

## KRITIK NALAR ISLAM: TELAAH PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN

Sheyla Nichlatus Sovia\*

sheyla.sovia@iainkediri.ac.id

### PENDAHULUAN

Di dunia Arab-Islam, misalnya sejak abad ke-19 kaum muslimin telah mengalami berbagai persoalan serius sebagai akibat dari hegemoni politik, ekonomi, dan budaya yang ditancapkan bangsa Eropa. Hal itu memaksa kaum muslimin untuk bersandar pada agama di dalam mengembangkan suatu ideologi perjuangan.

Pengalaman sejarah di masa lalu masih saja meninggalkan trauma yang mendalam terhadap umat Islam di berbagai kawasan, bahkan setelah mereka mencapai kemerdekaan. Sebagai akibatnya, mereka sering memahami dan menggunakan agama (Islam) sebagai tujuan politik dan ideologi, terutama dalam menolak dan mengembangkan sikap eksklusif mereka terhadap dunia Barat. Selain itu, umat muslim juga masih banyak yang menggunakan Islam sekedar sebagai kekuatan mitologis, sosial, dan historis untuk mencapai tujuan politik tertentu. Jika demikian, dapat dikatakan masih ada umat Islam yang memiliki pandangan bahwa tidaklah penting untuk memikirkan dan menjadikan Islam sebagai agama yang mampu menghadapi tantangan dari masyarakat muslim sendiri.<sup>1</sup>

Di samping itu, pemikiran Islam belum membuka diri pada kemodernan pemikiran dan karena itu tidak dapat menjawab tantangan yang dihadapi umat muslim kontemporer. Pemikiran Islam seperti ini dianggap 'naif' oleh Mohammed Arkoun, karena mendekati agama

atas dasar kepercayaan langsung dan tanpa kritik.

Menurut pendapat Arkoun, karakter logosentris telah menguasai nalar Islami dalam kenyataan Islam yang saat ini sedang dialami oleh masyarakat muslim. Pandangan Arkoun tersebut didasarkan pada beberapa aspek, antara lain; *pertama*, nalar dogmatis telah menguasai nalar Islam dan sangat terkait dengan kebenaran abadi (Tuhan) yang sudah pasti lebih bersifat estetis daripada ilmiah. *Kedua*, nalar telah menjadi sempit karena hanya berkuat pada wilayah tempat kelahirannya saja (misalnya bidang metafisika, teologi, moral dan hukum) padahal sebenarnya ia memiliki tugas untuk menyingkap kembali kebenaran (fungsi 'aql). *Ketiga*, nalar hanya menggunakan metode analogi, implikasi dan oposisi serta bertitik tolak dari rumusan-rumusan umum.

*Keempat*, penggunaan data-data empiris yang terkesan sederhana dan lebih sering dikaitkan dengan kebenaran transendental, selain itu juga dimaksudkan sebagai alat legitimasi bagi penafsiran serta menjadi alat apologi. *Kelima*, pemikiran Islam cenderung bersifat tertutup dan bahkan "sengaja" menutup diri untuk tidak melihat aspek kesejarahan, sosial, budaya dan etnik, sehingga dengan demikian cenderung dijadikan sebagai satu-satunya wacana yang harus diikuti secara seragam dan taklid. *Keenam*, pemikiran Islam banyak mengabaikan wacana batin yang melampaui batas-batas logosentris (dalam arti kekayaan spiritual) dan lebih mementingkan suatu wacana yang lahir di dalam ruang

\*IAIN Kediri

<sup>1</sup> Baidhowi, *Antropologi Al-Quran*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LkiS, 2009), hlm. 16.

bahasa yang terbatas, sesuai kaidah bahasa dan cenderung mengulang-ulang sesuatu yang lama.<sup>2</sup>

Dari kondisi sedemikian ini, Arkoun mencoba melontarkan pemikirannya yang bercorak kritik epistemologis, dimana ia lebih memusatkan pemikirannya pada perlunya umat Islam untuk meninjau kembali rancang bangun epistemologi keilmuan Islam dan historisitas keberagaman Islam.

## BIOGRAFI MOHAMMED ARKOUN

### 1. Latar Belakang Sosial dan Intelektual

Mohammed Arkoun lahir pada tanggal 28 Februari 1928<sup>3</sup> di kaki gunung Taourirt-Mimoun, Kalibia, sebuah daerah berpenduduk Berber di sebelah timur Aljir, Aljazair. Keadaan itulah yang menghadapkannya sejak masa mudaya pada tiga bahasa: bahasa Kalibia, adalah salah satu bahasa Berber yang diwarisi di Afrika Utara dari zaman pra-Islam dan pra-Romawi; bahasa Perancis yang dibawa oleh bangsa yang menguasai Aljazair antara tahun 1830 dan 1962; dan bahasa Arab yang dibawa bersama ekspansi Islam sejak abad pertama hijriah.<sup>4</sup>

Arkoun menempuh pendidikan di desa asalnya dan melanjutkan sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, sebuah kota utama di

Aljazair bagian barat. Kemudian ia melanjutkan studi di Universitas Aljir dalam bidang Bahasa dan Sastra Arab (1950-1954). Sambil kuliah, ia mengajar bahasa Arab di salah satu sekolah menengah atas di *al-Harrach*, yang berlokasi di daerah pinggiran ibukota Aljazair.<sup>5</sup>

Di tengah perang pembebasan Aljazair dari Perancis (1954-1962), Arkoun pindah ke Paris untuk melanjutkan studi dan karier akademisnya dalam bidang yang sama, Bahasa dan Sastra Arab serta berbagai pemikiran Islam. Sejak tahun 1961, ia mengajar Sejarah dan Filsafat Islam di Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III) dimana ia mengambil gelar Ph.D-nya pada tahun 1969 dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etis Ibn Miskawaih, seorang pemikir muslim dari Persia. Pada tahun 1970-1972, dia mengajar mata kuliah yang sama di Universitas Lyon. Setelah itu ia kembali ke Paris untuk menjadi guru besar dalam Sejarah Pemikiran Islam (Islamologi) di Universitas Paris III dan VIII (Vincennes) sampai masa pensiunnya pada tahun 1992.<sup>6</sup>

Pada tahun 1980, ia menjadi direktur bidang bahasa Arab dan Sejarah Pemikiran Islam, dan menjadi edior Jurnal Arabica terbitan A.J. Brill, Leiden, pada Universitas Paris III. Jabatan lainnya adalah anggota komisi Etika Nasional Perancis untuk ilmu pengetahuan (tentang kehidupan dan kesehatan), anggota Dewan Nasional Perancis untuk penyakit AIDS, dan anggota Panitia Pengarah Aga Khan untuk penghargaan arsitektur. Adapun penghargaan yang pernah diperoleh Arkoun adalah Officer des Palmes Academiques, sebuah gelar kehormatan untuk tokoh terkemuka di dunia keilmuan-pemikiran. Selain itu, ia juga pernah

<sup>2</sup> Suadi Putro, *Mohammed Arkoun: Tentang Islam dan Modernitas, cet. ke-1* (Jakarta: Pramadina, 1998), hlm. 38.

