl*, (Kairo: Maktabah Madbūly, 1987).

----- . *Dirāsāt fi al-Ḥaḍārah*, (Kairo: Dār al-Mustaqbal al-‘Araby, 1989).

Jum’ah, ‘Ali. *Al-Mutashaddidūn; Manhajuhum, wa Munāqashah, wa Ahammu Qaḍāyāhum*, (Kairo: Dār al-Muqaṭṭam li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2012).

Kurzman, Charles. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terjemah Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2001).

Lubis, Arbiyah. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993).

Madjid, Nurcholish. *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2009).

Mandzur, Muhammad ibn Mukarram ibn ‘Ali. , *Lisān al-‘Arab*, diteliti oleh: Yāsir Sulaiman Abu Shadī dan Majdi ibn Fathi ibn al-Sayid, (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, t.th).

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. *A History of Egypt; From the Arab Conquest to the Present*, (New York: Cambridge University Press, 2007).

Mishāqa, Mikhail. *al-Jawāb ‘Ala Iqtirāḥ al-Aḥbab*, (Beirut: t.p., 1955).

Munir dan Sudarsono. *Aliran Modern dalam Islam*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1994).

Nasution, Harun. *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995).

------. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974).

------. *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

Nata, Abudin. *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2003).

Natsir, Muhammad. *Capita Selecta*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

Naysābury (al), Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīh Muslim*, Jilid ke-II, Cetakan I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991).

Nizar, Mohammad. *Metode Penelitian*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005).

Partanto. Pius A dan M. Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arloka, 2001).

Qodir, Zuly. *Islam Liberal; Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, (Yogyakarta: LKiS, 2010).

Romli, Mohamad Guntur. *Muslim Feminis; Polemik Kemunduran dan Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Freedom Institute, 2010).

Saidan. *Perbandingan Pemikiran Pendidikan Islam Antara Ḥasan al-Bannā dan Mohammad Natsir*, (Jakarta: Kemenag RI, 2011).

Şālih, Ashraf Fawzy. *Shuyūkh al-Azhar*, (Muhandisīn: al-Shirkah al-‘Arabiyah li al-Nashr wa al-Tauzī’, t.th.).

Shimogaki, Kazuo. Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme, terjemah: M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, (Yogyakarta: LKiS, 2012).

Ṭaḥṭawi (al), Rifā’ah. *Manāhij al-Albāb al-Misriyah fi Mabāhij al-Adāb al-Aṣriyah*, diteliti oleh: Muṣṭafā Labib Abd al-Ghani, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitab, 2010).

Ṭaḥṭawi (al), Rifā’ah. *Al-Murshid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitab, 2010).

----- . *Takhlīṣ al-Ibrīz fi Talkhiṣ Bārīz*, (Kairo: Ṣafahāt, 2011).

Wajdy, Muhammad Farīd. *Al-Madaniyah wa al-Islām*, (Kairo: Dār al-Taraqy, 1901).

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008).

Zikwan, H. “Emansipasi Wanita Menurut Qasim Amin”, *Media Akademika*, Vol. 26, No. 4, Maret, 2011.

Zuhairini, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: t.tp., 1992).