

EPISTEMOLOGI MOHAMMED ARKOUN



SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu
Ilmu Ushuluddin

PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS	No. FIG : U-2002/AP/026
1C U-2002	ASAL PIKI :
026	TANGGAL :
AF	

Oleh :

REBUT SUGIANTO

NIM : EO.13.97.068

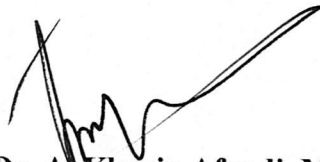
**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
2002**

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi oleh Rebut Sugianto ini telah diperiksa dan disetujui untuk di ujikan

Surabaya, 8 Juli 2002

Pembimbing

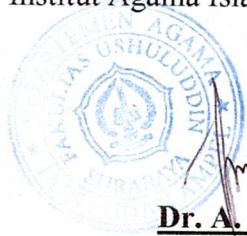


Dr. A. Khozin Afandi, MA
NIP. 150 190 692

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Skripsi oleh **Rebut Sugianto** ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi
Surabaya, 23 Juli 2002

Mengesahkan
Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya



Dekan

Dr. A. Khozin Affandi, MA

NIP 150 190 629

Ketua

Dr. A. Khozin Affandi, MA

NIP 150 190 629

Sekretaris

Rofhani M. Ag

NIP 150 282 419

Penguji I

Drs. Sunantri

NIP 150 227 500

Penguji II

Drs. Loekisno. Ch. W. M. Ag

NIP 150 259 574

DAFTAR ISI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

	Halaman
SAMPUL DALAM	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI	viii
BAB I PENDAHULUAN	01
A. Latar Belakang Masalah	01
B. Rumusan Masalah	09
C. Tujuan dan Kegunaan	10
D. Telaah Pustaka	11
E. Landasan Pemikiran	14
F. Metode dan Pendekatan Penelitian	17
BAB II BIOGRAFI PEMIKIRAN	22
A. Arkoun: Latar Belakang Bigrafis	22
B. Latar Belakang Intelektual	31
1. Riwayat Pendidikan dan karir	32
2. Pemikir Panutan	41

a. Michel Foucault	41
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id	
b. Jacques Derrida.....	46
c. Ferdinand de Saussure.....	49
d. Roland Barthes.....	53
e. Paul Ricoeur	55
C. Arkoun: Karakteristik Pemikiran.....	61

BAB III. ARKOUN: APLIKASI EPISTEMOLOGI STRUKTURALIS 66

A. Penjelasan Istilah.....	66
B. Arkoun : Kritik-kritik Epistemologi.....	70
1. Nalar Islami	73
a. Nalar Ortodoks	80
b. Islam Skolastik.....	82
c. Terpikir, Tak-Terpikir, Tak-Terpikirkan.....	83
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id	
2. Nalar Modern.....	87

C. ARKOUN: RUMUSAN EPISTEMOLOGI..... 92

BAB IV. KESIMPULAN..... 101

A. Kesimpulan.....	101
B. Saran-saran.....	102

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam sebagai agama tidak saja membawa ajaran-ajaran eskatologis yang berkuat dalam aspek liturgis semata, namun juga sistem nilai yang melingkupi berbagai aspek kehidupan. Dengan al-Qur'an sebagai sumber utamanya, berbagai sistem nilai diderivasikan, termasuk didalamnya persoalan pengetahuan.

Dengan totalitas yang terkandung di dalam al-Qur'an, Islam menjadi sebuah tradisi pemikiran¹ dan obyek pengetahuan sekaligus. Sebagai sebuah tradisi pemikiran, Islam telah melahirkan berbagai konsepsi yang bersifat keilmuan untuk manusia. Sementara sebagai obyek, Islam merupakan realitas empiris yang telah dikaji para ahli dengan menggunakan prinsip-prinsip tertentu. Prinsip-prinsip ini pada akhirnya membentuk pandangan dan pemikiran yang bersifat keilmuan sebagaimana dikaji para ilmuwan atau islamolog baik dari kalangan muslim maupun non muslim.

Sebagai sebuah totalitas dan sistem nilai tertentu, serta dalam posisinya sekaligus sebagai disiplin dan obyek keilmuan, Islam mempunyai karakter tersendiri yang membedakan dengan sistem nilai lainnya. Karakter Islam ini terbentuk

¹Islam sebagai tradisi pemikiran oleh Arkoun, dikonsepsikan sebagai pemikiran yang dibangun melalui epistem atau wacana pemikiran dirinya oleh ajaran yang diwahyukan, dalam konteks ini Arkoun biasa pula mengistilahkan dengan *Akal Islam* (dengan A kapital) sementara sebagai obyek keilmuan yang dibangun para islamolog baik dari kalangan Muslim (ulama'/intelektual Islam) maupun non Muslim (Orientalis) Arkoun sering menggunakan istilah *akal-akal Islam*, sebagai sebuah interpretasi pola dan wacana pemikiran yang terdapat dalam sumber ajaran baik al-Qur'an maupun hadits serta sejarah Islam. Suadi Puto, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998), 34.

diantaranya karena adanya faktor keterlibatan teks kitab suci.

Al-Qur'an sebagai sumber utama nilai Islam telah diyakini melingkupi

berbagai aspek kehidupan. Demikian pula totalitas yang terkandung juga diyakini berorientasi universal.² Seperti pendapat Sayyid Muhammad Husain Thabathabai³ yang menyatakan konteks pembicaraan al-Qur'an adalah untuk seluruh umat manusia berdasar Q.S 6; 19, 68; 52, 38; 87, 74; 35-36.⁴ Sementara terhadap kesempurnaan dan totalitas al-Qur'an ia menyatakan "...seperti dalam kitab-kitab samawi di dalamnya terdapat segala sesuatu yang dibutuhkan manusia dalam perjalanannya menuju kebahagiaan."⁵

Terhadap totalitas dan universalitas al-Qur'an, khususnya yang pertama, terdapat beberapa perbedaan pendapat diantara pemerhati al-Qur'an, apakah totalitas al-Qur'an meliputi pula aspek-aspek partikular dari seluruh dimensi kehidupan atau

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

² Dalam filsafat diskusi tentang "universal", yang menjadi tema utama sepanjang abad skolastik, mengerucut pada; universal sebagai realitas di dalam alam/hanya merupakan konstruksi akal, dan ketika universal dianggap sebagai realitas, berbentuk materi ataukah immateri serta keberadaan universal di dalam benda-benda inderawi atau terpisah dari benda-benda tersebut. Dari diskusi ini kemudian lahir aliran *realis*, *nominalis* dan *aristotelian realism*. Pembahasan ini terdapat dalam Abdullah Khazin Affandi, *Ilmu dan Iman dalam perspektif agama dan filsafat*, karya tulis tidak diterbitkan. (Yogyakarta; Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1998), 77. Sementara universal dalam term Islam oleh Nurcholis Madjid disamakan dengan term *fitrah* sebagai kenyataan alami yang tak terpengaruh oleh ruang dan waktu, asal-usul rasial dan kebahasaan. Lihat Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban; sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan dan kemodernan* (Jakarta; Paramadina, 2000), 425.

³ Sayyid Muhammad Husain Thabathabai, *Memahami Esensi al-Qur'an*, terj Idrus Alkaf (Jakarta: Lentera, 2000), 27-30.

⁴ Terjemahan ayat-ayat di atas diantaranya adalah; "...Dan Al-Qur'an ini diwahyukan kepadaku supaya dengan dia aku memberi peringatan kepadamu dan kepada orang-orang yang sampai al-Qur'an ini kepadanya..." (Q.S 6; 16), "Al-Qur'an tidak lain hanyalah peringatan bagi seluruh bangsa" (Q.S 68;52)

⁵ Thabathabai, Op Cit, 30. Dengan merujuk pada Q.S al-Isra': 105, Yunus: 32 Al-Sajdah: 41-42.

hanya sebatas landasan moral yang melingkupi keseluruhan. Namun demikian secara umum tidak ada perbedaan esensial terhadap totalitas dan universalitas al-Qur'an, khususnya pada point terakhir yaitu totalitas dan universalitas al-Qur'an sebagai landasan moral.

Dengan demikian keberadaan kitab suci Al-Qur'an (dan hadith sebagai sumber penafsir), pada akhirnya memberi warna tersendiri terhadap pengetahuan yang lahir dalam ranah keislaman. Disamping pula terdapat kenyataan yang tidak dapat dipungkiri bahwa perkembangan peradaban Islam tidak terlepas dari dialog⁶ dengan peradaban di luarnya. Seperti dalam wacana kefilosofatan, Amin Abdullah mencatat⁷ mata rantai yang menghubungkan gerakan pemikiran Filsafat Islam tiak lain merupakan proses panjang asimilasi dan akulturasi kebudayaan Islam dan kebudayaan Yunani. Walaupun ia tidak sampai mengatakan keseluruhan pemikiran dalam filsafat Islam merupakan produk filosof Yunani yang mendapat sentuhan Islam. Amin Abdullah kemudian mengecualikan Filsafat Kenabian sebagai pemikiran filsafat dalam konteks Islam yang dapat dikatakan produk originil

⁶ Dalam wacana kefilosofatan terdapat perbedaan antara term *dialog* dan *dialektika*, term yang pertama bersifat eksternal dengan unsur diluarnya, sementara yang kedua bersifat intern pada unsur dalam esensi itu sendiri, seperti diungkapkan Heidegger bahwa sifat *dialog* diarahkan pada sebuah obyek (realitas) untuk mempertaruhkan ketidak logisan, sementara *dialektika* bukan merupakan sebuah unsur metodologis, tetapi menggambarkan unsur struktur ontologis dalam pemahaman. Ulasan lebih lengkap terdapat dalam Roy J. Howard *Hermeneutika Pengantar teori-teori pemahaman kontemporer; wacana analitik, psikososial dan ontologis* (Bandung: Nuansa, 2000), 208.

⁷ Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam" dalam *Filsafat Islam: Kajian Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*. Ed Irma Fatimah (Yogyakarta: LSAF, 1992), 32.

(kreatifitas) filosof muslim. Pengaruh filsafat Yunani⁸ dapat dilihat pada perkembangan awal pemikiran teologi Islam. Pada masa ini perdebatan teologis, yang bermula dari pertentangan Ali Ibn Abi Thalib dengan pengikutnya dalam menerima arbitrase⁹ yang ditawarkan Muawiyah dan para pendukungnya, mulai berlangsung dengan sengit karena masing-masing pihak menganggap pendiriannya yang paling benar dengan diiringi sikap pengkafiran pihak lain. Dalam melakukan perdebatan inilah metode filsafat Yunani¹⁰ khususnya Aristotelianisme¹¹ dan

⁸ Arkoun menggambarkan pengaruh Yunani terhadap budaya Islam-Arab sebagai sebagai sebuah pengaruh yang sangat halus sehingga dapat hidup secara berdampingan dengan mengambil tema, metode atau solusi tanpa mengalami perubahan makna penting karena perubahan konteks baru. Lihat Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab* (ter) Yudian W. Asmin (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1996), 39.

⁹ Arbitrase ini ditawarkan pihak Muawiyah ketika pasukan mereka telah terdesak dengan pasukan Ali dalam pertempuran di Shiffin. Pada proses arbitrase ini pihak Muawiyah berhasil memperdayai Pihak Ali, sehingga pihak yang terakhir merasa dipecundangi secara licik. Sebagian pasukan Ali (kemudian dikenal sebagai Khawarij) yang pada awalnya memang telah tidak setuju dengan keputusan Ali untuk menerima arbitrase, kemudian menyalahkan Ali karena mau menerima Arbitrase. Padahal keputusan semacam itu harus (berdasar) dari Allah dengan semboyan mereka yang terkenal *La Hukma Illa Lillah* (Al-Qur'an). Wacana ini kemudian berkembang menjadi kedudukan serorang muslim yang berbuat dosa besar. Maka timbulah berbagai aliran kalam yang menyikapi persoalan ini. Karena itu populerlah pendapat yang menyatakan bahwa kelahiran aliran-aliran teologi dalam Islam bermula dari persoalan politik. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-aliran sejarah analisa perkembangan* (Jakarta: UI Press, 1986), 7.

¹⁰ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1997), 279. Lihat pula Harun Nasution *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya II* (Jakarta: UI Pers, 1986), 37.

¹¹ Aliran ini mengikuti ajaran Aristoteles, khususnya ajaran metafisika, yang menyebar pada abad pertengahan. Sekalipun tidak keseluruhan pemikiran aliran ini persis sejalan dengan pemikiran Aristoteles. Aliran ini justru dibangun sarjana-sarjana yang banyak mendapat pengaruh Plotinus ketimbang Aristoteles sendiri. Lihat Seymour Feldman, "Aristotelianism" dalam *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Library Reference USA, 406. Sementara menurut Nurcholis Madjid aliran ini, yang sebelumnya telah dimodifikasi oleh para Pemikir Kristen Syria sebelum diambil alih umat Islam, memberikan pengaruh dalam bangunan Ilmu Kalam khususnya pada aspek penalaran logis metodologinya, lihat Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban; sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemamusiaan, dan keindonesiaan* (Jakarta; Paramadina, 2000), 226-228.

neoplatonisme¹² digunakan masing-masing pihak untuk membangun argumentasinya. Pemanfaatan metode filsafat Yunani ini pertama kali dipergunakan oleh seorang rasionalis Jahm Ibn Shafwan (w. 131 H).

Dialektika keilmuan pada awal sejarah Islam telah terbukti membawa kontribusi yang positif bahkan mampu mengambil alih kiblat keilmuan dari Yunani.¹³ Dialektika ini kemudian harus terhenti karena adanya ideologisasi¹⁴

¹² Sebagai suatu cabang filsafat, neoplatonisme bertolak dari karya Plato dan penafsirannya cenderung mengaitkan Allah dengan prinsip keasatuan, dengan membuat-Nya transenden secara mutlak, serta teori penciptaan melalui proses emanasi dari Yang Satu. Loren Bagus, Neoplatonisme, dalam *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 701-706. Sementara menurut Cak Nur aliran ini justru berpangkal pada pemikiran Plotinus (205-270M) yang mengajarkan *The One* sebagai prinsip tertinggi atau penyebab pertama. Pengaruh Neoplatonisme terlihat pada konsep *penyatuan dengan Tuhan atau Kenyataan Mutlak* dalam mistisisme Islam. Lihat Nurkholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 224-225.

¹³ Kontribusi dunia Islam pada perkembangan dunia keilmuan tidak hanya diakui para sarjana muslim namun juga para sarjana dari Barat seperti analisa Bertand Russel, bahwa Islam sebagai peradaban brilliant lahir pada saat abad kegelapan (di Barat) berlangsung dalam kurun waktu tahun 600 sampai 1000 M, yang menjaga peradaban yang telah hilang di dunia kristen. Singkatnya ia mengakui peran Islam dalam menjaga kegemilangan peradaban dunia, sementara hal tersebut telah hilang di dunia kristen. Abdullah Khazin Affandi, *Ilmu dan Iman dalam perspektif agama dan filsafat*. Karya tulis tidak diterbitkan (Yogyakarta: Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1998), 66. Demikian pula H.G. Wells yang menyebut Umat muslim sebagai 'Bapak Angkat' metode ilmiah, sementara Yunani sendiri sebagai 'Bapak' metode ilmiah. Lewat umat muslimlah, dan bukan lewat Latin, perjalanan sejarah yang mengantarkan kemajuan Zaman Modern sekarang ini. Sekalipun tidak sedikit pula upaya memperkecil peran Dunia Timur (dinataranya Islam) terhadap kemajuan atau *renaissance* Dunia Barat, seperti pendapat Rene Sedillot yang menggambarkan peran dunia Muslim tidak lebih sebagai "pembakaran perpustakaan dan penebangan hutan tanpa sejengkal-pun tanah yang ditanami kembali" Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; sebuah pengantar populer* (Jakarta: Pustaka Sarinah harapan, 1996), 113-115.

¹⁴ Muhammad Arkoun menjelaskan perbedaan antara *ideation* dan *ideologie*. Konsep yang pertama merupakan upaya tetap yang dilakukan jiwa untuk mendinamiskan, membuka, memperkaya, meminda meregenerasi dan memperbaharui gagasan-gagasan yang tersedia di dalam suatu sistem pemikiran tertentu. Sementara konsep yang kedua adalah penggunaan beberapa gagasan yang dipilih, disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan-kekuatan sosial menuju tindakan-tindakan tertentu. Arkoun kemudian memberi penjelasan bahwa konsep atau ideologi yang menjadi pemenang berpotensi untuk memaksa dan mematikan sistem pemikiran yang lain. Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Dan nalar Modern: berbagai tantang dan jalan baru* (Jakarta: INIS, 1994), 252-253.

keilmuan dengan distingsi ilmu-ilmu diniyah dan ilmu-ilmu nondiniyah¹⁵, atau
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

menurut Mohammed Arkoun adanya dominasi *akal religius* terhadap *akal filosofis*.¹⁶

Ideologisasi ini dalam sejarah pemikiran Islam terus berlanjut dengan keluarnya fatwa yang mengharamkan filsafat, berikut pula pengkafiran terhadap orang yang mempelajarinya.¹⁷

Dalam nuansa yang demikian peran Mohammed Arkoun dapat diambil relevansinya. Menurutny salah satu faktor penyebab kemunduran peradaban islam adalah dominasi akal religius terhadap akal folosofis. Sehingga pemikiran Islam tidak lagi dinamis mengikuti perkembangan jaman bahkan menjadi jumud karena kaum muslimin mengabaikan langkah besar yang dilakukan akal untuk terus mengupayakan otonominya dan meningkatkan fungsinya.¹⁸

¹⁵ digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Distingsi ilmu-ilmu ini, menurut Arkoun, dapat terjadi diantaranya karena adanya kepentingan menjaga wibawa ortodoksi baik politis maupun keagamaan, terlebih wibawa politik ortodoksi selalu dibangun di atas legitimasi fatwa keagamaan. Karena itu bukanlah hal mengherankan ketika ilmu-ilmu diniyah mampu mendominasi ilmu-ilmu diluarnya selama berabad-abad. Lihat Amin Abdullah, "Pemikiran Islam Dan Realitas Masyarakat; mencermati Konsekuensi 'pemikiran Islam' ala Mohammed Arkoun", dalam *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 54.

¹⁶ Menurut Arkoun kedua akal ini sebenarnya mempunyai tujuan yang sama yaitu menuju kebenaran realitas, namun dalam perjalanan sejarah kedua akal ini saling berebut posisi siapa yang utama dan siapa yang sekunder, siapa yang dependen dan siapa yang dominan. Arkoun memberikan contoh Ulama'-ulama' yang terlibat dalam perdebatan tersebut diantaranya yaiutu; Al-Kindi, Al-faraby, Ibn Sina, Miskawayh, ibn Rusyd, Al-Ghazali. Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Ulumul Qur'an* (No 7 Vol II, 1990), 83.

¹⁷ Pada awal penyerapan filsafat, yang metodenya diadopsi ulama' kalam, telah menimbulkan penolakan keras Ulama'-ulama' lain. Tercatat diantaranya asy-Syafii yang mengusir ulama' kalam dari kampung halamannya. Begitu pula sikap pengikut mazhab Hambali. Al-Ghazali juga mengambil sikap yang serupa, meskipun dengan mengadakan pemilahan-pemilahan. Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 80-285. Al-Ghazali juga menolak metodologi filsafat dan menyatakan kebatilannya, dengan karangannya *al-Tahafut al-Falasifah*, sekalipun demikian menurut Ibn Rusyd, Al-Ghazali juga mempertahankan sebagian metode yang dkritiknya seperti dominasi Neoplanisme dalam mistisisme Islam adalah atas jasanya. Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 137.

¹⁸ Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, 83.

Menurut Arkoun sebab lain adalah hilangnya dialog konstruktif antara peradaban islam dengan peradaban barat. Hal ini tidak terlepas dari cara pandang yang minor satu pihak terhadap pihak lain. Peradaban islam memandang peradaban barat dengan pembawaan inferioritasnya, begitu pula superioritas barat dalam melihat selainnya,¹⁹ sehingga masing-masing cara pandang ini tidak mampu memberi kontribusi positif kedua pihak. Arkoun kemudian menawarkan cara pandang yang lebih positif dengan memberikan contoh aplikasi metode-metode mutakhir ilmu-ilmu yang berkembang di barat seperti linguistik, antropologi, filsafat dan lain sebagainya, untuk menelaah persoalan-persoalan keislaman yang menjadi fokus studinya. Arkoun mencoba untuk mengambil sintesa positif aspek-aspek pemikiran barat, seperti rasional dan kritis, dengan semangat keagamaan dan keterbukaan pada angan-angan dari dunia Islam.²⁰

Hal diatas menurut Arkoun tidak dapat terjadi ketika kaum muslim tidak mengikuti tahapan revolusi akal baik akal religius maupun filosofis²¹ sebagaimana terjadi di Barat. Menurutny ada dua moment penting dalam revolusi akal di Barat, pertama yaitu Revolusi Copernicus (dikuatkan Galileo dengan penemuan

¹⁹ Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer*, 7. Arkoun juga menyebutkan bahwa ketergantungan dunia ketiga termasuk di dalamnya dunia Islam, serta eksploitasinya oleh dunia Barat menjadi salah satu faktor terpenting keterbelakangan nalar di dunia Islam. Lihat Meuleman, *tradisi, kemodernan, metamodernisme*, 127.

²⁰ Johan Hendrik Meuleman, "Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Mohaammed Arkoun" dalam *Tradisi, kemodernan dan Metamodernisme membincangkan pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LkiS, 1996), 127.

²¹ Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", 83-84.

teleskopnya) yang melawan ajaran Genesis bahwa jagad berpusat pada bumi (geosentris) yang dianut oleh pihak gereja.²² Dan kedua Revolusi akal religius yang dilakukan oleh seorang pendeta katolik Martin Luther yang memproklamirkan kemerdekaan setiap pribadi untuk mengakses (membaca, menafsirkan dan mendiskusikan) Bibel tanpa melalui hirarki Para pendeta, hal ini juga mengisyaratkan kebebasan setiap pribadi untuk berhubungan langsung dengan Tuhan berdasar pemahamannya terhadap kitab suci.²³ Hal ini berimplikasi pula pada kehidupan politik yang tidak lagi membutuhkan legitimasi gereja sebagaimana terjadi pada Revolusi politik di Inggris dan Prancis.

Dari sinilah Arkoun menyebutkan adanya langkah baru otonomi akal, setelah sekian lama dalam belenggu. Dengan revolusi ini akal dapat mengkritik agama bahkan kitab suci, untuk memberikan pembacaan (interpretasi) baru secara benar. Pembacaan ini menurut Arkoun diantaranya dapat dengan menggunakan metode Linguistik, Antropologi, sejarah dan lain sebagainya.²⁴ Dengan demikian Arkoun tidak serta merta menganjurkan pengambil alihan pemikiran barat secara membabi buta, karena menurutnya modernitas barat juga harus dikritik.²⁵

²² Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, xxix.

²³ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 44.

²⁴ Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan baru islam", 85.

²⁵ Arkoun memberikan kritiknya terhadap masyarakat Barat modern kerana menurutnya Barat menerapkan standar yang ganda dalam mendekati kebudayaan secara umum. Ambivalensi ini terlihat dari cara pendekatan mereka yang *etnosentris* (pendekatan dengan parameter kebudayaan sendiri, lihat Pius A. Partanto, *kamus Ilmiah populer*, Surabaya; Arkola, 1994, 162) terhadap kebudayaan lain, sementara terhadap kebudayaan mereka sendiri mereka menggunakan pendekatan antropologis. Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta : Paramadina, 1998), 109. Ulasan etnosentrisme barat dalam mengkaji kebudayaan diluarnya secara mendalam terdapat dalam A. Khozin Affandi, *Pengetahuan Modern dalam Qur'an* (Surabaya; Al-Ikhlâs, 1998), 111.

Arkoun mengupayakan sintesa di atas dengan mega proyek yang disebutnya Kritik Nalar Islam. Irama penelaahan yang diambil Arkoun bermula dengan kritik terhadap pendahulunya, sebagaimana selama ini sering diambil para pemikir pada umumnya,. Dalam merumuskannya Arkoun terlebih dahulu memberikan fokus kritik terhadap warisan intelektual Islam era klasik skolastik abad tengah, sehingga ia sampai pada kesimpulan perlunya upaya *systematicRecontruction*. Kesimpulan Arkoun ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan para pemikir lainnya, semisal Fazlurrahman, namun menurut Amin Abdullah,²⁶ ada peran berbeda yang diambil Arkoun yang belum terisi oleh para pemikir pendahulunya yaitu pada aspek kritik metodologi. Fokus studi Arkoun pada aspek metodologi pemikiran islam inilah yang melatar belakangi proyeksi penelitian ini.

B. Rumusan Masalah

Dengan latar belakang masalah sebagaimana di atas, dapat ditarik rumusan masalah untuk proyeksi penelitian ini lebih lanjut, sebagai berikut; mengingat keluasan aspek pemikiran Mohammed Arkoun disamping faktor produktifitas pemikiran yang masih sangat mungkin dihasilkan Arkoun maka rumusan masalah dari proyeksi penelitian ini adalah menelusuri dan menelaah bangunan epistemologi strukturalis pemikiran Mohammed Arkoun. Epistemologi yang dimaksudkan bukan sebagaimana dalam disiplin filsafat secara rigid —yang mempermasalahkan

²⁶ M. Amin Abdullah, "Arkoun Dan Kritik Nalar Islam" dalam *Tradisi, Kemodernan Dan Metamodernisme*, Ibid, 1-21.

terjadinya pengetahuan, sumber-sumber pengetahuan, asal mula pengetahuan, dan validitas pengetahuan serta kebenaran pengetahuan itu sendiri— namun lebih dimaksudkan pada struktur pemikiran yang menopang kritik-kritik maupun bangunan pemikirannya tersendiri terhadap kajian keislaman.

C. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian

Dari penelitian ini penyusun memproyeksikan tujuan yang diharapkan dapat tercapai setelah penelitian ini, diantaranya yaitu; *pertama* dapat memberi sumbangsih, sekalipun dalam tataran yang minimal, aplikasi epistemologi kefilosafatan khususnya strukturalisme, dalam kajian keislaman. *Kedua* Menambah wawasan pribadi penyusun terkait dengan pemikiran Mohammed Arkoun serta secara khusus Bangunan Epistemologinya, sebagai bentuk pendekatan strukturalisme terhadap kajian keislaman.

