KRITIK SAKRALISASI PEMIKIRAN KEAGAMAAN

[Mengkaji Pemikiran Muhammed Arkoun]

*Lukman S. Thahir**

Pendahuluan

Tidak ada yang membantah bahwasanya dalam rentang waktu yang cukup lama, dunia Islam berada dalam satu krisis pemikiran yang cukup akut. Menurut Dr. Thaha Jabir al-Awani,[1] dalam buku *The Qur'an and Sunah: The Time-Space Factor*, krisis pemikiran di dunia Islam itu setidaknya memanifestasikan dirinya dalam tiga bentuk: Pertama, disintegrasi diantara beragam aliran, baik aliran yang berkenaan dengan intelektual, sosial maupun politik. Kedua, runtuhnya faktor-faktor yang menjadi landasan bagi kehidupan yang harmonis yang berwujud sikap mau menang sendiri dan kelompoknya sendiri, ketidak jelasan menghadapi masa kini dan ketiadaan harapan menghadapi masa depan. Ketiga, Kurangnya kesadaran objektif mengenai realitas yang sebenarnya menyangkut kondisi sosial umat dan hubungannya dengan sejarah.

Terhadap fenomena ini, tidak kurang dan tidak habisnya filosof dan ilmuan yang mencoba mencari jalan keluar dari krisis ini, mulai dari membuka kembali pintu ijtihad, melakukan "sekularisasi", sampai yang secara ekstrim melakukan "westernisasi", namun secara umum bisa dikatakan, bahwa segala daya upaya tersebut belum membuahkan hasil yang menggembirakan —untuk tidak menyatakan tidak berhasil.

Dalam kondisi yang menyedihkan ini, dipenghujung abad XX muncul tokoh-tokoh baru dengan pemikiran-pemikiran orisinil sebagai respon dan tawaran alternatif dalam menghadapi krisis tersebut. Diantara mereka ini, bisa dicatat salah seorang pemikir dari Aljazair, yaitu Muhamed Arkoun, yang oleh Bassam Tibbi, dikatakan, Arkoun, disamping Fazlur Rahman adalah pemikir Islam yang paling mengesankan baginya selama melakukan kajian tentang Islam.[2] Pandangan

***Lukman S. Thahir**, adalah Dosen STAIN Palu, Sulawesi Tengah, dan saat ini sedang mengikuti Program Pascasarjana (S3) di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

yang sama, diungkapkan juga oleh Robert D. Lee,[3] yang menggambarkan Arkoun sebagai seorang sarjana sekaligus pejuang, saintis sekaligus aktivis, beriman teguh sekaligus kritis, historisis sekaligus idealis, liberalis sekaligus radikal, dan warga dunia Islam sekaligus warga Eropa. Siapa sebenarnya, Arkoun, apa yang dilihatnya dengan krisis pemikiran umat Islam, dan apa jalan keluar yang ditawarkannya? tulisan di bawah ini, secara sekilas akan mengupas pertanyaan tersebut.

Sketsa Historis Kehidupan Arkoun

Muhammed Arkoun dilahirkan pada tanggal 1 Pebruari 1928 di Tourist-Mimoun, Kabilia, suatu daerah dipegunungan berpenduduk Berber di sebelah Timur Aljir, Aljazair.[4] Ia dilahirkan di tengah-tengah keluarga Berber sederhana dan berasal dari strata masyarakat bawah, yakni pedagang rempah-rempah.[5]

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di desanya, Arkoun menempuh pendidikan menengahnya di kota pelabuhan Oran, yang merupakan kota utama Aljazair di bagian Barat, jauh dari desa asalnya. Pada tahun 1950-1954, ia belajar bahasa dan sastra Arab pada salah satu sekolah menengah atas di daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Ditengah-tengah berkecamuknya perang pembebasan Aljazair dari Prancis yang berlangsung dari tahun 1954-1963, ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak saat itu, ia menetap di Prancis, dan tahun 1969 ia memperoleh gelar doktor sastra dari universitas Sorbonne, dengan disertasi mengenai Humanisme dalam Pemikiran Etika Ibn Miskawaih, seorang pemikir muslim dari Persia yang wafat tahun 1030 M, yang kemudian ditertibkan dengan judul *Contribution a l'etude de l'humanisme Arabe Au Ive/Xe Seicle: Miskawayh Philosophe et Historien.*[6]