<sup>3</sup> Sesuai dengan curriculum vitae yang dikirim Mohammed Arkoun kepada Baidhowi dalam Baidhowi, *Antropologi Al-Quran*, hlm. 1. Beberapa penulis menyebut Arkoun lahir pada tanggal 1 Februari 1928, lihat Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Buntu*, terj. Rahayu S. Hisdayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 1. Lihat pula Zuhri, *Studi Islam dalam Tafsir Sosial: Telaah Sosial Gagasan Keislaman Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 126. Juga Nicolas J. Woly, *Perjumpaan di Serambi Iman: Suatu Studi tentang Pandangan Para Teolog Muslim dan Kristen mengenai Hubungan Antaragama* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2008), hlm. 232.

<sup>4</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 2.

<sup>6</sup> Nicolas J. Woly, *Perjumpaan di Serambi Iman*, hlm. 232.

mendapat kehormatan menjadi chevalier de le Legion d'Honneur, anggota Legiun Kehormatan Perancis.<sup>7</sup>

Dari pertengahan tahun 1950-an sampai 1990-an, Arkoun mengusung berbagai pokok pemikiran keislaman yang dapat ditelaah dari tiga bidang. Bidang pertama adalah objek kajian yang terkait dengan pemikir Islam pada era al-Ghazali dan sesudahnya. Kajian-kajian pada bidang tersebut difokuskan pada upaya memaknai kembali sumbangan pemikiran keislaman yang telah ditulis oleh intelektual muslim abad pertengahan. Diantaranya, al-Ghazali, al-Amiri, al-Tauhidi, Ibn Miskawaih, dan al-Mawardi. Pada bidang kedua, Arkoun mendalami aspek-aspek normatif dalam studi keislaman, seperti kajian al-Quran dan al-Hadis. Sementara itu pada bidang ketiga, Arkoun memaknai kembali posisi kesejarahan dan pemikiran Islam secara umum, memaknai relevansi Islam dengan problematika kekinian dan pola pemahaman dalam konteks relasi dengan masyarakat lain (Barat, Kristen, Yahudi).<sup>8</sup>

Jenjang pendidikan dan pergulatan ilmiah yang ditempuh Arkoun membuat pergaulannya dengan tiga bahasa dan tradisi serta kebudayaannya menjadi semakin erat. Di kemudian hari, barangkali inilah yang cukup mempengaruhi perhatiannya yang begitu besar terhadap peran bahasa dalam pemikiran dan masyarakat manusia. Ketiga bahasa tersebut sesungguhnya mewakili tiga tradisi, orientasi budaya, cara berpikir, dan cara memahami yang berbeda.<sup>9</sup>

Mohammed Arkoun wafat pada hari Selasa, 14 September 2010, di Paris pada usia

82 tahun, dan dimakamkan tiga hari kemudian di Casablanca, Maroko.

## 2. Karya-Karya

Arkoun tergolong ilmuwan yang sangat produktif. Ia telah menulis banyak buku penting. Belasan buku di antaranya ditulis dalam bahasa Perancis dan sebagian yang lain ditulis dalam bahasa Inggris. Arkoun tidak pernah menulis karyanya dalam bahasa Arab. Salah satu yang melatar belakangnya adalah karena ia menemukan banyak masalah untuk mengungkapkan pemikirannya.<sup>10</sup> Beberapa karyanya yang beredar dalam bahasa Arab merupakan hasil terjemahan yang kebanyakan diterjemakan oleh orang Arab dan banyak dikerjakan oleh muridnya, Hasyim Shalih.<sup>11</sup>

Artikel-artikel Arkoun banyak bertebaran di berbagai jurnal dan majalah ilmiah terkenal, seperti *Studia Islamica*, *Maghreb-Machreq*, dan *Diogene* (ketiganya terbit di Paris), *Arabica* (Leiden/Paris), *Islam Christiana* (Vatikan), *Revue International des sciences sociales*, *UNESCO* (Paris). Banyak pula dari tulisannya yang belum diterbitkan yang merupakan hasil dari berbagai undangan diskusi, seminar, dan konferensi. Ia juga telah menyumbangkan pemikirannya untuk penerbitan berbagai ensiklopedi.<sup>12</sup>

Mohammed Arkoun telah menghasilkan sejumlah besar buku dan artikel. Tercatat ada sekitar 80 buku dan artikel yang telah ditulisnya sampai tahun 2006.<sup>13</sup> Adapun buku-buku Arkoun yang utama adalah:

1. *Traite d'Ethique: traduction francaise avec introduction et notes du Tahzib al-Akhlak de*

<sup>7</sup> Baidhowi, *Antropologi al-Quran*, hlm. 6.

<sup>8</sup> Zuhri, *Studi Islam*, hlm. 133-134.

<sup>9</sup> Suadi Putro, *Mohammed Arkoun*, hlm. 16.

<sup>10</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 2-3.

<sup>11</sup> Baidhowi, *Antropologi al-Quran*, hlm. 10.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Jumlah ini merujuk pada karya-karya yang telah dikompilasikan oleh Zuhri. Lihat tabel karya-karya Mohammed Arkoun dalam Zuhri, *Studi Islam*, hlm. 150-156.

*Miskawayh* (Kajian tentang Etika: terjemahan Perancis dengan pengantar dan catatan-catatan dari *Tahzib al-Akhlaq* karya Ibn Miskawaih), (Damaskus, 1969).

2. *L'Humanisme Arabe au IVe/Xe siecle: Miskawayh philosophe et historien* (Humanisme Arab abad ke-4/ke-10: Miskawaih sebagai filsuf dan sejarawan). Edisi kedua buku ini dicetak di Paris oleh penerbit Librairie Philosophique J. Vrin pada 1970 dan 1982.
3. *La pensee Arabe* (Pemikiran Arab), (Paris: P.U.F., 1975).
4. *Overture sur l'Islam*. Buku ini berisi catatan-catatan pengantar untuk memahami keterbukaan Islam (Paris: Grancer, 1989).

