



## **Seputar Antropologi Agama; Pandangan Tentang Islamologi Aplikatif Muhammad Arkoun**

**Tjahyo Adji Prakoso**

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

[cahyo.pmh14@gmail.com](mailto:cahyo.pmh14@gmail.com)

**Abstract;** *Islam has various dimensions, one of the dimensions in the Islamic religion is the anthropological dimension. This dimension is the main point of development of Islam in society and is carried out through patterns that are interrelated and cause and effect, namely doctrinal patterns and discursive patterns. In an applied context, the study of Islamic Anthropology forms a religious identity that guarantees the continued function and role of religion for its adherents. On the other hand, in a discursive context, Islamic studies form a religious rationality that guarantees the construction of arguments on the substance, function and role of religion for society. For Arkoun, the problem of West and East is a problem of methodology and epistemology. Therefore, to build contemporary Islamic reasoning, Arkoun invites cooperation between West and East, in an applied form. This research also uses a conceptual approach that includes: Anthropology and Applicative Islamology. The conclusion is that applicable Islamology is the result of Arkoun's thinking about the shortcomings in classical Islamic scholarship contained in the occasional discourse (discourse or way of Western Islamology towards Islam), a*

*discourse that tries to understand Islam rationally, but is less critical. Or another term that is more general but less liked by Arkoun is orientalism.*

**Keywords:** *Abdul Qadir al-Jailani; Modernity; Moral Interpretation.*

**Abstrak;** *Islam memiliki ragam dimensi, salah satu dimensi yang ada di dalam agama Islam adalah dimensi antropologi. Dimensi ini menjadi titik utama pengembangan Islam di masyarakat dan dilakukan melalui pola yang saling terkait dan menimbulkan sebab-akibat, yaitu pola doktrinasi dan pola diskursif. Dalam konteks aplikatif, studi Antropologi Islam membentuk identitas keagamaan yang menjamin keberlangsungan fungsi, dan peran agama bagi penganutnya. Sebaliknya dalam konteks diskursif, studi Islam membentuk rasionalitas keagamaan yang menjamin tegaknya konstruksi argumentasi substansi, fungsi dan peran agama bagi masyarakat. Permasalahan Barat dan Timur ini bagi Arkoun adalah permasalahan metodologi dan epistemologi. Oleh karena itu, untuk membangun nalar Islam kontemporer Arkoun mengajak kerjasama antara Barat dan Timur, dalam bentuk aplikatif. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan konsep yang mencakup: Antropologi dan Islamologi Aplikatif. Kesimpulannya adalah Islamologi aplikatif adalah hasil pemikiran Arkoun atas kekurangan-kekurangan di dalam keilmuan-keilmuan Islam klasik yang termuat dalam discours occidental (wacana atau cara Islamologi Barat terhadap Islam), sebuah wacana yang mencoba memahami Islam secara rasional, namun kurang kritis. Atau istilah lain yang lebih umum namun kurang disukai oleh Arkoun adalah orientalisme.*

**Kata Kunci:** *Abdul Qadir al-Jailani; Modernitas; Tasawuf Akhlaqi.*

## **A. Pendahuluan**

Hasil buah pemikiran Muhammad Arkoun dapat dikatakan sangat fenomenal, tulisan dalam berbagai jurnal ilmiah atau buku

kumpulan tulisan bersama teman-temannya yang membahas masalah bagaimana menelaah kembali pemikiran Islam dan metode-metode yang digunakannya. Dengan gaya yang khas sebagai pemikir posmo, Arkoun berupaya mendekonstruksi seluruh bangunan pemikiran Islam yang selama ini dianggap mapan, sakral, dan cenderung monopolik.

Arkoun berupaya membangun kembali pluralisme pemikiran dengan menggunakan berbagai perangkat ilmu sosial dan humaniora yang berkembang di Barat pada abad ke-20. Dengan metode demikian, Arkoun merumuskan berbagai pendekatan terhadap dialog antaragama dengan terlebih dahulu menyerahkan kepada setiap peserta dialog agar lebih memahami tradisi agamanya sendiri, untuk kemudian berusaha memahami tradisi keagamaan orang lain dengan tetap mengedepankan rasionalitas kritis.<sup>1</sup>

Dalam penelitian sebelumnya yang berjudul Kritik Nalar Islam: Telaah Pemikiran Mohammed Arkoun yang diteliti oleh Sheyla Nichlatus Sovia dengan mengutip pendapat arkoun bahwa 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.<sup>2</sup>

Sehingga penelitian yang dilakukan oleh Sheyla mengkritik tentang, karakter logosentris telah menguasai nalar Islami dalam kenyataan Islam yang saat ini sedang dialami oleh masyarakat muslim. Sehingga dalam penelitian berbeda dari yang diteliti oleh Sheyla.

Adapun penelitian ini hendak mendeskripsikan secara analitis biografi dan telaah pemikiran Mohammed Arkoun. Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*). Penelitian ini termasuk ke dalam kajian tokoh dan pemikiran, oleh sebab itu ada dua metode untuk memperoleh pengetahuan tentang

---

<sup>1</sup> Muhammad Arkoun, "*Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*", (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), xxxv.

