

ARKOUN DAN KRITIK NALAR ISLAM

Oleh: Ahmad Syafi'i, SJ*

Abstract: *If a community crisis brought on criticism of thought and culture, the crisis of culture itself bring on criticism of reason, or at least brought to the criticism against itself, that criticized the rules of reason and mechanism of the mind as well as the discussion of logic and method validation. Criticism of this kind can be understood and seen as an anxiety to realize that Islam has direct relevance to the concerns and humanitarian projects. This paper is intended to answer some of the following issues: What exactly is meant by Arkoun with his critique of Islamic reasoning and what is behind them anyway? How shades and nuances of his Islamic thought (or his critique of reason)?*

Keywords: *Arkoun, Kritik, Metodologi, dan Nalar Islam*

PENDAHULUAN

Selama ini kita mengenal Islam, tetapi Islam dalam potret yang masih perlu dipertanyakan, dan yang harus dilakukan kajian lebih lanjut guna merespons dan menjawab tantangan perkembangan zaman. Lantaran masih adanya kecenderungan umum dari kajian Islam yang sekedar sebagai “dapur pengawet” dan penjaga “ortodoksi” ilmu-ilmu keislaman, meskipun hal itu tidak berarti tidak ada sama sekali tokoh pemikir yang ingin lepas dari kecenderungan tersebut.

Perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan serta teknologi modern sekarang ini menuntut adanya pemikiran Islam kontemporer.¹ Sebab,

* Adalah dosen tetap Fakultas Syariah Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) Ponorogo dan dosen STAIN Ponorogo.

¹ Dalam hal ini Shamad Hamid menyatakan, bahwa menghadapi berbagai problem yang sangat kompleks menimpa umat Islam di era antariksa dan multi komputer sekarang ini, kita semua tidak cukup hanya mengatakan “Islam is indeed much more than a system of theology but it’s a complete civilization”. Lihat Shamad Hamid, *Islam dan Pembaruan: Sebuah Kajian tentang Aliran Modern dalam Islam dan Permasalahannya* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1984), 37.

pemikiran Islam kontemporer selain lebih kreatif mengkaji pendalaman nilai keislaman juga dituntut mampu meracik terobosan bermutu dalam kiprah arah pembangunan peradaban Islam, sehingga peta perubahan kemajuan zaman lambat laun tapi pasti akan berpihak pada umat Islam.

Apabila krisis masyarakat membawa pada kritik pemikiran dan kebudayaan maka krisis kebudayaan itu sendiri membawa pada kritik nalar, atau paling tidak membawa pada kritik terhadap dirinya sendiri, yakni mengkritisi kaidah-kaidah nalar dan mekanisme pikiran serta logika pembahasan dan metode pentahkikan (pengabsahan). Kritik semacam ini bisa dipahami dan dilihat sebagai kegelisahan untuk mewujudkan Islam yang mempunyai kepedulian dan keterkaitan langsung dengan proyek-proyek kemanusiaan. Untuk menuju ke arah tersebut, satu hal yang tak dapat dihindari adalah meninjau ulang metode kajian Islam yang lebih memayungi paham ortodoksi dan memusuhi "Islam mazhab kritis". Dalam konteks ini metodologi kajian yang mengedepankan *naqd al-aqli* (kritik nalar)², merupakan salah satu alternatif yang layak untuk dipertimbangkan, meskipun harus diakui, hal ini baru merupakan "proyek antara" dan tidak berpretensi untuk menyelesaikan semua hal yang berkaitan dengan metodologi studi ke-Islaman. Meski demikian, hal ini paling tidak memberi arah bagi perkembangan pemikiran-pemikiran baru.

Bertolak dari paparan di atas, makalah ini dimaksudkan untuk menjawab beberapa permasalahan berikut: Apa sebenarnya yang dimaksud oleh Arkoun dengan kritik nalar Islamnya dan apa pula yang melatar belakangnya? Bagaimana corak serta nuansa dari pemikiran keislaman (kritik nalar) nya tersebut?

² Paling tidak ada dua istilah yang biasa dirangkaikan dengan kata "kritik nalar", yaitu "kritik nalar Islam", sebuah istilah yang dipakai Mohammed Arkoun, dan "kritik nalar Arab", istilah yang digunakan Mohammed Abed al-Jabiri asal Maroko. Kita tidak tahu persis apakah dibalik perbedaan istilah itu ada semacam perbedaan "kekuatan ideologi" yang menggerakkannya; ataukah itu hanya perbedaan istilah yang sebenarnya mempunyai basis ontologi yang sama. Dalam kaitan ini, Ahmad Baso melihat bahwa Arkoun menggunakan istilah "kritik nalar Islam" untuk memperluas cakupan kritiknya hingga sampai ke tradisi pemikiran non- bahasa Arab. Sedangkan "kritik nalar Arab" nya al-Jabiri untuk membatasi jangkauan kritiknya pada tradisi pemikiran yang menggunakan bahasa Arab dalam geografis kultur tertentu. Kritik nalar al-Jabiri tidak perhatian besar pada persoalan-persoalan ke-Tuhanan, wahyu, ortodoksi dan aliran-aliran kalam, tapi lebih dititik beratkan pada kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam kurun waktu tertentu. Sedangkan kritik Arkoun lebih ditujukan pada konsep-konsep seperti ortodoksi, wahyu, mitos, imaginasi, simbol dan seterusnya. Lebih jauh lihat Ahmad Baso, "Pengantar Penerjemah: Postmodernisme Sebagai Kritik Islam, Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar M. Abed al-Jabiri", dalam Mohammed Abed al-Jabiri, *Postmodernisme Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2000), xxix-xxx.

SKETSA BIOGRAFIS MOHAMMED ARKOUN

Dalam *magnum opus*-nya Ibn Khaldûn, ada ungkapan *al-rijâl ibn biatihi*, seseorang adalah "anak lingkungannya".³ Ungkapan tersebut mengisaratkan bahwa dalam mengkaji pemikiran seorang tokoh, hal yang tak boleh terlupakan adalah kondisi sosial-budaya yang melatar belakangi tokoh tersebut. Karena kondisi sosial-budaya itulah –pada umumnya– yang membentuk kerangka berfikir dari seorang tokoh. Bagian ini akan menguraikan secara singkat konteks historis dari sosok Arkoun.

Muhammad Arkoun dilahirkan pada 1 februari 1928 di Tourirt-Mimoun, Kabylia, Aljazair,⁴ suatu daerah yang terletak di pegunungan Berber. Arkoun berasal dari keluarga sederhana yang tergolong pada strata sosial yang rendah. Dalam masyarakat Kabylia –karena tingkat melek huruf yang relatif masih rendah dan tidak adanya perpustakaan besar– Islam berkembang melalui tradisi lisan sehingga praktek hafalan komunal cenderung mengabaikan studi literer. Al-jazair sendiri, *secara politis* –khususnya ketika Arkoun lahir dan dibesarkan– di bawah kekuasaan Perancis. Sebagaimana tercatat dalam sejarah, Perancis melakukan kolonisasi dan menguasai negara itu sejak 1830.⁵

Pendidikan dasar Arkoun dimulai di desa asalnya Kabylia tersebut. Kemudian ia melanjutkan pendidikan menengah di kota Oran, sebuah kota pelabuhan utama di Aljazair bagian Barat, jauh dari daerah asalnya Kabylia. Pada tahun 1950-1954, dia belajar bahasa dan sastra Arab, di Universitas Aljir.⁶ Di tengah perang pembebasan Aljazair dari pemerintah kolonial Perancis (1954-1962), Arkoun melanjutkan studinya pada Fakultas bahasa dan sastra, di Universitas Sorbone, Paris.⁷ Pada tahun 1969 –ketika mengajar sejarah Pemikiran Islam di Universitas Sorbone– Arkoun menyelesaikan pendidikan formal terakhirnya dengan meraih gelar doktor dalam bidang sastra Arab dari Universitas yang sama.