Arkoun nampaknya lebih banyak tinggal di dunia Barat –dalam hal ini Prancis—daripada tinggal di tanah airnya, Aljazair, untuk mengembangkan karir akademiknya. Hal ini tidak mengherakan karena dalam mengakses berbagai fasilitas informasi, seperti dokumentasi ilmiah dan pergaulan ilmiah yang terbuka, Perancis jauh lebih baik dari pada Aljazair.[7] Di tempat ini, tepatnya di universitas Sorbonne, ia secara resmi bekerja sebagai Guru Besar Sejarah Pemikiran Islam. Ia pernah menjabat sebagai Direktur pada *Institute of Arab and Islamic Studies* dan juga sebagai editor kepala *Jurnal Arabica*, sebuah jurnal ilmiah terkemuka di Prancis selama beberapa tahun. Karena reputasi akademiknya, oleh pemerintah Prancis, ia diangkat sebagai anggota legiun kehormatan Perancis (*Chevalier de La Legion d'honoeur*) dan dianugrahi *des palmes academicues*, suatu gelar kehormatan Perancis untuk tokoh terkemuka di dunia universitas. Kesibukannya yang lain adalah melaksanakan kunjungan dan memberikan kuliah pada berbagai lembaga akademik di seluruh dunia.[8]

Kerangka Pemikiran Arkoun

Sebagai anak yang dilahirkan di Kabilia, Arkoun sejak kecil telah dihadapkan pada tiga bahasa, yaitu bahasa Kabilia, salah satu bahasa Berber yang diwarisi

Afrika Utara dari zaman pra-Islam dan pra-Romawi, bahasa Arab yang masuk ke daerahnya bersama ekspansi Islam sejak abad 1 Hijriyah, dan bahasa Prancis yang dibawa oleh bangsa Prancis yang menguasai Aljazair antara tahun 1830 dan 1962.

Ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda, dan sampai batas tertentu juga ketiga bahasa tersebut mewakili cara berpikir dan memahami yang berbeda, dan ini mempengaruhi Arkoun yang sejak kecil telah bergaul intensif dengan ketiga bahasa tersebut. Tidak mengherankan jika kemudian cita-cita Arkoun yang utama adalah berusaha memadukan berbagai cara berpikir, terutama semangat keagamaan yang terpelihara di kalangan masyarakat penganut Islam dan sikap rasional-kritis yang berkembang di dunia Barat.[9]

Atas dasar ini pula, tidaklah mengherankan jika dalam kajian-kajiannya, Arkoun menggunakan pendekatan dan metodologi dari berbagai ilmu pengetahuan kontemporer yang berkembang di Barat, khususnya bidang filsafat, humaniora dan ilmu-ilmu sosial. Hal ini dimungkinkan, karena Arkoun memang menguasai dengan baik perkembangan ilmu pengetahuan Barat kontemporer, khususnya Prancis, yang dikenal dan didalaminya selama masa pendidikan dan kehidupannya. Menurut Arkoun,[10] penggunaan pemikiran Barat tersebut sama sekali tidak mengancam pemikiran dan masyarakat Islam, melainkan justru merupakan sarana untuk memahami dengan lebih baik mengapa pemikiran Islam mengalami krisis sampai sedemikian akut. Karena itulah ia menyayangkan bahwa perkembangan mutakhir dari ilmu pengetahuan Barat itu belum banyak dikenal atau belum diterima di kalangan umat Islam; bahkan ternyata para islamolog Barat sekalipun belum memanfaatkannya secara maksimal dalam studi-studi mereka tentang pemikiran Islam.

Secara umum bisa dikatakan bahwa corak yang paling menonjol dari pemikiran-pemikiran Arkoun adalah pemaduan unsur-unsur dari pemikiran Islam dan unsur-unsur yang berharga dalam pemikiran Barat modern. Dari Islam ia ingin membuang kejumudan serta ketertutupan yang telah menghasilkan berbagai penyelewengan dan perbudakan dalam bidang sosial-politik; sementara dari Barat ia mengambil rasionalitas dan sikap kritisnya untuk memahami agama.