<sup>2</sup> Sheyla Nichlatus Sovia. Kritik Nalar Islam: Telaah Pemikiran Mohammed Arkoun Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam Vol. 30 No. 2 Juli 2021. hlm 122

tokoh dan aliran tarekat tersebut: 1) Biografi s, yakni penelitian latar belakang kehidupan Mohammed Arkoun dan pemikirannya: 2) Taksonomis, yakni penelitian tentang Antropologi dan Islamologi Aplikatif dari pemikiran Mohammed Arkoun. Sumber penelitian ini adalah data primer seperti *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Araby al-Islamy*. Penelitian ini juga merujuk pada sumber-sumber sekunder berupa karya-karya tentang Kiritk Nalar Mohammed Arkoun. Penelitian ini menggunakan pendekatan multidisipliner dengan pendekatan konsep yang mencakup: Antropologi dan Islamologi Aplikatif. Antropologi bermanfaat untuk meng-analisis konsep Nalar umat Islam pada awal abad ke-20, di mana dalam kacamata Arkoun, merespon adanya dinamika masyarakat yang meng-alami degradasi moral dan spiritual. Islamologi Aplikatif, menurut Arkoun adalah karena hubungan antara ilmu dan praktek banyak mengalami perubahan. Islam dipelajari terlebih dahulu oleh kaum orientalis untuk tujuan kolonialisme, dengan tidak adanya lagi daerah jajahan atau dekolonialisasi, maka tujuan orientalis pun cenderung hilang. Oleh katena itu diperlukan orientasi praktis dari Islamologi aplikatif.

Dalam pemikirannya mengenai program pembaharuan pemikiran Islam dan memikirkan ulang konsep-konsep lama dalam Islam dengan perspektif baru itu terlihat jelas pengaruh filsafat Prancis abad ke-20, terutama mengenai gagasan arkeologi pemikiran Foucault dan dekontruksi Derrida. Arkoun mengadopsi gagasan itu untuk diterapkan dalam menganalisis pemikiran Islam dan menafsir ulang al-Qur'an.

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.

## **B. Biografi Muhammad Arkoun**

Muhammad Arkoun lahir pada tanggal 1 Februari 1928 di Tourirt-Mimoun, Kabiliah, yang merupakan suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah timur Aljir. Kondisi demikian membuatnya menggunakan tiga bahasa, bahasa Kabiliah dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Prancis digunakan di dalam

sekolah dan dalam urusan administratif, adapun bahasa Arab digunakan ketika duduk di bangku sekolah menengah di Oran, kota utama di Aljazair bagian barat.<sup>3</sup>

Bahasa Kabiliyah merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai pengarah yang menyangkut kehidupan sosial dan ekonomi yang beribuan tahun lamanya, Bahasa Arab adalah alat pengungkapan dan pelestarian tradisi dalam bidang keagamaan, yang mengaitkan Aljazair dengan bangsa lain di Afrika Utara dan Timur Tengah, sedangkan bahasa Prancis merupakan bahasa pemerintahan dan sarana pemasukan nilai dan tradisi ilmiah Barat yang disampaikan melalui sekolah-sekolah Prancis yang didirikan penguasa penjajahan.

Pada tahun 1950 sampai 1954 ia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir, di tengah perang pembebasan Aljazair dari Prancis (1954-1962), ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris, sejak itu ia menetap di Prancis. Pada tahun 1961 ia diangkat menjadi dosen pada universitas Sorbonne di Paris, tempat ia memperoleh gelar Doktor sastra pada tahun 1969. Dari tahun 1970-1972 Arkoun mengajar di Universitas Lyon dan kemudian kembali ke Paris sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam. Kemudian meluaskan pengaruhnya ke Eropa, Amerika, Afrika dan Asia.<sup>4</sup>

Arkoun menekuni dalam bidang bahasa dan sastra Arab serta pemikiran Islam. Jenjang pendidikan formal itu membuat pergaulannya semakin erat dengan tiga bahasa tersebut, keterlibatannya dalam ketiga bahasa itu menjadi faktor penting yang mempengaruhi cara berpikir dan perkembangan pemikirannya.<sup>5</sup>

### C. Latar Belakang Pemikiran

Kegelisahan Arkoun yang mewarnai hampir seluruh pemikirannya adalah kenyataan adanya dikotomi di dalam masyarakat, khususnya masyarakat Muslim. Dikotomi tersebut

---

<sup>3</sup> Muhammad Arkoun, *"Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama"*, hlm. v.

<sup>4</sup> Muhammad Arkoun, *"Retthinking Islam"*, terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: LPMI dan Pustaka Pelajar, 1996), hlm. x.

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

secara garis besar banyak bersentuhan dengan persoalan-persoalan partikular dengan universal, marjinal dengan sentral.<sup>6</sup> Problem-problem ini tampak tercermin dari adanya pembagian-pembagian dunia secara berhadap-hadapan, seperti Sunni dengan Syi'ah, kaum mistik dengan kaum tradisional, muslim dengan non-muslim, Berber (non-Arab) dengan Arab, Afrika Utara dengan Eropa dan sebagainya.<sup>7</sup>

Oleh karena itu dunia yang dituju oleh Arkoun adalah dunia yang tidak berpusat, tidak ada yang dapat disebut pinggiran dan pusat, tidak ada kelompok yang mendominasi, tidak ada kelompok yang terpinggirkan, tidak ada kelompok yang superior dan tidak ada kelompok yang inferior dalam menghasilkan sebuah kebenaran. Arkoun berusaha mengajukan pertanyaan yang kritis kepada kita: mengapa manusia tidak dapat memandang dirinya sendiri tanpa mengasingkan tetangga atau manusia lain? Arkoun juga bertanya pada umat Islam: dapatkah identitas umat Islam yang beragam disatukan, baik antar sesama umat Islam atau masyarakat non-Islam?