Dalam penelitian ini penyusun menyadari sepenuhnya keterbatasan yang ada, karena itulah dalam penelitian ini penyusun tidak dapat menelusuri sejauh mungkin tokoh-tokoh atau pemikiran yang mempunyai pengaruh terhadap bangunan epistemologi Arkoun. Bangunan epistemologi Arkoun tidak dapat terlepas dari pengaruh rumusan epistemologi sebelumnya, karena epistemologi Arkoun merupakan respon (sintesa) baik langsung maupun tidak langsung terhadap pemikir pendahulu atau pemikir selain dirinya. Bahkan ide utama pemikiran Arkoun merupakan kritik epistemologis terhadap pendekatan keislaman (Islamologi) yang digunakan para

pemerhati baik dari kalangan muslim maupun nonmuslim.²⁷ Terkait hal di atas digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id disusun mempunyai harapan;

1. Hasil penelitian dapat menambah perbendaharaan intelektual tentang Arkoun minimal dilingkungan IAIN Sunan Ampel.
2. Penelitian ini dapat mengantarkan para pemerhati (pemikiran Arkoun khususnya) pada penelitian-penelitian lebih lanjut.

D. Telaah Pustaka

Demi menghindari ketumpang tindihan wilayah atau permasalahan penelitian, berikut ini penyusun gambarkan beberapa hasil penelitian atau kajian secara umum yang membicarakan pemikiran Mohammed Arkoun. Sekalipun pemikiran Arkoun baru diperkenalkan ke publik indonesia kurang lebih pada tahun 1989 oleh Mohammad Nasir Tamara, namun respon yang ada terbilang cukup signifikan. Hal ini terindikasi dari beberapa kajian atau penelitian tentang pemikirannya, diantaranya digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id yaitu;

- 1) *Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan*, oleh Muhammad Nasir Tamara dalam Jurnal Ulumul Qur'an 1989. Dalam tulisan ini Tamara memperkenalkan Islamologinya Arkoun. Menurutnya kelemahan Islamologi klasik adalah tiadanya refleksi pemikiran dan metodologi. Islamologi klasik juga membatasi wilayah studinya pada pemikiran-pemikiran teologi, filsafat dan hukum. Karena itulah

²⁷ Mohammad Nasir Tamara, "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan" dalam *Ulumul Qur'an* (Vol. I No. 3, 1998), 48. Bandingkan Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islami" dalam Johan Meuleman (peny), *Tradisi, kemodernan dan Metamodernisme; memperbincangkan pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta; LKiS, 1996), 5.

Arkoun kemudian memberikan solusi dengan Islamologi Terapannya. Islamologi ini merupakan aplikasi pendekatan ilmiah pluridisipliner. Islamologi demikian digagas Arkoun dengan tujuan untuk menciptakan kondisi-kondisi yang menguntungkan dalam membebaskan pemikiran Islam dari berbagai kelemahannya.

- 2) “Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama” yang tulis oleh Ruslani, Yogyakarta; Bentang, 2000. Buku ini pada awalnya merupakan penelitian skripsi pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Perbandingan Agama IAIN Sunan Kalijogo Jogjakarta. Dalam tulisan yang mengaplikasikan gagasan Masyarakat Kitabnya Arkoun ini penulis mencoba mengangkat perlunya dialog antar agama. Hal ini diawali dengan penjelasan metode dan pendekatan yang digunakan Arkoun khususnya dalam menelaah pemikiran Islam dan penafsiran Al-Qur’an. Hal ini penting mengingat maraknya gejala pensakralan pemikiran keagamaan (dalam istilah Arkoun *taqdis al-afkâr ad-dînyyah*) dalam masyarakat muslim. Metode dan pendekatan Arkoun tidak terlepas dari pembagiannya secara historis anthropologis terhadap konsep wahu. Wahyu dalam klasifikasinya yang terakhir merupakan fenomena *official closed canons*, karena itu dalam mendekatinya tidak dapat dinafikan faktor *setting* historis.
- 3) “Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas” oleh Suadi Putro, Jakrta; Paramadina, 1998. Hasil penelitian tesis ini memfokuskan pada pemikiran Arkoun terkait dengan tantangan modernitas bagi Islam. Menurutny tantangan modernitas tidak semata berasal dari luar (*external*), namun juga dari intern umat

itu sendiri. Kondisi ini, menurut Arkoun, belum teratasi dengan ide dibukanya kembali pintu ijtihad bahkan oleh kalangan pembaharu (neoijtihad; semisal Abduh) kegagalan ini disebabkan usaha neoijtihad tidak berbeda dengan usaha sebelumnya karena masih dengan analisis kuno yang kurang mendalam. Karena itulah Arkoun kemudian menawarkan ijtihad yang diperluas tidak hanya teologi-yuridis, namun juga mencakup fenomena wahyu itu sendiri. Dalam mewujudkan ijtihad ini Arkoun memberikan metode yang terpenting yaitu metode historis. Metode ini diantaranya dengan menggunakan *prosedur progresif*, yaitu pentranformasian kandungan dan fungsi awal teks kepada sesuatu yang baru, mengingat posisi aktif teks sebagai sistem pengetahuan.

- 4) *Mohammed Arkoun; Telaah Metodologi Pemikiran Islam*, tesis oleh Zuhri Surabaya; Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel, 1999. Menurutny Arkoun memandang bahwa realitas pemikiran Islam masih diselimuti oleh warna ideologis, teologis, mistis, politik dan keterbatasan pemahaman umat Islam di berbagai sisi. Karena itu Arkoun kemudian mengkonsepsikan upaya pemikiran kembali tentang Islam. Upaya Arkoun ini dilakukan dengan metode dekonstruksi terhadap hegemoni ortodoksi pemikiran Islam, kemudian diiringi upaya rekonstruksi rangkaian pemahaman tentang pemikiran islam.
- 5) *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme; memperbincangkan pemikiran Mohammed Arkoun*, kumpulan tulisan dari berbagai penulis ini dieditori oleh Arkounian kenamaan Johan Hendrik Meuleman, Yogyakarta; LKiS, 1996. Dalam buku tersebut masing-masing penulis mendekati pemikiran Mohammed Arkoun

dalam perspektif yang berbeda, diantaranya Amin Abdullah dengan “Arkoun dan Kritik Nalar Islam”, Komaruddin Hidayat dengan “Arkoun dan Tradisi hermeneutika”, Johan Meuleman “Sumbangan dan Batas Ilmu Semiotika dalam Ilmu Agama”. Dari perspektif kritik nalar Islam Amin Abdullah mendekati pemikiran Arkoun dengan mengkomparasikannya dengan pemikiran Fazlur Rahman dan Sayyid Hossein Nasr. Menurutnya pemikiran Arkoun terpusat pada kritik epistemologis bangunan pemikiran Islam. Berangkat dari sini Amin kemudian menyimpulkan adanya dua aspek agama, yaitu historis empiris dan normatif spiritual, pemahaman terhadap keduanya merupakan keniscayaan karena agama merupakan interaksi tanpa henti dua aspek tersebut. Sementara dari perspektif hermeneutik Komaruddin juga sependapat bahwa point penting pemikiran Arkoun adalah pada aspek Metodologi kritis. Menurutnya dengan menggunakan Hermeneutik kritis, Arkoun menyimpulkan adanya kecenderungan pensakralan teks (*taqdis al-afkâr ad-dînyyah*), karena itu karakteristik Arkoun menurut Komaruddin adalah Pembongkaran pensakralan tersebut. Kemudian dari aspek Semiotik, Johan Meuleman menggambarkan manfaat semiotika bagi ilmu agama serta karakter Arkoun yang membedakannya dengan Derrida (tokoh yang banyak mempengaruhinya pada aspek semiotik) yaitu pendirian Arkoun tentang adanya “Petanda Transendental”, padahal hal yang sama ditolak oleh Derrida.

Dari hasil penelitian-penelitian tersebut penyusun dapat mengambil data pendukung seperti gambaran biografis Mohammed Arkoun dan gagasan-gagasan

utamanya berikut beberapa karakter pemikiran. Sementara proyeksi penelitian ini sendiri adalah aspek epistemologi yang mendasari bangunan pemikiran Arkoun.

E. Landasan Pemikiran

Posisi pemikiran Arkoun tidak dapat dilepaskan dari perkembangan mutakhir pemikiran Poststrukturalis di Prancis. Aliran ini pula yang banyak memberikan pengaruh pada corak pemikiran Arkoun khususnya pada aspek metodologi. Arkoun sering menggunakan istilah-istilah yang populer dalam pemikiran filsafat post strukturalis, sekalipun Arkoun tidak mendefinisikannya persis sebagaimana istilah itu dipergunakan oleh pendahulunya.

Karena itulah dalam landasan pemikiran sebagai kerangka teoritik ini penyusun perlu menelusuri²⁸ bagaimana istilah-istilah tersebut pada awalnya dikonsepsikan. Istilah-istilah yang terkait dengan penelitian ini utamanya adalah istilah-istilah epistemologis yang Arkoun adopsi dari Michel Foucault (1926-1984), seperti *Discourse*. Istilah ini dalam pemikiran Foucault terkait erat dengan padanannya yaitu *Episteme*, Foucault mendefinisikan istilah yang terakhir sebagai pengandaian tentang suatu prinsip tertentu, syarat kemungkinan tertentu dan cara pendekatan tertentu dalam suatu zaman yang berbeda antara zaman satu dengan zaman lainnya. Atau secara sederhana setiap zaman mempunyai apriori historis

²⁸ Landasan teori ini akan dikembangkan lebih lanjut pada bab II dalam bagian “Pemikiran Panutan”

tertentu²⁹ Sementara istilah yang pertama sebagai kelanjutan dari konsep terakhir merupakan ciri khas manusia pada setiap zamannya membicarakan kenyataan yang telah dipahami dengan konsep di atas (episteme).³⁰ Istilah berikutnya yang banyak memberikan pengaruh pada Arkoun adalah *Arkeologi* sekalipun istilah itu sendiri bukan murni dari Foucault.

Sementara pengaruh Jacques Derida (lahir 1930) terhadap Arkoun nampak pada konsepsinya tentang *Logosentrisme* (keterkungkungan pada logos) sebagaimana dalam artikelnya *Logosentrisme dan kebenaran agama dalam pemikiran Islami berdasarkan "I'lâm bi-manâqib al Islâm" karya al-Âmiri*.³¹ Untuk mengatasi permasalahan tersebut Arkoun juga mengadopsi metode *Dekonstruksi*-nya Derida, walaupun Arkoun mensyaratkan dengan *rekonstruksi*. Metode ini dalam konteks Derida bertujuan untuk menampakkan berbagai aturan yang sebelumnya tersembunyi (*yang tak terpicik dan yang tak dipikirkan*).³²

Arkoun juga menggunakan istilah *Langage* dan *langue*³³ dengan konsepsi

²⁹ Dadang Rusbiantoro, *Bahasa Dekonstruksi ala Foucault dan Derrida* (Yogyakarta; Tiara Wacana, 2001), 22. Lihat pula K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX jilid II Prancis* (Jakarta; Gramedia, 1996), 215.

³⁰ Johan Hendrik Meuleman "Pengantar" dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 22.

³¹ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 75-111,

³² Johan Hendrik Meuleman "Sumbangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama; studi kesus tentang pemikiran Mohammed Arkoun" dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, 53.

³³ Dua terminologi di atas merupakan istilah dalam bahasa Prancis, karena menurut K. Bertens bahasa Prancis mempunyai kekayaan kosakata tersendiri yang tidak dapat diterjemahkan dengan persis sebagaimana istilah tersebut dalam bahasa aslinya. Seperti istilah *Langage* dan *langue* bila diterjemahkan dalam bahasa Inggris hanya menjadi *language*, sehingga perbedaan keduanya tidak lagi nampak. Lihat K. Bertens *Filsafat Barat Abad XX jilid II Prancis*, 182.

yang berbeda³⁴ dari Ferdinand de Saussure (1857-1913). Padahal de Saussure-lah yang membakukan konsep tersebut dalam ilmu bahasa. Sementara peralihan *bahasa lisan* ke *bahasa tulis* yang mendapat perhatian penting Arkoun terinspirasi dari *Nalar Grafis*-nya antropolog Jack Goody.³⁵

Konsepsi berikutnya yang Arkoun sering terapkan pada Qur'an, Pemikiran Islami dan Kaum Muslim pada umumnya adalah anggitan *mitos*, konsepsi ini bila ditelusuri lebih lanjut merupakan istilah yang diperkenalkan oleh Roland Bartes (1915-1980), Paul Ricouer (1913) dan frye. Dari ketiganya Arkoun mempunyai pandangan bahwa mitos mempunyai fungsi menjelaskan, menunjukkan, dan mendirikan kesadaran kolektif kelompok proyek tindakan bersejarah yang baru dalam suatu fungsi pendirian.³⁶

Dalam menganalisa masyarakat Arkoun sering mengguakan teori sosial yang dibangun oleh Pierre Bourdieu, seperti anggitannya tentang *Habitus* yang oleh P. Bordieu dirumuskan sebagai suatu sistem berbagai kecenderungan yang diperoleh pembangkit.³⁷ Serta *Akal Praktis (sens pratique)* yang mengacu pada dua tataran

³⁴ Misalkan; De Saussure mengkonsepsikan istilah *langue* sebagai bahasa sejauh merupakan milik bersama dari suatu golongan bahasa tertentu, K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX*, 182. Sementara Arkoun mendefinisikan *Langue* sebagai harta asal milik bersama, sedangkan *langages* merupakan alat bagi manusia untuk mengungkapkan diri baik melalui wicara maupun pewartaan. Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 78. Lihat pula J. Meuleman "Pengantar", Ibid, 14.

³⁵ Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Modern dan Nalar Islami*, 26.

³⁶ Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 251.

³⁷ Meuleman, "Pengantar", 28.

makna dan tindakan yang tak terpisahkan, analisa dan obyektifitas.³⁸

Demikianlah kerangka teoritik ini yang akan selalau menjadi pijakan penyusun dalam menelusuri bangunan epistemologis pemikiran Mohammed Arkoun, disamping tidak tertutup pula kemungkinan improvisasi-improvisasi pijakan teoritis dalam penelitian ini lebih lanjut.

F. Metode Dan Pendekatan Penelitian

Dalam penelitian metode menempati posisi yang penting, karena metode merupakan cara bagaimana mendekati, mengamati dan menganalisa obyek penelitian. Dengan obyek yang sama, seorang peneliti dapat menghasilkan kesimpulan yang berbeda dengan peneliti yang lain, karena adanya perbedaan metode yang digunakan. Karena itulah dalam proposal penelitian ini, penyusun perlu mendeskripsikan terlebih dahulu metode dan pendekatan yang akan penyusun proyeksikan dalam penelitian lebih lanjut. Metode yang penyusun pergunakan dalam mengelaborasi pemikiran epistemologis Mohammed Arkoun adalah sebagai berikut:

1. Metode Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini metode pengumpulan data yang penyusun pergunakan adalah *Library Research* (Penelitian literatur). Metode ini diaplikasikan dalam meneliti karya-karya (maupun tentang) Arkoun untuk mencari kesatuan ide sebagaimana dalam topik penelitian yaitu pemikiran epistemologis. Karena itu

³⁸ Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 158.

kemudian diperlukan klasifikasi karya-karya pemikiran yang akan diteliti sebagai berikut;

- a) **Sumber Utama**, yang dimaksud dalam klasifikasi ini adalah karya-karya (pemikiran) produk subyek penelitian itu sendiri, dalam hal ini adalah Mohammed Arkoun. Karena itu (karya) pemikiran dalam klasifikasi ini bukanlah pemikiran orang tentang subyek terkait, namun merupakan produk original subyek penelitian itu sendiri (Mohammed Arkoun). Sumber-sumber yang masuk dalam kriteria ini diantaranya adalah; *Nalar Islami dan Nalar Modern; berbagai tantangan dan jalan baru*, Jakarta; INIS, 1994. *Rethinking Islam Today* (Islam Kontemporer menuju dialog antar agama), Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2001. Methodologies, dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Ed in Chief John L. Esposito, New York; oxford University Press, 1995.
- b) **Sumber Kedua**, yang termasuk dalam klasifikasi ini adalah pemikiran-pemikiran selain dalam kriteria pertama di atas. Pemikiran dalam klasifikasi ini berfungsi untuk memberi penjelasan terhadap konsep yang ditawarkan subyek utama, yaitu Mohammed Arkoun. Pemikiran dalam klasifikasi kedua ini juga berfungsi sebagai pembanding terhadap gagasan subyek penelitian dalam klasifikasi pertama. Referensi yang dapat penyusun sebutkan dalam kriteria ini diantaranya; Al-Qur'an (terutama ayat-ayat

yang terkait dengan konsep 'pengetahuan'), karya-karya Arkounian³⁹ seperti Johan Hendrik Meuleman (Pent), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme membincangkan pemikiran Mohammed Arkoun*, Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta; Paramadina, 1998. Ruslani, *Masyarakat Kitab dan dialog antar agama*, Yogyakarta; bentang, 2000. Serta karya-karya pemikir lain yang relevan dengan topik penelitian seperti K. Bertens. *Filsafat Barat Abad XX Perancis*. Jakarta; Gramedia, 1996.

2. Metode Analisa

Secara umum pendekatan yang penyusun pergunakan dalam penelitian ini adalah *historical approach*. Pendekatan ini penyusun gunakan karena salah satu bentuk penelitian sejarah adalah penelitian biografis dan pola pemikiran seseorang serta pengaruh pemikiran dan ide subyek.⁴⁰ Metode pendekatan ini kemudian dipertajam dengan;

- a) Analisa isi (*content analysis*) dengan metode ini penyusun bermaksud untuk melakukan pemeriksaan secara konsepsional dengan

³⁹ Pemilihan term ini bermaksud untuk menggambarkan identitas pemerhati atau orang yang mengkaji gagasan-gagasan Mohammed Arkoun. Arkounian ternama Indonesia diantaranya adalah Johan Hendrik Meuleman yang telah menyunting serta memberi catatan pengantar beberapa terjemahan karya Mohammed Arkoun diantaranya; *Nalar Islam dan Nalar Modern*, Op Cit. serta *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, Jakarta; INIS, 1997. Ia juga aktif menghadiri berbagai seminar yang membincang pemikiran Arkoun.

⁴⁰ M. Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Grialia Indonesia, 1988), 62.

mengidentifikasi secara sistematis dan obyektif⁴¹ substansi yang
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 dikandung oleh istilah-istilah kunci yang dipergunakan Arkoun.

- b) Penelusuran konsep asal (*original concept*) dimaksudkan untuk mengkaji konsepsi awal dari istilah-istilah kunci yang dipergunakan Arkoun, karena dalam metodologinya Arkoun sering menggunakan istilah-istilah teknis post strukturalis baik dalam bidang filsafat, bahasa, sosiologi maupun antropologi, sekalipun dengan konsepsi yang baru.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

⁴¹ Klaus Krippendorff, *Analisis Isi; pengantar teori dan metodologi* (Jakarta; Rajawali Press, 1991), 19. Metode ini dapat dilihat pula pada Louis O Kattsof, *Pengantar Filsafat*, terj, Sumar Gono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), 18.

BAB II

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BIOGRAFI PEMIKIRAN

A. Arkoun; Latar Belakang Biografis

Dalam memposisikan pemikiran seorang tokoh, peran biografis¹ pribadinya tidaklah dapat dinafikan, karena pemikiran tersebut tidaklah lahir dari ruang dan waktu yang hampa. Sebuah pemikiran merupakan produk pergulatan panjang sang pemikir dengan ruang dan waktu dimana dia berada.² Demikian pula halnya dengan pemikiran Mohammed Arkoun, ia mempunyai sejarah paradoks³ yang panjang sehingga turut pula menentukan pilihan kehidupannya kini. Karena pertimbangan itulah biografi Arkoun tidak dapat disepelekan dalam memahami pemikirannya

¹ Peran biografi pengarang, menurut beberapa pemikir, tidak sepenuhnya dianggap sebagai faktor yang menentukan terhadap upaya memahami pemikirannya. Seperti dikemukakan oleh Samuel Beckett dengan nada bertanya ia menggugat “apa pentingnya siapa yang berbicara, siapa yang berkata” begitu pula Michel Foucault dengan artikelnya “Siapakah Gerakan Pengarang itu” dalam *Bahasa Dekonstruksi ala Foucault dan Derrida*, Dadang Rusbiantoro (ed) (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 81. Foucault, sebagaimana terlihat dalam judul tulisannya di atas, mengesampingkan analisa sosio historis pengarang sebagai individu. Ia menganggap tidak penting eksistensi pengarang sehingga ia sendiri tidak banyak menginformasikan data-data pribadinya. Sementara dalam Islam dikenal pula kata hikmah Ali Ibn Abi Thalib agar dalam menguji suatu kebenaran dilihat dari esensi kebenaran itu sendiri, tidak dari siapa yang menyampaikan (*undûr mâ qâla wala tandûr man qâla*).

² Dalam konteks demikian Edward Said menyatakan “belum seorangpun yang mampu menciptakan metode untuk melepaskan seorang cendekiawan dari lingkungan kehidupannya, dari faktor keterlibatan dengan kelompok, seperangkat keyakinan, kedudukan sosial, ataupun sekedar aktivitasnya sebagai anggota masyarakat” Edward Said, *Orientalisme*. Terj, Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1994), 11-12

³ Term ini penyusun pilih untuk menggambarkan pergulatan Arkoun yang diluar kebiasaan. Arkoun, sebagaimana dalam biografi ini, lahir dari bangsa jajahan Prancis, yaitu Aljazair. Namun karena itu ia justru tertantang untuk menentukan batas wilayah peradaban modern, yang diwakili oleh kekuasaan kolonial, sebagai peradaban universal. Lihat Mohammed Arkoun “Rethinking Islam” dalam Charles Kurzman (Ed), *Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001), 135.

lebih lanjut, khususnya aspek bangunan epistemologis, sebagai proyeksi penelitian ini.

Mohammed Arkoun lahir dari kalangan keluarga pedagang rempah-rempah pada 1 Februari 1928, dimana dua tahun kemudian Aljazair jatuh dalam kekuasaan Perancis, di daerah Berber tepatnya di Tourirt-Mimoun Kabilia.⁴ Kabilia merupakan daerah pegunungan berpenduduk Berber yang terletak di sebelah timur Aljir. Wilayah kabilia terbagi menjadi dua daerah yaitu Kabilia Kecil dan Kabilia Besar (dengan luas sekitar satu hektar). Mata pencaharian utama daerah ini adalah pertanian (buah tin dan zaitun) dan peternakan serta perdagangan kerajinan tangan.⁵ Kabilia (*al-Qabâ'il*) merupakan wilayah yang terbentang luas dari utara sampai selatan bagian timur Aljir.

Dalam sejarahnya bangsa Berber telah menempati daerah Kabilia jauh sebelum hitungan Masehi, di daerah tersebut mereka berasimilasi dengan bangsa Finicia dan Yunani. Pada masa berikutnya wilayah ini dikuasai oleh Imperium Romawi disertai dengan penetrasi budayanya, namun demikian keadaan ini tidak membuat nenek moyang bangsa Berber mengadopsi sepenuhnya hukum romawi. Begitu pula dalam soal keyakinan beragama mereka juga tidak mengikuti mayoritas

⁴ Terdapat perbedaan informasi penanggalan kelahiran Arkoun, menurut Johan Meuleman Arkoun dilahirkan pada tanggal 1 Februari sementara menurut Fadwi Malti Douglas, Arkoun dilahirkan pada tanggal 2 Januari 1928. Lihat F. M. Douglas, "Mohammed Arkoun" dalam John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. vol I (London; Oxford Univesity Press, 1995), 139. Lihat pula Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern berbagai tantangan dan jalan baru* (Jakarta; INIS, 1994), 1.

⁵ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-A'lam* (Beirut; Dar al-Mashreq Publisher, 1976), 544.

agama Romawi, yaitu Kristen.⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Aljazair jatuh dalam kekuasaan bangsa Arab pada tahun 682, pada masa Dinasti Bani Umayyah dibawah pemerintahan Yazid Ibn Muawiyah. Dibawah komando 'Uqbah Ibn Nâfi' lah dinasti Bani Umayyah berhasil menaklukkan Aljazair yang kemudian menjadi jalan dalam penaklukan Spanyol dibawah pimpinan Tariq bin Ziyad. Bangsa Berber yang tinggal diperkotaan berasimilasi dengan bangsa Arab, sementara yang lain bermukim di pegunungan Auras (sebelah tenggara), pegunungan Atlas (yang terbentang antara Marokko, Aljazair dan Tunisia), dan pegunungan Rif (terletak di sebelah utara Marokko) serta di Kabilia, daerah dimana Arkoun dilahirkan. Menurut Louis Ma'luf hingga kini mereka masih mempertahankan adat istiadat serta bahasa mereka.⁷ Begitu pula lingkungan Arkoun, yang terdiri dari bangsa berber sarat dengan aktivitas dan nafas keislaman.

Penyebaran Islam dengan aktifitas politik di lingkungan bangsa Berber dan

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Afrika Hitam di wilayah Afrika barat Laut terkait erat dengan aktifitas sufisme.

Mahdi Ibn Tumart dari Dinasti Almohad (*al-Muwâhidûn*) pada abad ke-6/12 yang melanjutkan kekuasaan Dinasti Almoravids (*Al-Murâbitûn*) pada abad ke-5/11, menggabungkan ortodoksi Asy'âri dengan sufisme. Tokoh sufi terpenting dalam penyebaran sufisme di Afrika Utara adalah Abû Madyâh⁸ dari Tlemsen, sebuah kota

⁶ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta; Paramadina, 1998), 12.

⁷ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi Al-A'lâm*, 122.

⁸ Abû Madyân adalah seorang sufi pada abad ke-6/12 M yang juga seorang guru dari tokoh sufi terkenal Ibn al-'Arabî.

di Aljazair barat. Ajarannya yang paling terkenal adalah orientasi mutlak pada persoalan eskatologis dan mengesampingkan aspek duniawi.⁹ Beberapa aliran tarekat sufi yang berkembang dan berpengaruh di sana diantaranya adalah Syâziliyyah,¹⁰ yang kemudian muncul di Marokko pada abad ke-9/15, setelah diperbaharui dan bersinggungan dengan Qâdiriyyah, dengan nama al-Jazûliyyah, aliran berikutnya yaitu aliran Qâdiriyyah¹¹ dan Isâwiyyah serta Darqâwiyyah¹² di daerah Marokko dan Tijâniyyah di Fez.¹³

Kabilia, daerah tempat Arkoun dilahirkan, baru menjadi koloni Perancis pada tahun 1857, sementara Aljazair telah menjadi koloni Perancis semenjak tahun 1830. Setelah Kabilia jatuh dalam kekuasaannya, perancis kemudian menjadikannya sebagai pintu masuk menuju Sahara, Wargala dan Mazb, daerah di Afrika Utara. Pada

⁹ Fazlur Rachman, *Islam*, terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 257.