Serta beberapa kumpulan artikel yang sudah pernah diterbitkan sebelumnya, antara lain:

1. *Essais sur la pensee Islamique* (Esai-esai tentang pemikiran Islam), (Paris: Maisonneuve et Larose, 1973, edisi kedua, 1984). Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hasyim Shalih dengan judul *Tarikhyyat al-Fikr al-'Arabiyy al-Islamiyy* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987).
2. *Lectures du Coran* (Pembacaan-pembacaan al-Quran), (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982). Edisi kedua buku ini dicetak di Tunis oleh penerbit Alif pada 1991.
3. *Pour une critique de la raison Islamique* (Kritik Nalar Islam), (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984). Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hasyim Shalih dengan judul *al-Fikr al-Islamiyy: Qira'ah 'Ilmiyyah*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987).
4. *L'Islam hier et demain* (Islam kemarin dan saat ini), karya bersama Louis Gardet, (Paris: Buchet/Castel, 1979). Versi Arabnya

berjudul *al-Islam al-Amsu wa al-Islam al-Ghad*, (Beirut: Dar at-Tanwir, 1983).

5. *Al-Islam Ashalah wa Mumarasah*. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Khalil Ahmad dan diberi pengantar oleh Mohammed Arkoun sendiri. Di dalamnya hanya memuat dia artikel Arkoun dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1986.
6. *Penser Islam aujourd'hui* (Memikirkan Islam saat ini), (Aljir: Laponic, 1991).
7. *Al-Fikr al-Islamiyy Naqd wa Ijtihad*, (Beirut: Dar as-Saqi, 1987). Buku ini merupakan kumpulan perkuliahan Arkoun dan tanya jawab yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hasyim Shalih dan diberi kata pengantar oleh Arkoun.
8. *Min Fashl at-Tafriqat ila Fashl an-Naql, Aina Huwa al-Fikr al-Islamiyy al-Mu'ashir*, (Beirut: Dar as-Saqi, 1992).
9. *Rethinking Islam: Common questions uncommon answers*, Tr. R D Lee, (Boulder, Co: Westview Press, 1994).

Karya-karya Arkoun tersebut, jika dicermati ternyata banyak diilhami oleh ilmuwan-ilmuwan Perancis seperti Paul Ricoeur, Michel Foucault, Jack Derrida, Roland Barthes, dan Piere Bourdieu. Selain itu juga oleh ahli bahasa Swiss, Ferdinand de Saussure, antropolog Inggris, Jack Goody, ahli sastra Kanada, Northrop Frye, dan sebagainya.<sup>14</sup>

Tujuan utama seluruh karya Arkoun adalah penggabungan hasil berbagai ilmu pengetahuan Barat mutakhir dengan pemikiran Islam guna membebaskan pemikiran Islam dari kejumudan dan ketertutupan, dan melahirkan suatu pemikiran Islam yang menjawab tantangan yang dihadapi umat Muslim di dunia modern.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Sulhani, "Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam", *Dinika*, vol. 3, no. 1, Januari 2004, hlm. 106.

<sup>15</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 6.

## KRITIK EPISTEMOLOGIS MOHAMMED ARKOUN

Pemikiran Arkoun sedikit banyak telah dipengaruhi oleh dua kekuatan tradisi pemikiran yang telah ada, yaitu: tradisi pemikiran budaya Timur Tengah kuno yang memiliki tempat spesial dalam pemikiran Yunani dan tradisi pemikiran monoteisme yang dipikirkan (dibawa) oleh para Nabi. Arkoun secara eksplisit mengungkapkan bahwa dirinya merupakan pengguna metodologi historis-kritis yang mencoba merespon rasa keingin-tahuannya secara modern. Dalam pandangan Arkoun, metodologi ini dinilai dapat menelusuri studi tentang pengetahuan mistis yang tidak hanya dibatasi dengan mentalitas lama. Dengan demikian, usaha intelektual utama yang harus dipresentasikan ke dalam pemikiran tentang Islam atau tentang agama lainnya pada saat ini adalah bagaimana mengevaluasi karakteristik-karakteristik dari sistem ilmu pengetahuan yang historis dan mistis dengan perspektif epistemologis yang baru.<sup>16</sup>

Titik sentral dari pemikiran Arkoun terletak pada kata kunci 'kritik epistemologis'. Pemahaman dan makna kritik epistemologis dalam konsepsi Arkoun terasa lebih menukik dan menyengat, lantaran kritik epistemologis itu ditujukan pada bangunan 'keilmuan' ilmu-ilmu agama secara keseluruhan. Ia melihat bahwa struktur dan bangunan keilmuan agama Islam merupakan produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang sebenarnya hanya berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Sulhani, *Dimika*, hlm. 107.

<sup>17</sup> Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. ke-2 (Yogyakarta: LkiS, 1996), hlm. 5.

Dalam bidang pemikiran, pemahaman sebagian besar umat Islam juga masih terpaku pada *episteme* pemikiran model Barat abad pertengahan dan abad pencerahan, meskipun warisan pemikiran dari masa itu juga tidak mesti berkonotasi negatif. Pemahaman semacam ini, misalnya, terlihat jelas dari kesulitan yang dialami umat Islam dalam menghadapi tantangan modernitas, menggabungkan sikap yang berorientasi ke masa lalu dengan yang berorientasi ke peradaban modern yang bersifat materiil. Persoalan modernitas ini tentunya juga menyangkut masalah politik, ekonomi, sosial, dan budaya yang diakibatkan oleh adanya hegemoni Barat atas dunia Islam. Ini merupakan masalah serius karena menyangkut masa depan Islam itu sendiri.<sup>18</sup>

Berbeda dengan Immanuel Kant yang menunjukan kritiknya hanya terbatas pada wilayah kajian epistemologi murni dan tidak atau kurang menyentuh secara langsung wilayah atau bangunan pemikiran keagamaan, juga kritik Thomas S. Kuhn yang sangat mendasar dan sanggup pula menggoyang paradigma keilmuan, Arkoun dengan keberaniannya merumuskan buah pemikirannya yang terkait kritik epistemologisnya terhadap bangunan keilmuan agama, khususnya bangunan keilmuan agama Islam. Suatu langkah yang amat jarang dilakukan orang, apalagi dalam wilayah budaya Muslim. Lantaran budaya kritik epistemologis dalam wilayah pemikiran keagamaan tidak tumbuh secara wajar dalam budaya muslim, maka pada ujungnya terjadi apa yang diistilahkan oleh Arkoun sebagai proses '*taqdis al-afkar ad-diniyyah*' (pensakralan atau pensucian buah pikiran keagamaan).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Baidhowi, *Antropologi al-Quran*, hlm. 16.

<sup>19</sup> Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi*, hlm. 7.