Untuk merealisasikan proyeknya ini, Arkoun banyak mengeluarkan tulisan, baik berupa buku, artikel, maupun tulisan bersama. Beberapa karyanya yang bisa dicatat adalah:

1. Buku
   - *Traite d'ethique (Traduction Francaise Avec Traduction et Notes du tahdib al- akhlaq de Myskawaih)*, (1969).
   - *Contribution a l'etude de l'humanisme Arabe Au Ive/Xe Seicle: Miskawayh Philosophe et Historien,* (1970).
   - *La pense Arabe,* (1975)
   - *Overtures Sur l'Islam,* (1969)

2. Kumpulan artikel
   - *Essais Sur La Pense Islamique,* (1973)
   - *Lectures du Coran,* (1982)
   - *Pour Une Critique La raison islamique,* (1984)
3. Tulisan bersama
   - L'Islam Hier, ditulis bersama Louis Gardet, 1982)
   - L'Islam, Religion et Societe, ditulis bersama M. Aroso dan M. Bormans, (1982)

Dari semua karya ini bisa dikatakan bahwasanya tujuan Arkoun dengan tulisan-tulisannya ini adalah melepaskan umat Islam dari kejumudan dan krisis dalam pemikiran mereka, serta untuk menciptakan suatu pemikiran Islami yang mampu menjawab tantangan yang dihadapi umat Islam di dunia modern. Untuk sampai pada proyek yang besar ini, Arkoun —di samping karya-karya besar Islam Klasik— banyak merujuk pada pemikiran-pemikiran Barat kontemporer, diantaranya para filosof lingguistik seperti Ferdinand de Saussure (ahli bahasa dari Swiss), Roland Barthers (ahli semiotika dari Prancis), Northop Frye (ilmuan kesusastraan dari Kanada, (Jack Goody (antropolog dari Inggeris), Pierre Boudieu (antropolog dari Prancis), serta filosof-filosof Prancis, seperti Paul Ricoeur, Michael Foucault dan Jacques Derrida.

Dari para filosof lingguistik, Arkoun mengadopsi semiotika; dari Ricoeur dan Frye, meminjam pandangan mereka mengenai mitos dan agama; dari Foucault, mengambil dan menggunakan istilah-istilah "episteme", "discours" dan "arkeologi"; sementara dari Derrida, mengambil konsep dekonstruksi, "yang tak dipikirkan" (*l'impense*) dan "yang tak terpikir" (*l'impensable*), dan logosentrisme. Yang terakhir ini, yaitu logosentrisme,[11] bukan hanya banyak mewarnai karya-karya Arkoun, tetapi juga sekaligus dipakai oleh Arkoun saat menganalisis krisis pemikiran di kalangan umat Islam.[12]

Konsep ini dikaitkan oleh Arkoun dengan gejala terjadinya *ortodoksi*. Ortodoksi adalah suatu wewenang (*authority*) yang memiliki hak penuh atas teks dan penafsiran atasnya, dimana bagi Arkoun kelahiran suatu ortodoksi tidak bisa dilepaskan dari kepentingan politis atau determinasi sejarah tertentu. Kritik-kritik Arkoun terhadap bangunan ilmu-ilmu keislaman pada dasarnya untuk membongkar klaim kebenaran yang diajukan oleh ortodoksi, bahwa ia tidak bersifat universal dan mutlak, karena episteme yang melandasi basis kebenaran dari ortodoksi tersebut mempunyai korelasi spesifik dengan kondisi sosio-historis tertentu. Di sisi lain, kritik epistemologis Arkoun juga bermaksud membongkar "daerah-daerah" terlarang yang tidak boleh dan tidak mungkin dipikirkan dalam sejarah pemikiran Islam. Ini disebabkan, karena setiap ortodoksi logosentris selalu menciptakan mekanisme perlindungan untuk menghindari ancaman dari episteme-episteme alternatif di luar dirinya. Mekanisme perlindungan itu diciptakan dengan cara membuat 'tabu-tabu" pemikiran.