¹⁰ Syâziliyyah adalah tarekat yang dikaitkan dengan salah satu murid dari Abû Madyan, yaitu Abul Hasan Asy Syâzili (wafat pada tahun 656/1258 M). Pendiri tarekat ini merokemendasikan pengajarannya pada Al-Ghazali dengan penekanan ketaatan kepada Tuhan. Menurutnya hal ini untuk memberantas praktek 'pertapaan' dan melarang para pengikutnya meninggalkan profesi duniawi mereka. Fazlur Rachman, *Ibid*, 257-258.

¹¹ Qâdiriyyah merupakan salah satu diantara orde-orde sufi yang paling damai, yang membedakan ketaatan dengan kemanusiaan, tindakan yang otoritasnya ditentukan oleh Syekh. Orde ini disandarkan pada Abdul Qadir Jailani, sekalipun keturunan-nyalah yang memegang peranan penting dalam pembentukan dan penyebaran orde ini. Begitu besarnya pengaruh Figur Abdul Qadir Jailani, sehingga dalam hal tertentu telah menggeser figur pribadi Nabi Muhammad. Fazlur Rachman, *Ibid*, 252-254.

¹² Isâwiyyah dan Darqâwiyyah merupakan cabang dari al-Jazûliyyah. Tarikat yang pertama dalam melaksanakan ritualnya mempunyai kekhasan dengan peletakan pedangnya. Sementara tarikat yang kedua dikenal sebagai tarikat yang menurut sunnah. Fazlur Rachman, *Ibid*.

¹³ Tarikat ini didirikan sekitar tahun 1195/1781 oleh seorang mantan murid Khalwati Ahmad at Tijani (wafat pada tahun 1230/1815). Tarikat ini menyederhanakan sebagian besar upacara keagamaan dan memberikan perhatian yang lebih besar pada niat dan perbuatan-perbuatan yang baik. Disini kehidupan duniawi tidak diasingkan dengan kehidupan rahani. Aliran ini juga memegang peranan yang penting dalam perjuangan bangsa Aljazair, ia secara aktif merintangi dominasi Bangsa asing, sehingga ia ditangkap kolonial Perancis dan meninggal pada tahun 1943. Fazlur Rachman, *Ibid*, 258-259.

masa ini pula Aljazair berada dibawah kepemimpinan karismatik tokoh sufi tariqat Qâdiriyah, Abd al-Qâdir (1808-1883). Dalam melakukan perlawanan terhadap kolonialisme Perancis, bangsa Aljazair mengusung panji-panji keislaman dan kesufian yang menjadi ciri pemimpin mereka.

Pada masa Kolonialisme Perancis, begitu pula kolonialisme manapun, bangsa Aljazair termarginalkan bahkan keberadaan kolonialisme juga secara langsung turut serta merusak tatanan sosial, budaya dan agama bangsa Aljazair. Upaya westernisasi berjalan dimana-mana, bahkan kolonialis Perancis mau memberi haknya bangsa Aljazair sejajar dengan bangsa Perancis namun dengan catatan bangsa Aljazair mau meninggalkan hukum kekeluargaan yang berdasar Syariat Islam. Bagi Perancis ini hanyalah merupakan pengorbanan kecil kaum Muslim terhadap keyakinannya yang usang¹⁴

Namun demikian upaya westernisasi secara paksa terhadap masyarakat Aljazair tidak berjalan sebagaimana yang dikehendaki, hal ini nampak dari lambannya grafik masyarakat yang masuk pada sekolah-sekolah yang dikelola oleh pemerintah kolonial. Bahkan pada kasus masyarakat Aljazair yang terdidik dalam lembaga-lembaga pendidikan kolonial jarang yang memilih menjadi orang Perancis, dalam artian meninggalkan hukum kekeluargaan yang berdasarkan syariat islam, sebagaimana disyaratkan di atas untuk dapat duduk sejajar dengan bangsa Perancis, sekalipun secara budaya mereka sebenarnya telah terperanciskan.

¹⁴ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, 14.

Dominasi Perancis terhadap bangsa Aljazair tidak mematikan semangat para pejuang untuk memerdekakan bangsanya dari belenggu penjajahan. Terkait dengan perjuangan bangsa Aljazair terhadap keberadaan kolonialis Perancis Ira Lapidus¹⁵ membagi sikap bangsa Aljazair menjadi tiga kelompok. *Pertama*, para alumni sekolah Arab-Perancis yang menginginkan bergabungnya Aljazair dengan Perancis, sekalipun dengan catatan tetap mempertahankan identitas hukum dan sosial sebagai muslim. Dari kelompok ini lahir organisasi-organisasi, sudah tentu untuk memperjuangkan cita-cita mereka, diantaranya *Fédération des Élus Indigènes D'Algérie*, pendirian organisasi ini kemudian diikuti pembentukan organisasi federasi perwakilan Muslim di departemen Constantine yang dipimpin oleh Dr. Ben Jellu dan Farhat Abbas (w.1985).

Kedua, kelompok radikal dan nasionalis yang berkembang di kalangan imigran Aljazair di Paris. Pada tahun 1926 Partai Komunis Perancis (*French Communist Party*) mendirikan *L'Étoile Nord Africaine* (E.N.A) yang mengkomunikasikan pada bangsa Aljazair aspirasi untuk mendirikan sebuah parlemen Aljazair sebagai embrio kelahiran bangsa yang merdeka. Akhirnya pada tahun 1936 dibawah kepemimpinan Haji Messali¹⁶ kelompok ini lebih berorientasi pada pan-Arab yang menyerukan

¹⁵ Lihat Ira.M Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1999), 211-215.

¹⁶ Dibawah kepemimpinannya kelompok ini dihidupkan kembali setelah tidak lagi mempunyai pengaruh pada tahun 1933. Pengaktifan kembali ENA dibawah kepemimpinan Haji Messali membawa perubahan radikal di internal organisasi, ketika pada awalnya lebih cenderung berafiliasi dengan kelompok sosial bahkan komunis kini berubah haluan menjadi kelompok yang lebih berorientasi pada nilai-nilai Islam serta Arab. Pengaruh Haji Messali semakin kuat dengan dukungan dari seorang jurnalis Libanon yang hidup di Jenewa, yaitu Shakib Arslan.

kemerdekaan bangsa Aljazair dengan berakar pada nilai-nilai Islam. Kelompok ini pada tahun 1973 berkembang menjadi Partai Rakyat Aljazair (*Parti du Peuple Algérien / PPA*).

Ketiga, kelompok yang menamakan dirinya Islam Reformis, dengan pemimpinnya Abdul Hamid ibn Badis atau biasa pula dikenal sebagai Ben Badis (1889-1940) yang mendapat pengaruh dari gerakan pembaharuan Islam, dengan tokohnya seperti muhammad Abduh dan Rasyid Ridâ. Kelompok ini mengadabtasikan skriptualisme Islam dengan kebutuhan nasional Aljazair. Basis kelompok ini adalah para reformer yang menekankan pada ajaran *tawhid*, pengecaman terhadap politeisme serta seruan kembali pada hukum Islam (al-Qur'antara Hadits). Kalangan Maraboutis bukan pendukung kelompok ini, karena mereka pulalah obyek sasaran pembaharuan mereka.

Gambaran di atas menunjukkan betapa kompleknya persoalan yang melingkupi Aljazair. Persoalan yang bukan saja berdimensi sosial politik *vis a vis* kolonialisme, namun juga melingkupi berbagai dimensi kehidupan yang menyertainya. Persoalan di atas melibatkan pula persoalan keagamaan, yang diantaranya difungsikan sebagai spirit perlawanan terhadap kolonialisme yang bukan karena kebetulan keyakinan keagamaannya berbeda. Demikian pula persoalan kebudayaan. Dalam dimensi ini pertentangan keras antara kebudayaa Aljazair sebagai kebudayaan bangsa yang tertaklukkan dan kebudayaan Barat (dalam hal ini Perancis) sebagai kebudayaan bangsa penjajah dengan superioritasnya, dirasakan benar akibatnya oleh Arkoun sebagaimana dalam penjelasannya;

Saya memasuki sekolah menengah Oran dan melanjutkan ke tingkat perguruan tinggi di Aljir. Itu berlangsung pada masa kolonial di Aljazair, dan seperti orang Aljazair lainnya, saya terus-menerus diguncang oleh konfrontasi tajam dan keras antara budaya dan bahasa penjajah Perancis dengan budaya Aljazair saya sendiri. (saya berbicara dalam bahasa Berber dan Arab).¹⁷

Dan faktor berikutnya yang begitu mewarnai ruang dan waktu di mana Arkoun dilahirkan adalah persoalan politik. Persoalan politik tidak saja lahir sebagai bentuk perlawanan terhadap kolonialisme Perancis, namun justru pada kalangan internal bangsa Aljazair sendiri persoalan tersebut menjadi begitu rumit. Dalam menyikapi realitas penjajahan bangsanya, masyarakat Aljazair (dalam komunitas kelompoknya) mempunyai orientasi perjuangan yang berbeda satu sama lain bahkan saling bersebrangan secara horizontal. Sebagaimana terlihat pada kelompok pimpinan Dr. Ben Jellu dan Farhat Abbas yang justru menginginkan bergabungnya Aljazair dengan kolonialis Perancis yang menguasainya.

Latar belakang yang demikian benar-benar di perhatikan oleh Arkoun, menurutnya konflik identitas agama, bangsa dan kebudayaan yang terjadi di Aljazair tidak saja bernuansa sektoral namun justru berskala universal yang sebagian besarnya juga dialami bangsa-bangsa muslim lainnya. Sebagaimana dalam dokumentasi sejarah pada masa-masa tersebut sebagian besar negara-negara yang berpenduduk mayoritas muslim jatuh dalam kekuasaan kolonialisme Barat. Seperti Indonesia dalam penguasaan kolonialisme Belanda, Malaysia dan Brunei Darussalam dalam penguasaan Inggris dan begitu pula mayoritas negara Timur Tengah.

¹⁷ Ungkapan ini digambarkan Arkoun dalam Charlez Kurzman, ed, *Islam Liberal*, 334-368.

Karena itulah tidak mengherankan apabila Arkoun kemudian termotivasi untuk menjadi seorang pemikir Islam, karena melihat realitas yang dialami bangsanya secara khusus dan dunia islam pada umumnya, “ambisi saya sendiri sebagai seorang intelektual muslim bukanlah akibat dari pendidikan akademis saya; namun ini berakar pada pengalaman eksistensial saya”¹⁸

Demikian pula faktor agama, yang dijadikan sebagai spirit perlawanan terhadap penjajah, khususnya pada masa perjuangan antara tahun 1950-1954 turut pula memotifasi Arkoun untuk mendalami lebih lanjut ‘kepribadian Arab Muslim’ yang sering diklaim gerakan nasional untuk memerdekakan diri. Keinginan Arkoun ini semakin diperkuat dengan kekecewaannya terhadap penjelasan yang ia dapat semasa kuliah di Universitas Aljir, terhadap masalah-masalah di atas. Menurutnya penjelasan yang ia dapatkan semasa kuliah tidal lebih dari sebuah ‘kemiskinan intelektual’.¹⁹

Latar belakang di atas pada akhirnya mengakrabkan Arkoun pada tiga bahasa, yang menurut Joham Meuleman,²⁰ masing-masing bahasa dalam batas tertentu mewakili tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. *Pertama*, Bahasa Kabilia,²¹ sebagai salah satu bahasa bangsa Berber yang diwarisi dari Afrika Utara dari zaman

¹⁸Lihat pula Charles Kurzman, *Islam Liberal*, 335.
¹⁹Mohammed Arkoun “Rethinking Islam” dalam Charles Kurzman (ed), *Islam Liberal*, 335.
²⁰Johan Hendrik Meuleman, “Pengantar”, 1.
²¹Sementara menurut Arkoun sendiri, sebagaimana ungkapkannya ketika ia menggambarkan persinggungan tajam anantara peradaban Barat kolonialis dengan peradaban Aljazair, ia justru berbicara dalam bahasa Berber dan Arab. Lihat Charles Kurzman, *Islam Liberal*, 335.

pra-Islam dan pra-Romawi, merupakan sarana penyampaian tradisi dan tatanan nilai digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
menyangkut persoalan sosial dan ekonomi yang sudah beribu-ribu tahun lamanya.

Bahasa Kabilia pada awalnya sebatas bahasa dalam tradisi oral yang tidak mengenal tulisan. *Kedua*, bahasa Arab yang dibawa bersama masuknya Islam semenjak abad pertama hijriah. Bahasa Arab merupakan bahasa sebagai sarana pengungkapan dan pelestarian, melalui tradisi teks-teks tertulis, tradisi keagamaan. Bahasa Arab juga mempunyai muatan psikologis sebagai ikatan bangsa Aljazair dengan bangsa-bangsa Islam di Afrika Utara dan Timur Tengah. *Ketiga*, bahasa Perancis yang dibawa bersama jatuhnya Aljazair dalam penguasaan kolonialis Perancis, antara tahun 1830-1962. Bahasa Perancis, dalam lingkungan Aljazair, merupakan bahasa administrasi pemerintahan dan sarana pemasukan nilai dan tradisi ilmiah Barat. Kondisi ini pula yang berikutnya turut serta mempengaruhi perhatian Arkoun terhadap studi bahasa.

B. Arkoun; Latar Belakang Intelektual

Sejarah intelektual Arkoun tidak terlepas dari kondisi bangsa Aljazair dalam digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
berbagai dimensinya. Keputusan Arkoun untuk menekuni 'Pemikiran Islam' termotivasi oleh keterpurukan bangsanya, begitu pula bangsa-bangsa muslim pada umumnya, dibawah kekuasaan kolonialis Perancis. Ada nuansa yang berbeda yang diambil Arkoun dalam menyikapi realitas bangsanya. Ketika kebanyakan pemikir mengambil sikap antagonis terhadap kolonialis sebagai biang keterpurukan bangsanya, Arkoun justru melakukan telaah yang obyektif bahwa bukan semata-mata bangsa penjajahlah yang mengantarkan bangsa-bangsa muslim dalam

keterbelakangannya, sekalipun juga tidak dapat dipungkiri bahwa mereka juga menjadi salah satu faktor.

Arkoun melakukan kritik kedalam untuk menemukan faktor internal keterpurukan Dunia Islam. Dari situlah dapat difahami mengapa Arkoun justru mempunyai motivasi yang tinggi untuk memahami kepribadian 'Arab Muslim' yang dipakai pergerakan nasional untuk menentang peradaban barat modern serta dalam rangka membebaskan bangsa Aljazair dari kolonialisme Perancis. Karena terdorong semangat obyektifitas untuk tidak terjatuh dalam sikap apriori sebelumnya, Arkoun mempertimbangkan untuk menentukan batas-batas peradaban modern, sekalipun saat itu terwakili dalam kebudayaan kolonialisme, yang layak dianggap sebagai peradaban universal.

1. Riwayat Pendidikan dan Karir Intelektual

Riwayat pendidikan Arkoun dimulai di sekolah dasar di desa asalnya, Kabilia. Setelah merampungkan pendidikan dasarnya, Arkoun kemudian melanjutkan ke sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, sebuah kota utama di Aljazair bagian barat. Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya Arkoun kemudian melanjutkan pada Universitas Aljir jurusan Bahasa dan Sastra Arab (1950-1954). Selama menempuh studinya di Universitas Aljir, Arkoun juga mengajar bahasa Arab pada sebuah sekolah menengah di al-Harrach, yang berlokasi di pinggiran ibu kota Aljazair.²²

²² Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang islam dan Modernitas*, 15.

Dilihat dari motivasinya barangkali Arkoun bukanlah termasuk orang yang apatis dengan kondisi bangsanya, karena ia juga turut merisaukan kondisi bangsanya, dalam dominasi kolonialis. Namun sebagaimana dalam penjelasan sebelumnya Arkoun bukanlah termasuk orang yang mudah hanyut dalam nuansa ideologis keagamaan, sekalipun aspek ini mempunyai andil dalam menjaga spirit perjuangan bangsa Aljazair. Dengan sikap yang didasari semangat keilmuan dengan karakter obyektifitasnya, Arkoun justru mempertanyakan kepribadian 'Arab Muslim' yang diklaim gerakan nasionalis. Demikian pula Arkoun tidak serta merta apriori menolak dan menegasikan peradaban modern barat yang saat itu diwakili oleh kekuasaan kolonial.

Dengan memperhatikan faktor-faktor di atas, dapatlah dipahami ditengah berkecamuknya perang kemerdekaan bangsa Aljazair (1954-1962), Arkoun justru mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris.²³ Hal ini juga didorong oleh ketidakpuasan Arkoun terhadap penjelasan intelektual yang ia dapatkan semasa studi di negerinya sendiri. Sejak saat itulah Arkoun menetap di Perancis, hal ini semakin mengintensifkan pergaulan Arkoun dengan budaya Perancis yang telah mulai dikenalnya semenjak ia duduk dibangku sekolah dasar di desa kelahirannya.²⁴

²³ Meski demikian banyak pula yang justru mempertanyakan sikap Arkoun tersebut. diantaranya Zuhri, *Mohammed Arkoun; telaah metodologi pemikiran Islam*, 26. Di sana ia mempertanyakan mengapa Arkoun tidak memilih bergerilya untuk membebaskan bangsanya dari kolonialis Perancis, adakah kemungkinan ia tidak tertarik dengan perjuangan fisik (perang), ataukah tidak tertarik dalam bidang politik atau Arkoun justru telah apatis dengan kondisi bangsanya? sementara menurut Nasir Tamara Arkoun adalah seorang yang *engagé*, yang melibatkan diri dalam pelbagai kegiatan dan aksi yang menurutnya penting bagi kemanusiaan. Sebab bagi Arkoun pemikiran dan aksi haruslah saling berkaitan. Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, 18.

²⁴ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, 15.

Ketika di Paris, di samping kuliah Arkoun juga bekerja sebagai *agrégé* bahasa dan kesusastraan Arab. Kemudian Arkoun menjadi guru SLTA (*Lycée*) di Strasbourg (1956-1959) disamping juga diminta memberi kuliah di Fakultas Sastra di Universitas Strasbourg (1956-1959).²⁵ Pada tahun 1961 Arkoun diangkat sebagai dosen di Universitas Sorbonne Nouvelle, dimana pada almamater itu pula Arkoun menyelesaikan studi doktornya dalam bidang sastra pada tahun 1969,²⁶ dengan disertasinya *Contribution à l'éthique de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle; Miskawayh philosophe et historien* (Humanisme dalam Pemikiran Etis Ibn Miskawayh) Disertasi ini kemudian diterbitkan menjadi *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle*.²⁷

Dari tahun 1970-1972 Arkoun mengajar di Universitas Lyon, kemudian kembali ke Paris sebagai guru besar Sejarah Pemikiran Islam yang dijabatnya hingga kini.²⁸ Namun sebelum menduduki jabatannya yang terakhir Arkoun telah menjadi Profesor Bahasa Arab dan Peradaban Islam di Universitas Paris III dari tahun 1972 sampai dengan 1977.²⁹ Dalam posisinya yang terakhir popularitas Arkoun sebagai 'pemikir kawakan' semakin dikenal oleh komunitas pemerhati keislaman internasional. Dari prestasinya yang terakhir ini pula Arkoun sering diundang sebagai

²⁵ Mohammad Nasir Tamara, "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan" dalam *Ulumul Qur'an* (vol. I no. 3, 1989), 45.

²⁶ Meuleman "Pengantar", 2.

²⁷ Zuhri, *Mohammed Arkoun; Telaah Metodologi Pemikiran Islam*, 27.

²⁸ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, 17.

²⁹ Nasir Tamara, *Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan* 45.

dosen tamu di berbagai universitas terkemuka, seperti University of California di Los Angeles, Princeton University, Temple University di Philadelphia (semuanya berlokasi di Amerika Serikat), Lembaga Kepausan untuk Studi Arab dan Islam di Roma, Universitas Katolik Louvain la Neuve di Belgia. Disamping itu Arkoun juga pernah memberikan kuliah di Rabat, Fez, Universitas Aljir (almamaternya ketika menempuh kesarjanaannya yang awal), Tunis, Damaskus, Beirut, Teheran, Berlin, Kolombia, dan Denver. Dan pada tahun 1983 Arkoun diangkat sebagai Guru Besar Tamu di Universitas (kotapraja) Amsterdam.³⁰

Disamping aktif dalam berbagai kegiatan dikampus Arkoun juga menduduki sejumlah posisi penting baik dalam bidang akademis maupun bidang kemasyarakatan. Dalam bidang yang masih terkait dengan persoalan akademis Arkoun pernah memegang posisi sebagai Editor Kepala jurnal terkenal *Arabica*,³¹ yang terbit di Paris dan Leiden. Masih dalam bidang akademis Arkoun juga pernah menjabat sebagai anggota Panitia Nasional (Perancis) untuk Etika dan Ilmu Pengetahuan Kehidupan dan Kedokteran, serta pernah memperoleh kehormatan besar sebagai *officer des Palmes academiques* (sebuah gelar kehormatan Perancis untuk tokoh terkemuka di lingkungan kampus), sementara dalam bidang kemasyarakatan

³⁰ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, 17. Lihat pula Nasir Tamara, "Mohammed Arkoun dan Islamologi terapan", *Ulumul Qur'an*, 45

³¹ F. M. Douglas, "Mohammed Arkoun" dalam John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. vol I, 139.

Arkoun pernah masuk menjadi anggota Majelis Nasional untuk AIDS, dan anggota Legium Kehormatan Perancis (*Chevalier de la Légion d'honneur*)³²

Karir intelektual Arkoun yang terlihat dari kegiatan tulis-menulisnya, telah ia tunjukkan semenjak ia menempuh studinya di Universitas Aljir. Hal ini terlihat dari sebuah makalah yang ia tulis untuk sebuah jurnal yang terbit di Paris. Makalahnya bertitel *Les Tendances de la Littérature Arabe Moderne* (Perkembangan Literatur Arab Modern).³³ Semenjak migrasinya ke Perancis pada pertengahan tahun 1950, Arkoun mengalami perkembangan intelektual serta peningkatan kualitas pemikiran yang luar biasa. Pada dasawarsa pertama domisilinya di Perancis Arkoun telah menulis beberapa makalah yang diterbitkan di berbagai jurnal, seperti *Arabica* (Leiden/Paris), *Studia Islamica* (Paris), *Islamica Christiana* (vatikan), *Diogè* (Paris), serta *Maghreb-Machreq* (Paris).³⁴

Terkait dengan produktifitas Arkoun dalam melakukan penelitian, yang kemudian dimuat diberbagai jurnal di atas, ia telah menulis tema-tema studi keislaman dalam berbagai bidang, seperti *L'Islam Moderne vu par le Professeur G.E. Von Grunebaum* (Islam Modern; pandangan profesor G.E. Von Grunebaum). *Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique d'après al-I'lam bi manâqib al-islâm d'al-Amiri* (logosentrisme dan kebenaran agama dalam pemikiran

³² Johan Meuleman "Pengantar", 2.

³³ Zuhri, *Mohammed Arkoun; telaah metodologi pemikiran Islam*, 27.

³⁴ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, 18.



islami berdasarkan al-I'lam bi manâqib al-islâm karya al-Amiri),³⁵ *Autorité et pouvoirs en Islam* (otoritas dan kekuasaan dalam islam),³⁶

Sementara dalam bidang kajian al-Qur'an Arkoun telah menulis *Le problème de l'authenticité divine du Coran?* (problem autentisitas kailahian Qur'an), *peut-on parler de merveilleux dans le Coran* (dapatkah kita berbicara tentang keajaiban dalam Qur'an ?), masih dalam topik yang sama, Arkoun pernah menulis sebagai pengantar terjemahan al-Qur'an edisi Perancis, *Comment lire le Coran* (bagaimana cara membaca Qur'an), *Lecture de la Fâtiha*³⁷ (pembacaan surat al-Fatiha, dalam makalah ini Arkoun mengaplikasikan kajian al-Qur'an dengan menggunakan metode linguistik, anthropologi dan sejarah), serta *Lectures de la sourate 18* (pembacaan surat ke-18/al-Kahf), pertama kali diterbitkan pada jurnal *Annales* pada 1980.³⁸

Arkoun juga terbilang produktif membahas pemikiran Ibn Miskawayh, yang menjadi proyeksi penelitian doktoralnya. Dalam titel ini Arkoun telah menulis *Notes et document Miskawayh; De l'intellect et de l'intelligible* (Catatan dan dokumen

³⁵ Karya ini dibukukan dalam buku dengan titel *Essai sur la pensée islamique*. Lihat Zuhri, Mohammed Arkoun; *telaah metodologi pemikiran islam*, 31. Sementara artikel tersebut dalam edisi Indonesianya terdapat dalam Mohammed Arkoun, *Nalar islami dan nalar Modern*, 75.

³⁶ Karya Arkoun ini dalam edisi Indonesia pernah di muat pada Jurnal *Gerbang* (Surabaya; eLSAD, Edisi coba-coba), 14-25. Yang diterjemahkan oleh Nur Rachman dari edisi Inggris "The Concept of Authority in Islamic Thought".

³⁷ Artikel ini pertama kali diterbitkan dalam *Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire d'A. Bel par ses collègues, ses élèves et ses amis* (bunga rampai Islamologi persembahan memori A.Bel) yang diterbitkan pada tahun 1974. Lihat Zuhri, Mohammed Arkoun; *telaah metodologi pemikiran Islam*, 32.