³ Ide ini dicetuskan oleh Ibn Khaldun lewat teori *sosiologi*-nya. Lihat *The Muqaddima*, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), 30.

⁴ Aljazair termasuk negeri Magribi, yang mencakup juga Maroko dan Tunisia. Lihat Fedwa Malti-Douglas, "Arkoun, Muhammed", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. I (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), 239-140.

⁵ Sampai ketika merdeka pada 18 Maret 1962, Aljazair adalah negara yang miskin dan hampir seluruh wilayahnya adalah pedesaan. Dua pertiga penduduk masih tergantung pada pertanian. Invasi perancis telah merombak tatanan hidup rakyat Aljazair di bidang politik, struktur ekonomi dan agama. Lihat Rostiyani, "Aljazair", *Republika*, 25 Agustus 2000.

⁶ Meuleman, "Pengantar", dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), 2.

⁷ Douglas, "Arkoun", dalam Esposito (ed.) *The Oxford*, Vol. 1, 139.

Disertasinya mengkaji humanisme dalam pemikiran etis Miskawih, seorang pemikir Muslim Persia dari akhir abad ke-11 (w. 1030 M) yang enekuni berbagai bidang ilmu, seperti kedokteran dan filsafat. Pada tahun 1961, karena kecemerlangan pemikiran dan kematangan intelektualnya, Arkoun dipercaya menjadi dosen di Universitas tempat ia belajar sampai 1969. Selanjutnya, dari 1970-1972, Arkoun mengajar di Universitas Lyon, kemudian kembali ke Paris sebagai guru besar Sejarah Pemikiran Islam di Universitas Sorbone Nouvelle. Disamping itu, ia juga menjadi guru besar bahasa Arab dan Peradaban Islam di Universitas Paris VIII (1972-1977).⁸

Selama menjalani masa-masa studi, Arkoun sangat menyadari bahwa bahasa, pemikiran, sejarah, dan kekuasaan merupakan bagian-bagian yang dapat menjalin interaksi. Hal tersebut amat menarik perhatiannya, selaku Muslim, perkembangan dunia Barat banyak memberikan inspirasi intelektual yang mendorong cita-citanya untuk bergelut secara lebih intens atas persaingan-persaingan di negaranya terhadap sikap rasional dan kritis terhadap Barat.⁹

Dalam menjalani profesinya sebagai tenaga pengajar, Arkoun selalu menyampaikan pendapatnya secara logis. Hal ini dapat dimaklumi, mengingat dalam merumuskan pemikirannya, ia banyak dipengaruhi oleh filsuf-filsuf Barat terutama Perancis seperti: Paul Ricoeur, Michel Foucault, Jacques Derrida dan lain-lain. Analisisnya terhadap pemikiran Islam yang berdasarkan pembuktian dan interaksi filsafat-religius rupanya dapat membangkitkan kebebasan berbicara dan berekspresi di kalangan intelektual, dan yang tak kalah pentingnya membuka peluang bagi munculnya “kritik”.¹⁰

Akhirnya sosok Arkoun memang tidak hanya dilihat sebagai intelektual yang berada di atas “menara gading”, karena Arkoun –meminjam ungkapan Nasir Tamara- adalah seorang yang *engage*, melibatkan diri dalam berbagai kegiatan dan aksi yang menurutnya penting bagi kemanusiaan. Bagi Arkoun, pemikiran dan aksi haruslah berkaitan.¹¹

⁸ Muhammad Nasir Tamara, “Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan”, dalam *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. I, 1989, 45.

⁹ Lihat Akhmad Taufik (dkk), *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam* (Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 2005), 204-205.

¹⁰ Suadi Putro, *Muhammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998), 17 merujuk *L'Islam en Questions* (Paris: Bernard Grasset, 1986), 175-176.

¹¹ Nasir Tamara, “Pandangan Sosial Politik Mohammed Arkoun”, makalah pada seminar sehari *Pokok-Pokok Pemikiran Mohammed Arkoun*, IAIN Jakarta, 13 Juli 1994, 1.

TRADISI KRITIK DALAM ISLAM: *SURVEI KRONOLOGIS*

Tradisi kritik dalam Islam sebenarnya bukanlah hal yang baru, karena kelahiran Islam di dalamnya mengandung unsur kritik, yaitu kritik terhadap kondisi masyarakat Arab Jahiliyah yang sangat membelenggu, baik belenggu keyakinan, ekonomi, maupun budaya.¹² Tradisi keilmuan Islam sebenarnya sudah cukup lama mengenal tradisi kritik yaitu sejak abad 3 H. Hal itu antara lain dapat dilihat dalam ilmu hadits yang mempunyai metodologi standart untuk mengukur kualitas sebuah hadits yang dikenal dengan *'Ilm Jarh wa Ta'dil*, *'Ilm Rijal al-Hadith*, kritik sanad, kritik matan dan sebagainya. Dari sini dapat dipahami bahwa ada potensi “kritisisme” dalam tradisi keilmuan Islam. Namun sayangnya, pada perkembangan berikutnya tradisi kritik tersebut tidak berkembang, bahkan ia tidak lagi sebagai instrumen kritik tapi telah ditempatkan sebagai penjaga ortodoksi hadits. Sementara dalam ilmu al-Qur'an juga dikenal *asbâb al-nuzûl* yang membicarakan tentang sebab-sebab turunnya sebuah ayat al-Qur'an. Namun sayang ilmu tersebut seolah-olah telah “mati”, tidak berkembang karena dianggap tidak terkait dengan historografi, hermeneutika, kritik sejarah dan sebagainya. Hal yang sama juga terjadi dalam ilmu teologi, fikih dan tasawuf. Singkat kata, secara embrional ilmu kritis sudah ada sejak kelahiran Islam, namun tidak berkembang malah justru menjadi bagian dari proses ortodoksi ilmu keagamaan.¹³ Tentunya hal ini adalah suatu kenyataan yang sangat ironi dan memilukan.

Proses demikian berlangsung dalam kurun waktu yang cukup panjang dalam sejarah keilmuan Islam yang pada gilirannya memunculkan ‘kenaifan-kenaifan’ dan berujung pada pembalikan fungsi agama. Corak nalar Islam menjadi baku dan beku. Teks-teks Islam yang semula hidup, dinamis dan terbuka terhadap semua bentuk penafsiran berubah menjadi tertutup, beku dan menfosil. Masalah-masalah keagamaan yang semula –menurut istilah Arkoun- berada dalam wilayah yang terpikirkan (*thinkable*) berubah menjadi wilayah tak terpikirkan (*unthinkable*), sehingga terjadi pensakralan terhadap pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkâr al-dînî*). Kitab suci yang semula terbuka untuk semua bentuk penafsiran, terbekukan melalui proses

¹² Fitrah kelahiran Islam sebagai kritik terhadap realitas ini kemudian dilihat sebagai embrio lahirnya teologi pembebasan dalam Islam. Penjelasan lebih lanjut baca Asghar Ali Engineer, *Islam dan teologi Pmbebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

¹³ Penjelasan yang sama bisa dibaca misalnya dalam M. Atha Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 1-3. Lihat pula Rumadi, “Kritik Wacana Agama Sebagai Gerakan Pemikiran Islam Kontemporer”, dalam Adnan Mahmud (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 3-38.

hierarkia-otoritatif, baik hierarki otoritas agama maupun otoritas negara.¹⁴

Melihat kenyataan masyarakat Islam yang demikian, tidak mengherankan jika Arkoun mencirikan akal Islam sebagai berikut: *pertama*: tunduk kepada wahyu dengan ortodoksinya. Artinya, akal Islam harus tunduk dan berserah diri untuk tidak bekerja kecuali dalam lingkup pengetahuan yang telah ditetapkan oleh “wahyu” tersebut. *Kedua*, penghormatan terhadap otoritas dan keagungan serta keharusan untuk tunduk kepadanya. Otoritas yang harus ditaati tersebut terjelma dalam sosok imam madzhab, baik dalam teologi, fikih maupun tasawuf. Keputusan imam madzhab tersebut tidak boleh didebat dan dipertanyakan karena hal itu dianggap keluar dari “petunjuk yang benar”. *Ketiga*, ia memainkan peranannya melalui suatu cara pandang tertentu yang dibangun di atas epistemologi abad pertengahan terhadap alam semesta.¹⁵ Bangunan keilmuan abad pertengahan dianggap sebagai, meminjam istilah Francis Fukuyama, *the end of history* dari sejarah kejayaan keilmuan Islam. Yang paling memprihatinkan, terkadang nalar negara ikut campur mengurus nalar agama, bahkan nalar agama dan negara menjadi satu. Karenanya, melawan nalar agama dianggap melawan nalar negara, begitu juga sebaliknya.