Nalar Islam yang "Membekukan" Pikiran

Fokus perhatian Arkoun sebelum memulai proyek besarnya membebaskan umat Islam dari "penjara" kejumudan dan kemunduranya adalah apa yang disebutnya sebagai "nalar Islam". Dengan kata nalar ini, kurang lebih maksud Arkoun adalah cara seseorang —terutama sekolompok orang— berpikir, memandang, menguraikan dan memahami kenyataan; sementara itu Islam di sini dilihat oleh Arkoun sebagai satu gejala sosial yang memiliki matra kesejarahan yang tidak bisa ditinggalkan.[13] Maka nalar Islam bisa diartikan sebagai suatu nalar yang berkembang di kalangan umat Islam dan berfungsi pada periode tertentu. Pada bagian inilah Arkoun melancarkan kritiknya terhadap pola pikir sebagian besar umat Islam, yang memandang universalitas dan kemutlakan satu nalar yang berlaku pada suatu periode tertentu sebagai yang sesuai dan diberlakukan untuk segala ruang dan masa. Di sini, struktur dan bangunan keilmuan Islam, oleh Arkoun[14] dilihat sebagai hasil pemikiran biasa yang tidak terlepas dari kerangka ruang dan waktu. Nilai atau ajaran agama yang bagi pemeluknya dianggap universal, bagi Arkoun ketika semua itu telah dipahami dan dipraktekkan manusia, maka universalitas tersebut mau tidak mau akan turut diwarnai oleh muatan-muatan 'lokal"-partikular.

Sepanjang sejarah perkembangan pemikiran Islam, telah dirumuskan berbagai bidang pengetahuan keislaman, baik dalam bidang hukum, teologi, filsafat maupun tasawuf yang sebagian besar terjadi dalam periode formatif pemikiran Islam (sekitar kejayaan dinasti Umayyah dan Abbasiyah). Semua itu bagi Arkoun adalah karya-karya tafsir yang disebut "teks hermeneutis" yang merupakan aktualisasi dan hasil pemahaman dan penerapan dari al-Qur'an sebagai "teks pembentuk".[15] Dalam wilayah sebenarnya letak jasa besar para pemikir Islam, karena mereka telah berhasil mengembangkan sedemikian rupa teks al-Qur'an yang bersifat potensial menjadi sesuai dengan keadaan nyata. Namun yang disesalkan oleh Arkoun adalah —ternyata— ketika terjadi keragaman dalam pemahaman dan penafsiran, muncul pula persaingan dan saling mengklaim kebenaran dari berbagai yang ada.[16]

Persaingan yang disesalkan Arkoun tersebut pada akhirnya memunculkan ortodoksi dalam Islam, karena setiap tradisi pemikiran yang ada, baik Syi'ah, Sunni, Mu'tazilah, dan sebagainya, telah berfungsi sebagai satu sistem budaya yang meniadakan yang lain, dengan berusaha menegaskan pemikirannya sendiri sebagai yang paling benar dan berlaku "pada setiap zaman dan masa". Tidak heran jika pada akhirnya, Arkoun melihat bahwa seluruh bangunan pemikiran Islam, tidak terkecuali filsafat terkungkung dalam ketertutupan logosentris.[17]

Bukti paling menonjol dari fenomena logosentrisme ini terjadi pada masa-masa dimana "pintu ijtihad telah ditutup" dan sikap *taqlid* menjadi budaya dalam sistem berpikir umat Islam. Dalam masa ini memang masih ada sejumlah karya,

namun karya-karya tersebut ternyata tidak lebih dari komentar terhadap karya-karya terdahulu, bahkan komentar atas komentar, sebagaimana kata Fazlur Rahman.[18] Ketika pemikiran Islam memasuki periode modern, yakni pada abad ke sembilan belas, ketertutupan pemikiran Islam itu dibuka kembali oleh beberapa tokoh pembaharu. Namun dalam pandangan Arkoun, ijtihad yang dilakukan pada masa ini masih belum membuka diri pada kemodernan yang sebenarnya. Nalar yang digunakan sebenarnya masih sama dengan nalar yang lama, yaitu nalar yang telah berkembang dan berfungsi dalam pemikiran skolastik.[19]

Untuk jelasnya apa yang dimaksud Arkoun[20] mengenai ciri-ciri nalar lama dan bercorak skolastik, di bawa ini dijelaskan sebagai berikut:

1. Ketundukan nalar-nalar itu kepada wahyu yang *given God*. Semua nalar yang ada dalam pemikiran Islam ternyata tunduk kepada wahyu tersebut tanpa kecuali, termasuk nalar Mu'tazilah dan nalar para filosof, meskipun ada perbedaan dalam cara ketundukannya, tetapi pada intinya adalah semua nalar tersebut hanya bekerja dalam batas-batas pengetahuan yang ada dalam wahyu.
2. Penghormatan terhadap otoritas serta ketaatan terhadap otoritas tersebut. Dalam beragam aliran pemikiran Islam, terdapat apa yang disebut sebagai imam mujtahid. Mereka ini dianggap sebagai otoritas tertinggi yang tidak boleh dibantah atau didebat.
3. Nalar ini memainkan peranannya melalui satu cara pandang teertentu terhadap alam semesta (menjadi satu world view), yakni cara pandang khas abad pertengahan.