³⁸ Semua makalah ini kemudian dibukukan menjadi *Lectures du Coran*, dan telah diterjemahkan dalam edisi Indonesia menjadi "Berbagai pembacaan al-Qur'an" yang diterjemahkan oleh Machasin, Jakarta; INIS, 1998. Tersedia pula terjemahan versi lain oleh Hidayatullah dengan titel "Kajian Kontemporer Al-Qur'an", Bandung; Pustaka, 1998.

miskawayh; Rasio dan Rasionable) yang diterbitkan pada jurnal *Arabica* pada tahun 1964, serta *Deux epitres de Miskawayh* (dua risalah Miskawayh) yang diterbitkan oleh jurnal BEO Damas; Damaskus pada tahun 1988.³⁹ Disamping itu Arkoun juga telah mengeditori karya Ibn Miskawayh; *Tahdhîb al-Akhlâq* dalam edisi Perancis yang ia beri titel *Traité d' éthique; traduction française avec introduction et notes du Tahdhîb al-Akhlâq de Miskawayh* (terjemahan Perancis dengan pengantar dan catatan-catatan dari *Tahdhîb al-Akhlâq* karya Miskawayh).⁴⁰

Sementara tulisan-tulisan Arkoun yang dibukukan sebagian besar diantaranya merupakan kumpulan makalah-makalah yang sebelumnya telah diterbitkan di berbagai jurnal, sekalipun ada pula tulisan-tulisan murni yang memang dilandasi topik yang sama. Buku-buku yang telah dihasilkan Arkoun diantaranya adalah; *La pensée arabe* (pemikiran Arab) yang diterbitkan pada tahun 1975.⁴¹ *Min faishal at-tafriqah ila al-fashl al-maqal. Aina huwa al-fikr islâm al-mu' âshir* terjemahan Hasyim Shalih, 1993.⁴² *Lectures du Coran* (telaah tentang Qur'an),⁴³ *pour une critique de la raison islamique* (demi kritik Nalar Islam), *Essais sur la pensée*

³⁹ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, 19.

⁴⁰ Johan Meuleman "Pengantar", 5.

⁴¹ Karya Arkoun ini telah diterjemahkan dalam edisi Indonesia oleh Yudian W. Asmin dari edisi Inggrisnya *Arab thought*, dengan titel "Pemikiran Arab" yang diterbitkan oleh Pustaka Pelajar; Yogyakarta pada tahun 1996.

⁴² Karya ini juga telah diterbitkan dalam edisi Indonesia dengan titel *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*, yang diterjemahkan oleh Masyhur Abadi, Surabaya; Al-Fikr, 1992.

⁴³ Lihat catatan kaki 39.

islamique (esai-esai tentang pemikiran islam)⁴⁴

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Apabila diperhatikan tulisan-tulisan Arkoun di atas, sebagian besar atau katakanlah hampir keseluruhan, ditulis dalam bahasa Perancis. Bukanlah sebuah apologi apabila hanya disandarkan pada domisilinya yang bukan kebetulan memang berada Perancis. Juga bukan pula faktor kapabilitas Arkoun dalam bahasa Arab atau bahasa inggris yang diragukan, terlebih pada bahasa pertama, Arkoun dapat dikatakan sangat mumpuni kalau sekedar untuk menuangkan pemikirannya dalam bahasa tersebut, melihat jabatan-jabatan yang pernah disandanginya. Disamping pula bahasa arab merupakan bahasa sehari-hari Arkoun ketika masih berdomisili di Aljazair.⁴⁵

Ada sebuah alasan mengapa Arkoun tidak banyak menuangkan pemikirannya selain dengan bahasa Perancis, sebagaimana pengakuannya berikut ini;

...karena berbagai perkembangan yang lebih menentukan... sejak tahun 1950-an tidak ada lagi kemungkinan dipahami, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa islam lainnya, semua rujukan pada epistemologi kritis, kritik wacana, sejarah dekonstruksi... yang secara keseluruhan tetap gelap bagi para intelektual satu-bahasa. Fenomena sosio kultural ini membentangi dimana sehingga membebani penggunaan bahasa Arab satu-satunya, misalnya.⁴⁶

Ada sebuah contoh yang mendukung asumsi Arkoun ini. Arkoun mengisahkan pada saat memberi kuliah di sebuah negeri Muslim ia mengatakan bahwa *qishshah* yang kita temui dalam al-Qur'an tentang nabi-nabi disajikan secara

⁴⁴ Sebagian besar artikel, terutama dari buku yang kedua telah diterjemahkan dalam kumpulan makalah Arkoun dengan titel "Nalar Islami dan Nalar Modern berbagai tantangan dan jalan baru".

⁴⁵ Lihat tulisan Arkoun "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman (ed), *Islam Liberal*, 335.

⁴⁶ Suadi Putro dari naskah asli Arkoun "Islam et developpement dans le Maghreb independent" dalam bukunya *pour une critique de la raison islamique*. Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang islam dan Modernitas*, 21.

mitis (*mytical presentation*). Ternyata ungkapan Arkoun ini dipahami secara negatif oleh para mahasiswa yang mengikuti kuliahnya, dengan perpedoman pada ungkapan al-Qur'an *usthurah*⁴⁷. Menurut Arkoun pemahaman ini jauh melesat dari konsepsi mitis itu sendiri sebab menurutnya konsepsi ini apabila dicari padanannya dalam al-Qur'an lebih dekat dengan *qishshah*.⁴⁸

Begitu pula ada alasan mendasar mengapa Arkoun juga tidak banyak mengungkapkan pemikirannya dalam bahasa Inggris. Seperti keberatannya ketika disodori topik "*Rethinking Islam*" dalam sebuah seminar. Arkoun menyatakan bahwa ia tidak dapat menemukan padanan yang memadai dari bahasa Perancis *Pencer l'islam* atau dari bahasa Arab *kaifa na'qil al-islâm*. Menurut *Pencer l'islam* mendorong penggunaan nalar secara bebas menuju elaborasi pandangan baru dan koheren, dengan memasukkan situasi-situasi baru yang dihadapi masyarakat-masyarakat dan unsur-unsur hidup tradisi umat Islam, disitu yang ditekankan adalah Kebebasan. Sementara menurut *Rethinking Islam* menunjukkan bahwa usaha yang

⁴⁷ Arkoun mengkonsepsikan *usthurah* atau term al-Qur'an *atsatir al-awwalin* sebagai mitologi pra Islam berdasar Q.S al-An'am; 25, di sana disebutkan "...sehingga apabila mereka yang datang kepadamu untuk membantahmu, orang-orang kafir itu berkata; 'Al-Qur'an ini tidak lain hanyalah dongeng orang-orang dahulu'"

⁴⁸ Seperti dalam Q.S Yusuf; 3 "Kami menceritakan kepadamu kisah paling baik dengan mewahyukan al-Qur'an ini kepadamu..." lihat Mohammed Arkoun "menuju Pendekatan baru islam" Hasil wawancara Hamid Basyaib dengan Arkoun ketika berkunjung ke Yogyakarta untuk menghadiri seminar tentang "Ekspresi Islam dalam Arsitektur", *Ulumul Qur'an*, 85. Terkait dengan pemilihan 'media bahasa' yang Arkoun gunakan, ia sering dikritik karena tidak mengungkapkan kebanyakan gagasannya dalam bahasa Arab. Namun Arkoun mempunyai pandangan bahwa ia kesulitan mengungkapkan gagasannya dengan kosakata yang memadai dalam bahasa yang 'belum dipikirkan' bangsa Arab. Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Dan Nalar Modern*, 53. Begitu pula ketika Arkoun membahas tentang "alat-alat untuk pemikiran baru" ia menyebut; tradisi, ortodoksi, mitos, otoritas, dan historisitas belum memiliki konseptualisasi yang relevan dalam bahasa Arab. Lihat Mohammed Arkoun, "Membangun kembali pemikiran Islam kontemporer" dalam, Kamdani (ed), *Islam kontemporer; menuju dialog antar agama* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2001), 14.

dilakukan merupakan pengulangan usha yang sama sebelumnya, dalam term Arab hal ini dikenal dengan *Ishlâhî*.⁴⁹

2. Pemikir Panutan

Dalam bagian ini penyusun bermaksud untuk melakukan penelusuran terhadap konsepsi-konsepsi pemikiran yang sering Arkoun rujuk dalam karya-karyanya. Pemilihan titel 'pemikir panutan' bukan dimaksudkan untuk mereduksi kapabilitas Arkoun sebagai pemikir besar, menjadi sosok *muqallid* yang sangat dicelanya. Pemilihan title ini lebih dimaksudkan untuk memudahkan gambaran terhadap jasa-jasa pemikir lain yang metodologinya sering dirujuk Arkoun sekalipun dengan konsepsi yang berbeda. Pemilihan pemikir-pemikir ini merujuk pada penjelasan Johan Meuleman tentang tokoh-tokoh yang sering menjadi rujukan Arkoun.⁵⁰

a. Michel Foucault

Michel Foucault lahir Poitiers pada tahun 1926, dari kalangan keluarga yang berprofesi dibidang medis, ayahnya adalah seorang ahli bedah, begitu pula saudara serta kakeknya. Hal ini pula yang berikutnya cukup mewarnai corak pemikirannya, terutama psikopatologi. Pada awal karirnya ia menerbitkan buku kecil yang terkait dengan psikopatologi, yang berjudul *Maladie mentale et personnalité* (penyakit jiwa dan kepribadian) pada 1954. Kemudian ia menyelesaikan penulisan *Folie et dé*

⁴⁹ Mohammed Arkoun "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman (ed), *Islam Liberal*, 336.

⁵⁰ Johan meuleman, "Pengantar", 12.

raison; histoire de la folie à l'âge classique (kegilaan dan 'unreason'; sejarah kegilaan dalam zaman klasik), yang pada awalnya direncanakan sebagai disertasi, namun tidak dapat diajukan sebagai disertasi filsafat. Akhirnya tulisan tersebut dapat dipertahankan sebagai disertasi dalam bidang sejarah ilmu pengetahuan. Setelah direvisi, melihat minat masyarakat yang cukup besar terhadap buku tersebut, dengan beberapa tambahan akhirnya dalam edisi kedua diterbitkan dengan judul *Maladie mentale et psychologie* (penyakit jiwa dan psikologi). Setelah kesuksesan ini terbitlah secara berturut-turut *Histoire de la folie* (sejarah kegilaan, buku ini merupakan versi ringkas disertasinya), *Raymond Roussel, Naissance de la clinique; Une archéologie du regard médical* (Lahirnya klinik; sebuah arkeologi tentang tatapan medis), kemudian terbit buku yang memasyhurkan namanya *Les mots et les choses; Une archéologie des sciences humaines* (kata-kata dan benda-benda; sebuah arkeologi tentang ilmu-ilmu manusia) buku ini kemudian diiringi edisi teoritisnya *L'archéologie du savoir* (arkeologi pengetahuan), yang melambungkan namanya sebagai Filosof strukturalis, sekalipun ia sendiri enggan dikategorikan sebagai pemikir strukturalis.⁵¹

Michel Foucault menempati posisi yang penting dalam bangunan pemikiran Mohammed Arkoun. Sebagaimana telah dikemukakan pada bab pertama, Foucault banyak memberi inspirasi pada karya-karya Arkoun terutama dalam aspek

⁵¹ Pengkategorian Michel Foucault dalam kelompok strukturalisme bahkan ada yang menyebutnya sebagai strukturalis paling radikal tidak lepas dari terbitnya buku Foucault tersebut, pada tahun dimana merupakan saat-saat kejayaan strukturalisme. Karena itu penerbitan buku Foucault-pun disambut sebagai gejala lain dari strukturalisme yang sama. Disamping itu juga terdapat beberapa tema pemikirannya yang mendekatkan Foucault pada strukturalisme. Lihat K. Bertens, *Filsafat Barat abad xx jilid II Perancis* (Jakarta; Gramedia, 1996), 214-215.

metodologi. Ada beberapa anggitan⁵² yang mengindikasikan hal di atas, seperti anggitan *discourse, episteme* serta *archeology*,⁵³ yang cukup mendominasi bangunan pemikiran Mohammed Arkoun. Dalam pengakuannya, sebagaimana dikemukakan Meuleman,⁵⁴ Arkoun adalah seorang sejarawan pemikir. Dalam posisinya sebagai seorang sejarawan Arkoun selalau menempatkan faktor sejarah sebagai faktor penting dalam analisa pemikiran keislamannya. Karena itu ketika Arkoun mengkaji pemikiran keislaman, ia selalu mengaitkan dengan berbagai kondisi historis, sosiologis, kebahasaan yang menentukan kerasionalan di dalam suatu wilayah sosio-linguistik yang sama.⁵⁵

Analisa kesejarahan Arkoun mendapat pengaruh Foucault terutama dalam metode arkeologinya. Metode arkeologi merupakan sebuah metode yang biasanya dipergunakan para ahli sejarawan purbakala untuk menemukan benda-benda kuno yang terkubur dalam rentangan waktu yang begitu panjang. Seorang arkeolog pemikiran tak ubahnya seorang sejarawan purbakala, karena orientasinya adalah menyingkapkan kebenaran terhadap bebrapa epistema yang telah terkubur debu sejarah, setelah tersingkapnya debu-debu sejarah tersebut barulah kemudian ia sampai

⁵² Term 'anggitan' merupakan padanan dari 'konsep' yang sering dimaknai sebagai gambaran mental yang abstrak. Term ini sering muncul pada karya-karya Arkoun dalam edisi Indonesia.

⁵³ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern; berbagai tantangan dan jalan baru*, 118-119.

⁵⁴ J. Meuleman, "Pengantar", 30.

⁵⁵ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 40.

pada hakikat pemikiran yang dikehendaki.⁵⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Istilah arkeologi pengetahuan yang dikembangkan Michel Foucault bertujuan untuk mendefinisikan wacana (*discourse*) dalam konteks praktik-praktik yang mematuhi undang-undang tertentu bukan dalam konteks dokumen dan mendefinisikan wacana sesuai dengan kapasitasnya.⁵⁷

Discourse sebagaimana dalam konsepsi Foucault merupakan cara manusia membicarakan kenyataan.⁵⁸ Cara membicarakan yang meliputi uraian dan penalaran dalam tindak bahasa yang diarahkan untuk mencapai kebenaran ilmiah. Sementara *episteme* dalam istilah Yunani dimaknai sebagai “pengetahuan”, sementara Foucault memaknai sebagai sistem apriori historis tertentu dalam suatu zaman yang tidak disadari oleh orang-orang pada zaman tersebut, namun secara tersembunyi menentukan pemikiran, pengamatan dan pembicaraan mereka. Foucault kemudian menjelaskan bahwa dengan epistema ia maksudkan kumpulan total relasi-relasi yang menyatukan, pada suatu periode tertentu praktek-praktek diskursif yang memberi kemunculan pada praktek-praktek epistemologis, ilmu-ilmu, dan mungkin sistem yang diformalkan, suatu cara yang disetiap formulasi-formulasi diskursif ini transisi-transisi pengepistemologian, keilmiah, dan formulasi disituasikan dan dioperasikan.⁵⁹

⁵⁶ Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog antar agama; studi atas pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta; Bentang, 2000), 40.

⁵⁷ Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, terj H.M.Mochtar Zoerni (Yogyakarta; Qalam, 2002), 227.

⁵⁸ Meuleman “Pengantar”, 21-22.

⁵⁹ Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, 315.

Episteme juga dimaknai sebagai cara melihat, mengalami, menangkap dan memahami sebuah kenyataan. *Episteme* juga meliputi penyangkalan dan pengabaian penalaran lain (seperti karena keterbatasan *episteme* yang dimilikinya) serta hubungan antara kebahasaan dan kenyataan. Dari sini hal paling mendasar dari *episteme* adalah bahwa bahasa dan *episteme* merupakan prinsip yang aktif dalam usahanya untuk menguasai kenyataan.⁶⁰

Konsepsi-konsepsi inilah yang digunakan Arkoun untuk menyatakan bahwa bahwa pemikiran para mujtahid islam harus dilihat sebagai produk ruang dan waktu tertentu sehingga juga mempunyai masanya yang tersendiri. Pintu ijtihad tidaklah tertutup dengan kehadiran mujtahid-mujtahid besar pada abad pertengahan seperti Malik bin Anas, Syafi'i, Hanafi maupun Hambali. Umat Islam harus menyadari akan kebutuhan dan tuntutan zamannya yang selalau berubah serta semakin kompleks. Masing-masing generasi dalam berbagai penggalan sejarah mempunyai hak akses (pembacaan maupun penafsiran) yang sama terhadap Kitab Suci al-Qur'an maupun Sunnah rasul sebagai penafsir pertama.

Pengaruh Foucault terhadap Arkoun juga nampak pada pembagiannya terhadap tahapan terbentuknya sejarah akal Arab islam.⁶¹ Arkoun membagi tahapan sejarah terbentuknya akal Arab Islam ke dalam tiga tahapan, *Pertama* tahapan klasik;

⁶⁰ F.R. Ankersmit, *Refleksi tentang sejarah* (terj) Dick Hartoko (Jakarta; Gramedia, 1987), 309. Bandingkan Johan Meuleman, "Islam dan Pasca Modernisme dalam pemikiran Mohammed Arkoun" dalam *Tradisi, kemodernan dan Metamodernisme*, 119.

⁶¹ Luthfi Asyasyaukanie, "Islam dalam konteks pasca modernisme; pendekatan menuju kritik akal islam" dalam *Ulumul Qur'an Vol. V No. 1* (Jakarta; LSAF, 1994), 23.

tahapan dimana sistem pemikiran yang diwakili para pemula dan pembentuk peradaban Islam. *Kedua* tahapan skolastik; merupakan jenjang kedua dimulai dengan meluasnya medan taqlid dalam sistem berpikirnya. *Ketiga* tahapan modern atau kontemporer; yaitu tahapan yang dikenal dengan era kebangkitan atau revolusi.

Tahapan ini terilhami dengan pembagian Foucault terhadap abad terakhir sejarah pemikiran Eropa. Foucault membagi tiga macam *episteme* dalam rentang waktu tersebut, yaitu epistema abad tengah, epistema klasik dan epistema modern. Setiap penggalan epistema ini mempunyai sistem pemikiran tersendiri yang membedakannya satu sama lain terutama dalam aspek konsep dan metode.

Pembagian Arkoun sebagaimana di atas bertujuan untuk menjelaskan konsepsinya tentang “yang terpikirkan” (*le pensable / thinkable*), “yang tak terpikirkan” (*l’impense / unthinkable*) serta “yang belum terpikirkan” (*l’impensable / not yet thought*). Term-term yang pertama kali dipergunakan Heidegger (1889-1976), kemudian Marleau Ponty (1908-1961) dan Michel Foucault sendiri serta berikutnya para strukturalis.⁶²

b. Jacques Derrida

Jacques Derrida dilahirkan di El-Biar, Aljir (daerah tempat Arkoun menyelesaikan studi kesarjanaannya yang awal) pada tahun 1930, kemudian ke Perancis untuk melaksanakan tugas militer sambil bekerja di *École Normale* Paris.

⁶² Mohammad Nasir Tamara, “Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan” dalam *Ulumul Qur'an Vol. 1 No. 3* (Jakarta; LSAF, 1989), 50.

Derrida menyelesaikan studi kesarjanaanya di Harvard, kemudian pada tahun 1960 sampai 1964 menjadi dosen di Sorbonne,⁶³ pada tahun 1962 Derrida memperoleh hadiah *Prix Cavaillès* atas karya pertamanya sebuah buku terjemahan dari karya Edmund Husserl, *Origin of Geometry*, dengan sebuah pengantar panjang dari Derrida. Kemudian pada tahun 1967 terbit sekaligus tiga bukunya, *L'écriture et la différence* (tulisan dan perbedaan), *De la grammatologie* (tentang gramatologi) serta buku ketiga *La voix et le phénomène; Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (suara dan fenomena; pengantar pada masalah tanda dalam fenomeneologi Husserl).

Pengaruh Jacques Derida terhadap Arkoun nampak pada konsepsinya tentang *Logosentrisme* (keterkungkungan pada logos) sebagaimana dalam artikelnya *Logosentrisme dan kebenaran agama dalam pemikiran Islami berdasarkan "I'lâm bi-manâqib al Islâm"* karya al-Âmiri.⁶⁴ Begitu pula strategi 'dekonstruksi'nya Derrida juga menempati posisi yang menentukan dalam pemikiran Mohammed Arkoun. Dekonstruksi menurut Mohammed Arkoun merupakan salah satu bentuk metodologinya.⁶⁵ Dekonstruksi mempunyai makna yang besar terutama dalam medan "citra sosial" (*social imaginaire / L'imaginaire social*). Citra sosial merupakan

⁶³ Sementara pada tahun 1961 Arkoun diangkat sebagai dosen di universitas yang sama. Melihat rentang waktu keduanya di Universitas tersebut besar kemungkinan Arkoun mempunyai interaksi yang intens dengan Derrida, sekalipun penyusun belum dapat menemukan keterangan keduanya akan interaksi tersebut.

⁶⁴ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 75-111,

⁶⁵ Mohammed Arkoun "membangun kembali pemikiran Islam kontemporer", 8-9.

sekumpulan nilai, norma, tujuan, keyakinan dan justifikasi masyarakat terhadap suatu mekanisme yang berlaku dalam satu sistem tradisi. Menurut Arkoun dekonstruksi merupakan syarat untuk mencapai keterbukaan pemikiran Islam di panggung rasionalisme modern, dekonstruksi terhadap epistema dogmatisme dan ortodoksisme.⁶⁶

Sebelum menelusuri lebih lanjut konsepsi dekonstruksinya Derrida, penyusun merasa perlu untuk mengulangi bahwa sebagian besar karya Derrida merupakan komentar atau ulasan terhadap karya-karya pemikir sebelumnya. Melalui model pendekatan inilah Derrida melakukan dekonstruksi untuk menyajikan sebuah teks-teks baru. Dengan dekonstruksi Derrida bermaksud untuk melampaui teks-teks yang ia kaji dengan mengatakan sesuatu yang tidak dikatakan dalam teks-teks tersebut.⁶⁷

Dekonstruksi bukanlah semacam diskursus, dalam artian sekumpulan statemen-statement yang mengarahkan dan membentuk, juga bukan merupakan metode yang terdiri dari seperangkat aturan formal untuk menganalisis praktik-praktik diskursif dan non-diskursif. Dekonstruksi merupakan sebuah strategi untuk memperlihatkan ambiguitas sebuah diskursus dengan jalan menelusuri gerakan-gerakan paradoksal yang terdapat dalam sebuah diskursus.⁶⁸

Dekonstruksi Derrida ini tidak dapat dipisahkan dari konsepsinya tentang

⁶⁶ Luthfi Asyasyaukani, "Islam dalam konteks pemikiran pasca modernisme", 25.

⁶⁷ K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX Perancis*, 328.

⁶⁸ Rudy Harisyah Alam, "Perspektif Pasca Modernisme dalam kajian keagamaan" dalam *Ulumul Qur'an Vol. V No. 1* (Jakarta; LSAF, 1994), 33.

'logosentrisme' yang juga menempati posisi penting dalam pemikiran Mohammed Arkoun. Logosentrisme secara harfiah mempunyai arti keterpusatan pada logos. Sementara logos sendiri secara harfiah berarti perkataan maupun rasio, karena itu ketika pemikiran dimengerti sebagai tuturan logos berarti sebagai percakapan yang diadakan oleh jiwa dengan sendirinya.⁶⁹

Dalam pandangan Aristoteles, logos dapat diartikan sebagai bagian dari jiwa (*soul*) yang mengorganisir logos (*reason*) atau akal serta bagian tertentu yang patuh atau dituntun oleh logos (*emotion*). Dengan demikian, logosentrisme berarti keterpusatan pada akal, jiwa dan atau emosi.

Logosentrisme dimunculkan Derrida dengan konsepsinya tentang keterkungkungan filsafat pada logosentrisme. Menurut Derrida dunia pemikiran atau filsafat dapat hadir dalam tataran yang real ketika mampu meninggalkan logologi⁷⁰ atau terlepas dari kungkungan logosentrisme menuju gramatologi.⁷¹

c. Ferdinand de Saussure

Ferdinand de Saussure (1857-1913) merupakan peletak dasar linguistik modern. Saussure pada awalnya adalah seorang Swiss yang kemudian mengajar di Paris dan akhirnya menjadi Proffesor di Jenewa, di tempat ini pula ia mendirikan

⁶⁹ K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX Perancis*, 334-335.

⁷⁰ Logologi merupakan konsepsi Derrida dalam konteks problematika dunia filsafat yang ingin keluar dari lingkaran metafisika, namun akhirnya masuk pada lingkaran metafisika yang lain.

⁷¹ Gramatologi merupakan sebuah konsep filsafat yang dikembangkan Derrida, untuk mennganti logologi. Grammatologi merupakan ilmu tentang tanda karena itu gramatologi juga sering disebut sebagai ilmu tentang tekstualitas. K. bertens, Ibid, 335.

“Madzab Jenewa”. Saussure bukanlah termasuk pemikir yang produktif, ia hanya menghasilkan sedikit karya tulis. Karya yang membuat namanya tersohor adalah *cours de linguistique générale*, karya yang diterbitkan pada tahun 1916--tiga tahun setelah kematiannya, merupakan buah ketekunan dua muridnya.

Karya inilah yang kemudian dipakai sebagai dasar analisa tokoh-tokoh strukturalis. Dalam karya tersebut Saussure mengadakan pembedaan, yang kemudian memainkan peranan penting dalam pemikiran strukturalis, *signifiant* dan *signifié*, *langgag*, *parole* dan *langue* serta pendekatan *sinkroni* dan *diakroni*. Bahkan menurut Barthes untuk dapat memahami pemikiran strukturalisme, serta karakter yang membedakannya dengan pemikiran lain, harus kembali pada pasangan-pasangan konsep yang diperkenalkan Saussure.⁷²

Kajian linguistik atau kebahasaan secara umum menjadi perhatian Arkoun yang utama. Kajian-kajian Arkoun dalam bidang ini terlihat dari karya-karyanya seperti yang terkumpul dalam *lectures du coran*. Bagi Arkoun bahasa merupakan lingkaran sosial (*social link*), sebuah kekuatan yang tidak terbantahkan serta menentukan semuanya, bahasa meresap dan menyuburkan nilai dan referensi keagamaan.⁷³

Dalam bagian ‘pemikir panutan’ ini penyusun akan mendeskripsikan bagaimana konsepsi-konsepsi di atas di rumuskan oleh Saussure. Menurutnya bahasa

⁷² K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX Perancis*, 186.