Pemikiran keagamaan menjadi *taken for granted*, tidak boleh disentuh, tidak boleh dikupas, dan harus diakui kebenarannya begitu saja adanya, tanpa diperlukan kajian dan telaah serius terhadap latar belakang yang mendorong munculnya pemikiran keagamaan tersebut. Pada gilirannya, corak pemikiran keagamaan yang demikian akan dengan mudah memperoleh pembenaran diri dan menganggap golongan lain yang tidak seialiran sebagai lawan.<sup>20</sup>

Untuk membedakan corak telaah kritik epistemologi yang diajukannya dari corak epistemologi yang lain, Arkoun menyatakan bahwa dirinya adalah sebagai seorang 'sejarawan' sebelum secara sah disebut sebagai 'filsuf'. Hal ini lantaran telaah kritis-epistemologisnya ditujukan pada bangunan pemikiran keislaman yang telah menyebar, membudaya dalam berbagai budaya dan diserap dalam literatur-literatur keislaman yang ada. Menurut 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 bagaimana sebenarnya situasi historis yang ikut menentukan corak sistematika keilmuan Islam saat ini. Maka pemikiran Islam dianggap sudah begitu baku, sehingga generasi berikutnya tinggal mewarisi dan melanjutkan saja dan akhirnya terbangun ketidakberanian pemikir-pemikir ataupun penulis yang datang belakangan untuk melakukan kritik terhadap penulis terdahulu. Sikap mental yang demikian pada gilirannya akan memproduksi jenis literatur yang hanya

<sup>20</sup> *Ibid.*

bersifat mengulang-ulang, tanpa ada kreatifitas dan inovasi.<sup>21</sup>

Untuk itu maka perlu diberikan perhatian lebih terhadap pengajaran dan studi sejarah sebagai antropologi masa lalu dan tidak hanya sebagai pemaparan fakta-fakta sejarah yang naratif. Dalam hal ini Arkoun mengajukan beberapa pendekatan; yaitu pendekatan historis, sosiologis, dan antropologis yang dilakukan bukan dengan tujuan untuk menghilangkan pentingnya pendekatan teologis dan filosofis, akan tetapi lebih kepada tujuan memperkaya pendekatan tersebut dengan memasukkan keadaan-keadaan historis dan sosial yang selalu dipraktekkan dalam Islam. Metode yang ditawarkan oleh Arkoun ini ia sebut sebagai salah satu bentuk metode dekonstruksi. Strategi dekonstruksi hanya mungkin dilakukan dengan epistemologi modern yang kritis. Dengan demikian, nalar harus dibebaskan dari ontologi, transendentalisme, dan substansionalisme yang memenjarakannya.<sup>22</sup>

## TENTANG NALAR ISLAM

Ketika Mohammed Arkoun ditawari menulis artikel dengan judul *Rethinking Islam Today*, ia merasa kebingungan, karena ia sendiri tidak memaksudkan orientasi intelektualnya selama ini sebagai 'memikirkan kembali Islam'. Arkoun tidak mendapatkan terjemahan yang tepat tentang terma *Penser L'Islam* dalam bahasa Perancis. Menurutnya, terma tersebut malah lebih cocok diterjemahkan ke bahasa Arab dengan *Kaifa Na'qilu al-Islam*, dimana *al-ta'aqqul* berarti menalar secara mendalam. Bagi Arkoun, terma *rethinking* Islam sebenarnya lebih cenderung bermakna seolah-olah ia

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 9.

<sup>22</sup> Sulhani, *Dinika*, hlm. 108.

mengulangi posisi yang dikenal dengan gerakan *ishlahi* (revivalisme) yang dipelopori para reformis.<sup>23</sup>

Apa yang sebenarnya dimaksud oleh Arkoun ialah penggunaan kebebasan nalar dengan tujuan mengelaborasi visi baru yang koheren dengan cara menyatukan situasi baru yang dihadapi setiap unsur masyarakat dan kehidupan tradisi muslim. Di sini, Arkoun menekankan pentingnya kebebasan. Dalam arti bahwa Arkoun tidak ingin terkungkung dengan garis yang telah ditetapkan oleh para pendahulu Islam dalam mengkaji Islam. Pada saat yang sama, Arkoun tertarik menggunakan pendekatan yang dikembangkan oleh ilmuwan Barat yang sebagian besar adalah ilmuwan Perancis post-strukturalis.

Arkoun mendapatkan inspirasi pendekatan sejarah yang menjadi dasar Kritik Nalar Islam-nya dari sejarawan Perancis, Francois Furet. Furet telah berusaha memikirkan (secara kritis) seluruh tumpukan literatur sejarah mengenai Revolusi Perancis yang kemudian melahirkan berbagai literatur, interpretasi, dan penjelasan yang beragam bahkan saling bertentangan. Menurut Arkoun, keadaan ini serupa dengan al-Quran dan Islam, dimana teks al-Quran telah mendorong lahirnya literatur-literatur tafsir, dan interpretasi. Dalam kasus Revolusi Perancis dan al-Quran, tumpukan tafsir keduanya menyerupai sebuah lapisan geologis pada bumi.<sup>24</sup>

Pada kasus Islam, lantas usaha apa yang bisa dilakukan untuk membongkar lapisan geologis tersebut? Jawaban yang tepat atas pertanyaan ini yaitu dengan cara membongkar

nalar Islam yang dilahirkan oleh sejarahnya sendiri dalam berbagai literatur keislaman.

Nalar Islam, sebagaimana dimaksudkan Arkoun, merupakan sistem de pensee (sistem pemikiran) yang mengonstruksi Islam. Terma tersebut sangat terkait dengan pemikiran seorang post-strukturalis Perancis bernama Michel Foucault. Foucault menyatakan bahwa setiap zaman mempunyai episteme (Yunani: pengetahuan) tertentu yang merupakan landasan epistemologis bagi zaman itu. Dan justru karena adanya episteme tertentu, suatu zaman berbeda dengan zaman yang lain. Episteme juga menentukan cara ilmu pengetahuan akan dijalankan. Pengertian nalar yang dimaksudkan oleh Arkoun kurang-lebih seperti yang dimaksudkan Foucault dengan episteme ini.<sup>25</sup>

Nalar Islam yang sebenarnya sangat beragam, mengapa bisa disebut satu-kesatuan sebagai 'Islam'? Karena ia selalu merujuk pada pokok-pokok (ushul) yang sama, pada otoritas (as-siyadah) yang sama, dan pada rujukan transenden yang juga sama. Arkoun mengakui adanya nalar-nalar (jamak) Islam, bukan hanya nalar (tunggal) saja. Ia merupakan nalar yang bersifat inklusif, karena merujuk pada otoritas kultural yang sama. Apa yang dimaksud oleh Arkoun sebenarnya bukanlah nalar aktif, yaitu potensi atau bakat intelektual (*al-Mukawwin/la raison constituante*), akan tetapi merupakan nalar bentukan dan didikan yang di dalamnya berisi doktrin-doktrin pengetahuan (*al-mukawwan/la raison constituee*). Islam yang terbingkai sejarah, akan mengayun dan melandaskan diri kemana hendak dibawa sehingga menjadi suatu entitas yang membentuk dan meng-ada. Karenanya,

<sup>23</sup> Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2006), hlm. 59-60.

