

Membumikan Teologi Islam dalam Kehidupan Modern (Berkaca dari Mohammed Arkoun) Oleh: Muhaemin Latif¹

Abstrak:

This article discusses the ideas of Islamic theology in relation to modern life. The main purpose of this article is to present the idea of Mohammed Arkoun, the Algerian contemporary intellectual, to review the classical Islamic theological portrait which tends to stagnant and did not deal with the development of human civilization. The method used in this writing is to employ a qualitative method of research literature. The author of this article comes to conclude that the classical Islamic theology thoughts still focuses on medieval themes. Arkoun, in this sense, offers a reconstruction of Islamic thought that theology can be grounded in the modern life.

Artikel ini membahas pemikiran teologi Islam dalam hubungannya dengan kehidupan modern. Tujuan utama dari artikel ini adalah menghadirkan gagasan-gagasan Mohammed Arkoun, sebagai intelektual kontemporer kelahiran Aljazair, yang mengulas potret pemikiran teologi Islam klasik yang cenderung stagnan dan tidak mengikuti perkembangan peradaban manusia. Metode yang dipakai dalam penulisan artikel ini adalah metode kualitatif dengan memakai penelitian kepustakaan. Sumber-sumber primer digabungkan dengan sumber sekunder kemudian dianalisis sehingga membentuk sintesa-sintesa. Penulis artikel ini sampai pada kesimpulan bahwa pemikiran teologi Islam klasik masih berkutat pada tema-tema abad pertengahan. Arkoun dalam hal ini menawarkan rekonstruksi bangunan pemikiran Islam sehingga teologi dapat dibumikan dalam kehidupan modern.

A. PENDAHULUAN

Titik kelemahan pemikiran teologi Islam klasik akan tampak dalam ranah realitas jika alur pemikiran tersebut dihadapkan pada

¹Penulis adalah dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makassar. Bisa dikontak via email muhaadel@yahoo.com. Alamat rumah Komplek Gerhana Alauddin Blok K no 21 Makassar.

kenyataan atau realitas sosial empiric kehidupan manusia yang selalu tumbuh dan berkembang sejalan dengan pertumbuhan ilmu pengetahuan dan teknologi. Untuk itulah, seorang pemikir Islam abad ke-20 seperti Fazlur Rahman menggaribawahi perlunya *systematic reconstruction* dalam bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial dalam wilayah pemikiran Islam. Berbagai persoalan yang rumit bermunculan di tengah masyarakat modern seperti kemiskinan, penindasan, kebodohan, keterbelakangan, ketidakadilan dan sederet persoalan lain. Disadari atau tidak, literature pemikiran teologi Islam klasik masih belum beranjak dari rumusan persoalan teologi abad tengah seperti persoalan qadariyah dan jabariyah, sifat puluh Tuhan, apakah al-Qur'an makhluk atau tidak? dan seterusnya.²

Mohammed Arkoun adalah intelektual Aljazair yang mencoba membaca ulang bangunan pemikiran Islam secara konfrehensif baik yang menyangkut pemikiran kalam (teologi), tasawuf, fiqih, etika maupun tafsir. Telaah pemikiran ala Arkoun ini relatif tidak hanya berbeda dengan corak telaah pemikiran orientalis,³ tetapi juga berbeda dengan telaah pemikiran Islam model Hassan Hanafi yang bobot kalam dan filsafatnya sangat kental,⁴ juga berbeda dengan gaya pemikiran Seyyed Hossein Nasr yang materi pemikiran tasawuf dan filsafatnya sangat mencolok⁵ dan lebih-lebih lagi bukan seperti pemikiran ke-Islaman model Ismail al-Faruqi dan Syeh Muhammad Naquib al-Attas yang nuansa pemikiran Islamisasi pengetahuannya sangat kentara.⁶ Arkoun

²M Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 47.

³Johan Hendrik Mouleman, Ed, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 1

⁴Lihat Hassan Hanafi, *Dirasah Islamiya* terj. Miftah Faqih, *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis* (Yogyakarta: LKis, 2003), h.vii.

⁵Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and Sacred* diterj. Oleh Suharsono, *Pengetahuan dan Kesucian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 12.

⁶Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter Sains Islam* terj. A.E. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), h. 42-56.

lebih menyentuh konstruksi bangunan pemikiran teologi Islam dengan memandang bahwa pemikiran teologi Islam mempunyai ruang perkembangan yang sempit, belum membuka diri kepada kemodernan yang pada gilirannya tidak mampu menjawab tantangan zaman. Pemikiran teologi Islam dianggapnya naïf karena mendekati agama atas dasar kepercayaan langsung tanpa dibarengi dengan otokritik. Bahkan pemikiran teologi Islam cenderung tidak menaruh perhatian terhadap faktor sosial, budaya, psiki dan politis dan aspek-aspek lain yang bisa mempengaruhi aktualisasinya.