⁷³ Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer*,

merupakan sistem nilai yang terdiri dari penanda (*signifiant*) dan petanda (*signifié*).
 Dengan demikian bahasa merupakan sejumlah tanda yang secara tidak langsung mewakili sebuah realitas. Namun menurut Saussure sebuah bahasa bermakna bukan karena referensinya pada benda dalam realitas. Yang ditandakan dalam bahasa bukanlah sebuah benda dalam realitas namun adalah sebuah 'konsep' tentang benda. Sehingga bahasa merupakan petanda baik berupa grafis maupun bunyi sekaligus penanda atau konsep makna yang dikandungnya.⁷⁴

Kemudian untuk menentukan agar obyek linguistik dapat ditentukan lebih lanjut. Saussure mengadakan pembedaan *Langgage*, *parole* dan *langue*. Dengan istilah *Langgage* Saussure bermaksud untuk menunjukkan fenomena bahasa secara umum sebagai sebuah fakta sosial. Gejala kebahasaan mengandung dua unsur di dalamnya, pertama *Parole* sebagai penggunaan bahasa secara individual, pemilihan individu terhadap unsur-unsur tertentu dari bahasa sebagai fakta sosial. *Parole* juga dapat dijelaskan sebagai tindakan individual yang merupakan seleksi dan aktualisasi, karena *parole* terdiri dari kombinasi dan karena kombinasi inilah subyek pembicara dapat menggunakan kode bahasa untuk mengungkapkan makna yang dikehendakinya. (dalam pengertian yang luas inilah *parole* disebut "wacana").⁷⁵ *Parole* juga merupakan mekanisme psiko-fisik, hal inilah yang memungkinkan penampilan

⁷⁴ K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX Perancis*, 180.

⁷⁵ Roland Barthes, "Unsur-unsur semiologi; *linguae* dan *parole*" dalam Panuti Sudjiman (Peny), *Serba-serbi Semiotika* (Jakarta; gramedia, 1996), 80-81.

kombinasi, yang sepenuhnya bersifat individual seperti bunyi, realisasi aturan-aturan, tanda-tanda.

Sementara *langue* merupakan unsur-unsur tertentu dari 'kamus umum'. Martin Krampen⁷⁶ menggambarkan bahwa Saussure menganalogikan *langue* sebagai kamus umum yang telah dipahami setiap pemakai bahasa, berdasar kamus yang samalah sebuah komunikasi dapat terjadi. *Langue* adalah institusi sosial dan sekaligus juga suatu sistem nilai, ia bukan merupakan sebuah tindakan serta tidak direncanakan individu.

Pembagian Saussure berikutnya yang juga sering menjadi rujukan para pemikir strukturalis termasuk juga Arkoun,⁷⁷ adalah model pendekatan *sinkroni* dan *diakroni*. Pendekatan *sinkroni* merupakan pendekatan terhadap bahasa sebagai sistem yang berlaku pada saat tertentu, karena itu pendekatan ini tidak memperhatikan bagaimana asal-usul bahasa tersebut sehingga dapat berkembang samapi saat itu. Karena itulah sebuah bahasa bermakna bukan berdasar asal-usulnya, namun karena keberadaannya dalam sebuah sistem tertentu.⁷⁸ Sementara pendekatan *diakroni* merupakan pendekatan historis, penelusuran proses evolusi bahasa-bahasa

⁷⁶ Martin Krampen, "Ferdinand de Saussure dan perkembangan semiologi", lihat Panuti Sudjiman, *Serba-Serbi Semiotika*, 57.

⁷⁷ Arkoun diikutkan dalam kategori pemikir strukturalis dengan pertimbangan metodologi yang dipergunakan adalah domain strukturalisme, sekalipun tiada pengakuan dari Arkoun yang menyatakan demikian. Bahkan Foucault yang dianggap sebagai pemikir strukturalis radikal, secara pribadi juga tidak mengakui kategori tersebut. Aplikasi strukturalisme dalam kancah ilmu keislaman telah didayagunakan diantaranya oleh Mohammed Arkoun dan M. Abid al-Jabiry. Lihat Luthfi Asyasyaukanie, "Islam dalam konteks Pasca Modernisme", *Uhumul Qur'an*, 20.

⁷⁸ K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX Perancis*, 184.

tertentu maupun aspek-aspek bahasa seperti fonetis, etimologis dan lainnya.

d. Roland Barthes

Roland Barthes dilahirkan di Cherbough pada tahun 1915 kemudian menghabiskan masa mudanya di Bayoone serta Paris. Barthes menyelesaikan studi Sastra Perancis dan Klasik (Yunani dan Romawi) di Universitas Sorbonne. Serta pernah mengajar sastra Perancis di Kairo Mesir, kemudian kembali lagi ke Perancis dan bekerja di *centre national de recherche scientifique* (pusat nasional untuk penelitian ilmiah). Dilihat dari latar belakangnya Barthes merupakan pemikir post strukturalis yang memfokuskan studinya dalam bidang sastra. Barthes termasuk pemikir strukturalis yang aktif mempraktekkan model linguistik Saussurean serta semiologi. Aplikasi linguistik serta semiologi Barthes menghasilkan karya-karya antara lain, *Mythologies* pada tahun 1957 yang menganalisa fenomena-fenomena kultural yang telah dikenal umum seperti Mobil Citroen DS, balap sepeda *Tour de France*, sabun mandi, reklame di surat kabar, dan lain sebagainya.⁷⁹ Penerapan analisa struktural terhadap mode pakaian wanita menghasilkan buku tersendiri yang diberi titel *systeme de la mode* pada tahun 1967. Sementara karya yang menguatkan eksistensinya dalam bidang semiologi khususnya telaah sastra adalah *Elements de Semiologie* (1964).

Pengaruh barthes terhadap Arkoun terlihat dari konsepsi Arkoun tentang ‘mitos’ dan ‘corpus’ serta semiologi secara umum. Aplikasi analisa semiologis

⁷⁹ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes* (Magelang: Indonesiatera, 2001), 45.

Arkoun menggunakan dalam pembacaannya pada al-Qur'an. Korpus merupakan salah satu kajian dalam semiotika yang Arkoun menggunakan untuk menganalisa teks seperti dalam karyanya "*lecture de la Fâtiha*" Arkoun menulis; "secara linguistik Qur'an adalah sebuah korpus terbatas (yang selesai) dan terbuka dari ujaran-ujaran dalam bahasa Arab. Qur'an adalah suatu korpus homogen bukan suatu korpus contoh yang diambil dengan seenaknya".⁸⁰ Lebih lanjut Arkoun menyebutkan pentingnya menggunakan analisa semiotis dalam mengkaji teks atau Qur'an secara khusus berarti mengkaji al-Qur'an sebagai sebuah sistem hubungan-hubungan intern.⁸¹ Atau dalam penjelasannya yang lain dengan analisa semiotis membuat kita mendekati suatu teks tanpa interpretasi tertentu sebelumnya atau praanggapan lain.⁸² Begitu pula konsepsi Arkoun tentang mitos yang sering ia tuangkan dalam karya-karyanya. Arkoun melihat mitos sebagai unsur terpenting angan-angan sosial kaum muslim.

Dalam pemikiran Barthes mitos tetap terkait dengan analisa semiologis, mitos tidak dimengerti sebagaimana dalam pengertian klasiknya sebagai makna yang terkait dengan cerita-cerita yang berkaitan dengan aspek yang suci, namun menurut Barthes mitos merupakan sebuah tanda yang menandai masyarakat. Sehingga mitos dilihat sebagai proses penandaan itu sendiri.⁸³ Sementara dalam kumpulan artikelnya

⁸⁰ Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an* terj Hidayatullah (Bandung; Hidayah, 1998), 93.

⁸¹ Ibid, 49.

⁸² Ibid, 92.

⁸³ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, 84.

“*Mythologies*” Barthes menyatakan bahwa mitos merupakan sebuah sistem komunikasi, sehingga dengan demikian mitos adalah sebuah pesan. Menurut manusia dalam ungkapan-ungkapan berbahasanya tidak langsung membicarakan ‘kenyataan’, melainkan menggunakan berbagai tanda sesuai dengan aturan tertentu. Tanda merupakan gabungan antara penanda dan petanda, yang pada akhirnya menjadi penanda dalam suatu “sistem semiotis tingkat kedua”.⁸⁴ Konstruksi penandaan tingkatan pertama adalah bahasa (tingkatan denotasi) sementara konstruksi penandaan tingkat kedua inilah yang menurut Barthes disebut dengan mitos atau metabahasa (tingkatan konotasi).⁸⁵

Sementara korpus dalam wacana semiotika menempati posisi penting analisa-analisa semiotis. Korpus merupakan himpunan terbatas, atau juga terbatas, dari unsur yang memiliki sifat bersama tertentu atau tunduk pada aturan yang sama dan karena itu dapat dianalisis sebagai keseluruhan.⁸⁶

e. Paul Ricoeur

Paul Ricoeur dilahirkan di Valence, Perancis Selatan pada tahun 1913. Karena ia berasal dari keluarga Kristen Protestan, ia dianggap sebagai salah seorang cendekiawan Protestan yang terkemuka. Ia mendapatkan *licence de philosophie* pada tahun 1933 kemudian melanjutkan di Universitas Sorbonne Paris serta

⁸⁴ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, 23.

⁸⁵ Johan Meuleman, “pengantar”, 19.

⁸⁶ Ibid, 16.

mendapatkan *agrégation de philosophie* pada tahun 1935. Ricoeur dipanggil dalam wajib militer 1937-1939, setelah sebelumnya mengajar di Colmar selama satu tahun.

Dalam wajib militer berikutnya ia menjadi tahanan perang Jerman sampai akhir perang 1945. Dalam masa penahanan di Jerman inilah Ricoeur mempelajari karya Heidegger, Husserl dan Jaspers. Dalam masa penahanan ini pula bersama seorang temannya sesama tahanan, Mikel Dufrenne, ia menulis *Karl Jaspers et la philosophie de 'Langgagne existence* yang terbit pada tahun 1947.⁸⁷

Konsepsi Arkoun tentang mitos tidak semata berasal dari Barthes, karena Ricoeur turut pula mengembangkan konsepsi tersebut. Jika Barthes mengembangkan konsepsi mitos dari aspek semiotis, Ricoeur mendekatinya dari sudut pandang Filsafat, sementara Frye yang juga mengambil bagian dalam eksplorasi atas konsepsi mitos, mengkajinya dengan pendekatan ilmu sastra. Bahkan Arkoun secara lugas menyebutkan nama-nama seperti Claude Levy Strauss, Claude Gerteez, Jack Goody, Eez Jeelaz, Louis Dimont serta Pierre Bourdeou⁸⁸ yang turut memberikan kajian ulang bahkan dengan perspektif yang berbeda dari kajian serupa sebelumnya, yang menempatkan mitos sebagai cerita khayal semata.

Pendekatan Ricoeur bermula dengan kajiannya tentang filsafat kehendak, sebagai penelitian doktoral yang pada kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku; *philosophie de la volonté; le volontaire et l'involontaire* (filsafat kehendak, yang

⁸⁷ K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX Perancis*, 254-255.

⁸⁸ Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemeonik*, 103.

dikehendaki dan yang tidak dikehendaki) yang diterbitkan pada tahun 1950. Dalam buku ini Ricoeur menggambarkan 'kehendak' dan aktus-aktusnya dengan pendekatan fenomenologis Husserl.

Dari persoalan 'kehendak' yang berposisi dengan 'keniscayaan' diringi dengan berbagai derivasinya sampailah Ricoeur pada persoalan berikutnya, yang juga sebagai kelanjutan penelitian doktoralnya, yaitu keberhinggaan dan kebersalahan. Kemudian terbitlah seri kedua filsafat kehendak; *philosophie de la volonté; finitude et culpabilité* (filsafat kehendak; keberhinggaan dan kebersalahan), dengan bagian keduanya yang membahas tentang 'kejahatan'; *La symbolique du mal* (simbol-simbol tentang kejahatan). Dalam penjelasannya tentang kejahatan, Ricoeur memberikan tiga kata kunci, sekaligus sebagai simbol; noda-dosa-dan kebersalahan.⁸⁹

Setelah menguraikan simbol-simbol dasar yang menguraikan pengahayatan manusia terhadap eksistensi kejahatan, sebagai langkah kedua Ricoeur kemudian mengeksplorasi mitos dari mana kejahatan tersebut berasal. Menurut Ricoeur mitos merupakan simbol-simbol sekunder, karena mitos menggambarkan cerita-cerita simbol sebagai simbol primer. Ricoeur kemudian menjelskan tiga fungsi mitos yang menggambarkan kejahatan; *Pertama*, mitos menyediakan suatu universalitas kongkret bagi pengalaman manusia tentang kejahatan. Dari sini pahlawan, leluhur atau manusia pertama dari mitos memberikan model bagi umat manusia. *Kedua*, dengan cerita tentang awal mula lahir dan akhir keseduhan kejahatan, mitos

⁸⁹ K.Bertens, *Filsafat Barat abad XX Perancis*, 259-263.

membawa suatu orientasi serta jalan perjuangan dalam kehidupan. *Ketiga*, mitos membawa, dalam aspek ontologis, keaslian manusia dengan fakta historisnya terkini yang ditandai dengan alienasi. Akhirnya menurut Ricoeur mitos bukanlah alegori, mitos mempunyai 'bahasa' tersendiri yang tidak pernah (dapat) diganti dengan bahasa rasional.⁹⁰

Diluar persoalan di atas Ricoeur juga menjadi salah satu referensi Arkoun dalam persoalan hermeneutik. Pengaruh Ricoeur pada Arkoun terlihat dari, dan terutama konsepsi Arkoun tentang 'analisa tritunggal' dialektis; tulisan-teks-pembacaan (*écriture-texte-lecture*), dan bahasa-sejarah-pemikiran (*langue-histoire-pensée*) serta; wacana Qur'an-sejarah wahyu-sejarah bumi, dan begitu pula keterkaitan *din-daulah-dunyâ*.⁹¹

Perjalanan Ricoeur memang tidak dapat direduksi dalam batas aliran filsafat tertentu. Ricoeur menggunakan berbagai pendekatan yang berbeda, bahkan untuk melihat persoalan Filsafat Kehendak dengan segala derivasinya. Dalam perjalanan awal eksplorasi Filsafat Kehendak, Ricoeur menggunakan pendekatan 'deskripsi murni' dari fenomenologinya Husserl, untuk menemukan hakekat "kehendak". Kemudian dalam eksplorasi berikutnya Ricoeur masih menggunakan fenomenologi namun dengan unsur transendentalisme Kant, namun sayang dalam pendekatan yang

⁹⁰ K. Bertens, *Filsafata Barat abad XX Perancis*, 266-267.

⁹¹ Penjelasan konsepsi Arkoun ini akan penyusun deskripsikan lebih lanjut pada Bab III.

terakhir, terutama setelah eksplorasinya melalui simbol-simbol, rencana Ricoeur untuk 'mengatasi' transendensi belum usai diwujudkan.⁹²

Sebelumnya ketika Ricoeur sampai pada tahapan eksplorasi simbol-simbol dengan wadah mitosnya, ia berkesimpulan bahwa metode fenomenologi tidak dapat diterapkan. Akhirnya Ricoeur berbalik menggunakan metode hermeneutik untuk mengeksplorasi simbol-simbol yang menjelaskan pengalaman tentang kejahatan dalam kebudayaan-kebudayaan lampau baik dalam klasifikasi simbol primer maupun simbol sekunder.⁹³

Dengan metode hermeneutik, Ricoeur bukan saja mencari makna tersembunyi dari simbol-simbol, melainkan juga memperluas perspektifnya dengan belajar dari simbol-simbol. Menurut Ricoeur tugas tertinggi hermeneutika adalah sebagai "wasit yang benar diantara klaim-klaim absolut yang dikemukakan tiap-tiap interpretasi".⁹⁴ Ricoeur kemudian menambahkan bahwa terdapat metode hermeneutika lain yang ia sebut dengan 'hermeneutika reduktif', suatu hermeneutika yang menaruh curiga terhadap apa yang tampak secara langsung dengan berusaha mengaitkannya dengan sesuatu yang lain.⁹⁵ Hermeneutika demikianlah yang menurutnya diterapkan oleh Freud dengan psikoanalisa-nya. Karena Freud turut pula

⁹² K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Perancis*, 271.

⁹³ Ibid, 272.

⁹⁴ Roy. J. Howard, *Pengantar teori-teori pemahaman kontemporer Hermeneutika, wacana analitik, psikososial, dan ontologis* (terj) Kusmana (Bandung: Nuansa, 2000), 231.

⁹⁵ K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX Perancis*, 272-273.

membincangkan persoalan 'kebersalahan' yang menjadi *concern* penelitian Ricoeur, ia pun akhirnya tertarik untuk mempelajari psikoanalisa-nya Freud. Pada awalnya perhatian Ricoeur hanya sebatas pada analisa Freud tentang 'kebersalahan', namun akhirnya ia justru tertarik untuk mempelajari psikoanalisa sebagai metode yang utuh.

Demikian pula ketika trend perkembangan filsafat Perancis bergeser pada strukturalisme, yang sebelumnya didominasi fenomenologi dan eksistensialisme, pergeseran ini turut pula menarik perhatian Ricoeur. Ada kesulitan sekaligus perbedaan radikal antara strukturalisme dengan aliran-aliran sebelumnya, dalam aliran-aliran sebelumnya peran subyek mendapat priorotas yang sedemikian besar. Hal ini berubah secara radikal dengan lahirnya strukturalisme yang justru membunuh subyek, demikian pula kesulitan yang dialami hermeneutika yang mengaitkan teks dengan sesuatu diluarnya. Dalam strukturalisme, dengan pondasi utama linguistik-nya, bahasa justru dilihat sebagai jaringan internal dalam dunianya tersendiri, bukan dengan referensi ke luar.

Dalam kaitan perkembangan strukturalisme di atas Ricoeur memanfaatkan pula domain strukturalisme dalam hermeneutikanya. Jika strukturalisme hanya melihat bahasa dalam relasi-relasi interenal, yang secara otomatis menagsikan peran hermenutika, Ricoeur justru berusaha menggabungkan strukturalisme dengan hermeneutika. Menurutnya disamping teks merupakan relasi-relasi internal, teks sekaligus juga berbicara *tentang sesuatu*. Dengan ini Ricoeur menyatakan bahwa teks bukanlah sesuatu yang tertutup, karena dengan ini nampak suatu referensinya ke

dunia luar. Referensi ini tidak cari, dengan pemahaman hermeneutikanya, sebagai sesuatu di balik teks, namun sebagai sesuatu yang berada di depan teks.

C. Arkoun; Karakteristik Pemikiran

Perjalanan seorang pemikir sudah tentu tidak dapat direduksi dalam beberapa rumusan sederhana dan simplikatif. Sebuah pemikiran lahir setelah melalui pergulatan panjang dengan realitas yang ada baik dalam dunia ide maupun dengan ruang dan waktu tertentu. Dari sinilah dalam pemikiran seorang tokoh secara umum terdapat ciri atau karakter yang membedakannya dengan pemikiran lain. Sebuah karakter nampak sebagai respon seorang pemikir terhadap realitas dalam ruang dan waktunya. Disinilah urgensi penggambaran karakter pemikiran seorang tokoh, disamping sebagai rumusan untuk memudahkan penelaahan pemikirannya lebih lanjut, juga dimaksudkan untuk memetakan pengaruh-pengaruh pemikir lain.

Disamping juga tidak dapat dipungkiri bahwa penggambaran karakter pemikiran merupakan upaya simplifikasi dari bangunan pemikiran seorang tokoh. Pendeskripsian karakter pemikiran seorang tokoh dilihat sebagai simplifikasi karena upaya tersebut mencoba menggeneralisir pemikiran tokoh dalam beberapa karakter yang diandaikan dapat mewakili atau mengidentifikasi secara sederhana pemikiran dimaksud. Hal ini terlihat semakin mereduksi ketika tokoh yang dimaksud masih mungkin untuk aktif memreproduksi gagasan-gagasan yang bisa jadi menegaskan gagasan sebelumnya. Perubahan pemikiran dalam diri seorang tokoh bukanlah hal yang tidak boleh terjadi. Perubahan pandangan bahkan dalam tataran yang paling

radikal, dengan penegasian terhadap gagasan sebelumnya, adalah proses wajar penyikapan terhadap realitas yang juga tidak selalu konstan dalam irama maupun bentuk yang sama.

Ada beberapa karakter yang dapat mewakili atau minimal menunjukkan kekhasan pemikiran Mohammed Arkoun. *Pertama*, dalam pemikirannya Arkoun sering menggunakan metodologi strukturalis, diantara pemikir-pemikir yang sering menjadi rujukan Arkoun adalah Michel Foucault, Paul Ricoeur, Derrida, Roland Barthes serta Ferdinand de Saussure.⁹⁶ Pengaruh pemikir-pemikir tersebut menjadi karakter Arkoun karena disinilah Arkoun mempunyai persamaan sekaligus perbedaan pola dengan pemikir yang lain.⁹⁷ Dalam sejarah pemikiran Arab, Arkoun termasuk dalam klasifikasi reformistik dengan kecenderungan pada metode dekonstruktif.⁹⁸ Karakteristik demikian dapat dianggap wajar dengan pertimbangan bahwa Arkoun telah berinteraksi secara intens semenjak 1950-an, ketika ia memutuskan untuk melanjutkan studinya di Paris. Sehingga tidaklah aneh apabila

⁹⁶ Konsepsi serta penjelasan singkat pemikir-pemikir tersebut telah disusun gambarkan pada bagian sebelumnya (lihat pemikir panutan).

⁹⁷ Perbedaan sekaligus persamaan ini misalnya terlihat dari fokus studi Arkoun pada ranah 'Pemikiran Arab Islam', dalam wilayah ini terdapat pula nama Mohammed Abid Al-Jabiry, keduanya memfokuskan pada wilayah yang sama—sehingga bukan hal kebetulan dalam tahun 1984 Arkoun menerbitkan buku "*Pour une critique de la raison Islamique*" sementara dalam tahun yang sama Al-Jabiry juga menerbitkan "*Naqd al-Aql al-Araby*". Untuk mendekati persoalan ini Arkoun menggunakan metode historisisme, dengan metode ini Arkoun bermaksud melihat masa lalu dalam strata historikalnya. Meuleman, "Pengantar", 10.

⁹⁸ Klasifikasi ini sebagaimana diberikan Luthfi Asyasyaukanie, "Tipologi dan wacana pemikiran Arab kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina* Vol. I, No. 1 (Juli-Desember 1998), 7.

dalam bangunan pemikiran Mohammed Arkoun terdapat dimensi-dimensi pemikiran Perancis pada umumnya.

Kedua, terkait dengan keakraban Arkoun dengan metodologi strukturalisme, Leonard Binder memasukkan Arkoun dalam barisan pemikir Islam strukturalis.⁹⁹ Menurutny Arkoun mempunyai kecenderungan bersikap ekletik ketimbang selektif dengan penekanan pada metodologi umum untuk dijadikan landasan kritik terhadap Nalar Islam, malah bukan untuk strukturalis itu sendiri. Terkait dengan kedudukan Arkoun dalam klasifikasi strukturalis, Syafiq Hasyim¹⁰⁰ menyatakan bahwa Arkoun bukan saja sebagai pemikir strukturalis bahkan juga dapat dikategorikan dalam Post-strukturalis.

Ketiga, Arkoun mempunyai perhatian yang besar terhadap khazanah keilmuan klasik yang telah dikembangkan pemikir-pemikir Islam abad pertengahan. Sebenarnya Arkoun justru menganjurkan para pemerhati masalah keislaman untuk melampaui batas studi Islam tradisional, yang mendekati Islam melalui karya tulis tokoh-tokoh tertentu. Sekalipun dalam kebanyakan karyanya Arkoun justru mempunyai perhatian yang besar terhadap karya-karya klasik, namun disitulah Arkoun mengaplikasikan bagaimana melampaui wilayah kajian Islam tradisional.

⁹⁹ Lihat Leonard Binder, *Islam Liberal; kritik terhadap ideologi-ideologi pembangunan*, terj. Imam Muttaqien (Yogyakarta: Pusataka Pelajar, 2001), 237. Binder tidak sendirian dalam mengklasifikasikan Arkoun dalam jajaran pemikir strukturalis, Howard M. Federspiel juga memasukkan Arkoun dalam kategori yang dapat dikatakan mendekati pengkatagorian Binder, sebagai pemikir Pasca Modernist. Suadi Putro, "Islam menghadapi tantangan kemodernan; pandangan Mohammed Arkoun" dalam Meuleman, Peny. *Tradisi, Kemodernan dan metamodernisme*, 97.

¹⁰⁰ Syafiq Hasyim merupakan murid kepercayaan Arkoun yang banyak menransformasikan gagasan-gagasan Arkoun di Dunia Arab.

Dalam melakukan pendekatan yang sama terhadap karya-karya tokoh klasik, Arkoun meminjam berbagai konsepsi filsafat, ilmu-ilmu sosial, serta humaniora Barat mutakhir yang belum diterapkan dalam kajian Islam sebelumnya.¹⁰¹ Salah satu kekhasan Arkoun dalam mendekati karya-karya klasik, terletak pada perhatiannya yang tidak terbatas pada teks-teks klasik (*an sich*) semata namun justru pada proses bagaimana hal-hal tertentu mendapat perhatian sementara yang lain justru termarginalkan—atau biasa pula dikonsepsikan dengan ‘yang terpikir’ dan ‘yang tak terpikir’ serta ‘yang tak terpikirkan’. Begitu pula dapat dikatakan bahwa tujuan Arkoun adalah untuk menyingkap episteme yang menguasai karya tersebut.¹⁰² Dengan kekhasan inilah Arkoun menjadikan Miskawayh, Imam Syāfi’ī, Al-Ghazālī dan Al-Āmirī sebagai bidang kajiannya.

Akhirnya dapat dikatakan bahwa Arkoun selalau mengusahakan peninjauan pemikiran Islam dari berbagai dimensinya, sekalipun hal itu tidak mungkin diselesaikan oleh Arkoun seorang diri. Dalam berbagai tulisannya Arkoun selalu menekankan bahwa usahanya merupakan usaha perintisan, yang seyogyanya memberi inspirasi agar dapat ditindak lanjuti oleh peneliti-peneliti generasi

¹⁰¹ Johan Hendrik Meuleman, “Beberapa catatan kritis tentang karya Mohammed Arkoun “ dalam J. Meuleman, Peny. *Tradisi, kemodernan, dan metamodernisme*, 154-155.