Proses pembakuan pemikiran keagamaan tersebut pada awalnya bisa kita pahami, yakni menghindari adanya kekacauan pemahaman terhadap agamanya mengingat semakin meluasnya wilayah Islam dan banyaknya pemeluk Islam yang baru. Hal ini mengharuskan adanya aturan-aturan normatif untuk menghadapi berbagai permasalahan baru yang belum pernah dijumpai sebelumnya. Namun langkah demikian ternyata membawa dampak yang luar biasa, bukan saja bagi kalangan awam tapi juga elit agama. Artinya elit agama yang semestinya bebas dari ortodoksi, pada kenyataannya justru menjadi penjaga ortodoksi yang paling setia.¹⁶

Realitas tersebut harus segera direkonstruksi jika kita hendak mengangkat agama dari “kubangan” sejarah. Dalam kerangka ini, pertama-tama yang harus dilakukan adalah memberi ruang atau ladang bagi tumbuhnya “kritisisme” dalam masyarakat Islam. Tumbuhnya ruang kritisisme tersebut harus segera diikuti dengan pembongkaran terhadap ortodoksi pemikiran-pemikiran atau, paling tidak, merevitalisasi terhadap pemikiran masa lampau dengan melakukan kritik nalar, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Arkoun, untuk kemudian merawat tradisi kritik nalar tersebut dan menjadikannya sebagai *mainstream* kajian Islam.

¹⁴ Rumadi, “Kritik Wacana Agama...”, 14.

¹⁵ Lihat Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islâm: Naqd wa al-Ijtihâd*, terj. Hasyim Sholeh (London: Dâr AL-Sâqi, 1990).

¹⁶ Rumadi, “Kritik Wacana Agama...”, 15.

Kritik Epistemologi dalam Perspektif Arkoun

Sebelum membahas lebih jauh kritik epistemologi Arkoun, ada baiknya penulis uraikan –meskipun hanya sepintas- tentang apa yang dimaksud dengan “kritik” itu sendiri. Istilah kritik dalam banyak hal biasanya diartikan sebagai suatu kajian yang mendalam mengenai sesuatu (meliputi hakekat, cakupan dan cara kerjanya). Berdasarkan karya Ilmiyahnya, tampak besar sekali perhatian Arkoun terhadap persoalan dalam Islam yang intinya dapat dikelompokkan dalam pemikiran Islam yaitu, pemahaman tentang kitab suci, masalah kemasyarakatan, etika, serta kaitannya antara Islam dengan modernitas.¹⁷ Untuk memahami anggapan Arkoun tentang wahyu ilahi –yang tercatat dalam ak-Qur’an- dan pemikiran islami yang kemudian berkembang, adalah baik jika penulis kutip sejumlah “**hipotesis kerja**” yang diajukan Arkoun dalam artikelnya yang berjudul “*Pour un remembrement de la conscience islamique*” (Menuju Pemersatuan Kembali Kesadaran Islami) sebagai berikut:

- 1) Qur’an adalah sejumlah pemaknaan potensial yang diusulkan kepada segala manusia, jadi sesuai untuk mendorong pembangunan doktrin yang sama beragamanya dengan keadaan sejarah pemunculannya.
- 2) Pada tahap pemaknaannya yang potensial, Qur’an mengacu kepada agama transejarah, atau dengan kata lain, pada transendensi. Pada tahap pemaknaan yang diaktualisasi dalam doktrin teologis, yuridis, filsafat, politis, etis, dan sebagainya, Qur’an menjadi mitologi dan ideologi yang kurang lebih dirasuki oleh makna transendensi.
- 3) Qur’an adalah sebuah teks terbuka. Tak satupun penafsiran dapat menutupnya secara “tetap” dan “ortodok”. Sebaliknya, semua aliran yang disebut muslim merupakan gerakan ideologis yang mendukung dan mensahkan kehendak kekuatan berbagai kelompok sosial yang bersaing untuk memperoleh kekuasaan.
- 4) *De jure*, teks Qur’an tidak mungkin disempitkan menjadi ideologi, karena teks itu menelaah khususnya berbagai situasi batas kondisi manusia: keberadaan, cinta kasih, hidup mati...¹⁸

Dengan kata lain, sebagaimana dikutip J. H. Meuleman, Arkoun berpendapat bahwa wahyu ilahi merupakan amanat yang sangat kaya dan luas sehingga dapat diberikan makna konkret dalam sekian keadaan yang berbeda yang dilalui umat manusia. Itulah yang dimaksudkan dengan ‘pemaknaan’ ataupun dengan aktualisasi. Istilah “aktualisasi” dalam hal ini dipakai dalam arti proses menjadikan aktual, yaitu mengembangkan

¹⁷ Lihat Akhmad Taufik (*et. al.*), *Sejarah Pemikiran dan Tojoh Modernisme Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2005), 2006.

¹⁸ Arkoun, “Pour un remembrement”, 132 (terjemahan Rahayu Hidayat).

sesuai dengan keadaan nyata tertentu, dari sesuatu yang sebelumnya hanya bersifat potensial. Jelaslah pendapat Arkoun bahwa, walaupun setiap kelompok cenderung mempertahankan penafsiran sendiri sebagai satu-satunya penafsiran yang sah, sebenarnya berbagai aktualisasi itu tidak sama dengan wahyu ilahi. Jelas juga mengapa Arkoun meletakkan “ortodoks” antara tanda petik.¹⁹

Arkoun menyatakan bahwa pemikiran Islam belum membuka diri pada kemodernan dan itu sebabnya pemikiran Islam tidak mampu menjawab tantangan zaman. Pemikiran Islam masih bersifat “naif” karena mendekati agama atas dasar kepercayaan langsung dan tanpa kritik. Karena itu umat Islam tidak membedakan antara wahyu ilahi dengan kekayaan serta keluasan maknanya dan aktualisasi makna itu dalam sejumlah tafsiran dan cara pemahaman kaku dan tertutup, khas aliran teologis dan fikih tertentu. Pemikiran Islam juga tidak sadar akan berbagai faktor sosial, budaya, psikis, politis dan lain-lain yang mempengaruhi proses aktualisasi tersebut.²⁰

Bertolak dari sejumlah “hipotesis kerja” tersebut di atas, sekiranya dapat dipahami bahwa titik sentral pemikiran (*central ideas*) Arkoun, menurut hemat penulis, sebenarnya terletak pada kata kunci “kritik epistemologis”. Istilah ini digunakan dalam berbagai karyanya, meski dalam konteks yang berbeda-beda.²¹ Jadi dapat dikatakan bahwa Arkoun adalah salah satu sosok pemikir kontemporer yang terhitung sebagai perintis kajian kritik epistemologi terhadap karya-karya intelektual khususnya studi ilmu al-Qur'an.²²

Tidak hanya sebatas itu, pemahaman dan makna kritik epistemologi dalam konsepsi Arkoun –menurut telaah penulis- terasa lebih menukik dan menyengat, lantaran kritik epistemologis itu ditujukan pada bangunan “keilmuan” ilmu-ilmu agama secara keseluruhan. Struktur dan bangunan keilmuan agama (Islam) dilihatnya sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang, sebenarnya, hanya berlaku pada penggal waktu dan

¹⁹ J.H. Meuleman, “Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Ulumul Qur'an*, no. 7. (1993), 97.