Sebagai seorang guru besar pemikiran Islam di Sorboun University, Perancis, pikiran-pikirannya banyak dipengaruhi oleh filosof-filosof Perancis seperti Michael Foucault, Jacques Derrida, terutama tentang teori dekonstruksinya. Kritik yang ditawarkan oleh Arkoun adalah kritik nalar pemikiran Islam yang masih didominasi oleh nalar Arab. Kritik ini tidak hanya berpijak kepada penyelidikan pengetahuan dan pemikiran atau sekedar meruntuhkan tesa, konsep, atau mazhab, tetapi lebih dari itu bagaimana menyelidiki sistem pengetahuan, menyelidiki dasar-dasar pemikiran dan mekanismenya serta melihat bagaimana cara memproduksi makna dan kaidah yang membentuk wacana.⁷ Dari sinilah kemudian Arkoun melampaui tingkat epistemology tradisional, dan sudah menyentuh pada wilayah arkeologi pemikiran Islam. Pada level ini, warisan pemikiran Islam dibongkar dan selanjutnya menggali lapisan-lapisannya untuk menyingkap makna yang mendalam dalam pemikiran Islam.

Jika kritik nalar keislaman diarahkan kepada teologi, maka fokusnya tidak hanya persoalan *furuiyyah* nya tetapi ia kembali kepada wilayah *ushuliyah* nya yang kemudian dibongkar dengan menjelaskan bagaimana persoalan itu muncul di dunia realitas dan memperlihatkan bentuknya yang lain. Dengan kata lain, Arkoun berusaha kembali kepada masa rancang bangun awal pemikiran yaitu masa kenabian agar dapat

⁷Ali Harb, *Kritik Nalar Arab* (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 30.

dijelaskan pembentukannya secara historis. Begitu pula jika kritik nalar itu diarahkan kepada persoalan hadis dan tafsir, Arkoun akan menyelami sampai kepada asal muasalnya yaitu wahyu qurani atau fakta qurani, kemudian membaca dan menafsirkannya kembali dalam bentuknya yang baru dengan menggunakan metode-metode modern dalam melakukan pendekatan dan analisis. Dari sini kemudian Arkoun menawarkan konsep Islamologi terapan dengan fokus penerapan ilmu-ilmu sosial dalam memotret arkeologi sejarah pemikiran Islam.⁸

Apa yang diinginkan oleh Arkoun sebenarnya adalah bagaimana menghadirkan wahyu dalam konteks sejarah. Dengan kata lain, ia ingin membumikan teologi Islam dalam kerangka kekinian yang terkait dengan kehidupan modern. Warisan pemikiran Islam bukanlah sesuatu yang ahistoris. Ia berkait kelindan dengan realitas yang mengitarinya. Arkoun mengatakan bahwa “kita harus mengetahui bahwa al-Qur’an adalah wacana yang mengakar dalam sebuah sejarah yang dinamis dan dapat dirasakan”. Artinya bahwa ia terangkai dalam sejarah keseharian dan kebiasaan yang lebih besar.⁹ Hanya saja, realitasnya menggambarkan bagaimana aspek kesejarahannya menjadi terhalang dan berubah menjadi “sesuatu yang suci dan transenden”. Dengan kata lain, pemikiran teologi Islam lebih sebagai dogma yang tidak perlu disentuh apalagi dibongkar karena ia seakan-akan berada di luar sejarah.

Untuk dapat menangkap aspek kesejarahan wacana qurani diatas, maka menurut Arkoun, kita tidak boleh menutup mata terhadap metode dan pendekatan Barat dalam memahami sesuatu, seperti ilmu bahasa (linguistic), humaniora, sejarah, sosiologi, bahkan epistemology, arkeologi serta geneologi. Ilmu-ilmu ini penting untuk diketahui agar makna yang terbangun pada awal munculnya warisan Islam dapat terungkap. Sisi inilah yang membuat pikiran Arkoun menjadi menarik

⁸Muhammad Nasir Tamara, “Islamologi Terapan dan Mohammed Arkoun”, dalam *Ulumul Qur’an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. I. Thn 1989/1410 H.

⁹Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Terj. Rahayu S Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), h. 30.

untuk ditelaah lebih jauh disamping keunikannya tetapi juga keberaniannya untuk menyentuh sesuatu yang telah disakralkan pada pergulatan pemikiran teologi Islam.

B. SELAYANG PANDANG TENTANG MOHAMMED ARKOUN

Mohammed Arkoun lahir pada tanggal 1 Februari 1928 di Taorirt, Mimoun Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di Sebelah Timur Aljir.¹⁰ Wilyah Kabilia itu sendiri terbagi kepada dua kabilia. Kabilia besar dengan luas tin dan zaitun), menggembala ternak dan berdagang kerajinan tangan. Sementara Berber adalah panggilan untuk penduduk yang tersebar di Afrika bagian utara, dari Libya sampai Samudera Atlantik.¹¹ Melihat kondisi geografis tempat kelahiran Arkoun yang cenderung keras dan menuntut keberanian dalam merebut persaingan antar suku, maka wajar kiranya kalau Arkoun berubah menjadi sosok pemikir pemberani yang ingin membongkar bangunan pemikiran Islam.