¹⁰² Dalam metode ini Arkoun mengikuti konsepsi Foucault serta pemikir strukturalis pada umumnya. Dari Foucault Arkoun terilhami dengan metode arkeologinya yang memberi perhatian pada wacana termarginalkan, begitu pula Arkoun mendapatkan konsepsi tentang hal-hal “yang terpikirkan” (*le pensable / thinkable*), “yang tak terpikirkan” (*l’impense / unthinkable*) serta “yang belum terpikirkan” (*l’impensable / not yet thought*). Term-term yang pertama kali dipergunakan Heidegger (1889-1976), kemudian Marleau Ponty (1908-1961) dan Michel Foucault sendiri serta berikutnya para strukturalis.

berikutnya. Arkoun juga terlihat sebagai pemikir yang dalam mengkaji persoalan keislaman selalu melihat dengan sudut pandang yang komprehensif dan terbuka dengan wacana pemikiran Barat. Karena itulah Douglas kemudian mengemukakan bahwa *Arkoun's ideas have not gone unchallenged by the intellectual leaders of the contemporary Islamist movement.*¹⁰³

Karakteristik di atas dapat pula dinyatakan bahwa Arkoun merupakan seorang pemikir yang mempunyai kekhasan liberal, reformistik, dekonstruksionis serta sekuler.¹⁰⁴ Sementara pada sisi lain Robert D. Lee menyatakan Arkoun adalah seorang ilmuwan dan pejuang, saintis dan aktivis, pendukung dan pengkritik, historis dan idealis, liberal dan radikal, serta seorang warga dunia Islam sekaligus juga warga Eropa.¹⁰⁵

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

¹⁰³ Douglas I, "Mohammed Arkoun" Dalam *The Oxford Encyclopedia Of Modern Islamic Word*, 139.

¹⁰⁴ Leonard Binder, *Islam liberal*, 237.

¹⁰⁵ Robert D. Lee, "pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam* (terj) Yudian W. Asmin (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1996), xviii. Analisa lebih mendalam Robert D. Lee tentang Arkoun terdapat dalam *Islam Autentik*. Terj, Ahmad Baiquni (Bandung; Mizan, 2000), 165.

BAB III

MUHAMMAD ARKOUN :

APLIKASI EPISTEMOLOGI STRUKTURALIS

A. Penjelasan Istilah

Rumusan epistemologis seorang tokoh mempunyai posisi penting dalam keseluruhan pemikirannya. Rumusan epistemologi dapat dimisalkan dengan anggitan *epistema* yang dirumuskan Foucault.¹ Epistema dalam bangunan pemikiran seorang tokoh merupakan apriori historis yang tidak jarang tidak disadari keberadaanya sekalipun sangat menentukan hasil pembacaanya.² Urgensi epistemologi dalam disiplin filsafat diantaranya adalah untuk menentukan bagaimana terjadinya pengetahuan, sumber-sumber pengetahuan, asal mula pengetahuan, dan validitas pengetahuan serta kebenaran pengetahuan itu sendiri.³ Dalam ranah ini epistemologi juga didefinisikan sebagai “*The study of method and ground of knowledge, especially with reference to its limits and validity*”⁴ Secara umum epistemologi sering pula

¹ Anggitan ini sebelumnya telah penulis gambarkan dalam Bab II, bagian pemikir panutan, yang secara singkat disini dapat dikatakan sebagai cara melihat, memahami dan mengungkap kenyataan yang meliputi pula pengabaian-pengabaian terhadap ‘cara-cara’ lain. Ada pemaknaan lain terhadap anggitan epistema, seperti yang dikonsepsikan oleh Plato. Ia mengkonsepsikan epistema sebagai pengetahuan yang sesungguhnya, yang menurutnya terdapat dalam filsafat dan matematika. Epistema dalam konsepsi ini terkait dengan dualisme pengetahuan yang dihasilkan oleh indera dan akal. Lihat A. Khazin Afandi, *Ilmu dan Iman dalam perspektif Agama dan Filsafat*, karya tulis (disertasi) tidak diterbitkan. (Yogyakarta; Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1999), 40.

² Disini barangkali dapat dikatakan bahwa tidak semua pemikir merasa perlu merumuskan epistemologi sebagai kerangka pemikirannya. Namun bagaimanapun juga sebuah epistemologi sekalipun ‘tidak sempat’ atau memang dirasa tidak perlu untuk dirumuskan, memberikan warna yang khas terhadap pemikiran seorang pemikir.

³ Agus Aditomi “Epistemologi; pengertian, sejarah dan ruang lingkup” dalam *Jurnal IAIN Sunan Ampel* (Edisi XVIII, Januari-Maret 2000), 12.

⁴ Ibid, 11.

dipahami sebagai bagian dari filsafat ilmu. Dikatakan bagian dari filsafat ilmu karena didalamnya diajukan permasalahan-permasalahan mengenai landasan-landasan ontologis, epistemologis serta aksiologis.⁵

Ada beberapa term yang sering digunakan beberapa pemikir dengan kekhasan konsepsinya masing-masing, untuk menunjuk wilayah 'pendekatan' ini. Semisal Michel Foucault mengkonsepsikan *episteme* atau struktur kognitif fundamental sebagai panglima yang begitu menentukan hasil penjelajahannya. Sementara Thomas S. Kuhn menggunakan term *paradigm* dan 'praduga' menurut Gadamer,⁶ serta term metode serta metodologi yang juga mempunyai kemiripan operasional.

Paradigma secara umum difahami sebagai cara memandang sesuatu atau totalitas premis-premis teoritis dan methodologies yang menentukan atau mendefinisikan suatu studi ilmiah kongkrit.⁷ Atau terkadang dikonsepsikan pula sebagai asumsi-asumsi dasar yang dimiliki serong intelektual sebagai dasar pemahaman terhadap realitas. Karena karya Kuhn *The Structure of Scientific Revolution*⁸ konsep paradigma mendapat perhatian luas kalangan ilmuawan. Kuhn

⁵ Juhaya S. Praja, "Epistemologi Ibn Taymiyah" dalam *Ulumul Qur'an* Vol. II No.7 (Jakarta; LSAF, 1990), 74.

⁶ Baik 'episteme' menurut Foucault maupun 'praduga' menurut Gadamer merupakan keyakinan mendasar, seperti tentang hakekat pengetahuan, hubungan antara bahasa dan dunia, akal sehat dan kegilaan, selalu merupakan lapisan struktural yang tak terlihat pada masa itu sendiri dan tak dapat di eksplisitkan. I.Bambang Sugiharto, *Postmodernisme tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta; Kanisius, 2000), 92.

⁷ Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, 779.

⁸ Dalam edisi Indonesi buku diterjemahkan oleh Tjun Surjaman dengan titel *The Structure of Scientific Revolution Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* (Rosda; Bandung, 1989).

tidak secara konsisten mengkonsepsikan paradigma dengan sebuah pengertian yang rigid, karena itu dalam berbagai keterangannya ia sering berubah-ubah sesuai dengan perubahan konteks. Misalnya Kuhn mengkonsepsikan paradigma sebagai apa yang akan didapatkan dari pengujian perilaku anggota-anggota masyarakat ilmiah yang telah ditentukan sebelumnya, kemudian dilain tempat ia mengkonsepsikan paradigma dengan keseluruhan konstelasi keyakinan, nilai, teknik, dan lain sebagainya yang telah dilakukan anggota masyarakat yang telah diakui.⁹

Metodologi sendiri didefinisikan sebagai studi mengenai metode-metode (prosedur, prinsip) yang digunakan untuk menata suatu disiplin ilmu pengetahuan yang teratur. Urgensi dari kajian metodologi adalah untuk mengetahui dasar teoritis pengetahuan ilmiah serta perkembangannya sebagai akibat dari perkembangan beberapa cabang pengetahuan.¹⁰ Adapun metode secara harfiah berarti cara totalitas yang dicapai dan dibangun untuk menggambarkan kinerja sebuah sistem pengetahuan.¹¹

Sekilas penggambaran operasional dari masing-masing term di atas penyusun maksudkan untuk memetakan secara sederhana 'otoritas' masing-masing term. Dalam hal tertentu ketiga term tersebut mempunyai wilayah yang terkesan *overlapping* satu

⁹ Thomas Kuhn, *The Structure of Saintific Revolution, peran paradigma dalam revolusi sains*, Terj, Tjun Surjaman (Bandung; Rosda, 2000), 10. Bandingkan dengan Aan Najib, "Paradigma dan Revolusi Sains; telaah atas konsep [emikiran Thomas Samuel Kuhn dan implikasinya dalam wacana pendidikan]" dalam *Jurnal IAIN Sunan Ampel* edisi XVIII januaru-maret 2000, 4.

¹⁰ Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, 649-450.

¹¹ Ibid, 635.

dengan lainnya, sehingga definisi operasional ketiganya terkadang juga tidak dapat diklasifikasikan secara rigid. Mohammed Arkoun sendiri dalam beberapa tulisannya memaksudkan term epistemologi secara berbeda dengan apa yang juga disebutnya dengan *episteme*. Seperti misalnya ketika membicarakan tentang alat-alat untuk pemikiran baru Arkoun menggunakan term 'episteme' sebagai sebuah kriteria yang lebih baik untuk studi pemikiran, karena episteme lebih *concern* dengan struktur dari sebuah wacana, bahkan menurutnya dengan episteme pula validitas epistemologis dari berbagai wacana dapat dikontrol.¹²

Urgensi dari perlu tidaknya sebuah kerangka epistemologis dirumuskan secara tersendiri sangat tergantung dari perspektif tokoh yang bersangkutan. Ada argumen-argumen tertentu mengapa seorang pemikir merasa tidak perlu merumuskan kerangka epistemologinya secara tersendiri-terlepas dari pemikirannya yang lain, demikian pula terdapat kemungkinan lain terkait perlu tidaknya sebuah kerangka epistemologis dirumuskan secara tersendiri, seperti karena pertimbangan aspek efektivitas. Sebuah kerangka epistemologis bukan merupakan suatu hal yang konstan dalam keseluruhan karya pemikiran seorang tokoh. Dalam sebuah bidang tertentu, misalnya, seorang tokoh melihat permasalahan dengan perspektif kerangka epistemologis yang belum tentu sama ketika dia melihat permasalahan lain. Bahkan sangat mungkin kerangka epistemologis terkini yang digunakan seorang tokoh justru menegaskan kerangka

¹² Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer*, 12-13.

epistemologis sebelumnya.¹³

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

B. Arkoun: Kritik-Kritik Epistemologi

Dapat dikatakan bahwa perhatian utama Arkoun adalah pada kritik epistemologi bangunan pemikiran keislaman, sekalipun ia sendiri memberikan konsepsi yang berbeda-beda. Kritik epistemologi mencapai kejayaannya di tangan Imanuel Kant, dengan trilogi karya besarnya; *Kritik der Reinen Vernunft (the critique of pure reason)*, *Kritik der Praktischen Vernunft (the Critique of Practical Reason)* serta *Kritik der Urteilskraft* (kritik atas daya pertimbangan).¹⁴ Kritik Kant ini dilatarbelakangi persaingan panjang kubu rasionalisme dan empirisme, dalam mendiskusikan teori pengetahuan. Kant tidak mengarahkan kritik-nya pada suatu karya tulis tertentu, namun ia mengkonsepsikannya sebagai penelitian yang cermat dan

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

¹³ Di sini dapat disebutkan sebuah contoh perubahan epistemologi secara radikal yang digunakan seorang pemikir, seperti yang dialami oleh Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Pada awalnya ia mengkonsepsikan pandangan filsafatnya dengan menjernihkan kesalahan pemakaian 'bahasa logika' para pendahulu, yang disebabkan tidak adanya tolak ukur apakah sebuah ungkapan bermakna atau tidak. Pandangan Wittgenstein yang dikenal dengan Wittgenstein I dirumuskan dalam *Tractatus-Logico-Philosophicus*. Ia mengajukan teorinya yang dikenal dengan *The Picture Theory*, ia beranggapan unsur mutlak yang diperlukan untuk mengukur sebuah ungkapan bermakna atau tidak adalah dengan suatu bentuk peristiwa atau suatu keadaan faktual (*states of affairs*). Sebuah prosisi harus dapat menunjukkan pengertian tertentu tentang realitas. Pandangan ini berbeda secara radikal dengan pendapat berikutnya yang dikenal dengan Wittgenstein II yang terumuskan dalam *Philosophical Investigations*, dalam karya ini ia mengajukan teorinya yang dikenal dengan *Language Games*. Dalam teori ini ia tidak mensyaratkan keabsahan sebuah bahasa sebagaimana dalam teori sebelumnya. Sebuah bahasa tak ubahnya seperti sebuah 'permainan' sehingga makna yang terkandungnya dapat berarti bila sesuai dengan aturan-aturan 'permainan' tersebut. Rizal Mustansyir, *Filsafat Analitik; sejarah, perkembangan dan peranan tokohnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 64-65, 101-107.

¹⁴ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2002), 64.

hati-hati.¹⁵ Dengan kritik-nya Kant juga tidak bermaksud membela salah satu kubu dan memberi dukungan pada kubu yang lain, namun ia justru bermaksud untuk membuat sebuah kualitas baru sebagai sintesa keduanya yang sekaligus juga berbeda dengan keduanya.

Menurut Amin Abdullah boleh jadi pemilihan sekaligus penggunaan term kritik oleh Arkoun terinspirasi dari pemikiran Kant,¹⁶ sekalipun menurutnya tradisi kritik bukan sebuah barang langka di Dunia Islam. Tradisi kritik menjadi sebuah disiplin tersendiri dalam ilmu hadits dengan metode *al-jarh wa at-ta'dil*-nya. Dengan metode ini ulama hadits menguji integritas seorang perawi untuk dapat mendudukan kualitas hadits yang diriwayatkannya.¹⁷

Kritik epistemologi yang diancangkan Arkoun sudah tentu berbeda dengan kritik yang dikonsepsikan dalam disiplin ilmu hadits. Kritik dalam pemikiran Arkoun lebih dekat dalam pengertian filsafati yang dikonsepsikan sebagai penelitian mengenai dasar dan batas pemikiran atau mengenai syarat-syarat kesahihan sebuah pemikiran-yang dihasilkan nalar.¹⁸ Dengan kritiknya Arkoun bermaksud untuk

¹⁵ A. Khazin Affandi, *Ilmu dan Iman dalam perspektif Agama dan Filsafat*, karya tulis (disertasi) tidak diterbitkan. (Yogyakarta; Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1999), 115.

¹⁶ Amin Abdullah, "Arkoun dan kritik Nalar Islam" dalam Meuleman (peny), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme; membicarakan pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta; LkiS, 1996), 5.

¹⁷ Metode ini biasa pula diistilahkan dengan "*at-ta'dil wa at-tarjih*", terkait dengan istilah yang pertama Ibnu Abi Hatim al-Razi, seorang ulama' hadits, mengarang sebuah kitab dengan judul yang sama, *al-jarh wa at-ta'dil* yang terdiri dari 9 jilid. Lihat Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta; Pustaka Firdaus, 1995), 1-5.

¹⁸ Johan Meuleman, "pengantar", 6. Bandingkan Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 45.

membongkar bangunan ilmu-ilmu agama atau pemikiran Islam secara umum. Karena selama ini, tegas Arkoun, telah terjadi pergeseran wacana keagamaan—dalam bentuk mendasarnya berasal dari konsepsi wacana Qur'an, yang semula bersifat historis, terbuka, toleran, luwes, serta fleksibel berubah menjadi tertutup, intoleran, kaku, radikal serta lebih menampakkan wajah Ideologinya ketimbang spiritual-keagamaannya.¹⁹ Arkoun juga memaksudkan kritik Nalar Islami sebagai perluasan terhadap makna ijtihad, yang telah dikenal dalam pemikiran Islam. Menurutnya dengan metode ini vitalitas makna dan sekumpulan nilai yang tertimbun dalam konsep Nalar Islami coba untuk digali dan sekaligus ditata ulang.²⁰

Arkoun tidak saja memaksudkan kritik-kritik epistemologinya terhadap bangunan pemikiran keislaman pada kalangan kaum Muslim, akan tetapi lebih jauh ia juga mengarahkan kritiknya terhadap bangunan pemikiran Barat khususnya dalam bidang pemikiran Islam, yang dalam lingkungan Barat sering diistilahkan dengan Islamologi maupun orientalisme.²¹ Sasaran kritik Arkoun pada bangunan pemikiran Islam di lingkungan Islamolog Barat terkait dengan 'model' pendekatan yang selama

¹⁹ Amin Abdullah, *Arkoun dan Kritik Nalar Islami*, 4. Karakter ini juga terdapat dalam Mohammed Arkoun, "Gagasan tentang wahyu dari Ahl al-Kitab sampai masyarakat Kitab" dalam *Islam Kontemporer*, 139-140.

²⁰ Luthfi Asyasyaukanie, "Islam dalam konteks pemikiran Pasca-Modernisme", 26.

²¹ Istilah Islamologi oleh Arkoun dikonsepsikan sebagai suatu uraian Barat mengenai Islam. Pemberian istilah Islamologi menurutnya diberikan untuk menunjukkan sifat rasionalitas, yang mana hal tersebut murni pemberian mereka. Kaum Muslim sendiri merasa lebih nyaman berbicara tentang Islam, ketimbang istilah sebelumnya. Lihat Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 113. Adapun term orientalisme dikenal sebagai seperangkat pemikiran, bentuk wacana kesarjanaan tentang realitas, orientasi muslim, di bawah bangunan kesadaran Barat semenjak masa kolonialisme. Lihat Richard C. Martin, "Islamic Studies" dalam *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, 113.

ini didominasi positivisme.²² Wujud kritik Arkoun terhadap Islamologi barat adalah dengan memperkenalkan apa yang disebutnya dengan Islamologi Terapan sebagai ganti dari model pendekatan Islamologi klasik.

Memperhatikan hal-hal di atas, dalam merumuskan epistemologi Mohammed Arkoun ini penyusun memulai dengan penelusuran pada kritik epistemologi yang sering ia kemukakan. Dalam hal ini ada beberapa *key notes* yang penulis dapatkan untuk merumuskan epistemologinya. Kritik-kritik epistemologi Arkoun diantaranya ditujukan pada apa yang selama ini dikenal dengan 'Nalar Islam', demikian pula Arkoun tidak lupa memberikan kritik terhadap apa yang disebutnya dengan 'Nalar Modern'. Arkoun kemudian menjelaskan bahwa proyek yang ia orientasikan adalah untuk melampaui batas-batas kemodernan, sehingga disitulah ia mengkonsepsikan dengan apa yang ia istilahkan sebagai 'Nalar Metamodern'.²³

1. Nalar Islami

Sebelum menelusuri lebih lanjut konsepsi Arkoun tentang Nalar Islam,

²² Positivisme cenderung mengabaikan aspek-aspek di luar wilayah empirisme, padahal angan-angan merupakan unsur terpenting dari pemikiran Islam.

²³ Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 41. Nalar Metamodern atau biasa pula dikenal dengan istilah *aql wâ warâ'a al-hadâtsah* merupakan garapan tertinggi dari proyek kritik nalar-nya Arkoun. Serta sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya kritik nalar Arkoun tidak semata ditujukan pada Nalar Islami namun juga pada Nalar Modern bahkan pada Nalar Pencerahan yang dimotori Eropa Borjuis dan kapitalisnya, sebagai sebuah model internasional yang mampu menggantikan dominasi agama, dalam aspek-aspek tertentu, setelah berkuasa hingga abad ke-16. Arkoun ingin menggabungkan sikap rasional dan kritis dari pemikiran modern dan semangat keagamaan dan keterbukaan pada angan-angan dari dunia Islam. Istilah *aql wâ warâ'a al-hadâtsah* dipergunakan untuk menunjuk nalar metamodern sementara untuk menunjuk pada pasca modern istilah yang dipergunakan adalah *aql mâ bad al-hadâtsah*. Meuleman, "Islam dan Pasca Modernisme dalam pemikiran Mohammed Arkoun", 126-127.

penyusun merasa perlu menggambarkan sekilas tentang term nalar. Istilah nalar merupakan pengalih bahasa-an (terjemahan) dari karya-karya Arkoun dalam bahasa Perancis.²⁴ Istilah nalar merupakan penerjemahan dari *La Raison*, sementara padanan Nalar Islam adalah *La Raison Islamique*, atau dalam bahasa Arabnya *al-Fikr al-Islâmî*. Karena itu Nalar Islam kemudian dapat diterjemahkan sebagai ‘pemikiran Islami’. Sementara *La Pensée Islamique* dapat diterjemahkan dengan ‘penalaran Islam’ atau dalam bahasa arabnya ‘*al-aql al-Islâmî*’.²⁵

Arkoun mengkonsepsikan nalar sebagai cara berpikir seseorang dan terutama kelompok pada suatu masa tertentu. Disamping itu istilah nalar dipakai pula dalam artian sebagai alat untuk menentukan kebenaran, dalam bahasa Perancis keduanya menggunakan kata yang sama; *raison*.²⁶ Konsepsi Arkoun yang pertama mempunyai

²⁴ Dapat pula dikatakan bahwa ‘nalar’ merupakan kebijakan penerjemah dalam mengalihkannya konsepsi Arkoun dari bahasa Perancis. Karena itu melalui karya Arkoun dalam edisi Indonesia-lah term nalar semakin akrab dalam wacana keintelektualan di Indonesia. Misalnya karya-karya Ahmad Baso yang dominan dengan term ini, seperti; *Problem Islam dan Politik; perspektik Kritik Nalar Politik Muhammad Abed al-Jabiri, Kritik Nalar Melayu* dsb. Sementara term yang sama juga digunakan oleh Amin Abdullah, *Arkoun dan kritik Nalar Islam*.

²⁵ *Raison* dalam bahasa Perancis dapat berarti; alasan, akal, perasaan, bukti, kebenaran, keadilan, kepuasan, motif serta keputusan. Sementara *Pensée* berarti; pikiran, gagasan, konsepsi, pendapat, ide, dan opini. Lihat M. Boulanger Parisen-Djalinus Syah, *Kamus Perancis Indonesia* (Jakarta; Rineka Cipta, 1993), 344, 378. Sementara sebagai bentuk verba dari *Pensée* adalah dengan penambahan (salah satunya) *er* sehingga menjadi *Penséer*, yang berarti menalar. *Penséer Islamique*; menalar Islam atau dalam bahasa Arab *al-ta'aqqul al-Islâmî*. Bandingkan Denis Girard, *French-English; English-French* (New York; Macmillan Publishing, 1982), 352, 612. *Al-fikr* menurut Hans Wehir dapat diartikan dengan; *thinking, cogitation, reflection, thought, idea, concept, view* atau *opinion*. Sedangkan *al-aql* diartikan; *sense, sentience, reason, under standing, mind, imtelect* atau *intelligence*. Hans Wehir, *A Dictionary of modern written Arabic* (Wiesbaden; Otto Harrassowitz, 1979), 848, 737.

²⁶ Johan Meuleman, “Islam dan Pasca Modernisme dalam pemikiran Mohammed Arkoun” dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, 119-122. Istilah *raison* juga dipakai Arkoun, dalam artian alasan-alasan, disamping untuk menunjuk pada nalar. Lihat Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 138.

kemiripan dengan konsepsi Foucault tentang *episteme* sebagai cara manusia menangkap, yang meliputi cara memandang, menguraikan, dan memahami kenyataan.²⁷

Sementara term Islami dalam kaitan di atas diposisikan sebagai *adjective* atau kata sifat dari term sebelumnya. Terhadap penggunaan term Islam, Arkoun sering membedakan Islam (dengan I besar / kapital) dan islam (dengan i kecil). Sekalipun kedua term ini merupakan derivasi dari akar kata yang sama; *s-l-m*, namun Arkoun menggunakan dengan cara berbeda. islam (dengan i kecil) adalah menyerahkan sesuatu kepada seseorang. Sementara Islam (dengan I kapital) merupakan masalah memberikan keseluruhan jiwa (raga) kepada Tuhan.²⁸ Pada akhirnya penggunaan Islam adalah untuk merujuk pada seperangkat ajaran normatif tanpa melihat pada apapun mazhab dan ajaran yang diikutinya, sedangkan islam adalah aneka ungkapan atau fenomena pemikiran dari dasar bersama oleh lingkungan sosial dan budaya.

Untuk menentukan bagaimana serta di mana Nalar Islami tersebut berada, Arkoun menggambarkan beberapa formula yang biasa digunakan untuk mengkajinya. *Pertama* dengan cara merekonstruksi pertumbuhan Nalar Islami sejak masa al-Qur'an hingga abad III-IV / IX-X, pendekatan ini menurut Arkoun akan membawa pada corak penelitian sejarah gagasan secara linier. *Kedua* menurut Arkoun dapat

²⁷ Pembahasan tentang episteme telah penyusun kemukakan dalam Bab II bagian 'pemikiran', khususnya pada point; Michel Foucault. Bandingkan dengan F.R. Ankersmit, *Refleksi tentang sejarah* (terj) Dick Hartoko (Jakarta; Gramedia, 1987), 310-314.

²⁸ Arkoun, *Rethinking Islam* (terj) Yudian W. Asmin (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1996), 17-18.

dilakukan dengan cara menggambarkan berbagai konsepsi *aql* yang dikonsepsikan oleh berbagai aliran, formula ini menurutnya justru akan menghancurkan sistem-sistem pemikiran yang seharusnya justru ditemukan fungsi-fungsi dan maknanya. Sementara sebagai *bentuk ketiga* dapat dilakukan dengan cara bertolak dari sebuah korpus terbatas dan meluas secara kronologis ke masa sebelum dan ke masa sesudah, serta secara spasial ke arah berbagai lingkungan sosial budaya.²⁹

Dalam aplikasi teoritisnya Arkoun memilih alternatif ketiga dengan pertimbangan bahwa sebuah korpus —dalam hal ini karya yang digunakan sebagai studi kasus adalah *ar-Risalah* karya Asy-Syâfii— telah diakui sebagai pusat konvergensi dan telah menyebar secara luas semenjak abada III / IX. Dalam karya tersebut menurut Arkoun berlaku secara operasional apa yang dikategorikannya sebagai sebuah anggitan Nalar Islami Klasik.³⁰

Arkoun menjelaskan secara panjang lebar konsepsi Nalar Islami, demikian pula ia juga tidak memberi pembatasan yang definitif. Dalam aspek lain, Arkoun menekankan watak pemikiran yang harus tetap terbuka terhadap kemungkinan masuknya metode pemikiran dari masyarakat maupun disiplin ilmu pengetahuan lain. Di samping terbuka Nalar Islami juga harus mampu diaplikasikan pada problematika riil kemodernan. Karena itu Arkoun kemudian menganjurkan untuk memikirkan masa lalu dan sekaligus masa kini. Dengan ini Arkoun mempunyai tujuan untuk

²⁹ Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 126-127.