Fenomena Taqdis Al-Afkar yang Memprihatinkan

Untuk menjawab kerumitan dan problem-promlem dalam Nalar Islam skolastik tersebut, menurut Arkoun, perangkat ilmiah dan epistemologis yang dihasilkan oleh nalar Barat modern bisa dipakai. Dalam pandangan Arkoun, Barat telah mampu meninggalkan nalar skolastik tersebut saat terjadinya renaissance. Tetapi hal ini tidak berarti melenyapkan sama sekali semua unsur yang ada dalam Nalar Islam. Karena itu, bagi Arkoun, kebutuhan yang mendesak saat ini adalah bagaimana mempersempit jarak epistemologi antara nalar Islami skolastik dan Nalar barat Modern. Caranya adalah dengan melakukan dialog ilmiah yang subur diantara keduanya. Namun demikian, ada dua hambatan besar yang bisa menghadang dalam proyek ini, yaitu fenomena ideologisasi sebagai lawan dari ideasi dan ***Taqdis al-Afkar al-Diny*** di kalangan umat Islam.

Menurut Arkoun, ada perbedaan yang sangat tajam antara ideologi (*idiologie*) dengan ideasi (*ideation*). Ideasi adaah upaya tetap yang dilakukan jiwa untuk mendinamiskan, membuka, memindah, meregenerasi dan memperbaharui gagasan-gagaan yang tesedia dalam suatu sistem pemikiran tertentu. Sebaliknya ideoogi menggunakan beberapa gagasan yang di

pilih dan disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan-kekuatan sosial menuju tindakan tertentu.[21] Dengan demikian Islam yang berwajah ideologis yang ditampilkan umatnya itu lebih bersikap tertutup, intoleran, kaku saakral dan apologis. Itulah sebabnya, dalam pandangan Arkoun, meskipun pintu ijtihad telah dibuka kembali pada awal abad ke-19 oleh para reformiss dan modernis, namun masih belum membuka diri pada kemoderenan pemikiran sebenarnya.[22] Di sisi lain, dalam dunia Islam telah mewabah satu pola pemikiran yang menjadikan dialog tidak mudah dilakukan yakni satu fenomena yang disebut Arkoun sebagai *Taqdis al-Afkar al-Diny* (pensakralan pemikiran keagamaan).

Dalam fenomena *Taqdis al-Afkar al-Diny* ini, tradisi pemikiran Islam klasik dianggap sebagai kekayaan dan kekuatan spiritual yang perlu di pertahankan tanpa harus di pertanyaakan bagaimana asal-usul tradisi tersebut. Mempertanyakan tradisi berarti meragukannya bahkan bisa berarti mengingkari wujud tradisi yang selama ini dipegang dengan kokoh. Bentuk pemikiran Islam yang meliputi kalam, fiqih, tasauf, adalah bentuk bangunan yang paten. Generasi sekarang tinggal mewarisi begitu saja warisan kekayaan intelektual spiritual generasi terdahulu tanpa di sertai sikap kritis, mempertanyakan bagaimana sebenarnya situasi historis yang ikut menentukan corak pemikiran Islam saat itu, dan mempertanyakan lebih lanjut relevansinya dengan tantangan sejarah serta problematika baru yang mengitari generasi sekarang. Dengan begitu tanpa di sadari, tradisi pemikiran Islam itu diterima secara dogmatis dan tidak ada kreativitas yang bersifat inovatif untuk mengembangkan tradisi tersebut sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia. Itulah sebabnya umat Islam sampai masa kini masih berada dalam satu kondisi yang di sebut Arkoun sebagai **ruang mental abad pertengahan** (*l'espace mental medieval*); suatu kondisi yang telah dilewati Barat sejak masa *renaissance*.[23]

Relasi Dialektis: Bahasa-Pemikiran-Sejarah

Pada akhirnya, setelah melakukan berbagai kajian, kritik dan penilaian terhadap Nalar Islam, sebagai alternatif jawabannya, Arkoun ingin membuka kesadaran umat Islam dengan menunjukkan adanya keterkaitan yang erat antara bahasa, pemikiran dan sejarah.