Pendidikan Arkoun dimulai pada sekolah daerah asalnya, kemudian belajar sekolah menengah di kota Pelaburah Oran. Dari tahun 1950-1954, ia belajar bahasa dan sastra Arab di universitas Aljir. Kemudian di tengah perang pembebasan Aljazair dari Perancis (berlangsung dari tahun 1954 sampai 1962), ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak saat itu ia menetap di Perancis. Namun, bidang utama dan studi penelitiannya tidak berubah, yaitu bahasa dan sastra Arab dan pemikiran-pemikiran Islam. Pada tahun 1961, ia menjadi dosen di Universitas Sorbonne Paris, tempat ia meraih gelar doctor sastra pada tahun 1969 dengan disertasi mengenai humanism dalam pemikira etika Miskawaih, seorang pemikir muslim dari Persia yang meninggal pada tahun 1030 yang menekuni bidang kedokteran dan filsafat. Hasil

¹⁰Johan Hendrik Mouleman, "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun," kata pegantar dalam Mohammed Arkoun, Nalar Islami....., *op. cit.*, h.1.

¹¹Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 11

penelitiannya diterbitkan dengan judul *Traite d'ethique*, Damaskus, 1969 dan *Contribution a l'etude de l'humanisme Arabe IVe/Xe sicle*, edisi kedua, Paris, 1982.¹²

Pada tahun 1969-1972, Arkoun mengajar di Universitas Lyin dan kemudian kembali ke Paris serta menjabat professor bahasa Arab dan peradaban Islam di Universitas Paris (1972-1977). Selain itu, Arkoun seringkali menjadi dosen tamu di beberapa universitas terkemuka, seperti University of California di Los Angeles, Temple University Philadelphia. Arkoun juga pernah memberi kuliah di Rabut Fez, Aljir Tunisia, Damaskus, Beirut, Teheran, Berlin, Kolombia dan Denver. Sejak beberapa tahun, ia bertugas sebagai guru besar tamu di Universitas Amsterdam dan Institute of Ismaili London.¹³

Dalam konteks Indonesia, pemikiran Arkoun pertama kali dikenal pada tahun 1987 dalam sebuah diskusi di Yayasan Empati. Adalah Muhammad Nasir Tamara yang memperkenalkannya pertama kali dengan menulis artikel yang berjudul Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan. Arkoun sendiri sudah dua kali menngunjungi Indonesia pada acara seminar tentang “contemporary expressing of Islam in Building” (Yogyakarta, November 1992, dan dalam rangka pemberian Aga Khan untuk arsitektur (Yogyakarta dan Solo, November 1995).¹⁴

Selain mengajar, Arkoun juga dipercaya menduduki jabatan-jabatan penting di Perancis. Antara lain, ia pernah sebagai direktur ilmiah majalah Studi Islam terkenal Arabica. Arkoun juga menduduki jabatan resmi seperti keanggotaan Panitia Nasional Perancis untuk etika dalam ilmu pengetahuan dan kedokteran serta keanggotaan Majelis Nasional

¹²Amin Abdullah, “Mohammed Arkoun: Perintis Penerapan Teori-Teori Ilmu Sosial Era Post-positvis dalam Studi Pemikiran Keislaman” kata pengantar dari Mohammed Arkoun, *Min Faisal Tafriqah ila Fasli al-Maqal.....Aina al-Fikr al-Islami al-Muashir*, terj. Jauhari dkk dengan judul *Membongkar Wacana Hegemonik* (Surabaya: Al-Fikr, 1999), h.iv.

¹³Lihat Johan Hendrik Mouleman, *op. cit.*, h.2.

¹⁴*Ibid.*,

untuk AIDS. Ia juga menduduki anggota legium kehormatan Perancis. Selain itu ia juga pernah mendapatkan gelar kehormatan Perancis untuk tokoh terkemuka pada level universitas.

Arkoun terbilang penulis produktif. Ia telah melahirkan berbagai macam karya. Antara lain *la pensee Arabe* (pemikiran Arab), *lectures du coran* (berbagai pembacaan al-Qur'an), *Discours covannique et pensee scientifique* (Diskursus al-Quran dan pemikiran Ilmiah. Sebagian besar karya Arkoun memotret pemikiran Islam serta penafsiran al-Qur'an. Selain karya berupa buku, Arkoun juga seringkali menulis dengan penulis-penulis lain seperti Louis Gardet, Buchet Chastel, M. Arosio dan M. Borrmaus.¹⁵

Demikianlah Arkoun, intelektualitasnya di bidang rekonstruksi pemikiran teologi Islam telah menyihir para akademisi untuk menelaahnya lebih jauh. Pikiran-pikirannya seakan tidak terpikirkan oleh para pemikir lain. Keunikannya dalam membangun pemikirannya telah menggiringnya sebagai pemikir kenamaan dimana gaunnya telah menelusuk ruang-ruang kajian pemikiran Islam kontemperor. Uraian berikut akan memotret perspektif Arkoun terhadap situasi pemikiran teologi Islam