Munculnya dikotomi ini dilatarbelakangi oleh sejarah antara dunia Islam dan Barat. Arkoun mengajak untuk mengerti sejarah tersebut sebagai upaya penyatuan antara yang universal dan partikular, suatu penyatuan manusia dalam keragaman kepercayaan dan identitasnya di masa modern. Bagi Arkoun, sejarah masyarakat Islam sangat berkaitan dengan sejarah Barat, tidak ada dikotomi antara pemikiran Barat dan pemikiran Islam. Keduanya saling menyatu, keduanya harus dihargai sekaligus dievaluasi.<sup>8</sup>

#### **D. Pengertian Islamologi Aplikatif**

Adapun hal yang mendorong untuk memfungsikan Islamologi aplikatif, menurut Arkoun adalah karena hubungan antara ilmu dan praktek banyak mengalami perubahan. Mula-mula Islam dipelajari kaum orientalis untuk tujuan kolonialisme, dengan

---

<sup>6</sup> Moh Fauzan Januri dan Muhammad Alfa, "*Dialog Pemikiran Timur-Barat*", (Bandung: Pustaka Setia, 2011), hlm. 219.

<sup>7</sup> Muhammad Arkoun, "*Retthinking Islam*", hlm. xi.

<sup>8</sup> *Ibid.*,

tidak adanya lagi daerah jajahan atau dekolonisasi, maka tujuan orientalis pun cenderung hilang. Oleh karena itu diperlukan orientasi praktis dari Islamologi aplikatif. Ia diperlukan karena adanya beberapa pengertian sebagai berikut:

1. Islam sebagai agama dan tradisi berpikir, telah menemukan kembali vitalitasnya sejalan dengan lajunya sejarah masyarakat Muslim. Islam memainkan peran utama dalam pembuatan ideologi resmi negara pemeliharaan keseimbangan psiko-sosial masyarakat dan inspirasi bagi minat-minat individu. Sementara itu, kebutuhan akan pengetahuan yang lebih baik tentang isi obyektif pesan al-Qur'an dan pemikiran pata tokoh pendiri tradisi yang hidup dalam Islam, dirasakan makin hari makin besar, tidak saja di lingkungan elit terbatas melainkan juga pada rakyat umum.

Berdasarkan keterkaitan antara berperansertanya Islamologi aplikatif dengan apa yang disebut di atas, maka dalam Islamologi aplikatif harus dipikirkan konsepsinya secara serius, tetapi tidak boleh bersikap netral dan hanya bersifat deskriptif seperti dalam Islamologi klasik. Ia juga tidak boleh memihak pada garis-garis kekuasaan tertentu yang tentunya mempunyai maksud-maksud tertentu pula, serta tidak bebas nilai. Dalam penelitiannya, Islamologi aplikatif harus bersifat obyektif dan "penuh percaya diri", bebas dan berani, serta berdasar kebenaran semata; yakni dengan menggunakan akal dan kecerdasan atau nalar Islami dalam mencari kebenaran untuk mengatasi seluruh kerumitan dari situasi historis kaum Muslimin dengan segala kegelisahannya.<sup>9</sup>

2. Ilmu-ilmu sosial modern juga telah memporak-porandakan cara penerapan pemikiran saintifik Barat sebelumnya. Pemikiran Islam baru mulai merasakan hantaman balik atau kena pengaruhnya sejak abad ke-16 M, ketika ia mulai menggerakkan pemikiran modern di Eropa. Sayangnya

---

<sup>9</sup> Logosentris: Kenyataan bahwa manusia tidak dapat mengungkapkan diri, bahwa tidak dapat berpikir kecuali dengan perantara bahasa, tradisi kebahasaan dan tradisi teks tertentu. Konsep ini dikembangkan oleh Derrida. Lihat Mohammad Arkoun, *"Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,"* terj. Rahayu S. Hidayat, Ed. & Pengantar J.H. Meuleman, cet. I (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 311

pemikiran Islam sendiri, saat ini masih bersandar pada suatu *episteme* abad pertengahan. Misalnya, terlihat dalam kegamangan membedakan, (1) kerancuan antara yang mitis dan yang historis, (2) kategori dogmatis terhadap nilai-nilai etika dan keagamaan, (3) penegasan teologis akan keunggulan seorang mukmin atas orang yang tak beriman, kaum Muslimin atas non-Muslim, (4) sakralisasi bahasa (*taqdis al-Lughah*), (5) sifat tak tersentuh dan tunggal dari makna yang disampaikan Allah, kemudian dieksplicitkan, dilestarikan dan disampaikan oleh para uLama, (6) nalar abadi, trans historis karena berakar dalam Kalam Allah yang dibekali suatu landasan ontologis yang mentransendenkan seluruh historisitas.

3. Studi fenomena keagamaan tidak bisa dibatasi hanya pada satu agama tertentu. Hal ini berbeda dengan Islamologi klasik yang mempunyai tujuan terbatas guna memberikan informasi tertentu pada publik Barat mengenai suatu agama tertentu (Islam). Islamologi aplikatif juga tidak harus terpisah sama sekali dari Islamologi klasik. Ia bahkan menelaah Islam dalam dua persektif yang saling melengkapi, yaitu:
  - a. Sebagai kegiatan ilmiah intern, ia berusaha mengubah sikap yang mempunyai akar tradisi yang panjang, apologetis dan polemis yang mencerminkan sikap Islam terhadap agama-agama lain yang cenderung membandingkan.
  - b. Sebagai suatu aktifitas ilmiah yang solider terhadap semua pemikiran kontemporer, Islamologi aplikatif mengkaji contoh Islam dengan tujuan untuk menyumbang kepada antropologi agama.<sup>10</sup>
4. Ciri keempat yang membedakan Islamologi klasik dari Islamologi aplikatif adalah, Islamologi klasik membatasi diri pada pembahasan dan pandangan para ahli Islam yang "representatif". Islamologi klasik bahkan tidak berani mengajukan persoalan penting mengenai kritik terhadap nalar teologis (dalam pengertian Kant), yakni untuk mengetahui