³⁰ Ibid, 127.

mempersatukan kembali bidang pemaknaan yang cerai berai maupun untuk mengimbangi berbagai dampak perusak sebagai akibat pemaksaan ideologi-ideologi resmi.³¹

Dalam konsepsi Arkoun Nalar Islami bukanlah sebuah konsepsi tunggal yang mewakili berbagai bahasa dan sistem pemikiran. Karena itu dalam Islam, nalar dapat terdiri dari berbagai macam jenisnya, seperti; nalar tasawuf, nalar teolog, nalar filsuf dan lain sebagainya yang masing-masing mempunyai sejumlah perbedaan mendasar. Namun demikian secara umum seluruh nalar yang berkembang dalam Islam mempunyai karakter ; *pertama* keseluruhan nalar tersebut sama-sama tunduk pada wahyu yang diturunkan, sekalipun masing-masing nalar mempunyai perbedaan dalam intensitas ketundukan. *Kedua* Nalar Islami tidak menyadari keterkaitan yang erat antara pemikiran-bahasa-dan sejarah. Keterkaitan entitas tritunggal ini menjadi perhatian Arkoun terutama, dalam hemat penulis, tidak terlepas dari pengaruh Paul Ricoeur. Ricoeur memberi inspirasi Arkoun, dengan gagasan tiga level interpretasinya; semantik-relasi dan eksistensi.³² Pengabaian terhadap keterkaitan pemikiran-bahasa-sejarah mengakibatkan terjadinya kerancuan antara kalam wahyu

³¹ Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 43.

³² Hermeneutika yang diorientasikan Ricoeur untuk membuka makna yang sesungguhnya sehingga dapat mengurangi keanekaan makna dari simbol-simbol dapat dilakukan dalam tiga tahapan; *pertama* tahapan semantik yang merupakan langkah simbolik dengan cara pemahaman dari simbol ke simbol. *Kedua* relasi yaitu pemberian makna oleh simbol serta penggalian yang cermat atas makna. *Ketiga* eksistensi sebagai langkah filosofis dengan cara berfikir menggunakan simbol sebagai titik tolaknya. Lihat Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an* (Yogyakarta; Qalam, 2002), 36.

dan teks,³³ serta pemikiran dan juga penafsiran tentang kalam wahyu yang terikat dengan konteks dan kebahasaan tertentu.

Ketiga Nalar Islami Klasik tidak membedakan secara tegas anggitan mitos dan sejarah. Arkoun mengkonsepsikan mitos sebagai unsur angan-angan terpenting dalam pendirian kaum muslim. Perbedaan kedua anggitan tersebut, menurut Arkoun dapat dilihat –sebagaimana ilmu modern mampu menundukkannya, dengan analisa. Sebuah kitab suci misalnya, dalam anggitan mitos merupakan kanon yang menjadi norma transenden dengan tanpa tersentuh prakarsa apaun yang manusiawi.³⁴

Keempat adanya kecenderungan sikap apologetis dalam bentuk penggunaan nalar bukan untuk menemukan kebenaran atau mengkritik berbagai dogma dan kepercayaan yang dianut, melainkan justru hanya untuk menyusun, menjelaskan dan menegaskan berbagai dogma kepercayaan. Kecenderungan ini kemudian diiringi dengan kecenderungan lain, dalam bentuk pengulangan-pengulangan pemikiran lama,³⁵ serta merujukkan segala hal kepada apa yang dianggap sebagai kebenaran

³³ Arkoun memberi perhatian besar perubahan al-Qur'an dari tradisi oral ke tulis, hal ini misalnya terlihat dari kajiannya yang mendalam tentang perubahan tersebut yang menurutnya harus diterima sebagai fakta dan bukan doktrin. Karena itu terlihat pula beberapa keberatan terhadap 'dipaksakannya' mushaf resmi oleh ortodoksi yang tidak terlepas dari *al-fitnah al-kubra*. Lihat Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, 3-4.

³⁴ Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 134.

³⁵ Kecenderungan ini dapat dilihat dengan 'ketidak beranian' generasi-generasi sesudahnya untuk menulis karya 'lain' terlebih lagi yang berbeda dengan generasi sebelumnya. Sehingga pada periode ini karya-karya pemikiran yang lahir sebatas berbentuk *syarh* yang berupa komentar atau penafsiran terhadap karya sebelumnya bahkan juga tak jarang *syarh* ini diiringi dengan *hâsyiyah* sebagai komentar terhadap komentar. Sekalipun demikian kecenderungan ini tidak dapat digeneralisir secara absolut, karena ada beberapa pengecualian yang menyalahi kecenderungan di atas, seperti perbedaan tajam antara karya Al-Ghazali dan Ibn Rusyd, perbedaan-perbedaan metodologi Imam Mazhab, dsb.

asali.³⁶ Dalam konteks demikian Arkoun merujuk pada fenomena yang terjadi pada abad pertengahan, pasca kejayaan pemikiran Islam di tangan Asy-Syâfii –dengan pembakuan metodologi *ushul al-fiqh*-nya, serta Al-Ghazali yang pada akhirnya melahirkan dogma tertutupnya pintu ijtihad, dengan alasan keparipurnaan ijtihad yang telah dilakukan generasi (baca; ulama’) sebelumnya. Disinilah kemudian terjadi fenomena yang Arkoun istilahkan dengan *taqdīs al-afkâr ad-dīniyyah*.

Nalar juga selalu terikat dengan konteks ruang dan waktu dimana ia berada, karena itu adalah sebuah kewajaran membicarakan aspek historisitasnya, sebuah aspek yang selalu berubah-ubah sesuai dengan perkembangan sejarah. Demikian pula menjadi sebuah kewajaran ketika nalar menjadi obyek kritik sesuai dengan perkembangannya.³⁷ Lebih jauh Arkoun bahkan menyatakan bahwa kritik harus diterapkan pada teks tanpa melihat status suci atau profannya, historis atau filosofis, teologis atau yuridis dan lain sebagainya. Pendeknya dalam pandangan Arkoun tidak ada sebuah anggitan yang *i'mmune* dari kritik apapun status kognitifnya baik dalam tradisi keyakinan maupun pemikiran.³⁸ Kritik Nalar Islami sebagai orientasi kritik Arkoun, sering pula disamakan atau di konsepsikan sebagai nalar ortodoks,

³⁶ Term ‘asali’ sering digunakan beberapa pemikir Indonesia, sebagai penyifatan terhadap ‘asli’. Lihat umpamanya Johan Meuleman, *Tradisi, Kemdernaan dan Metamodernisme*, 121.

³⁷ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta; Paramadina, 1998), 111.

³⁸ Mohammed Arkoun, “Kritik Konsep Reformasi Islam” dalam *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta; LKiS, 1996), 13.

epistemologi skolastik, dan atau pemikiran Islam klasik.³⁹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

a. Nalar Ortodoks

Istilah ortodoks pada awalnya merupakan istilah yang diberikan para pengkaji Islam dari Barat, untuk menunjukkan posisi Islam atau umatnya dalam posisi tertentu. Dalam sejarah istilah ini sendiri selalu dikaitkan dengan salah satu aliran keagamaan dalam dunia Kristen sebagaimana dikenal dunia Kristen terbagi menjadi; Ortodoks Timur, Katolik Romawi dan Protestan.

Secara kebahasaan ortodoksi berarti sesuatu yang lurus, namun dalam penggunaan istilah ortodoksi dimaknai sebagai kejumudan, kesempitan cara berfikir dan keterbelakangan.⁴⁰ Bagi Arkoun ortodoksi merujuk pada dua nilai dari perspektif yang digunakan. Dalam perspektif orang beriman ortodoksi merupakan ekspresi otentik dari agama sebagaimana diajarkan para pendahulu saleh (*al-Salaf al-Shalih*).

Sementara perspektif sejarah melihat ortodoksi sebagai penggunaan ideologis agama

oleh kelompok-kelompok yang bersaing dalam wilayah politis yang sama.⁴¹ Arkoun kemudian memberikan contoh perspektif terakhir dengan Islam Sunni yang mendukung kekhalifahan, yang kemudian dilegitimasi oleh para *fuqaha*'. Serta memberi nama diri sebagai "para pengikut tradisi dan komunitas bersatu." Dan mendiskualifikasi kelompok yang berlawanan sebagai "mereka yang menolak tradisi

³⁹ Amin Abdullah, *Arkoun dan kritik Nalar Islam*, 9.

⁴⁰ Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, 762.

⁴¹ Arkoun, "rethinking Islam" dalam Kurzman, Ed, *Islam Liberal*, 342.

sesungguhnya.” Demikian pula Islam Syi’i yang menyebut sebagai “pengikut kemaksuman dan keadilan,” dan menolak secara radikal korpus-korpus yang diklaim golongan Sunni.⁴²

Secara teoritis Arkoun mendefinisikan ortodoksi sebagai sistem kepercayaan dan representasi-representasi mitologis yang melaluinya, dan dengannya, sebuah kelompok masyarakat yang telah ada menerima dan menghasilkan sejarahnya sendiri. dalam hal ini masing-masing kelompok berkompetisi dengan kelompok lain baik dalam bentuk memperluas dominasinya maupun untuk melindungi diri. Karena itu Arkoun menambahkan bahwa ortodoksi –dalam hal ini dirumuskan sebagai “sebuah sistem nilai yang fungsi utamanya adalah untuk menjamin perlindungan dan keamanan kelompok tersebut.”⁴³

Akhirnya konsepsi ortodoksi dalam pemikiran Arkoun merupakan salah satu corak pemikiran –atau episteme dalam anggitan Foucault, yang dihasilkan oleh sejarah. Karakter ortodoksi diantaranya selalu menekankan pada penafsiran nash-nash keagamaan dengan panafsiran “yang pasti benar” dengan konsekwensi pandangan bahwa penafsiran orang lain pasti salah, bid’ah dan sesat.⁴⁴ Arkoun menyebut beberapa contoh yang dikategorikannya sebagai ortodoksi, diantaranya; aliran Sunni, Syi’i dan Khariji sebagai ortodoksi besar, serta mazhab-mazhab seperti; Hanafiyah,

⁴² Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer menuju dialog antar agama* terj. Ruslani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 17.

⁴³ Arkoun, *Islam Kontemporer*, 102.

⁴⁴ Luthfi Asysyaulanie, “Islam dalam konteks Pasca-Modernisme”, 24.

Malikiyah, Syafi'iyah, Mu'taziliyah, Ja'fariyah, Zaidiyyah dan lain-lainnya, sebagai sub-ortodoksi.⁴⁵ Sementara otoritas-otoritas klasik yang telah membentuk batas-batas ortodoksi diantaranya adalah; Bukhari dan Muslim bagi kaum Sunni, Kulayni, Ibn Babuye, Abu Dja'far al-Thusi bagi Syiah Imamiyah, Ibn Ibad bagi kaum Khawarij.⁴⁶

Klasifikasi di atas, khususnya yang terakhir, terkait dengan tujuan yang hendak dicapai Arkoun untuk mengkonsepsikan sebuah tradisi yang lengkap (*exhaustive tradition*) yang disusun melalui konfrontir historisnya dengan pendekatan kritik pada berbagai tradisi yang diakui masing-masing komunitas. Karena dalam pandangan Arkoun tradisi telah tereduksi hanya dalam sebuah kumpulan teks-teks otentik yang diakui pada masing-masing komunitas.

b. Islam Skolastik

Skolastik secara harfiah berarti pengajaran yang dilakukan di sekolah-sekolah.

Secara istilah skolastik biasa dihubungkan kepada filsafat abad pertengahan atau kepada para filsuf dan teolog kristen yang berorientasi pada paham Aristotelian.⁴⁷

Dalam tradisi filsafat Islam, skolastik biasa dikenal sebagai *al-Masyaiyyah*. Pemahaman Islam yang demikian sering diidentikkan dengan skolastisme Kristen abad tengah, yang hampir mustahil memisahkan ajaran agama dengan doktrin Aristoteles. Sehingga kritik yang di arahkan pada ajaran Aristoteles serta merta akan

⁴⁵ Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*. Terj, hidayatullah (Bandung; Pustaka, 1998), 11.

⁴⁶ Arkoun, *Islam Kontemporer*, 16.

⁴⁷ Tentang Aristotelianisme telah penyusun deskripsikan secara singkat pada Bab I catatan kaki no. 11.

dianggap sebagai kritik terhadap ajaran agama itu sendiri. Begitu pula halnya Islam Skolastik yang mengidentikkan ajaran agama dengan mazhab-mazhab pemikiran, misalnya Asy-Syâfi'i, Asy'ari dan lain sebagainya. Mengkritik pemikiran mereka berarti mengkritik agama,⁴⁸ batas-batas ajaran transenden dan penafsiran tidak lagi ada karena keduanya telah disakralkan secara luar biasa oleh ortodoksi. Di sini pula terjadi apa yang diistilahkan Arkoun sebagai *taqdîs al-afkâr al-dîniyyah*, sehingga ajaran mereka menjadi steril, stagnan dan manja serta *ghair qâbil li an-niqâsy wa ghair qâbil li at-taghyîr*.⁴⁹

c. Terpikir, Tak-Terpikir, Tak-Terpikirkan

Secara garis besar Nalar Islami, yang menjadi orientasi kritik Arkoun, kemudian menyingsingkan wilayah-wilayah dimana realitas-realitas tertentu termarginalkan, baik karena keterbatasan pemikiran maupun alasan-alasan ideologis. Sementara wacana yang lain mendapat posisi strategis atau menentukan. Realitas pemilahan-pemilahan wacana dalam konsepsi Arkoun kemudian dikategorikan dengan; terpikir-takterpikir-takterpikirkan. Dengan ketiga konsep yang menurut Arkoun tidak dikenal di dalam pemikiran islami maupun oleh ilmu-ilmu orientalis itu, Arkoun bermaksud untuk memperkaya sejarah pemikiran dengan berbagai landasan kognitif, intelektual dan ideologis yang lahir dari berbagai ketegangan antar mazhab pemikiran. Dengan tiga konsep tersebut Arkoun juga bermaksud untuk

⁴⁸ Luthfi Asyasyaukanie, "Islam dalam konteks Pasca-Modernisme," 25.

⁴⁹ Amin Abdullah, "Arkoun dan kritik Nalar Islami", 7.

mendinamiskan pemikiran islami dengan memusatkan perhatian pada berbagai masalah yang dipendamnya, berbagai tabu yang ditegakkan, batas-batas yang ditentukan serta berbagai cakrawala pemikiran yang disakralkan.⁵⁰

Dalam sebuah tradisi pemikiran, menurut Arkoun selalu ada dimensi tak terpicir dan tak terpicirkan disamping yang terpicir. Adanya sebuah sistem linier dalam wacana dan perbuatan (aksi) manusia membawa akibat ketika merambah sebuah jalan selalu ada kemungkinan terbuka jalan-jalan lainnya. Menurut Arkoun yang terpicir dalam perpektif linguistik merupakan kemungkinan berpicir dan menjelaskan dengan bantuan berbagai sarana mental yang tersedia.⁵¹ Konsepsi ini sekaligus menggambarkan konsekwensi adanya wilayah tak terpicir, hal ini dapat terjadi diantaranya karena adanya batas-batas dari tataran kognitif serta bentuk-bentuk pemahaman yang menjadi kekhasan suatu sistem sosio-budaya. Pembatasan bisa pula terjadi karena subyek pemikir memasukkan berbagai paksaan unsur dominan dalam bentuk oto sensor.

Terkait dengan dominasi ortodoksi dalam Nalar Islami, disamping juga fakta termarjinalkannya filsafat yang menurut Arkoun turut pula memperlebar wilayah tak

⁵⁰ Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, 12.

⁵¹ Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, 12.

terpikirkan dalam pemikiran Islami,⁵² sehingga pemikiran Islam tidak lagi mempunyai refleksi terhadap problem-problem yang terjadi semenjak abad ke-16,

Arkoun menyatakan;

Hari ini kontrol ideologis menegaskan *yang tak terpikir* bagi segala sesuatu yang berkaitan dengan Islam; kita senantiasa tidak bisa memikirkan historisitas al-Qur'an, hadits dan syariat karena kita menerima atas dasar keabsahan pelbagai kekuasaan nyata. Itulah mengapa "kebangkitan Islam" yang diperbincangkan para pengamat yang hanya memperhatikan suara-suara yang "berteriak", terjadi atas dasar *tak terpikirkan* besar yang terakumulasi selama berabad-abad. Dan *yang tak terpikirkan* ini telah menjadi sebuah matra yang sangat terang bagi berbagai konflik dan guncangan yang menimpa masyarakat ini. Adalah penting untuk membuka data ini, yang sama sekali hanya membangun filsafat spekulatif, karena mungkin membusuk sehingga kaum muslim sendiri tersandung menghadapi *yang tak terpikirkan* sebagaimana menghadapi pelbagai rintangan yang diwariskan oleh sejarah mereka sendiri, dan dalam hal ini mungkin juga terdapat suatu alasan mendalam namun rahasia bagi pelbagai problem nyata.⁵³

Sederhana yang terpikirkan merupakan hal-hal yang mungkin umat islam memikirkannya, dimensi demikian bisa dipikirkan karena memang merupakan hal yang jelas serta boleh memikirkannya. Arkoun memaksudkan yang tak terpikirkan dengan memberikan contoh pandangan umum yang selama ini diterima, bahwa pemikiran keagamaan terpisah dengan disiplin diluarnya. Ia mencontohkan pandangan

⁵² Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Ulimul Qur'an Vol. VII No. 2* (Jakarta; LSAF, 1990), 86. Dalam sejarah filsafat Islam disebutkan bahwa pertentangan sengit teolog, khususnya di lingkungan Sunni, dengan para filosof telah berlangsung sejak lama. Pertentangan ini semakin memuncak dengan keluarnya fatwa Al-Ghazali –yang tertuang dalam karyanya; *Tahāfut al-Falāsifah*, akan kekafiran para filosof yang diantaranya disebabkan tiga hal; *pertama* para filsuf berpendapat bahwa alam ini qadim, *kedua* Tuhan hanya mengetahui hal-hal yang partikular dan yang *ketiga* penyangkalan mereka terhadap kebangkitan tubuh di akhirat. Di samping itu fatwa ini juga didasarkan alasan ideologis bahwa filsafat itu diambil dari Yunani karena itu harus di tolak. Lihat C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, Terj. Hasan Basari (Jakarta; YOI, 1991), 132. Bandingkan Arkoun, "Membangun kembali pemikiran Islam kontemporer", 28.

⁵³ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, 41.

bahwa apa yang dilakukan arsitek tidak terkait dengan apa yang dilakukan ulama' (displin keagamaan dan disiplin non keagamaan), padahal menurutnya keduanya mempunyai keterkaitan intelektual (*intellectual link*).⁵⁴ Dalam pemikiran Islam kenyataan ini tidak dipahami sebagaimana mestinya, karena adanya anggapan urusan arsitek adalah arsitektur sementara urusan ulama' adalah membuat hukum keagamaan. Arkoun juga menyebut usaha (baca; ijtihad) Mu'tazila mengenai firman Tuhan yang diciptakan menjadi sebuah hal 'yang terpikir' sekalipun pada abad kelima khalifah al-Qadir mengembalikan persoalan ini menjadi 'tak terpikirkan' dengan pemaksaannya mengenai al-Qur'an yang tak terciptakan.⁵⁵

Tertkait dengan *Ar-Risalah* karya Asy-Syâfi'i yang menjadi obyek penelitian Arkoun,⁵⁶ dengan sistematika konsep sunnah serta pembakuan kajian *ushul* kepada standar tertentu, daerah yang tak terpikirkan menjadi semakin luas karena beberapa aspek yang pada awalnya merupakan daerah terpikirkan berubah menjadi tak terpikirkan. Hal ini semakin diperkuat dengan kemenangan teori Asy-Syâfi'i serta terbentuknya qiraat-qiraat qur'an kepada sebuah mushaf resmi.⁵⁷ Kemenangan teori Asy-Syâfi'i membawa implikasi dengannya "kebenaran agama" menjadi "ortodoksi-ideologis", sehingga umat tidak lagi mampu melihat aspek-aspek negatif yang

⁵⁴ Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", 86.

⁵⁵ Arkoun, "Membangun kembali pemikiran Islam kontemporer", 35.

⁵⁶ Lihat "Anggitan Nalar Islami" dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 127.

⁵⁷ Luthfi Asysyaukanie, "Islam dalam konteks Pasca-Modernisme pendekatan menuju kritik akal Islam" dalam *Uhumul Qur'an Vol. 1 No. 5* (Jakarta: LSAF, 1994), 23.

dilahirkannya seperti; persaingan mazhab, perselisihan partai-partai sudah tentu diiringi dengan klaim-klaim kebenarannya. Asy-Syâfi'i menurut Arkoun juga mempunyai andil dalam pengungkungan Nalar Islami menjadi sebuah metodologi yang berfungsi sebagai strategi peniadaan sejarah.⁵⁸

2. Nalar Modern

Nalar modern atau kemodernan pada umumnya telah menjadi perhatian Arkoun semenjak tahun 1950 ketika Aljazair menghadapi Perancis untuk kemerdekakannya, dalam peperangan antara November 1954 dan Juli 1962.⁵⁹ Perhatian ini dilatari dengan dominasi peradaban modern yang saat itu diwakili kolonialis Perancis,⁶⁰ yang berkarakter yakin pada dirinya, menaklukkan serta yakin akan hegemoninya, sehingga mau tidak mau Arkoun harus merumuskan pola interaksi kedua peradaban yang berbeda. Perhatian Arkoun juga tidak terlepas dari konflik yang dihadapi minoritas Muslim di Perancis dengan masyarakat yang mayoritas beragama Katolik. Karena itu Arkoun kemudian menyatakan Islam baik sebagai agama maupun tradisi pemikiran, di mana-mana menghadapi sejumlah besar tantangan ilmiah dan intelektual yang tidak hanya memerlukan tanggapan-tanggapan

⁵⁸ Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 134.

⁵⁹ Ibid, 39.

⁶⁰ Sekalipun kemodernan saat itu dibawa pemerintah kolonialis yang menguasai negaranya, Arkoun justru tertantang untuk menentukan batas-batas wilayah kemodernan yang layak dianggap sebagai peradaban universal. Lihat Arkoun, "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman. Ed, *Islam Liberal pemikiran Islam kontemporer tentang isu-isu global* (Jakarta; Paramadina, 2001), 335.

yang memadai, tetapi juga peningkatan dalam pemahaman dan penafsiran segala roblematika yang ditimbulkan oleh kemodernan.⁶¹

Dalam merumuskan pola interaksi umat Islam dengan kemodernan yang identik dengan Barat Kristen, Arkoun cenderung bersikap akomodatif sebagaimana para reformis muslim sebelumnya, seperti; at-Tahtawi, al-Afgânî, Muhammad Abduh, dan dalam era yang lebih baru Tâhâ Husain, al-Aqqâd, dan Husain Haikal. Sekalipun pola pendekatan mereka menurut Arkoun cenderung jauh dari alam pemikiran rakyat, karena mereka semata-mata melanjutkan tradisi Barat.⁶²

Kemodernan selama ini sering dipahami sebagai kondisi terkini, sementara banyak pula yang menyatakan kemodernan telah ada dan terjadi semenjak masa Yunani. Robert N. Bellah dalam hal ini juga menyatakan bahwa Islam menurut zaman dan tempatnya dahulu adalah sangat modern bahkan terlalu modern sehingga gagal (*it was too modern to succeed*).⁶³ Secara teoritik filosofis Arkoun memberi karakter kemodernan sebagai setiap perubahan prinsipil dalam dunia pemikiran maupun dalam bidang-bidang kehidupan lain.⁶⁴ Karena itu dalam hal ini ada dua kutub yang perlu diperhatikan; *pertama* kutub lama; yang kuno, tradisional dan klasik

⁶¹ Mohammad Nasir Tamara, "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan" dalam *Ulumul Qur'an Vol. I No. 3* (Jakarta; LSAF, 1989), 51.

⁶² Suadi Putro, "Islam Menghadapi Tantangan Kemodernan; Pandangan Mohammed Arkoun" dalam Meuleman. Ed, *Tradisi, Komodernan dan Metamodernisme*, 99.

⁶³ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, xlv.

⁶⁴ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, 47.

serta *kedua* kutub masa depan; inovasi, orientasi masa depan, keputusan dan cakrawala yang jauh.

Arkoun mengaplikasikan kritik-kritik epistemologisnya diantaranya terhadap Nalar Modern dengan apa yang disebutnya sebagai Islamologi klasik atau biasa pula dikenal sebagai orientalisme. Seperti terlihat dalam keryanya “Demi Islamologi Terapan” (*pour une islamologie appliquée*),⁶⁵ Arkoun melihat Islamologi klasik sebagai sebuah *discourse occidental*; sebuah perbincangan yang mencoba memahami Islam secara rasional. Kritik Arkoun ditujukan pada ketidak-adaan metodologi serta refleksi. Islamologi klasik sebatas merasionalkan atau mengalih bahasakan karya-karya pemikir-pemikir muslim. Secara sederhana pemilihan ini mengesankan demi menjaga sikap obyektifitas dan otentisitas seorang peneliti. Mereka mengabaikan penolakan-penolakan serta sikap-sikap apriori tertentu terhadap sebuah teks, dengan hanya memfokuskan pada tulisan (*écriture*), kebudayaan elit (*la culture savante*) dan agama resmi (*religion officielle*).⁶⁶

Kritik Arkoun juga ditujukan pada pendekatan orientalis yang memahami karya tulis tokoh besar sebagai ‘sejarah ide’ atau ‘sejarah gagasan’, sebuah anggitan yang mengibaratkan sebuah karya tulis sebagai sehimpunan gagasan yang berdiri sendiri atau sebatas hasil interaksi dengan gagasan-gagasan lain, tanpa terkait dengan

⁶⁵ Lihat “Demi Islamologi terapan”, 113. dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*.