1. Hakekat Modernitas

Dalam beberapa tulisannya tentang modernitas, Arkoun tidak secara tegas merumuskan batasan modernitas, apalagi tantangan yang dibawah olehnya. Meskipun demikian pandangan Arkoun terhadap modernitas dapat disimak pada tulisannya yang lain. Sikap Arkoun yang tidak memberikan batasan terhadap modernitas itu cukup bijaksana, sebab jika ia mendefinisikannya. Sebagaimana umumnya dipahami sebagai “ apa yang ada pada masa kini “ maka tidak dapat ditentukan secara pasti kapan dan dimana modernitas itu mendapatkan

¹⁵Lihat Muhaemin Latif, “Islamologi Terapan dalam Pandangan Mohammed Arkoun: Sebuah Tawaran terhadap Pemikiran Islam”, *Skripsi* belum diterbitkan, tahun 2000, h. 24.

momentumnya karena itu Arkoun cenderung membatasinya dengan kasat mata.¹⁶

Seorang ahli sejarah kenamaan, Arnold Toynbee, mengatakan bahwa modernitas telah mulai menjelma akhir abad ke-15 masehi ketika orang Barat berterima kasih tidak kepada Tuhan tetapi kepada dirinya sendiri atas keberhasillannya mengatasi kungkungan Kristen Abad pertengahan. Sedangkan menurut Arkoun, term “Modernitas” berasal dari bahasa latin *Modernis* pertama kali dipakai di dunia kristen pada masa antara tahun 490 dan 500 yang menunjukkan perpindahan dari masa romawi lama ke periode masehi.¹⁷

Terlepas dari kapan modernitas itu lahir, yang perlu digaris bawahi adalah penyebutan tahap perkembangan sejarah manusia yang berlangsung sekarang ini sebagai “ Zaman Modern “ bukannya tanpa masalah, Hodgson misalnya mengatakan bahwa zaman sekarang lebih tepat disebut Zaman “teknik” theknical age, karena pada zaman itu, ada perang sentral teknikalisme pada bentuk-bentuk kemasyarakatan yang terkait dengan teknikalisme itu. Tentu saja ini adalah masalah besar karena manusia sudah dianggap sebagai mesin. Senada dengan apa yang diungkapkan oleh Hodgson diatas. Erich Fromm mengatakan bahwa abad modern layaknya sebagai mega-mesin yang sistem sosialnya diorganisir dan diseragamkan sedemikian rupa sehingga masyarakat berfungsi sebagai mesin, dan manusia sebagai onderdil-onderdilnya. Bentuk organisasinya dengan pengordinasian total, yakni dengan semakin bertambahnya komando, kekuasaan ramalan dan kontrol.¹⁸

¹⁶Meskipun demikian, Arkoun menawarkan dua point dalam melihat modernitas, terutama gejala tanpa memihak terhadap ekspresi-ekspresinya di Barat. Yaitu : perlunya ada pembetulan sejarah serta antropologi diseputar tumbuhnya modernitas secara kritis. Untuk lebih detailnya, lihat Muhammad Arkoun, Louis Gardet., *op.cit.*, h. 114.

¹⁷Lihat Suadi Putro, *op.cit.* , h. 53

¹⁸Lihat Erich Fromm, *The revolution of Hope* , diterjemahkan oleh Kamdani dengan judul *Revolusi Harapan ; Menuju Masyarakat Teknologi Yang Manusiawi* [Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996],h.31.

Menurut Arkoun, modernitas dapat dibagi dua kelompok, yaitu, modernitas “material“ dan modernitas “ intelektual “ atau “ kultural “. Yang pertama berarti berbagai kemajuan yang terjadi pada bingkai luar dari wujud manusia, sedangkan yang kedua mencakup metode, alat analisis, dan sikap intelektual yang memberi kemampuan untuk lebih memahami realitas. Penggunaan modernitas material dan segala hasilnya sangat berkaitan dengan bentuk modernitas pemikiran yang berlaku.¹⁹ Ironisnya, masyarakat cenderung dipengaruhi oleh modernitas material dari pada modernitas budaya atau intelektual, terutama dalam hal mode dan gaya.

Hal ini terjadi, karena proses modernisasi, khususnya di negara-negara berkembang, selalu mengandung pengertian perjuangan mencapai taraf hidup yang lebih tinggi atau lebih makmur. Apalagi terdapat fakta bahwa kemakmuran material mempunyai akibat pada bidang –bidang non-ekonomi seperti sosial, politik, pertahanan, dan sebagainya, sehingga kemunduran ekonomi selalu membawa akibat lemahnya bidang-bidang kehidupan yang lain.

Selain hegemoni material yang diterapkan oleh modernitas, ia juga menambah “ kecongkakan “ manusia dalam arti sang penakluk pada alam semesta. Penanaman subyek manusia sebagai sang penakluk, secara implicit telah menggeser supremasi keyakinan teologis atas kemahakuasaan Tuhan dalam relasi-relasi kehidupan. Sebab jika Tuhan sudah terwakilkan maka secara logis ia boleh tidak ada dalam penyelenggaraan kehidupan dunia. Artinya, manusia menjadi lebih bebas dalam merealisasikan kehidupannya tanpa campur tangan kekuatan lain di luar dirinya sendiri.²⁰

¹⁹Lihat Suadi Putro, *op.cit.* , h. 53. Uraian arkoun dalam mempetemukan tradisi dan modernitas dapat dibaca pada Robert D.Lee, *Overcoming Traditional and Modernity* [Colorado Collage : West View Press,t.t.],h.160-171.