---

<sup>10</sup> Muhammad Arkoun, "*Tarikhiyyat al-Fikr al-'Araby al-Islamy*", hlm. 56.



lebih jauh bagian antara wilayah rasionalitas dan wilayah empiris dalam pengalaman dan penghayatan kaum beragama. Masalah ini tidak hanya penting untuk Islam, tetapi juga untuk Yahudi dan Kristen, karena pemikiran teologis yang muncul dari ketiga agama ini telah berperan sebagai suatu budaya yang menolak budaya asing.<sup>11</sup>

Sedangkan jangkauan Islamologi aplikatif secara teoretis dan praktis pada tingkat tertinggi adalah untuk mengukur aktualitas dan perbendaharaan atau banyaknya problematika kaum Muslim.<sup>12</sup>

Dalam pengamatan Arkoun, kebanyakan problematika *Abrabanic religion*, baik Yahudi, Kristen maupun Islam, terletak pada eksklusifitas dan kekakuan pandangan dalam pemikiran "teologis" yang sebenarnya lebih bersifat ideologis. Misalnya konflik Arab vs Israel yang telah berlangsung semenjak Perang salib serta berbagai konflik dan ketegangan lainnya yang mencerminkan ekstrimitas pembenaran "teologis". Konflik dan ketegangan itu tetap masih terjadi setelah diadakan Konsili Vatikan II oleh kaum Kristiani dan dilakukannya dialog antar iman di antara ketiga agama. Semua kendala itu tampak masih alot dan masih menampakkan eksklusifitasnya dalam masyarakat yang semakin plural.<sup>13</sup>

5. Islamologi aplikatif adalah suatu sikap praktek ilmiah multidisipliner. Dia mempunyai sikap setia kawan, baik pada keberhasilannya maupun pada kegagalan-kegagalannya serta tentunya yang khas terdapat pada obyek kajiannya. Fenomena Islam dikaitkan sejak dari kelahirannya hingga suatu kalam menjadi teks (dari sabda atau *parole* sampai menjadi Kitab). Oleh karena itu, seorang Islamolog menurut Arkoun sebenarnya adalah seorang linguist dalam arti seutuhnya, bukan sebagai cabang dari ilmu-ilmu lainnya.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 56-57.

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm 57.

<sup>13</sup> *Ibid.*,

Islam sebagai agama, tidak bisa dipersempit menjadi suatu sistem gagasan abstrak yang hanya memiliki kehidupannya sendiri, bagaikan esensi yang tak bergerak. Penelitian agama juga tidak bisa dipisahkan dari pendekatan psikoanalisa, psikologi (individu dan sosial), sejarah (evolusi masyarakat Muslim), sosiologi (tempat Islam sebagai sistem aksi historis dari masyarakat dan pengaruhnya terhadap Islam sebagai agama), dan kebudayaan (seni, sastra, pemikiran). Untuk itu diperlukan pembagian kerja untuk menangani suatu bidang yang luas dan rumit. Namun kita harus ingat bahwa sikap Muslim yang paling istiqamah adalah menampilkan Islam dan menghayatinya sebagai "agama dan eksistensi duniawi" (*ad-Din wa ad-Dunya*). Arkoun sangat menekankan Islam sebagai faktor sosial dan kebudayaan yang menentukan; sebaliknya menolak disintegrasi atau pertentangan terhadap integrasi faktor tersebut.

6. Dari segi epistemologi, diketahui bahwa tidak ada wacana maupun metode yang tanpa cacat. Karena itu, Islamologi aplikatif harus terbuka pada kritik wacana sebagaimana dirumuskan L. Marin tentang pemikiran Pascal dan kemajemukan metode untuk menghindari pemisahan yang mendangkalkan obyek kajian. Oleh karena itu, dipedakan juga kembali ke metode negatif terhadap hal-hal yang belum pernah dilakukan, karena banyaknya hal-hal yang tak terpikirkan dalam pemikiran Islam.

Lebih jauh Arkoun, yang meminjam konsep Derrida, juga menekankan bahwa dalam suatu analisa pemikiran atau wacana, menjadi signifikan tidak hanya terbatas pada yang dipikirkan dan diungkapkan semata, melainkan juga pada yang dilupakan (*al-Munsi*), yang disamarkan (*al-Mutanakkir*) dan yang tak terpikirkan (*al-Laa Mufakkar*). Hal ini dimaksudkan untuk membongkar unsur-unsur ideologis dan mencairkan kebekuan wacana yang selalu dijaga serta sengaja dilestarikan oleh "rezim status quo".