<sup>24</sup> Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islamiy Naqd wa Ijtihad* (Beirut: Dar as-Saqi, 1987), hlm. 232.

<sup>25</sup> Suhadi, *Kawin Lintas Agama*, hlm. 63-64.

ia bersifat historik, multi kultural, dan bahkan sejarah itu sendiri.<sup>26</sup>

Maka dikenallah nalar Tasawwuf, nalar Sunni, nalar Mu'tazilah, nalar Ibn Khaldun, nalar Muhammad Abduh, dan seterusnya hingga kini. Itulah nalar-nalar Islam, dengan segenap identitas dan ciri khasnya masing-masing, karena pada dasarnya merujuk pada pokok dan otoritas yang sama: al-Quran dan Hadis. Namun yang perlu dijadikan entry point nalar tersebut mempunyai titik tolak dalam sejumlah kognitas dasar dan kepentingan-kepentingan tertentu yang membentuknya.

Dalam catatan sejarah, nalar-nalar tersebut kerap bersaing, berseteru, dan bahkan bermusuhan yang berujung pada kematian maupun kehancuran. Hal yang harus dipahami secara mendasar yakni bahwa dalam variabilitas nalar tersebut, sesungguhnya terdapat titik konvergensi dan unifikasi yang oleh Arkoun, disederhanakan sebagai terma nalar Islam. Singkatnya, ia sengaja menggiring nalar di atas menuju "ruang kematian" dengan cara mendekonstruksinya menjadi nalar tunggal, yakni: nalar Islam. "Kematian" dalam konteks ini tentunya harus diartikulasikan dengan pembacaan kini, dengan pemaknaan ala Derrida, yaitu suatu pengalihan posisi tawar dari alam klasik menuju alam kontemporer.<sup>27</sup>

Demi terwujudnya kesadaran ini, Arkoun kemudian melakukan analisa kritik historis atau klarifikasi historitas yang pada akhirnya menghasilkan pembagian sejarah nalar Islam menjadi empat periodisasi<sup>28</sup>, yaitu:

1. Era fundamentalitas Islam, yaitu periode kenabian. Ini ditandai dengan terbukanya wacana-wacana pembakuan keagamaan

<sup>26</sup> Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-'Aql al-Islamiy 'Inda Mohammed Arkoun* (Dar at-thali'ah, t.th), hlm. 68.

<sup>27</sup> *Ibid.*, hlm. 70-71.

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 141-146.

yang baru lahir dan sedang mencari jati dirinya, baik dalam ranah sosial maupun politik. Selain itu, era ini juga ditandai dengan tersingkapnya kebebasan serta penghormatan tinggi terhadap cita kemaslahatan dan kemanusiaan (humanisme). Di samping gerak perubahan sejarah yang dinamis, progresif, dan gradual.

2. Era jati diri nalar Islam klasik, yang ditandai pembasisan, pembakuan, dan pembakuan disiplin ilmu pengetahuan, terutama dalam bidang syariah dan teologi. Era nalar Islam klasik ini dimulai sejak pertengahan abad pertama sampai penghujung abad ke-4. Pada era ini kecenderungan dialektik antara agama dan nalar masih lebih kuat dibanding kan dengan kecenderungan ortodoksi. Bagi Arkoun pribadi, hal yang paling mengesankan pada periode ini ialah kelahiran filsafat humanisme di tangan Miskawh dan Abu Hayan al-Tawhidi.
3. Era skolastik. Era ini dimulai sejak abad ke-5 Hijriyyah. Yang ditandai dengan kemunduran nalar Islam dan menyeruaknya bentuk-bentuk ortodoksi agama, dengan menguatnya nalar pragmatis dibanding nalar ilmiah. Era ini merupakan era keterpurukan akal Islam, di mana akal Islam memasuki babak keterpenjaraan yang membuatnya kaku dan tidak mendapat tempat. Jika pun ada dan bertahan, sudah tentu nalar ilmiah ini ditopang oleh dukungan penguasa setempat.
4. Era modern. Era ini tidak jauh berbeda dengan era sebelumnya sebagai era kejumudan serta hegemoni ortodoksi. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa era ini secara dominan masih diwarisi oleh

era skolastik, sekalipun mulai ada rintik-rintik pembaharuan yang dibawa oleh Muhamad Abduh yang sungguh-sungguh mengkampanyekan gerakan kembali ke salaf: masa di mana belum timbul perselisihan umat.

Dengan membagi sejarah nalar sedemikian rupa di atas, Arkoun bermaksud untuk menjelaskan terma “yang terpikirkan” (*le pensable/thinkable*), “yang tak terpikirkan” (*l’impinse/unthinkable*) dan “yang belum terpikirkan” (*l’impensable/not yet thought*), untuk kemudian diterapkan dalam rangka membedah sejarah sistem pemikiran Islam. Tentunya terma ini amat kental terpengaruh metode ‘diskontinuitas’ ala Michel Foucault atas penggalan-penggalan, mutasi-mutasi, dan retakan-retakan epistemik dan geologi sejarah nalar Islam.

Terma “yang terpikirkan” (*le pensable/thinkable*) mencakup hal-hal yang mungkin dipikirkan oleh umat Islam, karena sudah pasti jelas dan boleh dipikirkan. Hal-hal yang termasuk dalam terma ini tentu saja mudah dijangkau karena didukung oleh bahasa, pikiran, dan kondisi masyarakat.<sup>29</sup> Sementara terma “yang tak terpikirkan” (*l’impinse/unthinkable*) adalah hal-hal yang dianggap “tabu” akibat keterbatasan kemampuan akal sejarah yang belum bisa sampai ke sana atau karena tersumbatnya pemikiran yang ada oleh sebab tidak adanya relasi antara ajaran agama dengan praktek kehidupan yang berlaku saat itu. Atau ketertindasan pemikiran tersebut bisa jadi dilatar belakangi oleh faktor peran agamawan maupun penguasa politik.<sup>30</sup> Dan,

<sup>29</sup> Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Ushuli wa Istihalah at-Ta’shil: Nahwa Tarikh Akhar li al-Fikr al-Islami*, cet. ke-2 (Beirut: Dar as-Saqi, 2007), hlm. 10.