²⁰Lihat Hikmat Budiman, *Pembunuhan Yang Selalu Gagal ; Modernisme dan krisis Rasionalitas menurut Daniel Bell* [Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997], h. 22. Lihat suadi Putro *op.cit.* , h. 53

Apabila kita mengalihkan perhatian kepada seorang muslim yang hidup pada zaman modern ini maka kita akan melihat realitas bahwa walaupun problem-problem modern tidak identik dengan problem-problem manusia Barat namun ia hidup di dalam suatu situasi yang penuh kesukaran, yaitu situasi dengan dahsyatnya menguji imannya.²¹

Inilah tantangan yang dihadapi oleh kaum tradisional Islam, kemerdekaan mutlak hanya dimiliki oleh Allah swt, dan manusia hanya dapat memperoleh kemerdekaannya sesuai dengan kemampuannya kepada Allah swt. Sedangkan dunia Barat dengan prinsip *hurriyah* yang dalam bahasa Arab dikenal dengan kemerdekaan – berarti kemerdekaan individu, yang pada dasarnya berarti pengekangan di dalam sifat-sifat individu itu sendiri.

C. MEMBUMIKAN TEOLOGI ISLAM DALAM KE-KINIAN

Salah satu kegelisahan Arkoun terhadap pemikiran teologi Islam adalah terjadinya pemisahan antara Islam konseptual dengan Islam actual atau pemisahan antara teori dan praktek yang menurutnya adalah warisan Descartes. Menurut Arkoun, mayoritas pemikir Islam hanya meluaskan pengetahuannya tanpa renungan metodologis yang akurat apalagi memikirkan manfaat dari penelitian tersebut. Arkoun lebih lanjut mengatakan bahwa mundurnya pemikiran Islam ditandai dengan minimnya tradisi ilmiah yang berujung pada tradisi kritik yang hilang. Ia memberikan sampel bagaimana pemikiran Islam selama empat abad tidak berdenyut sebagaimana pemikiran Eropa. Pemikiran tersebut seakan tidak bergeming dari bentuk rumusan abad tengah yang belum mengenal perubahan tatanan kehidupan sosial kemasyarakatan serta perkembangan ilmu pengetahuan modern baik dalam bidang kealaman

²¹Lihat *ibid.*,

maupun dalam bidang kemanusiaan. Bahkan Arkoun mengatakan bahwa pemikiran Islam masih diwarnai dengan pola pemikiran Yunani.²²

Arkoun lebih lanjut mengatakan bahwa budaya kritik yang hilang dapat dilihat padat kreativitas keilmuan Islam yang mandeg akibat tidak adanya penciptaan disiplin baru atau pengembangan. Karya-karya para ilmuwan Islam hanya dalam bentuk *syarah* dari *syarah* (commentary and super commentary). Atau dalam istilah Arkoun, “pengulangan-pengulangan sikap religious scholastic yang konservatif” yang kontribusinya secara kualitatif sangat rendah. Kondisi ini terjadi karena tidak adanya keberanian ilmuwan Islam untuk mendobrak kemapanan pemikiran Islam.

Meskipun Arkoun mengkritik secara total pemikiran teologi Islam klasik, ia juga menghargai semangat keagamaan yang hidup pada waktu itu. Etos keilmuan masyarakat Islam klasik memang mendapat pengakuan umum dalam dunia kesarjanaan modern bahwa mereka mewarisi, mengembangkan serta mewariskan kekayaan intelektual umat manusia. Lebih dari itu, menurut Arkoun, masyarakat Islam klasik adalah kelompok manusia pertama yang menginternasionalkan ilmu pengetahuan yang sebelumnya bersifat parokialistik, bercirikan kenasionalan.²³ Semangat keagamaan tersebut idealnya dipadukan dengan pemikiran Barat yang modern yang sifatnya rasional dan kaya akan sikap kritik sehingga agama dapat dipahami lebih dalam dan membongkar ketertutupan dan penyelewengan pemahaman.

Kritik yang dikehendaki oleh Arkoun sesungguhnya adalah kritik epistemology. Kritik ini mengarah kepada bangunan keilmuan ilmu-ilmu agama secara keseluruhan. Struktur bangunan keilmuan agama dilihatnya sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang hanya berlaku pada renggang waktu dan tempat tertentu, meskipun dalam ajaran Islam

²²Mohammed Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, hasil wawancara Hamid Basyaib, *Ulumul Qur’an; Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* Vol. II. No 4. h. 35.

²³*Ibid.*,

seringkali didengar dengan istilah agama Islam bersifat transcendental universal. Tetapi jika nilai-nilai itu dipraktekkan dalam kehidupan masyarakat yang notabene terkurung kepentingan sosial politik ekonomi tertentu, maka nilai tersebut tidak lagi bersifat transcendental universal.²⁴ Dengan kata lain warna lokalnya ikut memengaruhinya.