²⁰ Lihat *Ibid*.

²¹ Lihat misalnya Mohammed Arkoun, *Târikhiyyah al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî*, terj. Hashim Shalih (Beirût: Markaz al-Inmâ' al-Qaumî, 1986), 22, 31-32, 295.

²² Lihat misalnya karya Arkoun dalam *Lectures du Coran* (Berbagai Pembacaan Qur'an), ketika Arkoun menganalisis *al-Itqân* karya al-Suyuthi dan membandingkannya dengan artikel “Kur'an” yang ditulis oleh A.T. Welch dalam *The Encyclopedia of Islam*. Tujuan analisisnya, sebagaimana dikemukakan oleh Arkoun bukan untuk membandingkan praktik intelektual dan ilmiah dari kedua karya tersebut, melainkan sebagai suatu analisis kritis untuk menemukan persoalan-persoalan yang masih “tak terpikir” dan luasnya “hal yang tak dipikirkan”. Lebih jauh Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 13-30.

ruang tertentu. Meskipun nilai-nilai dan ajaran agama Islam sering disebut-sebut sebagai bersifat transendental-universal (*shâlih li kulli zamân wa makân*), tetapi jika nilai-nilai itu dipraktekkan dalam kehidupan masyarakat tertentu, yang notabene terkungkung oleh kepentingan sosial-politik-ekonomi tertentu, maka nilai tersebut tidak lagi bersifat transendental-universal dalam artian yang sebenarnya. Mau tidak mau warna “lokal” juga ikut membentuknya.

Dalam karyanya yang lain, *Ouvertures sur l'Islam*, yang edisi Inggrisnya berjudul *Rethinking Islam* (1994), semakin terlihat bahwa Arkoun secara sadar mengkritik pendekatan kaum “militan” yang melakukan “ideologisasi” dan “pemistikan” terhadap paham ke-Islaman yang tumbuh dalam sejarah. Menurut Arkoun, dengan mengutip pendapat Clifford Geertz, untuk memahami Islam, persoalan historis dan semiotis-kebahasaan mestinya memperoleh perhatian lebih dahulu sebelum kita memusatkan diri pada kajian teologis. Akibat kurangnya analisis historis-sosiologis terhadap Islam, maka Qur'an bisa kehilangan atau terputus dari konteks dan relevansi historis-nya, sehingga studi ke-Islaman lalu hadir dalam paket-paket produk ulama abad tengah yang saling terpisah, dan cenderung dianggap final.²³ Pergulatan Arkoun dengan teori-teori sejarah dan filsafat bahasa yang tumbuh subur di Perancis kelihatannya secara signifikan telah ikut membentuk format dan visi intelektualitasnya dalam melihat Islam, yang antara lain terlihat pada apresiasinya terhadap metode hermeneutika.

Di sini penulis melihat “keberanian” Arkoun dalam merumuskan buah pemikirannya, khususnya yang terkait dengan kritik epistemologinya terhadap bangunan keilmuan agama, khususnya bangunan keilmuan agama Islam. Dengan kata lain, salah satu aspek pemikiran Arkoun yang sangat berharga adalah usahanya memperkenalkan pendekatan hermeneutika sebagai sebuah metodologi kritis. Dalam karya-karya Arkoun, akan ditemukan wacana kritis dari tiga sumber utama, yaitu: visi Qur'an, kitab-kitab Islam klasik, dan filsafat Barat (Perancis) kontemporer yang sering dikategorikan sebagai pasca-modernisme.²⁴ Hal ini tentunya merupakan suatu langkah yang amat jarang dilakukan orang, apalagi, dalam wilayah budaya Muslim, baik yang di lingkungan Sunni atau Syi'ah. Dikarenakan

²³ Lihat bab pendahuluan pada Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions and Uncommon Answers* (Oxford: Westview Press, 1994). Buku ini adalah terjemahan edisi kedua dari Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam* (Paris: Grancher, 1988 & 1992).

²⁴ Lihat komaruddin Hidayat, “Arkoun dan Tradisi Hermeneutika,” dalam J. H. Meuleman (ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LkiS, 1996), 23-33.

tradisi kritik epistemologis, khususnya dalam wilayah pemikiran keagamaan, tidak tumbuh secara wajar dalam budaya Muslim, maka pada ujungnya terjadi apa yang diistilahkan Arkoun sebagai proses “*taqdīs al-afkār al-dīniyyah*” (pensakralan buah pikiran keagamaan). Pemikiran keagamaan menjadi *given* atau *taken for granted*, tidak boleh disentuh, dikupas, dan harus diakui kebenarannya begitu saja, tanpa diperlukan analisis dan kajian terhadap latar belakang yang mengitarinya.

Untuk membedakan corak telaah kritik epistemologi yang diajukan dari corak epistemologi yang lain, Arkoun menyebut dirinya sebagai “sejarawan”. Lantaran telaah kritis-epistemologisnya ditujukan pada bangunan pemikiran ke-Islaman yang telah menyejarah, membudaya dalam berbagai budaya dan diserap dalam literatur-literatur ke-Islaman yang ada. Dalam pandangan Arkoun, pemikiran keislaman dibangun dan disusun oleh generasi tertentu yang dilingkari oleh tantangan sejarah tertentu. Produk pemikiran “generasi terdahulu” tersebut, kemudian diwarisi begitu saja oleh generasi berikutnya tanpa mempertanyakan lebih lanjut (*bilâ kaifa*), bagaimana sebenarnya “situasi historis” yang ikut menentukan corak sistematika keilmuan Islam saat itu.

Akibatnya, hampir semua pemikiran keislaman terlepas dari pertimbangan setting sosio-historis yang mengitarinya. Pada gilirannya, pemikiran Islam dianggap sudah begitu baku, *ghair qâbil li al-niqâsy wa qâbil li al-taghyîr*, sehingga generasi berikutnya tinggal mewarisi dan melanjutkan saja, tanpa menanyakan sedikitpun relevansinya dengan tantangan sejarah serta aneka problematika ummat zaman baru yang mengitari zaman generasi yang datang belakangan. Hal ini kemudian sangat berpengaruh terhadap jenis literatur keislaman yang muncul di belakang hari.²⁵ Fazlur Rahman menisbatkan literatur-literatur yang datang kemudian sebagai “commentary” (*syarh*), atau “commentary on commentary” (*hâsiyah*),²⁶ mengingat ketidak beranian si penulis yang datang belakangan untuk melakukan kritik terhadap para *mushannif* terdahulu untuk kemudian menyusun suatu sistematika yang baru, yang lebih dapat mencerminkan semangat dan tantangan zaman yang jama’ dan kompleks. Pada akhirnya, terpatrilah “anggapan” bahwasanya ilmu-ilmu keislaman, baik dalam wilayah kalam, fikih, tasawuf, falsafah, maupun tafsir sedemikian *rigid* dan bakunya, sehingga tidak perlu diperbaharui baik itu dari segi isi, bentuk dan metodologinya.

²⁵ Lihat Arkoun, *Târîkhiyyah*, 22.

²⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), 38.