<sup>30</sup> *Ibid.*, hlm. 11.

karenanya, Arkoun pun ingin membuka lebar-lebar wilayah tak terpikirkan ini yang menurutnya sudah saatnya melebar di era kontemporer.

Arkoun menekankan pentingnya bercermin terhadap masa lampau bukan berarti harus mengikuti arus balik serta mereproduksi tanpa produktivitas pemikirannya, melainkan agar bisa ‘bertamasya’ serta menganalisa ulang terhadap diskursus yang terjadi pada masa lalu itu. Tujuan Arkoun tidak lain ialah demi menemukan *problem solving* dengan konteks kekinian atau bisa juga sebaliknya: maju-mundur, karena besar kemungkinan akan lebih mudah untuk menemukan solusinya dengan menelisik akar genealoginya. Maka dari itu, sungguh tidak mengherankan apabila Arkoun sering menyebutkan terma ‘*la raison emergente*’ dalam karya-karyanya. Terma ini dapat dipahami sebagai hasrat melampaui segala apa yang pernah dicapai oleh muslimin, di satu sisi, dan hasrat mengatasi akal modern dan postmodern sekaligus, di sisi lain.

Untuk mencapai tujuan itu, ia mendapuk segala perangkat-perangkat metodologi post-strukturalis guna dimodifikasi dan dijadikan metode nalar postulat interdisipliner yang lebih dikenal sebagai Islamologi Aplikatif, yaitu satuan piranti yang “di-Islamkan” atau disesuaikan dengan fragmen keislaman. Secara holistik ia menjabarkannya sebagai suatu metode kajian yang memiliki perhatian terhadap segala objek yang berhubungan dengan kehidupan manusia secara umum. Di mana sebagai makhluk berakal, manusia tidak akan lepas dari jejaring entitas dan materi yang demikian kompleks: mulai dari sosial, bahasa, individual, ekonomi, politik, sejarah, psikis, imajinatif, rasional, religius, dan sebagainya.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-’Aql al-Islamiy*, hlm. 178.

Tak bisa disangkal, gugus tujuan kritik Arkoun tidak bersifat historis melainkan epistemologis. Historitas dan antropologi tampaknya hanya menjadi perantara untuk mencapai tujuannya, yakni menuju kritik sistematika nalar Islam. Di mana penyejajaran nalar Islam dengan imajinasi sosial kaum muslimin mengawali analisa sistematik ini. Nalar Islam diidentikkan dengan kekakuan penafsiran, kekuatan politik, dan imajinasi sosial. Yang dalam pada itu pula tersimpan ruh-ruh kebebasan, modernitas, perubahan dan perbedaan. Dialektika antara keduanya menjadi tema sentralnya. *Imaginaire* (khayalan) telah tersingkir dan ditebus dengan analisa kritis interdisipliner baru tentang nalar Islam versi Arkoun. Tentunya, dengan mengaplikasikan perangkat-perangkat post-strukturalis yang darinya diharapkan akan mampu membebaskan nalar umat muslim. Jika ditelusuri lebih dalam, kritik nalar Islam ini sebenarnya tidak hanya mendekonstruksi terhadap epistema ortodoksi dan dogmatisme abad pertengahan. Sebab jika Arkoun berhasil melakukan kritik-kritiknya niscaya ia telah membuat catatan sejarah yang belum pernah terjadi dalam bentangan sejarah Islam. Ia akan dikenal sebagai revolusioner pengetahuan Islam.

## KAJIAN ARKOUN TENTANG AL-QURAN

### 1. Wahyu dan Teks al-Quran

Mengenai wahyu, Arkoun membaginya dalam dua peringkat. Pertama adalah apa yang disebut al-Qur'an sebagai *Umm al-Kitab* (Induk Kitab). Sedangkan peringkat kedua ditempati oleh berbagai kitab termasuk Bible, Gospel, dan al-Quran. *Umm al-Kitab* adalah Kitab Langit, wahyu yang sempurna, dari mana Bible dan al-Quran berasal. Wahyu, pada peringkat pertama

(*Umm al-Kitab*), bersifat abadi, tidak terikat waktu dan mengandung kebenaran tertinggi. Namun, menurut Arkoun, kebenaran absolut ini diluar jangkauan manusia, karena bentuk wahyu yang seperti itu diamankan dalam Lauh al-Mahfuzh dan tetap berada bersama dengan Tuhan sendiri. Sedangkan wahyu yang terdapat pada peringkat kedua merupakan wahyu yang dapat diketahui oleh manusia melalui bentuk. Dalam istilah Arkoun, peringkat kedua ini disebut sebagai "edisi dunia". Menurutnya, pada peringkat ini wahyu telah mengalami modifikasi, revisi, dan substitusi.<sup>32</sup>

Dalam hal ini, Arkoun membedakan tiga tingkat anggitan tentang wahyu demi kepentingan analisisnya. *Tingkat pertama*, sebagai firman Allah yang transenden, tak terbatas, yang tidak diketahui oleh manusia. Untuk menunjuk realitas wahyu semacam ini biasanya dipakai anggitan al-Lauh al-Mahfuzh atau Umm al-Kitab. *Tingkat kedua*, merujuk pada penampakan wahyu dalam sejarah. Berkenaan dengan al-Quran, anggitan ini menunjukkan pada realitas Firman Allah sebagaimana diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Muhammad s.a.w. selama kurang lebih dua puluh tiga tahun.

*Tingkat ketiga*, merujuk pada wahyu sebagaimana yang telah tertulis dalam mushaf dengan huruf dan berbagai macam tanda yang ada di dalam mushaf.<sup>33</sup> Berkenaan dengan al-Quran, yang disebut sebagai mushaf dalam anggitan ini merupakan mushaf yang dikodifikasi pada zaman Usman ibn Affan atau

<sup>32</sup> Abdul Kadir Hussain Salihu, "Hermeneutika al-Quran Menurut Muhammad Arkoun: Sebuah Kritik", dalam *ISLAMIA: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam*, No. 2, Juni-Agustus 2004, hlm: 21.

<sup>33</sup> Mohammad Arkoun, "Gagasan Tentang Wahyu: dari Ahl al-Kitab Sampai Masyarakat Kitab", dalam Nico J.G. Kaptein dan Henri Chambert-Loir, *Studi Islam di Perancis: Gambaran Pertama* (Jakarta: INIS, 1993).

lebih dikenal dengan sebutan al-Mushaf al-Usmani yang sampai hari ini masih dipakai orang-orang muslim.<sup>34</sup> Sedangkan dalam analisisnya, Arkoun menyebut mushaf ini sebagai *Closed Official Corpus* (kanon resmi tertutup) atau mushaf standar yang sudah ditentukan secara resmi dan final.<sup>35</sup> Sebutan ini pada dasarnya mengandung resiko untuk di salah pahami. Dengan mengatakan “kanon resmi tertutup”, Arkoun hendak mempersoalkan kanon tersebut.