## **E. Tugas dan Manfaat Praktis Islamologi Aplikatif**

Tugas utama Islamologi aplikatif adalah untuk menciptakan kondisi-kondisi yang menguntungkan dalam rangka

menyelamatkan dan membebaskan pemikiran Islam dari bentuk tabu-tabu usang dan metodologi yang menyesatkan. Adapun obyek studinya adalah masalah-masalah yang hangat dibicarakan dan dibahas dalam lingkungan berbagai masyarakat Muslim, terutama yang berkaitan dengan *al-Turast* (warisan kebudayaan dan tradisi) Islami serta masalah modernitas yang menyangkut soal-soal ekonomi, sosial dan politik. Semua masalah tersebut tentunya dibahas dalam perspektif keagamaan. Hal itu penting menurut Arkoun, karena di satu sisi perlu menginventarisasikan dengan jelas hal-hal yang berkaitan dengan *al-Turast*, sedangkan di sisi lain masalah modernitas juga perlu dirumuskan dan diperhatikan idiom-idiomnya, karena kedua hal ini menjadi perhatian besar kaum Muslimin.<sup>14</sup>

Oleh karena itu, Islamologi aplikatif mempunyai tugas yang sangat vital dalam memadukan dan menghubungkan kondisi-kondisi obyektif kajian Islamologi dan kondisi empiris-riil masyarakat Muslim seperti faktor empatis dari sikap dan rasa keimanan, semangat keagamaan, penghayatan keagamaan dan sebagainya, untuk mencapai suatu afektivitas secara praksis. Bukan hanya semata-mata kajian netral, dingin, bahkan hanya membebani dengan puing-puing reruntuhan kajian yang begitu banyak jumlahnya seperti yang dilakukan oleh para Islamolog, tetapi merupakan perpaduan kritis sekaligus empatis terhadap warisan intelektual Muslim dan rasa serta semangat keagamaan yang hidup di masyarakat Muslim.

Masalahnya sekarang adalah, apakah perangkat Islamologi aplikatif seperti yang ditawarkan Arkoun telah siap dan berbagai kekurangan dari Islamologi klasik itu bisa dipenuhi oleh kaum Muslimin dan dunia Islam. Hal ini mengingat teorisasi Arkoun yang disebutnya sebagai acuan kerangka peradaban (*grammar of civilitatin*) ini sangat membutuhkan kekompakan persepsi bersifat multidisipliner, bisa menerima secara obyektif hasil dari Islamologi klasik, dan lain sebagainya. Atau dengan kata lain, Islamologi aplikatif sangat membutuhkan kekompakan akademisi yang mendukungnya untuk menuju visi dan aksi baru yang lebih "segar" dan menjanjikan bagi peradaban kontemporer.

---

<sup>14</sup> Lihat Muhammad Arkoun, "*Rethinking Islam*", hlm. 79-81.

Manfaat praktis yang diperoleh dari Islamologi aplikatif adalah ia dapat diharapkan akan mencairkan korpus-korpus Islam ideologis yang telah tertutup dan lama membeku serta membukakan sebuah wacana baru. Islamologi aplikatif tampak ingin menjadi perantaraan antara Timur (Islam) dengan pemeluknya yang mempunyai angan-angan sosial kolektif yang besar, ulamanya yang mempunyai semangat keagamaan yang tinggi, dan studi-studi keislaman/ketimuran (islamologi/orientalisme) yang telah melewati visinya yang lama (tujuan kolonialisme, etnosentris dan segala subyektivitasnya). Pemikiran Arkoun sendiri tampaknya bisa menjadi jembatan antara pemikiran model fundamentalis atau neo-fundamentalis yang cenderung ekstrim, radikal dan ahistoris dalam merambah dunia modernitas dengan pemikiran neo-islamolog atau neo-orientalis yang telah berjasa mengembangkan metodologi dan teori-teori baru, namun masih menyisakan berbagai kekurangan seperti yang dikritik Arkoun di atas.

Berdasarkan penelitian, tampak bahwa visi-visi politik dan strategi budaya baru kaum neo-islamolog atau neo-orientalis, juga tidak atau belum bisa dipisahkan dari negara-negara penyandang dana penelitian mereka. Sehingga bagaimanapun juga, dampak positif neo-islamologi atau neo-orientalisme di dunia Islam lebih banyak dihasilkan oleh para aktor islamisme (kaum tradisionalis, neo-fundamentalis, dan sebagainya) daripada kaum islamolog.<sup>15</sup> Sela-sela kekurangan inilah yang bisa diisi oleh Islamologi aplikatif untuk mewujudkan suatu kajian keislaman yang lebih empatik dan tatanan peradaban yang lebih adil tanpa memandang Timur-Barat, Islam-Kristen. Demikian juga tidak semata-mata membela teks-teks yang dianggap pusat, representatif, dan resmi, dengan meminggirkan dan mengesampingkan teks-teks yang dianggap tidak resmi, pinggiran, tidak mewakili mayoritas umat, dan sebagainya. Semua itu, agar persoalan Islam sebagai agama dan fenomena sosial budaya, politis dan seterusnya dapat dikaji secara obyektif, serta ajarannya dapat diterapkan secara *kaffah* (inklusif dan komprehensif) demi kebutuhan umat Islam dan kemanusiaan pada era kontemporer.

---

<sup>15</sup> Lihat Muhammad Arkoun, “*Tarikhyyat al-Fikr al-‘Araby al-Islamy*”, hlm. 54-55.

## F. Persoalan Islamologi Aplikatif di Era Kontemporer

Islamologi aplikatif adalah hasil pemikiran Arkoun atas kekurangan-kekurangan di dalam keilmuan-keilmuan Islam klasik yang termuat dalam *discours occidental* (wacana atau cara Islamologi Barat terhadap Islam), sebuah wacana yang mencoba memahami Islam secara rasional, namun kurang kritis. Atau istilah lain yang lebih umum namun kurang disukai oleh Arkoun adalah orientalisme.