Kritik Nalar Islam Sebagai Perspektif Pembacaan Terhadap Bangunan Keilmuan Islam

Ketika wahyu sudah ditangkap oleh “bumi”, maka pada saat yang sama ia telah menjadi sejarah. Dengan demikian, teks wahyu, meskipun ia diyakini sebagai sabda Tuhan dan menjadi “kata putus yang suci”, tetap saja ia mempunyai nilai historis karena wahyu (teks) selalu mempunyai keterkaitan dengan realitas.²⁷ Bila jalan berpikir ini disepakati, maka pertama-tama yang harus dilakukan adalah merumuskan sebuah metodologi ilmiah untuk melakukan kritik nalar atas struktur nalar yang menjadi *mainstream* cara berfikir umat Islam.

Kritik nalar dalam Istilah filsafat Ilmu tiada lain dan tiada bukan adalah “kritik epistemologi” itu sendiri, yaitu kritik terhadap metodologi yang kemudian melahirkan sebuah ilmu, oleh karena itu munculnya kritik nalar, merupakan respon ketidak puasan atas metodologi kajian Islam yang berkembang selama ini. Analisis epistemologis dengan mengedepankan “kritik” harus diterapkan kepada teks, sakral maupun profan, historis maupun filosofis, teologis maupun yuridis, sosiologis ataupun antropologis, terlepas dari kedudukannya atau status kognitifnya dalam sebuah tradisi keyakinan, pemikiran maupun pemahaman.²⁸

Ada baiknya menambahkan di sini beberapa keterangan yang dapat lebih menjelaskan pemikiran Arkoun. *Pertama*, dengan nalar, sebagaimana dikutip Meuleman, Arkoun memaksudkan cara --seseorang, terutama suatu kelompok--berfikir. Kita juga bisa mengatakan bahwa nalar lebih kurang sama dengan yang oleh Michel Foucault disebut “episteme”, yakni cara manusia menangkap, yaitu memandang, menguraikan, dan memahami kenyataan.²⁹

Terkait dengan “nalar Islam”, sebagaimana yang menjadi judul tulisan ini, dimaksudkan oleh Arkoun adalah nalar ortodoksi, epistemologi skolastik, atau pemikiran Islam klasik. Dalam hal ini, Arkoun membagi

²⁷ Kajian yang sangat bagus mengenai keterkaitan antara teks dan realitas serta mewartakan bahwa al-Qur’an dapat ditafsirkan secara terbuka, lihat Nashr Hamid Abu ZAYD, *Mafhûm al-Nash*. Dalam kajian tersebut disimpulkan bahwa al-Qur’an lebih merupakan produk kebudayaan, meskipun ide dan gagasannya bisa sebagai wahyu. Namun elemen-elemen yang membentuk wahyu seperti bahasa, teks dan proses kesejarahannya yang lain merupakan hasil dari dialektika kebudayaan umat Islam.

²⁸ Mohammed Arkoun, “Kritik Konsep Reformasi Islam,” dalam Abdullah Ahmed an-Na’im dkk., *Dekonstruksi Syari’ah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan lain*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LkiS, 1996), 13.

²⁹ Lihat J.H Meuleman, “Islam dan Pasca-Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun” dalam *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LkiS, 1996), 119.

sejarah terbentuknya akal Arab-Islam kepada tiga tingkatan, yaitu: klasik, skolastik, dan modern.³⁰ Yang dimaksud dengan tingkatan klasik adalah sistem pemikiran yang diwakili para pemula dan pembentuk peradaban Islam. Skolastik adalah jenjang kedua dimana mulai meluasnya medan *taqlid* dalam sistem berfikir umat. Sedangkan jenjang modern atau kontemporer adalah apa yang kita kenal sekarang dengan kebangkitan atau revolusi. Maksud utama Arkoun dalam membagi episteme dalam sejarah Islam ke dalam beberapa penggalan tersebut adalah untuk menjelaskan terma-terma “yang terpikirkan” (*le pensable/ thinkable*), yang “tak terpikirkan” (*I'impense/unthinkable*), dan “yang belum terpikirkan” (*I'impensable/ not yet thought*).³¹

Dalam menganalisis pemikiran Islam, Arkoun banyak dipengaruhi oleh filsuf perancis, diantaranya adalah Jacques Derrida. pengaruh tersebut tampak ketika Arkoun menganalisis pemikiran Islam, yaitu memiliki karakter *logosentrisme*. Ada beberapa ciri logosentrisme yang bisa disebut untuk menunjukkan kenyataan itu. *Pertama*, pemikiran Islam dikuasai oleh nalar yang dogmatis dan sangat terkait dengan kebenaran abadi (Tuhan). Jadi lebih bersifat estetis-ctis dari pada ilmiah. *Kedua*, nalar yang bertugas mengenali Kebenaran (fungsi *'aql*) telah menjadi sempit dan hanya berkuat dalam wilayah kelahirannya saja, misalnya bidang metafisika, teologi, moral dan hukum. *Ketiga*, di dalam kegiatannya nalar hanya bertitik tolak dari rumusan-rumusan umum dan menggunakan metode analogi.

Keempat, peningkatan data-data empiris digunakan secara sederhana dan terus dikaitkan dengan kebenaran *treansendental*, serta dimaksudkan sebagai alat legitimasi bagi penafsiran dan menjadi alat apologi. *Kelima*, pemikiran Islam cenderung menutup diri dan tidak melihat matra kesejarahan, sosial, budaya, etnik, sehingga cenderung dijadikan satu-satunya wacana yang harus diikuti secara seragam dan *taqlid*. Dan *keenam*, pemikiran Islam lebih mementingkan suatu wacana lahir yang terproyeksikan dalam ruang bahasa yang terbatas, sesuai kaidah-kaidah bahasa, dan cenderung mengulang-ulang sesuatu yang lama. Sedangkan

³⁰ Menurut Arkoun, nalar setidaknya memiliki tiga unsur pengertian: (1) akal itu sendiri, yang hingga saat ini lebih banyak memperoleh perhatian dari para peneliti, sebab akallah yang lebih banyak bekerja dalam setiap produk keilmuan dan kebudayaan; (2) imajinasi (*I'imagination*); (3) memori. Kedua kualitas yang terakhir itu tidak dapat dipisahkan dari akal, ketika yang terakhir ini sedang bekerja, sebab akal juga buuh memori, sebagaimana ia juga butuh imajinasi untuk memasoknya dengan citraan-citraan agar kondisinya terus segar. Lihat Hâshim Shâlih, “Hiwâr Mutawal ma'a Muhammad Arkûn”, dalam Arkoun, *al-Fikr al-Islâmî: Naqd wa Ijtihâd*, 303.

³¹ Ruslani, “Pengantar”, dalam Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, diterjemahkan dari judul aslinya *Rethinking Islam Today* oleh Ruslani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), xii.

wacana batin yang melampaui batas-batas logosentris, dalam arti kekayaan spiritual, cenderung diabaikan.