Berkaitan dengan sejarah al-Quran, Arkoun membaginya menjadi tiga periode: *periode pertama*, berlangsung pada masa penerimaan wahyu (610-632 M). Periode pertama ini dinamakan Arkoun sebagai periode Diskursus Kenabian (*Prophetic Discourse*). *Periode kedua*, berlangsung pada masa koleksi dan penetapan mushaf (12-324 H/632-936 M). Arkoun menamakan periode kedua ini sebagai Korpus Resmi Tertutup (*Closed Official Corpus*); dan *periode ketiga*, berlangsung ketika masa ortodoks (324 H/936 M). Berdasar pada pembagian periode tersebut, arkoun mendefinisikan al-Quran sebagai sebuah korpus yang selesai dan terbuka yang diungkapkan dalam bahasa Arab, dimana kita tidak dapat mengakses kecuali melalui teks yang ditetapkan setelah abad ke-4 H/10 M.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Kodifikasi ini dilakukan karena terjadi sebuah peristiwa yang tidak terpikirkan oleh seorang sahabatpun sebelumnya. Dalam perang Yamamah, sedikitnya 1000 pasukan muslim gugur, 450 diantaranya dari kalangan sahabat. Informasi ini sampai ke telinga Umar ibn Khatab, lalu ia memikirkan akan nasib al-Quran.

<sup>35</sup> Status Korpus Resmi yang tertutup menurut prosedur-prosedur yang dikembangkan dan dibimbing oleh sarjana-sarjana adalah resmi karena teks-teks ini sebagai akibat dari seperangkat keputusan yang diambil oleh ‘otoritas-otoritas’ yang diakui oleh komunitas; tertutup karena tidak seorangpun diperkenankan untuk menambah atau mengurangi kata-kata, memodifikasi suatu bacaan dalam Korpus yang sekarang dinyatakan otentik. Lihat Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm.50.

<sup>36</sup> Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Quran*

Menurut Arkoun, dalam tradisi muslim pengumpulan al-Quran dimulai setelah Nabi Muhammad meninggal pada tahun 632 H, tetapi beberapa ayat tertentu tampaknya sudah ditulis ketika beliau masih hidup. Kumpulan dari ayat-ayat tersebut ditulis dengan bahan-bahan yang agak tidak memuaskan, karena pada saat itu kertas belum dikenal kalangan orang Arab dan baru tersedia bagi mereka di akhir abad ke-8. Gagasan Usman untuk mengumpulkan totalitas wahyu ke dalam satu kompilasi yang disebut mushaf dilatar belakangi oleh meninggalnya para sahabat Nabi, dan perdebatan tajam yang terjadi di kalangan umat Islam. Kumpulan ini, yang selanjutnya disebut sebagai mushaf, dinyatakan sempurna, selesai dan tertutup dan kemudian kompilasi-kompilasi parsial pun dimusnahkan untuk menghindari perbedaan yang akan timbul tentang keotentikan wahyu-wahyu yang dipilih. Arkoun menegaskan bahwa proses pemilihan dan pemusnahan ini mengharuskan kita bertumpu pada Korpus Resmi yang Tertutup.<sup>37</sup>

## 2. Pembacaan al-Quran

Studi Muhammad Arkoun atas teks al-Quran adalah untuk mencari makna lain yang tersembunyi di sana. Maka, untuk menuju rekonstruksi (konteks), harus ada dekonstruksi (teks).

Arkoun hendak menerapkan aturan-aturan metodenya kepada berbagai kitan suci yang ada, yakni al-Quran dan juga termasuk kitab suci yang lainnya, yang terdiri dari dua kerangka besar: *pertama*, mengangkat makna dari apa yang dapat disebut sebagai *sacra doctrina* dalam Islam dengan cara menundukkan teks al-Quran dan semua teks yang telah diusahakan untuk

(Bandung: Pustaka, 1998), hlm. 13.

<sup>37</sup> *Ibid.*, hlm 55-56.

dijelaskan sepanjang sejarah pemikiran Islam (tafsir dan semua literatur yang ada kaitannya dengan al-Quran, baik langsung maupun tidak), kepada suatu ujian kritis yang tepat untuk menghilangkan kerancuan-kerancuan, untuk memperlihatkan dengan jelas kesalahan-kesalahan, penyimpangan-penyimpangan dan ketakcukupan-ketakcukupan, dan untuk mengarah kepada pelajaran-pelajaran yang selalu berlaku; *kedua*, menetapkan suatu kriteriologi<sup>38</sup> yang di dalamnya akan dianalisis motif-motif yang dapat dikemukakan oleh kecerdasan masa kini, baik untuk menolak maupun untuk mempertahankan konsepsi-konsepsi yang dipelajari.

Dalam mengangkat makna dari al-Quran, hal yang paling pertama di jauhi oleh Arkoun ialah pretensi untuk menetapkan makna sebenarnya dari al-Quran. Dalam hal ini, Arkoun tidak berkehendak untuk membakukan makna al-Quran dengan cara tertentu. Apa yang dikehendaki oleh Arkoun ialah menghadirkan—sebisa mungkin—aneka ragam maknanya. Untuk itu, menurut pendapatnya, pembacaan mencakup tiga saat (*moment*):

1. Suatu saat linguistik yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak.
2. Suatu saat antropologi, mengenali bahasa dalam al-Quran yang bersusunan mitis.
3. Suatu saat historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas tafsir logiko-leksikografis dan tafsir-tafsir

---

<sup>38</sup> Kriteriologi (kriteriologi) adalah himpunan dari berbagai kriteria atau ukuran (*critere*); Arkoun mengatakan misalnya, semua teks Arab dari abad pertengahan mematuhi kriteriologi yang ketat, yaitu himpunan keyakinan yang membentuk berbagai praanggapan dari setiap tindak pemahaman pada periode tersebut. Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 248.

imajinatif yang sampai hari ini dicoba oleh kaum muslim.<sup>39</sup>

Permasalahan yang dihadapi berikutnya adalah bagaimana cara melakukan pembacaan terhadap al-Quran. Arkoun menawarkan paling tidak ada tiga cara pembacaan al-Quran:

1. Secara liturgis, yaitu memperlakukan teks secara ritual yang dilakukan saat shalat, doa-doa tertentu dan ibadah yang lain yang bertujuan untuk ‘mereaktualisasikan saat awal ketika Nabi mengujarkannya untuk pertama kali’. Dengan cara ini, di samping melakukan komunikasi rohani secara horisontal maupun vertikal, seseorang juga dapat sekaligus melakukan pembatinaan kandungan wahyu.
2. Pembacaan secara eksegesis, dimana titik fokus pembacaan ini adalah ujaran yang tertulis dalam mushaf.
3. Cara membaca yang sedang diusahakan oleh Arkoun—yaitu dengan cara—memanfaatkan temuan-temuan metodologis yang disumbangkan oleh ilmu-ilmu kemanusiaan dan ilmu bahasa (linguistik).