Islamologi klasik menurut Arkoun tidak mempunyai suatu metodologi dan kerangka pemikiran yang reflektif. Hal tersebut misalnya bisa dibuktikan bila ditelaah tulisan Waardenbug dalam Islam dalam cermin dunia Barat (*Kilasiky al-Islamiyyat*).<sup>16</sup> Karya ini oleh G.H. Bousquet disebut sebagai karya-karya klasik Islamologi.

Dari hal semacam ini, maka yang menjadi kegelisahan akademis Arkoun sejak tahun 1976 adalah adanya jarak antara Islamologi klasik dan Islamologi aplikatif. Keduanya memiliki perbedaan metodologi dan klasifikasi epistemologis. Namun yang terpokok dalam Islamologi klasik, ia hanya menyajikan secara *a-priori* dan eksklusif teks-teks yang dianggap sah, serta mewakili sebuah tradisi kenegaraan, pemikiran, budaya dan peradaban. Menurut Arkoun, dalam Islamologi, hubungan efektif yang dihayati orang-orang Islam dengan teks-teks yang dipelajari secara sosiologis, tidak pernah diteliti dengan mendalam oleh para Islamolog. Maka secara karakteristik yang tampak dalam kajian ini adalah suatu gambaran Islam yang melulu dilihat dari tulisan-tulisan, dengan tekanan-tekanan yang berlebihan, penghargaan yang tidak proporsional dan perhatian yang hanya tertumpu pada tulisan, kebudayaan elit dan agama resmi.<sup>17</sup>

Pemihakan semacam itu tidak hanya ada pada Islamolog (orientalis), tetapi menular juga pada sikap kaum Muslimin yang menjadi islamolog (*Islamiyyah*). Sehingga, informasi tentang

---

<sup>16</sup> Muhammad Arkoun, "*Tarikhyyat al-Fikr al-'Araby al-Islamy*", (Beirut: Markaz al-Tsaqafi, 1996), hlm. 51.

<sup>17</sup> Baedhowi, "*Islamologi Terapan dan Problemnya (Mengkaji Pemikiran Muhammad Arkoun)*", dalam Jurnal al-Jami'ah, Vol. I, 2003, hlm. 135.

Islam dalam masyarakat Muslim sendiri sering tidak lebih obyektif, lebih terbuka, lebih positif, daripada di Barat. Lebih parah lagi, kondisi wacana keislaman di dunia Islam selalu di bawah kontrol negara demi menjaga legitimasi dan kekuasaan. Islam kemudian hanya dijadikan tongkat ideologis dengan tema-tema apologi ofensif maupun apologi defensif. Ia jarang diperlakukan sebagai subyek kajian dan sumber-sumber nilai positif yang memperjuangkan berbagai faktor keterbelakangan, seperti kebodohan, ledakan kekerasan, korupsi, intoleransi dan sebagainya.<sup>18</sup>

Karena itu, Islamologi klasik secara praktis telah melupakan berbagai aspek sebagai berikut:

1. Kebudayaan lisan dari Islam di antara bangsa-bangsa tanpa tulisan, seperti bangsa Barbar, Afrika, dan secara umum di kalangan akar rumput atau massa populer rakyat kecil.<sup>19</sup> Ciri budaya semacam itu biasanya menandai kebanggaan masyarakat tradisional dalam bentuk habitus, yang menggerakkan kondisi-kondisi individu dan masyarakat secara kolektif. Ciri-ciri tersebut tidak diajarkan secara teoritis, tetapi diproduksi dengan segala seluk beluknya secara formal, ritual, sosial dan simbolis dalam kehidupan sehari-hari.
2. Pengalaman yang tidak tertulis dan tidak diucapkan, bahkan bagi mereka yang telah pandai menulis. Segi Islam ini menjadi sangat penting dalam masyarakat kontemporer, terutama karena adanya berbagai kontrol ideologi terhadap warga, penguasaan dan dominasi partai tunggal, serta konjungtur sejarah (perjuangan kemerdekaan), yang menyebabkan orang menulis atau mengatakan sesuatu yang sesungguhnya tidak dipikirkan atau memikirkan apa yang tidak bisa dikatakan atau ditulis.<sup>20</sup> Unsur-unsur yang sangat penting itu dapat ditangkap dengan mengamati apa yang tidak dikatakan, keheningan, perilaku pengganti, alibi, pancaran semangat, janji-janji muluk, kekerasan, penghayatan berbagai

---

<sup>18</sup> *Ibid.*,

<sup>19</sup> Muhammad Arkoun, "*Tarikhyyat al-Fikr al-'Araby al-Islamy*", hlm. 52.

<sup>20</sup> Baedhowi, "*Islamologi Terapan dan Problemnya*", hlm. 136.

ritus, kehidupan seksual dan sebagainya. Semua itu sangat menarik jika diteliti secara cermat dari sudut pandang di atas, yakni praktek keagamaan yang sedang berkembang penuh di dalam masyarakat Muslim. Gejala tersebut harus didengar sebagai "suara hening", seperti yang dilakukan oleh sosiolog Mesir Sayyid Uwais dalam *Hutaf al-Samitun*, (Kairo: 1977) dan dalam *Min Malimih al-Mujtama' al-Misry: Irsal ar-Rasail al-Darih asy-Syafi'iy* (Kairo: 1965). "Suara hening:" itu biasanya menjadi *counter-culture* terhadap elit penguasa yang represif, arogan, mengabaikan demokrasi, hak-hak asasi manusia, dan seterusnya.<sup>21</sup>

3. Pengalaman hidup masyarakat yang tidak tertulis, tetapi diucapkan. Pengalaman ini memerlukan angket sosiologis. Sebagai contoh adalah pengalaman hidup masyarakat di Maroko dan Suriah. Di sana Islam dibicarakan dalam pertemuan sehari-hari, dalam rapat, konferensi, ceramah di masjid-masjid, pelajaran di sekolah-sekolah, universitas-universitas dan lain-lain. Semua aspek itu lebih penting dari Islam yang tertulis, terutama bila hal itu dibatasi hanya pada karya-karya yang terpilih.<sup>22</sup> Hal ini karena semua aspek tersebut adalah sebagai petanda Islam yang hidup, yang sebenarnya jauh lebih penting dari sekedar Islam yang tertulis.