Keberanian Arkoun dalam merumuskan buah pikirannya, khususnya yang terkait dengan kritik epistemologinya terhadap bangunan keilmuan agama dilatar belakang oleh budaya kritik dalam lapangan keagamaan tidak tumbuh secara wajar di lingkungan umat Islam. Menurut Arkoun, budaya seperti ini akan menggiring sikap kepada pemikiran Islam tanpa kritik. Bahkan yang lebih parah ketika pemikiran Islam mengalamii *taqdis al-afkar al-diniyah* (pensucian pemikiran keagamaan). Pemikiran Islam menjadi *taken for granted*, tidak boleh disentuh, apalagi dikritik. Semua yang ada dalam pemikiran Islam adalah sesuatu yang final dan tidak memerlukan pembacaan ulang.²⁵

Islam adalah wahyu, sedangkan pemikiran teologi Islam adalah kebenaran subjektif hasil daya tangkap seseorang terhadap pesan wahyu yang obyektif. Pemikiran Islam bukanlah sesuatu yang bersifat ilahi, sacral, tetapi ia bersifat non ilahi, manusiawi, ijtihadi, yang mungkin benar dan mungkin juga keliru.²⁶

Sebagai kebenaran subjektif, pemikiran Islam dapat berubah-ubah sesuai dengan perkembangan informasi disekitar pembacaan pesan Tuhan yang dikuasai oleh seseorang pada tingkat pengetahuan maupun pada tingkat pengalaman. Oleh karena itu, setiap lontaran pemikiran Islam harus diperlakukan sebagai langkah ijtihadi dalam rangka menggapai kehendak Tuhan dan bukan sebagai firman Tuhan sendiri. Disinilah perlu mendapat tekanan bahwa setiap pemikiran Islam pada dasarnya merupakan wilayah diskusi, komentar, tanggapan dan bukan

²⁴Ali Harb, *op. cit.*, h. 45.

²⁵Lihat Amin Abdullah, *op. cit.*, h. xiii.

²⁶*Ibid.*,

sebaliknya menjadi ajang klaim kebenaran yang hendak memutlakkan kebenaran itu sendiri.²⁷

Kalau kerangka diatas dipahami secara totalitas, maka tidaklah terjadi apa yang diistilahkan oleh Arkoun tentang *taqdis al-afkaar al-diniy* praktek pensucian pemikiran agama tidak akan terjadi, atau dalam istilah Fazlur Rahman sebagai wilayah ortodoksi, karena seperti yang ditegaskan oleh Mahmud Syaltut bahwa pemahaman manusia tentang Islam bukanlah agama. Alam pemikiran teologi Islam adalah alam pemikiran yang berkesinambungan, tidak hanya terbatas pada satu periode atau generasi tertentu.²⁸

D. MEMBACA ULANG PEMIKIRAN ISLAM

Jika dicermati secara teliti, penelitian atau telaah akademik pemikiran teologi Islam paling tidak telah melewati tiga fase. *Fase pertama* adalah penelitian yang bersifat filologis. Pola ini biasanya dipakai oleh para orientalis. Model ini berkembang sejak abad ke-19 dan masih digunakan pada abad ke-20. Pendekatan filologis ini biasanya dimotori oleh para ahli bahasa terutama bahasa yang dipergunakan pada teks-teks keislaman klasik. Pada fase ini, teks menjadi perhatian besar dan menjadi alat yang mendokumentasikan tradisi intelektual klasik. Singkatnya, penelitian bercorak filologi tidak bersentuhan langsung dengan kehidupan masyarakat Islam, tetapi hanya melebur dalam teks-teks yang dihasilkan. Peneliti tidak bergulat dengan konteks dimana teks itu hidup. Padahal hubungan antara teks dan konteks, antara ide dan realitas adalah dua hal yang saling berkait kelindan.²⁹ Inilah salah satu kritikan Arkoun terhadap orientalis yang mana mereka menempatkan

²⁷Lihat Imam Hanafi Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), h. 45-50.

²⁸*Ibid.*, h. 51.

²⁹Amin Abdullah, *op. cit.*, h. viii

teks adalah sesuatu yang berbicara dengan sendirinya tanpa perlu ada bantuan perangkat lain.

Fase kedua adalah masa pergeseran paradigma filologi ke paradigma ilmu-ilmu sosial. Jika pada fase pertama menganggap bahwa studi ilmu sosial mirip dengan kajian teks, maka fase kedua memandang bahwa studi ilmu sosial kemasyarakatan mirip dengan kajian ilmu pengetahuan. Para ahli dalam fase ini melihat bagaimana perangkat-perangkat ilmu sosial modern sangat penting dalam menyelami pemikiran dan peradaban Islam. Fase kedua ini menemukan apa yang mereka imajinasikan dengan social system (sistem sosial). Pendekatan ini lebih tertarik kepada fungsi dan bukan pada aspek bentuk ataupun makna. Singkatnya, masyarakat bukanlah sistem makna (system of meaning), melainkan social machine yang bisa digiring kemana dan kapan saja. Kalau sebelumnya, filologi hanya memperhatikan teks yakni kata-kata atau konsep-konsep dalam warisan keislaman, dan bukan memperhatikan masyarakatnya. Maka tahap kedua hanya ingin melihat masyarakat sebagai bentuk matriks lembaga sosial yang bisa difungsikan di segala tempat seperti bekerjanya sebuah mesin yang bisa dioperasikan di segala tempat. Konsekuensinya, pendekatan ini tidak memperhatikan bentuk-bentuk ekspresi kultural yang unik yang dimiliki oleh masyarakat tertentu.³⁰