Umat Islam dan umat beragama pada umumnya, perlu sadar sepenuhnya adanya hubungan dialektik antara bahasa, pemikiran dan sejarah. Tidak ada pemikiran keagamaan apapun yang terlepas sama sekali dari bahasa dan sejarah. Jika itu disadari, maka akan dimungkinkan adanya kesadaran mengenai pluralitas pemahaman keagamaan dan dinamika pemikiran Islam akan bersifat terbuka, dialogis, tidak mandeg dan kaku. Untuk merealisasi proyek ini, bagi Arkoun jalan pertama yang harus ditempuh adalah dengan memilah dan menunjukkan mana teks pertama atau teks *pembentuk* dan mana teks *hermeneutis*. Arkoun ingin mengembalikan pemikiran Islam kepada

wacana Qur'an seperti sediakala yang terbuka terhadap berbagai pembacaan dan dengan demikian terbuka pula terhadap berbagai pemahaman.

Kesulitan yang dirasakan Arkoun dalam proyeknya ini adalah kesulitan bahwa ternyata al-Qur'an sebagai *teks pertama* atau *peristiwa pertama* telah tertimbun sedemikian rupa oleh pemikiran Islam yang berwujud berbagai macam literatur yang merupakan teks-teks kedua atau teks-teks hermeneutis. Timbunan ini sedemikian rupa sehingga menghalangi untuk memahami al-Qur'an dalam keadaannya seperti sediakala.[24]

Untuk mengatasi hal itu, Arkoun meminjam metode "dekonstruksi " atau "pembongkaran" Derrida dan juga analisis Arkeologis yang dipakai dalam ilmu-ilmu mengenai benda-benda purbakala. Dengan analisis ini diupayakan satu klarifikasi historis (al-idha'ah al-tarikhiyyah) terhadap teks-teks hermeneutis dari tradisi pemikiran tertentu, yaitu memperjelasnya dengan membersihkan "debu" ruang dan waktu yang menyelubunginya sehingga akan terlihat hubungan antara teks-teks dari fase sejarah tertentu dengan konteks sosial, generasi serta gerakan-gerakan pemikiran yang beragam dan berada dalam waktu yang sama.[25]

Disamping menunjukkan adanya hubungan antara pemikiran dan sejarah, Arkoun juga menunjukkan adanya hubungan yang tak terpisahkan antara pemikiran dan bahasa. Setiap pemikiran keislaman, disamping merupakan "cermin" dari dinamika pergumulan realitas sosio-historis pada titik sejarah tertentu, juga terumuskan, terkonsepsikan dan terungkapkan dalam "bahasa" tertentu. Dalam *Al-Fikr al-Islamy*, ia berkata:

> "Ketika saya membaca sebuah buku tentang ilmu fiqh atau kalam, serta merta saya akan bertanya mengenai hubungan yang terdapat antara pemikiran teologi, pengarang yang bersangkutan dan konsepsi lingguistik yang sedang dominan pada masanya. [26]

Manfaat dari analisa terhadap bahasa ini menurut Arkoun, dengan merujuk pendapat L. Kjemslev, adalah bahwa pertama, pendekatan semiotis memandang teks sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern, dan kedua, analisis bahasa ini membuat kita mendekati suatu teks tanpa interpretasi atau pra-anggapan-pra-anggapan lain sebelumnya.[27] Dalam pemikirannya mengenai keterkaitannya antara bahasa-pemikiran dan sejarah ini pengaruh dari Foucault, cukup terasa. Dalam pandangan Foucault, manusia pada tiap-tiap jamannya menangkap realitas dengan cara-cara tertentu dan cara manusia menangkap (memandang dan memahami) kenyataan tersebut disebut **"EPISTEME"**. Karena manusia menangkap kenyataan itu dengan cara tertentu, maka ia mengekspresikannya dengan cara tertentu pula; itulah yang disebut wacana. Wacana inilah yang merupakan salah satu bentuk kuasa yang menentukan bentuk masyarakat, budaya dan pemikiran.[28]