4. Berbagai tulisan tentang Islam yang dinilai tidak "mewakili". Sebagian besar Islamolog lebih meminati Islam mayoritas yang disebut "ortodoks" (*Sunny*), yang sebenarnya tidak lain merupakan sebuah teoretisasi dogmatis *a-posteriori* dari rentetan "kecelakaan" sejarah. Islam Sunni berkaitan erat dengan ideologi resmi penguasa yang menang sejak tahun 661 H (saat munculnya Bani Umayyah). Begitu juga Islam Syi'ah di bawah kekuasaan Fatimiyyah dan setelah kebangkitan kaum Safawiyyah di Iran. Akibatnya, perspektif sejarah dan teologi Islam sering dipasung dan dipalsukan oleh penindasan kaum Syi'ah dan Khawarij (kecuali selingan Bani Buwaihi). Baru

---

<sup>21</sup> Muhammad Arkoun, *"The Contemporary Expression of Islam in Building"*, makalah pada seminar tentang arsitektur di Yogyakarta, Oktober 1990, hlm. 11.

<sup>22</sup> Muhammad Arkoun, *"Tarikhiyyat al-Fikr al-'Araby al-Islamy"*, hlm. 52.

akhir-akhir ini kekayaan aliran Syi'ah benar-benar ditonjolkan dalam beberapa tulisan, baik oleh orientalis maupun oleh pemikir Syi'ah sendiri, seperti H. Corbin, S.H. Nasr, 'Alamah Tabataba'i, Ali Syariati, dan Murtadha Muthahhari. Maka pantaslah bila sejarawan mengkritik penulisan versi Sunni, sebab memang berbagai faktor telah menyebabkan perhatian studi tercurah pada Islam Sunni.<sup>23</sup> Data di atas menjadi argumen historis Arkoun, karena sejak Bani Umayyah telah terjadi perdebatan berbagai aliran dalam Islam (Qadariah, Jabaiah, Syi'ah, Khawarij dan Sunni). Aliran-aliran itu telah menimbulkan kesulitan-kesulitan teoretis yang mendasar dan telah menjadi persoalan pemikiran teologis dan filosofis sepanjang abad ke-3 dan ke-4 H.

Oleh karena itu, dalam kajian seluruh masalah "ortodoksi" baik teologi, filsafat, tafsir, fiqh dan sebagainya, Arkoun menginginkan kajian yang bersih dan bersifat murni akademis. Hal tersebut untuk menghadapi semua jawaban yang dipertahankan atas nama Islam. Cara ini berguna untuk membedakan isinya yang benar-benar bersifat teologis, dari yang hanya sekedar bersifat fungsi budaya, politik atau ekonomi belaka.<sup>24</sup>

Dari poin-poin di atas, tampak jelas keinginan pemikiran Arkoun untuk mendekonstruksi (membongkar) secara total seluruh historiografi Islam klasik yang hanya bersifat ideologis, yang masih berlanjut paling tidak sampai dekade tahun 1930-an. Hal ini terlihat dalam tulisan Taha Husayn, Aqqad Haikal, dan sebagainya, atau literatur yang berkembang di zaman "Revolusi Arab" (*Baats*). Selain itu, ia juga secara menyeluruh ingin melakukan kritik metodologis dan epistemologis dari seluruh pemikiran Islam klasik, yang menurutnya sudah tidak relevan lagi untuk era kontemporer. Kekurangobyektifan dan ketidakterbukaan terhadap kajian warisan Islam tersebut juga digambarkan, bahkan diamati oleh M. Abid al-Jabiri, karena telah membentuk suatu "memori" yang sulit untuk dihilangkan begitu saja. Tetapi menurut Jabiri, untuk menuju ke suatu pemikiran yang bernuansa jauh ke depan, warisan-warisan pemikiran yang telah tercemari oleh

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 52-53.

<sup>24</sup> Muhammad Arkoun, "*Tarikhiyyat al-Fikr al-'Araby al-Islamy*", hlm. 63.



berbagai kepentingan politik dan ideologi itu juga harus dibersihkan dan diklarifikasi secara jernih.<sup>25</sup>

Selain beberapa kekurangan dari Islamologi klasik tersebut di atas, tak kalah pentingnya adalah memperhatikan unsur semiotik dan non-linguistik sebagai pembentuk wilayah keagamaan atau yang berkaitan dengannya, seperti mitos, ritus, musik, susunan ruang-waktu, urbanisme, arsitektur, lukisan dekor, perabot, pakaian, susunan kekerabatan, dan susunan sosial. Aspek ini secara keseluruhan bisa dikelompokkan dalam bentuk-bentuk ekspresi Islam (ritual, ekologis, artistik, semiologis, sastra, pengajaran, intelektual, juridis dan politis). semua ekspresi itu, menurut Arkoun membutuhkan pendekatan-pendekatan dari disiplin semiologis (semiotika), antropologi dan psikologi.<sup>26</sup>