Sekali lagi, jika Arkoun melakukan yang disebutnya “kritik nalar Islami”, ia memaksudkan nalar Islami sebagaimana berkembang dan berfungsi pada periode tertentu, mulai pada periode karya klasik dari al-Syâfi'î, at-Thabarî, dan lain-lain, dirumuskan dan menguasai dunia Islam sampai sekarang dan harus dibedakan dari nalar islami pada periode Nabi, sahabat dan pengikut pertamanya ataupun nalar Islami yang barangkali dapat berkembang pada masa depan.³² Nalar Islami obyek kritik Arkoun justru dapat dikritiknya karena nalar Islami itu, menurut anggapan Arkoun, bukan satu-satunya cara berfikir dan memahami yang mungkin terjadi di dalam Islam. Namun, ada satu sifa lain dari nalar islami yang, menurutnya, justeru harus dihargai dan dilestarikan dalam pemikiran islami yang diperbarui yang menjadi cita-cita Arkoun, yakni semangat keagamaannya (*relegiousitas*) dan besarnya peranan angan-angan sebagai kekuatan penggerak. Hal terakhir ini justru kurang dilestarikan di dunia Barat yang dikuasai nalar modern.³³

Istilah angan-angan, dalam karya Arkoun, tidak dipakai untuk merujuk pada sesuatu yang negatif, tetapi pada sesuatu yang pada intinya positif –walaupun dapat menyeleweng atau diselewengkan menjadi gejala yang memainkan peran negatif dalam masyarakat. Ia menekankan secara khusus pentingnya angan-angan sosial, yaitu angan-angan bersama yang memberi identitas pada kelompok dan makna pada sejarahnya. Angan-angan sosial dibangun dari berbagai unsur sejarah nyata, realitas sosial, dan lingkungan fisik kelompok yang bersangkutan, tetapi unsur itu diungkapkan kembali menjadi berbagai cerita dan citra, nilai, demikian penjelasan Arkoun.³⁴ Demikian juga pendapatnya tentang mitos, suatu unsur penting dari angan-angan sosial. Bertentangan dengan anggapan umum, mitos oleh Arkoun tidak dianggap sebagai khayalan manusia modern, melainkan dihargainya sebagai sesuatu yang positif dan mendasar dalam masyarakat manusia. Ia tidak menentang mitos, ia menentang penyelewengan mitos dalam apa yang disebutnya ideologi, pemistikan, dan pemitologisan.³⁵

³² Arkoun membagi lagi nalar Islami yang dikritiknya itu atas tiga bentuk, yang mewakili tiga periode berturut-turut, yaitu pemikiran klasik, skolastik, dan modern. Namun, pembagian ini bersifat skunder dan Arkoun justeru menekankan kesamaan pada intinya dari cara memahami dan mengolah agama dan teks pada ketiga periode tersebut. Lihat Luthfi Assyaukani, “Islam dalam Konteks Pacamodernisme: Pendekatan menuju Kritik Akal Islam”, dalam *Ulumul Qur'an*, 5, 1994, hal. 23.

³³ Lihat Meuleman, *Islam dan Pasca-Modernisme...*, 121.

³⁴ Arkoun, “Bagaimana Menelaah Pemikiran Islam”, dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 66.

³⁵ Sebagai dikutip Meuleman, *Nalar Islami dan Nalar Modern.....*, 98-99.

Secara lebih konkrit, keprihatinan (*sense of academic crisis*) Arkoun ditimbulkan oleh persoalan-persoalan berikut: mengapa “ilmu-ilmu” agama Islam, seperti fikih, kalam, falsafah, tasawuf, tafsir itu “tetap” seperti itu adanya (jalan di tempat), baik dari segi bentuk maupun metodologinya. Sejak “ilmu-ilmu” itu disusun, sampai rentang waktu abad ke-12 hingga ke-18, belum ada perubahan yang cukup signifikan. Bahkan format itu pulalah yang masih diikuti, dipelajari dan ditekuni sekarang. Padahal kehidupan manusia telah berubah sedemikian rupa, baik dari segi kualitas maupun kuantitasnya, dari segi intensitas maupun ekstensitasnya.

Mengapa para ulama fikih, kalam, falsafah, tafsir, akhlak, tidak pernah memanfaatkan hukum-hukum dan temuan-temuan ilmu sosial sebagai bahan pertimbangan untuk memodifikasi, memperbaiki, menyegarkan, dan membangun kembali konstruksi kilmuan dan metodologi agama Islam? Samakah “pengalaman beragama” abad klasik–skolastik dengan pengalaman beragama era modern dan teknologi kontemporer? Samakah kualitas manusia era klasik dengan era modern, begitu juga problema dan tantangan yang mereka hadapi? Jika tidak, lalu mengapa konstruksi “epistemologi” ilmu-ilmu agama Islam itu tidak berubah? Tidak bisakah rancang bangunan epistemologi “ilmu-ilmu” keislaman itu dikembangkan sedemikian rupa sehingga dapat beradaptasi dengan wacana kontemporer manusia? Dalam kaitannya dengan ini Arkoun mengatakan:

...para ahli fikih yang sekaligus teolog tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktekkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fikih dan perundang-undangan. Dua hal itu telah mengubah wacana Qur'an yang mempunyai makna mitis-majazi, yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi wacana baku dan kaku... para ahli fikih telah mengubah fenomena-fenomena sosio-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum-hukum transenden yang kudus, yang tak dapat diubah dan diganti. Di sinilah tersembunyi pokok dan akar permasalahan. Semua bentuk kemapanan dan praktik yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapat landasan (*ardiyyah*) pengkudusan dan transendensi ketuhanan. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang oleh ortodoksi yang mapan. Keadaan seperti itu berlangsung terus sampai hari ini, bahkan pembuangan historisitas itu menjadi bertambah sesuai dengan perjalanan waktu.³⁶

³⁶ Arkoun, *al-Islâm al-Akhâlâq wa al-Siyâsah*, terj. Hâsyim Shâlih (Beirût: Markaz al-Inmâ' al-Qaumî, 1990), 172-3.

Satu hal yang kemudian disesalkan Arkoun adalah efek lain dari pembekuan dan pembakuan ajaran agama yang dianggap standart, yaitu munculnya pembekuan, kejumudan atau reifikasi ajaran Islam. Dengan kata lain, standarisasi doktrin Islam yang dilakukan oleh para ulama Abasiyyah, khususnya pada urutannya, telah meredupkan cahaya dan dinamika wacana Islam sebagaimana yang terjadi di masa Rasulullah dan masa sahabat. Pembekuan dimaksud semakin mengeras ketika terjadi intervensi ideologis dari penguasa yang memihak secara ekstrem pada suatu paham tertentu karena pertimbangan subyektif atau demi stabilitas umat.

Dalam sejarah Islam, bahkan masih sering hingga sekarang, ditemukan banyak indikasi bahwa seorang sultan, raja atau khalifah secara sadar mengaitkan kepentingan politik dengan madzhab tertentu. Pemerintah Saudi dan Iran adalah contoh yang paling mudah untuk diamati. Dengan begitu, tegas Arkoun, keberagaman seseorang atau masyarakat akan dipengaruhi pula oleh pandangan epistemologinya serta situasi sosial politik yang melingkupinya. Misalnya, paham kesalehan yang diajarkan oleh madzhab skolastik cenderung bersifat vertikal- individual. Kecenderungan ini bisa jadi juga mencerminkan kuatnya peranan dan pengaruh ulama dalam sistem pemerintahan yang bersifat teokratis.³⁷ Dengan demikian, menurut Arkoun, umat Islam perlu melakukan telaah ulang terhadap ideologi keagamaan yang terbentuk di abad tengah, yang dalam beberapa aspek tidak relevan lagi dengan semangat Qur'an dan teori-teori modernisasi.

Dalam konteks di atas, tampaknya Arkoun berada pada pihak yang berusaha melakukan pembaruan dalam memahami Islam dengan memanfaatkan perkembangan ilmu pengetahuan sosial Barat modern, terutama kritik sejarah (*manhajyyat an-naqd at-târîhiy*) dan kritik sastra serta filsafat yang berkembang dalam tradisi intelektual Perancis dan Jerman.³⁸ Arkoun melihat bahwa pemikiran Islam belum membuka diri pada kemodernan pemikiran dan karena itu tidak dapat menjawab tantangan yang dihadapi umat Islam kontemporer.

Kelemahan pemikiran Islam selama ini, menurut Arkoun, adalah pendekatan agama yang dilakukan atas dasar “kepercayaan” langsung “tanpa kritik”. Disamping itu, pemikiran Islam tidak sadar akan berbagai faktor sosial, budaya, psikologi dan politik, yang mempengaruhi proses aktualisasi ajaran Islam. Sehingga, hal ini berakibat pada “pembekuan” dan “penutupan” pemikiran Islam.³⁹ Untuk menghindari kesalah pahaman,

³⁷ Komaruddin Hidayat, “Arkoun dan Tradisi 29-30.