Kedua pendekatan diatas tentu saja memiliki kelemahan-kelemahan sendiri dan selalu digoyang oleh para ilmuan berikutnya dan mempertanyakan validitasnya. Dari sini kemudian, fase ketiga muncul untuk memberikan tawaran mengisi kelemahan-kelemahan yang ada pada fase sebelumnya. Fase ketiga adalah fase pergeseran positive ke post positivis. Sebuah pendekatan studi baru yang lebih memperhatikan dan memperdulikan adanya perbedaan yang sangat menyolok antara dunia sosial dan dunia alam. Dengan demikian, penelitian ini menggabungkan antara analisis pandangan dunia, karir sosial seseorang

³⁰*Ibid.*,h. xiii

dan proses sosial yang mengitarinya. Model penelitian ini dicapai oleh para sarjana-sarjana ilmu sosial. Pada titik inilah Arkoun muncul dalam upayanya memahami struktur bangunan pemikiran Islam. Ia menyadari dan menggaribawahi adanya hubungan yang erat antara teks dan konteks, antara teks dan realitas sosial historis di belakang teks. Aspek hermeneutic dalam fase ini menjadi sebuah kemestian. Hal ini bisa dilihat bagaimana Arkoun mempertautkan antara tiga elemen penting dalam membaca teks. Pertama teks itu sendiri, kemudian pengarang dan konteks dimana teks itu hidup. Tiga elemen ini mewarnai dalam tafsir hermeneutika Arkoun.

Arkoun menggunakan metodologi dan perangkat ilmu-ilmu sosial era post positivis sebagai alat untuk mencermati bagaimana sesungguhnya kaum cendekiawan dan ulama membaca dan memahami kembali khazanah intelektual Islam klasik. Ia mempertanyakan kembali akurasi atau relevansi pemahaman teks-teks klasik oleh generasi sekarang, baik yang berkaitan dengan kajian kalam, fiqih, aqidah maupun muamalah, pendidikan dan seterusnya. Generasi sekarang menurut Arkoun, membaca teks-teks klasik sebagai produk final dan tidak perlu dikaji kembali tanpa merasa perlu mempertanyakan kembali latar belakang historisitas munculnya ide-ide dan konsep-konsep tersebut.³¹

Merujuk kepada kondisi diatas, Arkoun kemudian menawarkan konsep Islamologi terapan sebagai terapan kepada pemikiran Islam yang kehilangan *elan vitalnya*. Islamologi terapan menghendaki peran ilmu-ilmu sosial era post positivis tidak secara parsial. Kongkretnya bisa dilihat bagaimana ia menuntut diadakan program riset yang jelas berdasarkan pertanyaan-pertanyaan yang dihadapi umat Islam dalam kehidupan mereka sehari-hari. Aktifitas semacam ini pernah dilakukan

³¹Mohammed Arkoun, *Min Faisal Tafriqah ila Fasli Maqal ...aina huwa al-Fikru al-Islami al-Muashir*, diterjemahkan oleh Jauhari dengan judul, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: Al-Fikr, 1999), h. 21.

oleh Said Ramadhan di sebuah Masjid Damas dan dihadiri oleh public yang besar.

Menurutnya, penelitian agama Islam tidak bisa dipisahkan dari pendekatan psikoanalisa, psikologi (individu sosial), sejarah sosiologi (tempat dimana Islam itu hidup dan aksi masyarakat), dan kebudayaan. Tegasnya Islam adalah agama dan duniawi, *al-Islam huwa al-din wa dunya*. Islam adalah agama yang berkait kelindang dengan sejarah yang mengitarinya. Aspek historis dalam pemikiran agama itu sangat penting selain aspek normativitasnya.

Arkoun dalam memandang wahyu, ia membedakan tiga tingkatan. *Pertama*, wahyu sebagai firman Allah yang transenden, tidak terbatas dan tidak diketahui oleh manusia. Untuk menunjuk realitas wahyu seperti ini, biasanya dipakai anggitan *al-Lauh Mahfudh* atau ummul kitab. *Kedua*, wahyu yang diturunkan dalam bentuk pengujaran lisan dalam realitas sejarah yang disebut sebagai *discors religious* dan berfragmen dalam bentuk kitab bible (Taurat dan Zabur), Injil dan al-Qur'an. Berkenaan dengan al-Qur'an, realitas yang ditunjuk adalah firman Allah swt yang diwayukan dalam bahasa Arab kepada Nabi Muhammad selama kurang lebih 20 tahun. Dan *Ketiga*, wahyu yang direkam didalam catatan, yang ternyata menghilangkan banyak hal, terutama situasi pembicaraan.³²