Faktor-faktor tersebut di atas diperhatikan Arkoun, karena melihat Islamologi klasik secara praktis telah mempersempit ruang studinya pada pemikiran *logocentris* (teologi, filsafat, dan hukum) yang dikaji dari perspektif sejarah gagasan. Sedangkan hubungan yang begitu kaya antara Islam sebagai fenomena agama dan kehidupan manusia hanya dikaji sekilas dan tidak mendalam.<sup>27</sup>

Selain beberapa kekurangan dari Islamologi klasik tersebut di atas, tak kalah pentingnya adalah memperhatikan unsur semiotik dan non-linguistik sebagai pembentuk wilayah keagamaan atau yang berkaitan dengannya, seperti mitos, ritus, musik, susunan ruang-waktu, urbanisme, arsitektur, lukisan dekor, perabot, pakaian, susunan kekerabatan, dan susunan sosial. Aspek ini secara keseluruhan bisa dikelompokkan dalam bentuk-bentuk ekspresi Islam (ritual, ekologis, artistik, semiologis, sastra, pengajaran, intelektual, juridis dan politis). semua ekspresi itu, menurut Arkoun membutuhkan pendekatan-pendekatan dari disiplin

---

<sup>25</sup> Lihat M. Abid al-Jabiri, *Nahnu wa Sarwa* (Beirut: Dar al-Tali', 1980); Juga *al-Taqwīn al-Aql al-'Araby* (Beirut: Dar al-Tali' wa Huquq al-Nasr al-Mahfuzat li al-Markaz, 7983). Karya terakhir ini meski lebih terfokus pada kritik nalar Arab, bersama karya Arkoun *Naqd fi Fikr al-'Araby* dikatakan sebagai *prestoria* (pencerahan dan pembaharuan) pemikiran Arab Islam kontemporer.

<sup>26</sup> Muhammad Arkoun, "The Contemporary", hlm. 5-6.

<sup>27</sup> Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Ed. & Pengantar.H. Meuleman, cet. I (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 311.

semiologis (semiotika), antropologis dan psikologi.<sup>28</sup>

Faktor-faktor tersebut di atas diperhatikan Arkoun, karena melihat Islamologi klasik secara praktis telah mempersempit ruang studinya pada pemikiran *logocentris* (teologi, filsafat, dan hukum) yang dikaji dari perspektif sejarah gagasan. Sedangkan hubungan yang begitu kaya antara Islam sebagai fenomena agama dan kehidupan manusia hanya dikaji sekilas dan tidak mendalam.<sup>29</sup>

## G. Penutup

Jika dilihat dari pembahasan di atas, dapat tampak jelas keinginan pemikiran Arkoun untuk mendekonstruksi (membongkar) secara total seluruh historiografi Islam klasik yang hanya bersifat ideologis, yang masih berlanjut paling tidak sampai dekade tahun 1930-an. Hal ini terlihat dalam tulisan Taha Husayn, Aqqad Haikal, dan sebagainya, atau literatur yang berkembang di zaman "Revolusi Arab" (Baats). Selain itu, ia juga secara menyeluruh ingin melakukan kritik metodologis dan epistemologis dari seluruh pemikiran Islam klasik, yang menurutnya sudah tidak relevan lagi untuk era kontemporer. Kekurangobyektifan dan ketidakterbukaan terhadap kajian warisan Islam tersebut juga digambarkan, bahkan diamati oleh M. Abid al-Jabiri, karena telah membentuk suatu "memori" yang sulit untuk dihilangkan begitu saja. Tetapi menurut Jabiri, untuk menuju ke suatu pemikiran yang bernuansa jauh ke depan, warisan-warisan pemikiran yang telah tercemari oleh berbagai kepentingan politik dan ideologi itu juga harus dibersihkan dan diklarifikasi secara jernih.

---

<sup>28</sup> Muhammad Arkoun, *"The Contemporary"*, hlm. 5-6.

<sup>29</sup> Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Ed. & Pengantar.H. Meuleman, cet. I (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 311.

## Daftar Rujukan

- Al-Jabiri, M. Abid, *al-Taqwīn al-Aql al-'Araby*, Beirut, Dar al Tali' wa Huquq al-Nasr al-Mahfuzat li al-Markaz, 1983.
- , *Nahnu wa Sarwa*, Beirut, Dar al-Tali', 1980.
- Arkoun, Muhammad, *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Araby al-Islamy*, Beirut, Markaz al-Tsaqafi, 1996.
- , *Retthinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta, LPMI dan Pustaka Pelajar, 1996.
- , *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Ed. & Pengantar J.H. Meuleman, cet. I, Jakarta, INIS, 1994.
- , *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2005.
- , *The Contemporary Expression of Islam in Building*, makalah pada seminar tentang arsitektur di Yogyakarta, Oktober, 1990.
- Baedhowi, *Islamologi Terapan dan Problemnnya (Mengkaji Pemikiran Mohammed Arkoun)*, dalam Jurnal al-Jami'ah, Vol. I, 2003.
- 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.
- Januri, Moh Fauzan dan Alfa, Muhammad, *Dialog Pemikiran Timur-Barat*, Bandung, Pustaka Setia, 2011.
- Meuleman, Johan Hendrik, *Tradisi, Kemandirian, dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. ke-2, Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Nichlatus Sovia, Sheyla. Kritik Nalar Islam: Telaah Pemikiran Mohammed Arkoun *Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam* Vol. 30 No. 2 Juli 202.
- 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.