³⁸ *Ibid.*, 32.

³⁹ Lihat M. Armando, “Arkoun, Mohammed”, dalam *Ensiklopedi Islam*, jilid I (Jakarta: P.T. Ikhtiar Baru Vanhoeve, 2005), 202.

barangkali perlu ditegaskan di sini bahwa Arkoun memang bukan berkehendak untuk meruntuhkan doktrin-doktrin agama Islam yang sudah pokok, namun sudut bidik analisisnya hanya terpusat pada “konstruksi”, “konsepsi epistemologi” yang dahulu digunakan oleh para pioner, pencetus dan penyusun “ilmu-ilmu” agama Islam era klasik-skolastik.

Yang menarik dalam diri Arkoun –dalam hubungannya dengan usaha pemetaan ulang bangunan epistemologi “ilmu-ilmu” agama Islam- adalah usahanya untuk meneliti kembali “teks-teks” atau “naskah-naskah” keagamaan klasik baik itu naskah-naskah fikih, kalam, tasawuf, maupun akhlak, yang disusun dan ditulis oleh para cerdik pandai pada abad-abad “*formative age*” keilmuan agama Islam. Dari situ diharapkan akan diperoleh gambaran yang jelas dari unsur-unsur dan faktor-faktor historis apa saja yang ikut terlibat dalam penyusunan naskah-naskah tersebut. Arkoun mencoba menggunakan metodologi berbagai ilmu sosial yang ada, baik sejarah, politik, sosiologi, mitologi, filsafat, semantik maupun linguistik, untuk menelaah naskah-naskah dan teks-teks keagamaan Islam yang masih dianggap standar sampai era sekarang.⁴⁰

Berangkat dari uraian di atas, persoalan yang cocok untuk dikemukakan adalah: dapatkah rumusan dan konstruksi pengalaman sejarah umat Islam dalam era “tertentu” dianggap benar-benar mewakili nilai-nilai sosio-spiritualitas Qur'an, sehingga harus diabadikan, dimapankan sedemikian rupa, sehingga terlepas sama sekali dari faktor historisnya?

Untuk memperoleh kejelasan peta pemikiran keagamaan yang ada, maka diperlukan kajian ulang yang radikal terhadap teks-teks keagamaan era klasik-skolastik yang biasanya diwarisi begitu saja tanpa sikap kritis sedikit pun oleh umat Islam yang hidup pada era sekarang ini. Corak kajian pemikiran model inilah yang membedakan Arkoun dari corak dan pola kajian keislaman para orientalis. Menurut Arkoun, kajian Islam model orientalis klasik tidak menjelaskan “asal-usul” naskah-naskah dan teks-teks keagamaan Islam secara antropologis. Lebih jauh Arkoun berpendapat, para orientalis hanya sekedar menerjemahkan naskah yang mereka temukan dari bahasa Arab klasik ke dalam bahasa Inggris, Perancis, Belanda, Jerman dan lain-lain. Di samping itu, masih kata Arkoun, orientalis sering sekali bertolak dari prasangka kaku dan negatif terhadap Islam. kalangan orientalis selama ini keliru dalam mempelajari Islam, karena mendekati Islam melalui tulisan pemikir Islam yang mereka anggap besar dan “mewakili”.⁴¹ Corak

⁴⁰ Metode-metode apa saja yang dipinjam oleh Arkoun untuk menelaah ulang teks-teks dan naskah-naskah keagamaan Islam dapat dilacak lebih lanjut dalam Meuleman, “Pengantar” pada Arkoun, *Nalar Islami* 1-37.

⁴¹ M. Armando (et. al.), “Arkoun, Mohammed”, 202.

dan model kajian semacam itu sama sekali tidak mendorong umat Islam untuk mencari tahu bagaimana sebenarnya proses munculnya literatur keagamaan Islam yang sedemikian banyaknya, yang kerap kali hanya dijejali oleh “angan-angan” sosial yang hidup saat itu, dan kemudian dipaksakan untuk berlaku selamanya, tanpa mempertimbangkan kesesuaian dengan waktu yang sebenarnya terbatas pada era tertentu saja.⁴² Oleh sebab itu, Arkoun ingin mengganti “islamologi Barat” yang klasik dengan suatu “islamologi terapan”. Islamologi terapan ini, cetus Arkoun, antara lain bertujuan untuk membebaskan pemikiran Islam dari berbagai tatanan usang dan mitologi yang menyesatkan.⁴³

Selanjutnya, Arkoun berpandangan, bahwa dekonstruksi episteme dogmatisme dan ortodoksisme dalam tubuh umat Islam adalah syarat utama untuk mencapai keterbukaan pemikiran Islam di panggung rasionalisme modern.⁴⁴ Selama sistem berfikir tersebut masih terus dibiarkan hidup, umat Islam akan terus hidup dalam atmosfer abad pertengahan atau dalam udara skolastik yang sudah tidak bersahabat dan ketinggalan zaman. Namun perlu diingat bahwa dekonstruksi tidak mungkin dilakukan tanpa kesiapan pengetahuan sejarah, baik yang menyangkut tradisi Islam yang masih tersembunyi ataupun tradisi yang sudah tercemar unsur-unsur luar. Untuk itu, Arkoun menyerukan beberapa tugas kepada intelektual Muslim termasuk dirinya) untuk: (a) melakukan klarifikasi historis (*al-idâ'ah al-târikhiyyah*), dengan memikirkan ulang kesejarahan Islam dan membaca al-Qur'an kembali secara benar; (b) menyusun kembali aturan-aturan secara menyeluruh, bukan hanya sebagai norma-norma untuk menyusun tatanan sosial-politik ideal, tetapi lebih dari itu sebagai sistem semiologis yang merelevankan wacana al-Qur'an dengan sejarah manusia, disamping sebagai tatanan sosial yang ideal; (c) memperjuangkan suasana berfikir bebas dalam mencari kebenaran, agar tidak ada gagasan yang terkungkung dalam ketertutupan baru atau dalam peniruan buta terhadap nilai-nilai yang ada (*taqlid*).⁴⁵

⁴² Lihat Arkoun, *al-Islâm*, 182.

⁴³ M. Armando, “Arkoun, Mohammed”, 202.

⁴⁴ Hâsyim Shâlih, “Muqaddimah”, dalam *al-Fikr al-Islâmî: Qirâ'ah 'Ilmiyyah*, terj. Hâsyim Shâlih (Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qaumî, 1987), 9. Menurut Derrida, dekonstruksi tidak sama dengan pemusnahan karena tidak memusnahkan atau menghapuskan suatu wacana, melainkan hanya menampakkan segala aspek dan unsurnya. Dalam konteks ini, Arkoun lebih jelas lagi menegaskan bahwa dekonstruksi mesti disertai rekonstruksi (pembangunan kembali) suatu wacana atau kesadaran yang meninggalkan keterbatasan, pembekuan, dan penyelewengan wacana sebelumnya. Lihat Arkoun, *Nalar Islam*, 81-83. Demikian juga dalam Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 2000), 181225.

⁴⁵ Lihat Arkoun. “Logosentrisme”, dalam Arkoun, *Nalar Islami*, 181-225.

Selanjutnya dengan cara membongkar bangunan Epistemologi keilmuan agama Islam, agaknya, Arkoun hendak mengembalikan wacana keagamaan Islam pada wacana dan dataran Qur'ani yang mendasar, mendalam dan substansial. Sebuah wacana yang memuat nilai-nilai spiritualitas, normativitas, dan moralitas keberagamaan Islam yang terbuka, mendasar sekaligus fungsional, tanpa harus terhimpit oleh beban-beban ideologi-politik Islam klasik yang seolah-olah telah terstruktur sedemikian rupa dan datang dari langit sehingga tidak boleh diubah-ubah.