Dalam membaca al-Qur'an, paling tidak ada tiga macam cara membaca al-Qur'an. *Pertama* secara liturgis, yaitu memperlakukan teks secara ritual yang dilakukan pada saat shalat dan doa-doa tertentu. Pembacaan liturgis ini bertujuan untuk mereaktualisasikan saat awal ketika Nabi mengujarkannya untuk pertama kali agar didapatkan kembali keadaan ujaran. *Kedua*, pembacaan secara eksegesis yang berfokus utama pada ujaran yang termaktub didalam mushaf seperti yang dilakukan oleh al-Razi. *Ketiga*, cara baca yang ingin dikenalkan oleh

³²Sulhani Hermawan, "Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam" *Dinika*; Vol 3 No 1 Januari 2004.

Arkoun dengan cara memanfaatkan temuan-temuan metodologis yang disumbangkan oleh ilmu-ilmu bahasan. Menurut Arkoun, ketiga cara baca tersebut tidak saling menyisihkan satu sama lain, dan bahkan saling memberikan sumbangan untuk memahami teks-teks ilahi yang tidak akan pernah tuntas dikupas oleh manusia.³³

E. PENUTUP

Membumikan teologi Islam dalam konteks kehidupan modern memang memerlukan strategi dan metodologi yang akurat. Usaha Arkoun dalam konteks rekonstruksi bangunan pemikiran teologi Islam adalah salah satu strateginya. Sebagai seorang professor di bidang pemikiran Islam, ia memiliki kegelisahan terhadap kondisi pemikiran teologi Islam yang tidak mengalami dinamika dan dialektika pemikiran Islam. Ia berusaha membongkar bangunan pemikiran teologi Islam secara totalitas. Kritik yang dibawanya adalah kritik epistemology atau kritik nalar yang memasuki sendi-sendi paling dalam pemikiran Islam. Dengan kata lain, arkeologi pemikiran Islam menjadi penting untuk ditelaah lebih jauh sebelum melakukan pembongkaran bangunan pemikiran Islam. Arah dari semua konsepsi ini adalah bagaimana membumikan teologi Islam dalam kehidupan modern sehingga ia tetap actual meskipun terjadi perubahan zaman dan situasi.

Sebagai seorang intelektual yang hidup di dua dunia, timur dan barat, Arkoun memiliki dua ego (meminjam bahasa Hassan Hanafi), ego ini kemudian hadir dalam diri Arkoun yang terpengaruh dengan filosof-filosof Perancis yang bisa dilihat dalam istilah-istilah yang digunakannya. Yang paling menarik dalam pikiran Arkoun adalah keinginannya untuk membaca al-Qur'an dengan perangkat metodologi Barat yang secara spesifik dituangkan dalam ilmu sosial era post positivis

³³*Ibid.*,

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. “Mohammed Arkoun: Perintis Penerapan Teori-Teori Ilmu Sosial Era Post-positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman” kata pengantar dari Mohammed Arkoun, *Min Faisal Tafriqah ila Fasli al-Maqal.....Aina al-Fikr al-Islami al-Muashir*, terj. Jauhari dkk dengan judul *Membongkar Wacana Hegemonik*. Surabaya: Al-Fikr, 1999.
- Abdullah, M Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Arkoun, Mohammed. “Menuju Pendekatan Baru Islam”, hasil wawancara Hamid Basyaib, *Ulumul Qur’an; Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* Vol. II. No 4. h. 35.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Terj. Rahayu S Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Budiman, Hikmat. *Pembunuhan Yang Selalu Gagal ; Modernisme dan krisis Rasionalitas menurut Daniel Bell* [Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997.
- Fromm, Erich. *The revolution of Hope* , diterjemahkan oleh Kamdani dengan judul *Revolusi Harapan ; Menuju Masyarakat Teknologi Yang Manusiawi* [Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996.
- Hanafi, Hassan. *Dirasah Islamiya* terj. Miftah Faqih, *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis*. Yogyakarta: LKis, 2003.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar Arab*. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Hermawan, Sulhani. “Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam” *Dinika*; Vol 3 No 1 Januari 2004.
- Jauhari, Imam Hanafi. *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global* .Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999.

- Latif, Muhaemin “Islamologi Terapan dalam Pandangan Mohammed Arkoun: Sebuah Tawaran terhadap Pemikiran Islam”, *Skripsi* belum diterbitkan, tahun 2000.
- Lee, Robert D. *Overcoming Traditional and Modernity* [Colorado Collage : West View Press,t.t.],
- Mouleman, Johan Hendrik Ed, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and Sacred* diterj. Oleh Suharsono, *Pengetahuan dan Kesucian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Putro, Suadi. *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Sardar, Ziauddin. *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter Sains Islam* terj. A.E. Priyono .Surabaya: Risalah Gusti, 1998.
- Tamara, Muhammad Nasir “Islamologi Terapan dan Mohammed Arkoun”, dalam *Ulumul Qur’an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. I. Thn 1989/1410 H.