Pandangan ini nampak ketika Arkoun menjelaskan bahwa teks-teks Islam, sebagaimana halnya teks apapun, lahir dari kebudayaan dan cara pemikiran

tertentu yang pada gilirannya membangun konstruksi pemikiran tertentu. Dalam kaitannya dengan al-Qur'an, Arkoun menegaskan bahwa Kitab Suci kaum muslimin itu merupakan perkataan, fenomena bahasa, kebudayaan dan keagamaan yang lahir dalam ssuasananya sendiri sehingga ia tidak akan melahirkan berbagai makna kecuali kalau dimasukkan dalam konteksnya; dan pada gilirannya melahirkan satu penstrukturan kesadaran, terlebih pada kenyataannya al-Qur'an merupakan teks keagamaan yang dimaksudkan untuk dibacaa dan dihayati.[29]

Penutup

Demikianlah sebuah paparan ringkas mengenai pikiran Arkoun dalam upayanya melakukan kritik terhadap pemikiran keislaman dan pola pikir umat Islam. Secara umum bisa di katakan bahwa meskipun Arkoun telah melakukan "dekonstruksi" dalam arti berusaha mendobrak dan menghancurkan akar-akar krisis pemikiran yang terjadi dalam dunia Islam, namun apa yang dilakukanya bisa di katakan masih samar. Apa yang di lakukannya lebih cenderung bersifat metodologis sehingga kritik di arahkan kepadanya karena belum menghasilkan satu produk baru sebagai pengganti dan penyempurna berbagai doktrin tradisional yang dikritiknya, sebagai mana Fazlur Rahman telah menghasilkan "tafsir baru" dengan *Major themes of the Qur`an*-nya.[30] Dan mengenai hal ini, Van Koningsveld pernah berkata "Arkoun banyak sekali menerbitkan uraian metodologis dan epistimologis, yang di anggap sebagai pekerjaan pengantar, tetapi belum menawarkan suatu teologi Islam yang baru".[31]

Namun harus pula diakui bahwa konstribusi yang diberikan oleh Arkoun ini sangat besar bagi upaya reformasi menghadapi kejumudan, ketertutupan dan kemandegan dalam dunia intelektual umat Islam. Setidaknya Arkoun telah membuka mata umat Islam bahwasanya mereka selama ini telah salah dalam bersikap dan berfikir, baik mengenai pandangan mereka yang ternyata sekedar mensucikan pemikiran agama dan bukan agama itu sendiri maupun ketidak sadaran mereka bahwasanya setiap pemikiran itu tidak terlepas dari unsur-unsur subyektifitas manusiawi, seperti diantaranya dari aspek bahasa dan sejarah. Maka sumbangan besar Arkoun ini selayaknya dipahami sebagai langkah awal dan jalan yang telah dirintis oleh Arkoun untuk diteruskan dan ditindak lanjuti, baik dengan merumuskan strategi sosialisasi ide-idenya maupun dengan menjalankan ide-idenya tersebut untuk menghasilkan epistimologi dan teologi yang baru yang sesuai bagi umat Islam.

Daftar Bacaan

Abdullah, M. Amin, "Arkoun dan kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1996).

Arkoun, Muhammed, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa Waijtihad*, terj. Hasyim Shalih, (London: Dar al-Saqi, 1990).

——, *Lectures du Coran,* terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 1998).

——, *Essais Sur La Pensee Islamique*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 2000).

——, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), h. 185-186.

Al-Awani, Thaha Jabir, *The Qur'an and Sunah: The Time-Space Factor,* (London: International Institute of Islamic Thought, 1995).

Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX*, Jilid II, (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

Douglas Fedwa Malti, "Muhammed Arkoun", dalam John L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. I, (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Dunn, Robert, "Pasca-Modernisme: Populisme, Budaya Lokal dan Garda Depan", dalam *Prisma*, No. 1, 1993

Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah, (Jakarta: Rajawali, 1989).

Lee, Robert D., "foreword", dalam Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question Uncommon Answer*, (Boulder: Westview, 1994).

Meuleman, Johan, "Pengantar", dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994).

——, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pikiran Muhammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4 Vol. IV, 1992, h. 94.

——, "Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Muhammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1996)

———, "Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Muhammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman, (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1996).

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1984).

Tibi, Bassam, *The Crisis of Modern Islam: A Pre Industrial Culture in the Scientific Technological Age*, terj. Yudian W. Asmin, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994)

Catatan:

[1]Thaha Jabir al-Awani, *The Qur'an and Sunah: The Time-Space Factor, (London: International Institute of Islamic Thought, 1995),* h. 37-38.

[2]Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Pre Industrial Culture in the Scientific Technological Age*, terj. Yudian W. Asmin, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 8.

[3]Robert D. Lee, "foreword", dalam Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question Uncommon Answer*, (Boulder: Westview, 1994), h. viii.

[4]Johan Meuleman, "Pengantar", dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), h. 1.

[5]Fedwa Malti-Douglas, "Muhammed Arkoun", dalam John L. Esposito (Ed.), *Th Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. I, (Oxford: Oxford University Press, 1995, h. 139.

[6]Johan Meuleman, "Pengantar", h. 2.

[7]Johan Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pikiran Muhammaed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4 Vol. IV, 1992, h. 94.

[8]Fedwa Malti-Douglas, "Mohammed Arkoun", h. 139.

[9]Johan Meuleman, "Pengantar", h. 1

[10]Johan Meuleman, "Pengantar", h. 5-6 dan 12.

[11]Yang dimaksud Logosentrisme oleh Derrida, antara lain berarti bahwa manusia tidak mengungkapkan diri dan malah tidak dapat berpikir kecuali melalui bahasa, tradisi kebahasaan dan tradisi teks tertentu. Namun demikian, tidak berarti bahwa manusia sama sekali tidak bisa maju dalam pemikiran atau melakukan kritik terhadap pemikirannya sendiri atau pemikiran orang lain yang terdahulu. Kemajuan dan kritik dimungkinkan, namun hanya dari dalam tradisi teks atau wacana tertentu. Proses kritik dari dalam itulah yang disebut Derrida sebagai "dekonstruksi" atau pembongkaran. Pembongkaran itu akan menampakkan aneka ragam aturan yang sebelumnya tersembunyi yang menentukan teks. Untuk jelasnya, pikiran-pikiran Derrida ini, lihat K. Bertens, Filsafat Barat Abad XX, Jilid II, (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

[12]Lihat antara lain artikel Arkoun, "Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islami berdasarkan al-I'lam bi manaqib al-Islam, karya al-'Amiri", dalam Muhammed Arkoun, *Essais Sur La Pensee Islamique*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 2000), h. 181-225.

[13]Johan Meuleman, "Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Muhammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1996), h. 119.

[14]M. Amin Abdullah, "Arkoun dan kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, h. 6

[15]Arkoun membagi dua model teks, yaitu teks pertama yang disebut sebagai teks pembentuk (an-nash al-mu'assis) dan teks kedua menjelaskan atau menginterpretasikan teks pembentuk yang disebut sebagai teks hermenutis (an-nash al-tafsiri). Lihat Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 232-234

[16]Mengenai pertentangan ini, lihat misalnya Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah, (Jakarta: Rajawali, 1989), h. 9-18

[17]Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 195

[18]Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1984), h. 37-38

[19]Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern,* h. 284-305

[20] Muhammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islam: Naqd wa Waijtihad*, terj. Hasyim Shalih, (London: Dar al-Saqi, 1990), h. 236-237

[21]Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern,* h. 252

[22]Robert D. Lee, "Foreword", h. ix.

[23]Muhammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa Waijtihad*, h. 238.

[24]Muhammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa Waijtihad*, h. 232.

[25]Muhammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa Waijtihad*, h. 233-234.

[26]Muhammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa Waijtihad*, h. 239.

[27]Muhammed Arkoun, *Lectures du Coran,* terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 1998), h. 10.

[28]Robert Dunn, "Pasca-Modernisme: Populisme, Budaya Lokal dan Garda Depan", dalam *Prisma*, No. 1, 1993, h. 51-52.

[29]Muhammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), h. 185-186.

[30]Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik", h. 2-3.

[31]Johan Meuleman, "Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Muhammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman, (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, h. 161-162.

❋ ❋ ❋