Ketiga cara pembacaan tersebut di atas masing-masing dapat memberikan kontribusi dalam memahami teks-teks ilahi yang tidak akan habis dikaji manusia.<sup>40</sup>

#### IMPLIKASI PEMIKIRAN ARKOUN TERHADAP PERKEMBANGAN PEMIKIRAN ISLAM

Sosok Arkoun dengan karya-karyanya tak dapat dipungkiri telah menjadi *one of the most important modern Islamic thinkers*. Karya-karya Arkoun akan terus memiliki signifikansinya sebagai petanda bagi proses eksternalisasi, objektivikasi, dan internalisasinya. Namun

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, hlm. 51.

<sup>40</sup> St. Sunardi, “Membaca Qur’an Bersama Mohammed Arkoun”, dalam Meuleman (ed), *Tradisi...*, hlm. 99.

ada satu masalah lain terkait karyanya, yaitu banyak persoalan yang dikemukakan di dalamnya tidak dipecahkan. Sebagai contoh, Arkoun tidak pernah memerinci bagaimana memadukan antara pemikiran Barat yang serba rasional dan angan-angan sosial dengan rasa keagamaan yang masih dipelihara di kalangan umat Islam, harus dipahami dan bagaimana dapat diwujudkan secara nyata.

Kekurangan petunjuk mengenai cara konkret untuk memecahkan berbagai masalah selalu menimbulkan sejumlah pertanyaan yang amat besar. Arkoun secara prinsip tidak ingin menawarkan doktrin fikih atau teologis yang serba lengkap dan tuntas sebagai pengganti berbagai doktrin tradisional yang dikritiknya. Karena Arkoun tidak menawarkan berbagai pemecahan dan doktrin tuntas dan siap pakai, maka seorang pemikir Islam yang mengharapkan hal itu tidak akan puas dengan Arkoun. Namu sikap menentang dogmatisme tidak niscaya berarti nihilisme. Akan tetapi, ‘rekonstruksi’ atau ‘pembangunan kembali’ itu terasa masih terlalu samar atau terlalu sedikit dalam karya Arkoun.

## PENUTUP

Jika dilihat dari pembahasan di atas, dapat diketahui bahwa hampir seluruh pemikiran Arkoun yang berkaitan dengan kajian ulang pemikiran Islam, ternyata merupakan sebuah pemikiran epistemologis yang tidak praktis dan dapat dikatakan belum tuntas. Hal tersebut merupakan nilai tambah dan sekaligus merupakan nilai kurang dalam pemikiran Arkoun. Arkoun banyak menemukan hambatan psikologis dari sekelompok pembaca muslim yang menolak ‘diganggunya’ wilayah-wilayah sakral. Hal ini terjadi dilatar belakang oleh keinginan Arkoun untuk membongkar

‘kekudusan’ yang selama ini dilekatkan pada berbagai sumber dan wilayah bangunan pemikiran Islam yang telah ada dengan cara memberikan alternatif pemikiran yang lebih bercorak historis empiris.

Sampai kini apa yang telah dilakukan Arkoun memang belum banyak diterima dan diikuti oleh pemikir Islam dikarenakan kesulitan untuk memahami jalan dan cara berpikirnya. Akan tetapi, usaha Arkoun untuk mendekonstruksi pemikiran Islam yang telah lama terkungkung dalam kejumudan merupakan sebuah terobosan dalam wilayah pemikiran Islam. Daris ini bisa dilihat bagaimana beratnya mega proyek Kritik Nalar Islam Arkoun tersebut. Untuk melaksanakannya, tentu saja tidak cukup hanya Arkoun sendiri tanpa bantuan dari para intelektual lain, sesuatu yang sudah tentu diharapkannya. Dan kita pun boleh saja mendaftarkan diri.

## DAFTAR PUSTAKA

- Arkoun, Mohammed, *al-Fikr al-Islamiy Naqd wa Ijtihad*, Beirut: Dar as-Saqi, 1987.
- , *al-Fikr al-Ushuli wa Istihalah at-Ta'shil: Nahwa Tarikh Akhar li al-Fikr al-Islami*, cet. ke-2, Beirut: Dar as-Saqi, 2007.
- , *Berbagai Pembacaan Quran*, Jakarta: INIS, 1997.
- , “Gagasan Tentang Wahyu: dari Ahl al-Kitab Sampai Masyarakat Kitab”, dalam Nico J.G. Kaptein dan Henri Chambert-Loir, *Studi Islam di Perancis: Gambaran Pertama*, Jakarta: INIS, 1993.
- , *Kajian Kontemporer al-Quran*, Bandung: Pustaka, 1998.

- , *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Buntu*, terj. Rahayu S. Hisdayat, Jakarta: INIS, 1994.
- , *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Baidhowi, *Antropologi al-Quran*, cet. ke-1, Yogyakarta: LkiS, 2009.
- Fajjari al, Mukhtar, *Naqd al-'Aql al-Islamiy 'Inda Mohammed Arkoun*, Dar al-Thali'ah, t.th.
- Hussain Salihu, Abdul Kadir, "Hermeneutika al-Quran Menurut Muhammad Arkoun: Sebuah Kritik", dalam *ISLAMIA: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam*, No. 2, Juni-Agustus 2004.
- Meuleman, Johan Hendrik, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. ke-2, Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Putro, Suadi, *Mohammed Arkoun: Tentang Islam dan Modernitas*, cet. ke-1, Jakarta: Pramadina, 1998.
- Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam*, Yogyakarta: LkiS, 2006.
- Sulhani, "Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam", *Dinika*, vol. 3, no. 1, Januari 2004.
- Woly, Nicolas J., *Perjumpaan di Serambi Iman: Suatu Studi tentang Pandangan Para Teolog Muslim dan Kristen mengenai Hubungan Antaragama*, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2008.
- Zuhri, *Studi Islam dalam Tafsir Sosial: Telaah Sosial Gagasan Keislaman Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.