Perlu juga penulis garis bawahi, bahwa Pemikiran Arkoun tersebut tidak hanya ditujukan kepada umat Islam saja, tetapi juga berlaku untuk pengikut-pengikut agama lain.⁴⁶ Kewaspadaan akan adanya muatan “ideologis-politis” yang biasanya membonceng wilayah historisitas keberagamaan agama-agama, akan selalu ada dalam benak para pengikut beragama agama, apapun agamanya. Jika kesadaran akan kenyataan ini tidak mendapatkan perhatian yang cukup, maka lambat laun –tanpa disadari- agama akan berubah menjadi ideologi-politis. Terkait dengan ini, secara lugas Arkoun juga mengungkapkan kritiknya:

Riset mengenai Islam sebagai agama telah terhenti karena orang Muslim semakin lama semakin menjadi bulan-bulanan dari pertikaian politis, budaya dan psikologi yang berkembang di dalam masyarakat mereka, sementara itu para Islamolog sembari terkagum-kagum terhadap efektifitas gerakan “fundamentalis” secara politis, menunjukkan preseden adanya upaya mengombinasikan antara ilmu politik dan sosiologi politik untuk menjelaskan pandangan mereka terhadap apa yang dikategorikan sebagai kecenderungan jangka pendek, tetapi tidak sampai menyentuh telaah ulang pada kerangka kerja epistemologi sistem penalaran Islam untuk keperluan jangka panjang yang sebenarnya justru sangat dibutuhkan.⁴⁷

Hal tersebut menunjukkan bahwa masih banyak hal yang diperdebatkan dalam studi Islam. Masalah itu bukan saja menyangkut materi, tetapi juga menyangkut metode yang digunakan. Oleh karena terjadi proses pelapisan kerak geologi pemikiran keislaman selama berabad-abad, maka seringkali aspek historisitas keberagamaan Muslim ini kurang mendapat perhatian yang cukup oleh pengikutnya, sehingga, sekali lagi, diperlukan “kritik epistemologi” terhadap “nalar Islam”. Upaya kritik lewat pembongkaran ini tidak lain dan tidak bukan dimaksudkan untuk membuka cakrawala dan wawasan keberagamaan Islam secara lebih terbuka, demokratis dan

inklusif, baik untuk wilayah intern maupun eksteren umat beragama. Tanpa kesadaran, kecermatan, dan kewaspadaan terhadap godaan kepentingan politik-ideologis yang bersifat historis-praktis, keberagamaan Islam, dirasa oleh Arkoun, akan menjadi simbol-simbol formalitas tanpa “makna”. Dengan kesadaran itu, -setidaknya dalam wilayah “teori”- umat Islam mempunyai *common platform* yang kukuh untuk membentuk “peradaban bersama” umat manusia, bukan untuk saling mengajukan *truth claim*-nya sendiri-sendiri.

Walhasil, dengan “kritik epistemologi” (metodologi dan pendekatan yang bersifat “historis-antropologis-sosiologis” model Arkoun) sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, umat Islam dapat disadarkan kembali akan adanya keterkaitan dan pertautan “*Bahasa-Pemikiran-Sejarah*” yang berkait berkelindan secara erat. Dengan begitu, pemikiran keagamaan Islam akan bersifat terbuka, dialogis, akomodatif serta aplikatif.

PENUTUP

Demikianlah beberapa catatan yang tidak lebih sebagai “perajut ide” dari pemikiran Arkoun yang “njlimet”. Bahkan beberapa kritikus sempat berkomentar, bahwa karya Arkoun pada umumnya bersifat abstrak, dan sulit dicerna. Akhirnya salah satu masalah terbesar yang terkandung dalam karya Arkoun, adalah jarak yang terdapat antara pemikirannya, yang sangat dipengaruhi berbagai perkembangan pemikiran dan ilmu pengetahuan barat mutakhir, dan pemikiran umat Islam pada umumnya. Ini pulalah – mungkin-problem umum yang dihadapi oleh pemikir Muslim yang ingin membaca tradisinya dengan kaca mata Barat. Ada semacam dilema sehingga harus mengambil dan mencomot sana-sini yang sesuai saja. Belum lagi pembacaan terhadap ide atau gagasan Barat itu tidak tuntas, sehingga mengakibatkan ‘pengutipan’ terhadapnya ‘salah’.

Meskipun demikian, Arkoun telah membuka cakrawala baru bagi pengkajian khazanah Islam, masalahnya bagaimana menindak lanjuti pemikiran atau gagasannya yang belum terwujud. Inilah tugas para cendikia sekarang ini!

Wallâhu A'lam bi al-Shawwâb...!

⁴⁶ Shâlih (penyunting), *al-Islâm...*, 293-297.

⁴⁷ Lihat Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, judul asli *Overcoming Tradition and Modernity: The Search of Islamic Authenticity*, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 200), 165-198.

DAFTAR RUJUKAN

- Ahmad Baso. "Pengantar Penerjemah: Postmodernisme Sebagai Kritik Islam, Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar M. Abed al-Jabiri", dalam Mohammed Abed al-Jabiri, *Postmodernisme Islam*. Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Akhmad Taufik (dkk). *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam*. Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Asghar Ali Engineer. *Islam dan teologi Pmbebasan*, terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.
- Fedwa Malti-Douglas. "Arkoun, Muhammed", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. I (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), 239-140.
- Ibn Khaldun. *The Muqaddima*, terj. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- J.H Meuleman. "Islam dan Pasca-Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun" dalam *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LkiS, 1996.
- . "Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Ulumul Qur'an*, no. 7. (1993), 97.
- . Meuleman. "Pengantar", dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- Komaruddin Hidayat. "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika," dalam J. H. Meuleman (ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Luthfi Assyaukani. "Islam dalam Konteks Pacamodernisme: Pendekatan menuju Kritik Akal Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, 5, 1994.
- Mohammed Arkoun. *Al-Islâm al-Akhlâq wa al-Siyâsah*, terj. Hâsyim Shâlih. Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qaumî, 1990.
- . "Kritik Konsep Reformasi Islam," dalam Abdullah Ahmed an-Na'im dkk., *Dekonstruksi Syari'ah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan lain*, terj. Farid Wajidi Yogyakarta: LkiS, 1996.

- . *Berbagai Pembacaan Qur'an*, terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- . *Rethinking Islam: Common Questions and Uncommon Answers*. Oxford: Westview Press, 1994.
- . *Târikhiyyah al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî*, terj. Hashim Shalih. Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qaumî, 1986.
- . *Al-Fikr al-Islâm: Naqd wa al-Ijtihâd*, terj. Hasyim Sholeh. London: Dâr AL-Sâqi, 1990.
- M. Armando. "Arkoun, Mohammed", dalam *Ensiklopedi Islam*, jilid I. Jakarta: P.T. Ikhtiar Baru Vanhoeve, 2005.
- M. Atha Mudzhar. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Muhammad Nasir Tamara, "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan", dalam *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. I, 1989, 45.
- . "Pandangan Sosial Politik Mohammed Arkoun", makalah pada seminar sehari *Pokok-Pokok Pemikiran Mohammed Arkoun*. IAIN Jakarta, 13 Juli 1994.
- Rumadi. "Kritik Wacana Agama Sebagai Gerakan Pemikiran Islam Kontemporer", dalam Adnan Mahmud (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Robert D. Lee. *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, judul asli *Overcoming Tradition and Modernity: The Search of Islamic Authenticity*, terj. Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 2000.
- Rostiyani. "Aljazair", *Republika*, 25 Agustus 2000.
- Ruslani. "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, diterjemahkan dari judul aslinya *Rethinking Islam Today* oleh Ruslani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Shamad Hamid. *Islam dan Pembaruan: Sebuah Kajian tentang Aliran Modern dalam Islam dan Permasalahannya*. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1984.
- Suadi Putro. *Muhammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998.