⁶⁶ Mohammad Nasir Tamara “Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan” dalam *Ulumul Qur'an*, 47.

kenyataan sosial, ekonomi, politis, dan kebahasaan serta perkembangannya.⁶⁷
 Pendekatan Nalar Modern terhadap kajian keislaman juga masih jauh dari proyek epistemologis yang dapat membebaskan Islam dari postulat-postulat metafisika klasik yang bersifat esensealis dan substansialis. Karena Islam diasumsikan sebagai sebuah pemikiran, kepercayaan dan non kepercayaan non spesifik, esensial dan tidak dapat di ubah.⁶⁸

Berikutnya Arkoun mengarahkan kritiknya pada kecenderungan Nalar Modern yang kurang peduli terhadap segala sesuatu di luar jangkauan akal dan diluar pengamatan langsung manusia. Karena itu Nalar Modern berpedoman pada sebanyak mungkin data empiris, sehingga mitos sebagai angan-angan utama dalam pemikiran Islam terabaikan. Nalar Modern dengan dominasi positivisme-historisisme serta sekularisme telah memasukkan pengetahuan mitos ke dalam bentuk berita dongeng, khurafat (mitologi) ataupun keyakinan-keyakinan magis dan sihir. Nalar Modern juga menganggap mitos sebagai kekhususan dan pola yang menjadi ciri utama peradaban terbelakang-primitif, sehingga mereka berhak untuk dijajah.

Demikian pula Nalar Modern menolak angan-angan sebagai sebuah sisa dari bentuk pemikiran yang terbelakang ataupun menyeleweng. Sementara Arkoun sendiri justru menekankan pentingnya angan-angan sosial atau angan-angan bersama suatu kelompok karena menurutnya angan-angan sosial memberi identitas pada kelompok

⁶⁷ Meuleman, "Pengantar", 7.

⁶⁸ Arkoun, "Membangun kembali pemikiran Islam kontemporer" dalam Ruslani. Ed, *Islam kontemporer*, 7.

dan makna pada sejarah. Angan-angan sosial dibangun dari berbagai unsur nyata dalam sejarah, realitas sosial dan lingkungan fisik sebuah kelompok. Unsur-unsur ini kemudian diungkapkan kembali dalam bentuk cerita, citra serta nilai.⁶⁹

Dalam pemikiran Islami khususnya melalui perspektif Arkoun mitos merupakan sehimpunan bentuk perilaku ideal dan gambaran-gambaran simbolis yang bermedium pada penyusunan model bagi makna. Karena itu mitos mempunyai posisi tersendiri yang tidak dapat digantikan. Mitos sering pula dikonsepsikan sebagai impian-impian kebajikan abadi serta fantasi segar yang dapat membangkitkan vitalitas dalam realitas yang dapat membawa pada kebenaran, keidealan serta keindahan.⁷⁰

Sekalipun mitos oleh Arkoun dikonsepsikan sebagai anggitan yang positif, namun mitos dapat pula terdegradasi pada bentuk mitologi. Dalam makna positifnya mitos dapat mengisi tekad atau cita-cita yang mendorong ke arah kemenangan dan realisasi diri di kehidupan ini. Sementara mitologi (sebagai bentuk penyimpangan) dikonsepsikan Arkoun sebagai bentuk usang dari mitos yang tidak lagi mampu mendorong ke arah realisasi diri namun justru melemahkan tekad dan menyerukan sikap santai dengan menyerah pada tekanan fanatisme di atas sejarah. Dalam konteks terkini mitos disejajarkan dengan keilmuan sementara mitologi merupakan nuansa

⁶⁹ Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 66.

⁷⁰ Arkoun, *Membongkar wacana hegemonik*, 103.

ideologi dari keilmuan.⁷¹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

C. ARKOUN; RUMUSAN EPISTEMOLOGI

Epistemologi Arkoun berawal dari konsepsinya tentang peresoalan akal (*al-aql / pensée*) sebagai salah satu kualitas dari pikiran disamping memori atau pengingatan serta imajinasi. Menurut Arkoun terdapat perbedaan antara akal filsafat dan akal religius. Diskursus religius menggunakan metafor, simbol dan kisah-kisah mitis untuk mengungkapkan kebenaran. Sekalipun Arkoun mengakui bahwa keduanya mempunyai tujuan yang sama yaitu membimbing manusia ke realitas kebenaran yang diidamkan.⁷²

Pemikiran Mohammed Arkoun dirumuskan, diantaranya untuk menjawab tantangan real yang dihadapi umat Islam – dengan bentuk solusi-solusi teoritisnya. Untuk merumuskan pemikirannya, sedikitnya Arkoun telah mengidentifikasi beberapa permasalahan utama yang dihadapi umat. Permasalahan umat tidak terlepas dari inferioritas-nya dalam menghadapi Barat yang lahir dari kompleksitas sebagai pihak terkalahkan, sehingga menganggap Barat sebagai ancaman kelangsungan agama Islam dan begitu pula sebaliknya.⁷³ Problem yang dihadapi umat apabila

⁷¹ Arkoun, *Membongkar wacana hegemonik*, 113.

⁷² Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998), 10.

⁷³ Misalkan dalam salah satu tulisannya “Hubungan Islam-Kristen” dalam Arkoun, *Islam Kontemporer*, 157. Arkoun menulis sebuah sub-bab berjudul; “siapa yang terancam ? dan siapa yang mengancam ?” untuk menggambarkan perasaan saling curiga kedua pihak, bahkan dalam catatan sejarah tidak sebatas curiga -tapi lebih jauh darah telah mengalir mewarnai hubungan kedua pihak. Dalam era terkini Huntington juga meramalkan hal yang sama, yang akan mewarnai hubungan Barat Kristen dan Timur Islam, dengan tesisnya yang terkenal tentang *clash of civilitation*.



ditelusuri dalam dimensi epistemologis merupakan minimnya penemuan wacana-wacana baru yang mengembangkan pemikiran Islam. Dari perspektif historis kondisi tersebut mulai muncul semenjak abad 11 M, yaitu ketika al-Ghâzâlî memfatwakan haramnya ilmu filsafat. Pada saat yang sama, epistemologi era skolastik selalu mengacu dan tergantung pada dimensi teosentris.⁷⁴ Karena itulah, stagnasi dan ketertutupan dunia pemikiran Islam dengan segala konsekwensinya menjadi epidemi yang belum dapat disembuhkan sampai sekarang. Usaha-usaha perbaikan atau *islah* telah dilakukan para pembaharu, seperti Ibn Taimiyyah yang dikenal sebagai *the Founding Father* gerakan pembaharuan pemikiran Islam yang mencapai puncaknya pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20.⁷⁵

Penyelesaian yang telah dilakukan para pemikir era kebangkitan (*nahdhah*) dalam pandangan Arkoun belum menyelesaikan persoalan yang sebenarnya, karena upaya mereka masih menysisakan bukti-bukti yang belum sempat dipikirkan bahkan tidak terpikirkan. Penyisaan bukan saja datang dari para pemikir Islam awal abad ke-20 namun juga dari para Islamolog Barat atau juga dikenal sebagai Orientalis. Adanya dimensi yang tak terpikirkan dalam sejarah pemikiran Islam memotivasi

⁷⁴ Dalam era tersebut ada kecenderungan untuk menyatukan pokok-pokok keimanan dengan akal dalam satu sistem tunggal, sehingga kritik terhadap konsepsi keilmuan adalah kritik keagamaan yang dianggap subversif. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, 1028.

⁷⁵ Arkoun menyebut beberapa pembaharu seperti at-Tahtawi, al-Afghânî, Muhammad Abduh kemudian dalam era yang lebih kemudian Tâhâ Husain, al-Aqqâd serta Husain Haikal. Menurut Arkoun pendekatan mereka tidak jauh berbeda dengan pendekatan islamolog Barat atau orientalis karena mereka semata-mata melanjutkan tradisi positivisme Barat. Lihat Suadi Putro, "Islam menghadapi tantangan kemodernan; pandangan Mohammed Arkoun" dalam Meuleman, Ed, *Tradisi, kemodernan, dan metamodernisme*, 98-99.

Arkoun untuk merumuskan bentuk kecenderungan sebagai karakteristiknya.

Kecenderungan tersebut menurut Arkoun diantaranya berwatak logosentris, ideologis-ortodoks, dogmatis, topologis.

Arkoun mengidentifikasi kecenderungan-kecenderungan tersebut dengan menggunakan kritik strukturalis maupun pasca modernis,⁷⁶ seperti kajian linguistik dan semiotika, sejarah, sosiologi, antropologi maupun filsafat. Urgensi pendekatan semiotika dan linguistik adalah untuk memahaminya di dalam pelbagai keniscayaan internnya maupun isinya sendiri. Pendekatan sejarah berfungsi untuk menelusuri asal-usul dan kaitannya dengan pelbagai pengungkapan sebelumnya, karena tidak ada sebuah wacana yang utuh, homogen, dan kontemporer dengan sendirinya. Sebuah wacana selalu berkaitan dengan masa lalu dan ditujukan untuk mengantisipasi masa depan. Dengan Pendekatan sosiologis dapat digunakan untuk menempatkan wacana sebagai cermin pelbagai kebutuhan, perjuangan, harapan nyata dari suatu kelompok baik kecil maupun besar, mayoritas maupun minoritas, dominan maupun didominasi. Pendekatan antropologis untuk menentukan tempat pemikiran bersentuhan dengan pelbagai struktur antropologi dari pengungkapan manusia manapun. Sementara

⁷⁶ Arkoun sendiri tidak memberikan perbedaan secara tajam antara pemikiran modern dan pemikiran pasca modern. Bagi Arkoun pemikiran pasca modern lebih merupakan tahap mutakhir dari proses perkembangan Nalar Modern yang telah mulai beberapa abad yang lalu dan terus berlangsung tanpa henti. Arkoun tidak menunjukkan keterputusan pemikiran secara radikal antara tahapan modern dan pasca modern. Sementara strukturalisme merupakan kecenderungan pengambil-alihan, sekalipun dengan konsepsi baru, term-term strukturalisme seperti; episteme, arkeologis, dekonstruksi dan lain sebagainya. Lihat Meuleman, "Islam dan Pasca modernisme dalam pemikiran Mohammed Arkoun" dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, 123-124.

pendekatan filsafat untuk mengukur dalamnya hubungan dengan yang-ada dan bentuk etis-metafisik dari subyek manusia dalam perspektif transbudaya, transsejarah.⁷⁷

Epistemologi yang mendasari pemikiran Arkoun kemudian dapat dilihat diantaranya dari pemahamannya terhadap teks (*nash*). Karena realitas pemikiran Islam terdapat dalam korpus-korpus klasik dan terutama bersumber pada al-Qur'an—yang juga tersedia dalam bentuk korpus, sehingga dengan media *nash-nash*-lah generasi sekarang dapat melakukan telaahnya. Begitu pula pemahaman generasi atau umat terhadap Islam merupakan rangkaian hasil pemikiran terhadap korpus-korpus historis. Pendekatan linguistik meliputi cabang-cabang seperti filologi, semiotika, sosiolinguistik dan filsafat bahasa. Bagian-bagian linguistik secara umum dan semiotika atau semiologi⁷⁸ menjadi bagian dari analisa Arkoun.⁷⁹ Bahkan Arkoun menyatakan bahwa semiotika dan linguistik modern telah memperkenalkan kepadanya sebuah epistemologi baru untuk memahami sebuah teks.⁸⁰

Pengaruh linguistik dan semiotika secara umum terlihat dari pandangan

⁷⁷ Dalam pandangan Arkoun peran filsafat sedemikian sentral sehingga tanpa filsafat menurutnya tak akan mungkin dapat berpikir secara benar, demikian pula tanpa keberadaan filsafat daerah yang tak terpikirkan akan melebar dan semakin melebar. Lihat Arkoun "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Uhumul Qur'an*, 86. Pemberian posisi demikian pada filsafat dilatari oleh; tindakan para ahli hukum menghilangkan referensi filsafati tidak terlepas dari persaingan yang terjadi antara kaum *jurists* dan filosof yang kemudian dimenangkan pihak ortodoks. Begitu pula kaum orientalis secara proposional menghilangkan kritisisme filsafat dengan anggapan tidak relevan terhadap pendekatan naratif dan filologi mereka. Lihat Mohammed Arkoun, "Konsep Otoritas Dalam Pemikiran Islam; Lâ Hukma Illa Lillâh" dalam Jurnal *Gerbang* edisi coba-coba (Surabaya; eLSAD, tt), 15.

⁷⁸ Istilah semiologi biasanya digunakan oleh pengkaji bahasa *De saussure*-ian, sedangkan istilah semiotika biasa digunakan oleh *Peirce*-ian.

⁷⁹ Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, 92.

⁸⁰ Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam" dalam Kurzman, Ed, *Islam Liberal*, 338.

Arkoun tentang bahasa sebagai sebuah lingkaran sosial (*social link*), sebuah kekuatan yang tidak terbantahkan. Bahasa telah meresap dan menyuburkan nilai dan referensi keagamaan.⁸¹ Dalam konteks ini pandangan De Saussure tentang bahasa, yang kemudian dikembangkan Barthes, digunakan Arkoun menganalisa keabsahan sebuah kebenaran (pemikiran) pada teks-teks klasik, seperti kitab *al-I'lam bi Manâqib al-Islâm* karya al-Âmirî (w. 992) dan kitab *ar-Risâlah* karya al-Syâfi'î,⁸² serta pada al-Qur'an khususnya surat al-Fâtihah dan surat 18 (al-Kahfi).⁸³ Penerapan konsepsi linguistik dan semiotika terhadap teks-teks tersebut Arkounawali dengan pembahasan tentang wicara dan sistemnya (*langue* dan *parole*) atau dalam wacana filsafat klasik dikenal dengan *logos* dan *mantiq*. Dalam konteks ini berbagai problem kebahasaan muncul, seperti pengungkapan, penerimaan, pemaknaan serta kerumitan hubungan tulisan- teks-pembacaan. Kerumitan ini menurut Arkoun, sebagaimana diancangkan De Saussure, harus dikembalikan pada konsep *Langue*.⁸⁴ Sehingga bahasa menjadi rujukan utama baik penulis (pembicara) maupun pembaca (pendengar). Sehingga Arkoun mendefinisikan *Langue* sebagai harta asal milik

⁸¹ Arkoun, *Rethinking Islam*, 111.

⁸² Ulasan Arkoun ini terdapat pada, "Logosentrisme dan kebenaran agama dalam pemikiran Islam berdasarkan *al-I'lam bi Manâqib al-Islâm* karya al-Âmirî" sementara karya al-Syâfi'î terdapat dalam, "Anggitan Nalar Islami", dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 75-111 dan 125-165.

⁸³ Aplikasi pendektan linguistik terhadap al-Qur'an terdapat pada, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, 91, 120.

⁸⁴ Secara singkat De Saussure mengkonsepsikan *Langue* sebagai suatu sitem bentuk milik bersama dari golongan bahasa tertentu. Penjelasan lebih lanjut telah penyusun kemukakan pada Bab II bagian pemikir panutan (De Saussure). Terjemahan karya Arkoun edisi Indonesia menggunakan BAHASA sebagai ganti dari *Langue*. Sementara bahasa-bahasa adalah padanan *langages*. Meuleman "Pengantar", 14.

bersama. Sementara *langages* menurut Arkoun merupakan alat bagi manusia untuk mengungkapkan wicara atau pewartaan.⁸⁵ Pada kedua konsepsi inilah Arkoun berbeda dengan De Saussure, karena konsepsinya sebenarnya telah masuk dalam wacana hermenutika Ricoeur.⁸⁶

Arkoun dengan sengaja tidak menggunakan pendekatan semiotika secara konsisten, atau dengan istilah lain Arkoun hendak melampui analisis semiotis. Karena perhatian Arkoun tidak semata pada hubungan ketandaan di intern teks atau sistem tanda lain, namun juga pada hubungan antara wacana, kenyataan, dan persepsi yang memang diperantai oleh bahasa. Teks bagi Arkoun merupakan pengantar hubungan pembicara/penulis-pengirim dan pendengar/pembaca-penerima, yang hubungan itu sendiri berada di luar teks. Dengan alasan ini pula Arkoun lebih menyukai penggunaan “pembahasan (pembacaan, momen) linguistik” dari pada menggunakan “pembahasan semiotis”.⁸⁷ Dengan alasan ini pula Arkoun selalau mengiringi “pembahasan Linguistik” dengan pembahasan historis dan antropologis, demi pengkayaan kondisi yang menyertai di mana teks atau wacana pada umumnya dipraktekkan.⁸⁸

⁸⁵ Sebagaimana dalam penjelasan kami sebelumnya, Arkoun memandang penting perubahan wicara (*omongan*) ke tulisan. Hal ini menurut Arkoun bertujuan untuk menemukan kembali makna utuh dari segala teks yang dibekukan dalam tulisan setelah diujarkan dan disampaikan secara lisan. Lihat Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 78.

⁸⁶ Meuleman, “Pengantar”, 14-15.

⁸⁷ Arkoun, “Pengkajian al-Fatihah” dalam *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, 93.

⁸⁸ Arkoun, “Rethinking Islam” dalam Kurzman, Ed, *Islam Liberal*, 337.

Dalam bidang hermeneutika Pengaruh Ricoeur dengan tiga level digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id interpretasinya; semantik-relasi-eksistensi,⁸⁹ nampak pada gagasan Arkoun terutama konsepsinya tentang 'analisa tritunggal' dialektis; tulisan-teks-pembacaan (*écriture-texte-lecture*), dan bahasa-sejarah-pemikiran (*langue-histoire-pensée*) serta; wacana Qur'an - sejarah wahyu - sejarah bumi, dan begitu pula keterkaitan *din-daulah-dunyâ*. Keterkaitan tiga konsepsi (tulisan-teks-pembacaan) dalam wacana Hermeneutika di kenal dengan *hermeneutics circle*. Terkait dengan konsepsi ini Arkoun menyatakan;

*"Modern linguistics and semiotics have developed a theory of text. What is text ? in composition canons –such as the Hebrew Bible, the New Testament, the Qur'an. How can we define a typology of discourse, each one using particular tools ortodoksi rhetorical devices to generate meaning ? what are the roles of the 'author' and the 'reader', and what is their interacting impact on the text ?"*⁹⁰

Menurut Arkoun sebuah teks setelah usai dituliskan akan memulai kehidupannya sendiri yang lepas dari penulis. Sejak saat itu kekayaan atau kepapaan, perluasan atau pengeringan, pengabaian atau penggiatan teks itu tergantung pada digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id pembaca. Pembaca jarang dapat menerima keseluruhan makna sebagaimana dikehendaki penulis, sehingga disinilah teks sering berubah menjai *preteks* (dalih). Teks merupakan tempat dialektika yang relatif padat antara pembaca dan penulis. Hubungan menjadi semakin rumit karena setiap penulis pada awalnya adalah pembaca namun tidak demikian sebaliknya.⁹¹ Sementara Keterkaitan bahasa-

⁸⁹ Konsepsi Ricoeur ini telah penyusun dekripsikan pada karakter Nalar Islami, lihat catatan kaki no. 31.

⁹⁰ Lihat St.Sunardi, "Membaca al-Qur'an bersama Arkoun" dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, 64.

⁹¹ Lihat Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 77.

pemikiran-sejarah merupakan sebuah hubungan yang sangat erat dan takterputus. Secara singkat sebuah pemikiran lahir dalam ranah sejarah tertentu dengan bermedium pada bahasa tertentu pula. Pemahaman terhadap keterkaitan ini akan mendorong pada sikap desakralisasi terhadap pemikiran keagamaan.⁹²

Aplikasi pembagian tiga level (wacana Qur'an - sejarah wahyu - sejarah bumi). Arkoun menggunakan misalnya pada konsepsinya tentang wahyu bagi tiga agama semitis. Secara singkat ketiga level tersebut adalah; *pertama* wahyu sebagai firman tuhan yang transenden yang tidak diketahui secara keseluruhan. Bagian-bagian dari keseluruhan ini difirmankan pada Nabi-nabi masing-masing agama. Konsepsi wahyu secara keseluruhan dalam Islam dikenal dengan *al-lawh al-mahfudh*. *Kedua* manifestasi historis dari level pertama melalui masing-masing Nabi, level ini bersifat *oral* di ingat dan di transmisikan melalui tradisi lisan. *Ketiga* wahyu tertulis dan terjaga dalam bentuk *official closed canons*, yang merujuk pada berbagai fakta historis yang bergantung pada agen-agen sosial dan politik.⁹³

Adapun Analisis tritunggal *din-daulah-dunyâ* tidak terlepas dari klaim kekuasaan politik yang muncul di Dunia Islam, berlandaskan al-Qur'an dan ajaran Nabi. Sehingga terbentuklah visi imperial yang takterpisahkan. Kahzanah modern turut mengungkapkan anggitan di atas, bahwa Islam sejak awal mulanya telah memadukan 'yang abadi' dan 'yang sementara', sakral dan profan. Demikian pula

⁹² Lihat Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islami", 15-16.

⁹³ Lihat Mohammed Arkoun, "Perspektif baru dialog Yahudi-Kristen-Muslim" dalam Ruslani, Ed, *Islam kontemporer menuju dialog antar agama*, 178-180.

ortodoksi turut memperkuat amalgam di atas, sehingga keduanya tidak
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 memungkinkan untuk memaparkan bagaimana tradisi pemikiran dan sistem kognitif
 yang dilembagakan semenjak abad II berfungsi sebaga suatu layar.⁹⁴

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

⁹⁴ Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, 221.

BAB IV

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Pada akhirnya penelitian ini mengantarkan penyusun pada sebuah kesimpulan bahwa epistemologi yang mendasari pendekatan Arkoun untuk merumuskan kembali watak Nalar Islami pada karakter yang sebenarnya adalah dengan pendekatan strukturalisme dengan berbagai derivasinya. Aplikasi pendekatan strukturalisme yang bukan semata berdasar perspektif Foucault dengan konsepsi episteme maupun pendekatan arkeologisnya, namun meliputi pula cabang-cabang strukturalisme seperti linguistik, dan hermeneutika. Melalui perspektifnya Foucault, Arkoun mencoba menampakkan struktur kognitif yang mendasari Nalar Islami sehingga menghasilkan karakter pemikiran yang tersendiri. Sementara dengan linguistik dan hermeneutika Arkoun digunakan untuk membaca al-Qur'an maupun teks-teks klasik yang menafsirkannya. Sekalipun epistemologi yang mendasari Arkoun terbangun melalui pendekatan strukturalisme, namun terdapat perbedaan konsepsi yang sangat signifikan sehingga membedakannya dari strukturalisme itu sendiri. Perbedaan yang bukan semata dikarenakan obyek kajian yang berbeda —strukturalisme mengarahkan obyeknya pada filsafat sementara Arkoun justru menggunakannya pada kajian keagamaan— namun lebih karena faktor kepercayaan akan adanya sumber transendental. Hal ini sebagai salah satu faktor yang membedakannya dari strukturalisme, karena hal yang sama justru ditolak oleh Derrida, yang tidak mengakui adanya petanda transendental.

B. Saran-saran

Penyusun telah mengerahkan daya sepuhnya untuk penyelesaian penelitian

ini. Namun demikian penyusun tetap menyadari segala keterbatasan, sehingga hasil penelitian ini tidak mungkin dapat mengkover keseluruhan bangunan epistemologi Mohammed Arkoun. Disamping pula karena Arkoun adalah seorang pemikir muslim yang meniti karir di lingkungan Barat khususnya Perancis, sehingga ada beberapa karakter pemikirannya yang terkait dengan perkembangan tersebut. Untuk dapat memahi secara lebih baik pemikiran Arkoun, pemahaman terhadap perkembangan pemikiran di Perancis menjadi sebuah keniscayaan.

Terkait dengan aplikasi kerangka teoritik ilmu-ilmu modern pada kajian al-Qur'an, ada pengakuan menarik dari Arkoun bahwa ketika ia menerapkan kerangka tersebut, ia tidak banyak memperoleh sambutan dari para pemerhati keislaman atau kajian al-Qur'an pada khususnya, karena adanya sebuah pendapat bahwa kajiannya tidak memberikan hal baru. Pengakuan ini dapat menjadi penelitian tersendiri dalam bentuk komparatif misalnya, antara pendekatan strukturalis dan pendekatan tafsir-tafsir klasik.

Akhirnya tiada gading yang tak retak, demikian halnya penyusun sebagai pribadi, sehingga penyusun sangat mengharap sebuah kritik konstruktif yang dapat membantu menutupi segala kekurangan yang ada.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. 1996a. "Arkoun Dan Kritik Nalar Islam" dalam *Tradisi, Kemodernan Dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKIS.
- , 1992b. "Aspek Epistemologis Filsafat Islam" dalam *Filsafat Islam: Kajian Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*. Ed Irma Fatimah, Yogyakarta: LSAF.
- , 1997c. "Pemikiran Islam dan Realitas Masyarakat; mencermati kosekuensi 'pemikiran Islam' ala Mohammed Arkoun" dalam *Falsafah Kalam di Era Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Aditomi, Agus. 2000. "Epistemologi; pengertian, sejarah dan ruang lingkup" dalam *Jurnal IAIN Sunan Ampel*. Edisi xviii Januari-Maret.
- Affandi, A. Khozin. 1998a. *Ilmu dan Iman dalam perspektif agama dan filsafat*. Disertasi tidak diterbitkan. Yogyakarta: Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga.
- , (Ed) 1998b. *Pengetahuan Modern dalam Qur'an*. Surabaya; Al-Ikhlas.
- Alam, Rudy Harisyah. 1994. "Perspektif Pasca Modernisme Dalam Kajian Keagamaan" dalam *Ulumul Qur'an*. vol.v no.1. Jakarta: LSAF.
- Ankersmit, F.R. 1987. *Refleksi tentang Sejarah*. Terj, Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia.
- Arkoun, Mohammed, 1994a. *Nalar Islami Dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. Terj, Rahayu S.Hidayat. Jakarta: INIS.
- , 1995b. "Islamic Studies; Methodologies" dalam *Encyclopedia Of The Modern Islamic World*. Ed John L Esposito, New York: Oxford University Press.
- , 2001c. *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*. Terj, Ruslani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 1998d. *Kajian Kontemporer al-Qur'an*. Terj, Hidayatullah. Bandung: Pustaka.
- , 1996e. *Pemikiran Arab*. Terj, Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 1996f. *Rethinking Islam*. Terj, Yudian W.A & Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- , 1999g. *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*. Terj, Masyhur Abadi. Surabaya: Al-Fikr.
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- , 1990h. "Menuju Pendekatan Baru Islam" terj, Hamid Basyaib, *Ulumul Qur'an* No. 7 Vol. II.
- , 2001i. "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman, Ed. *Islam Liberal; pemikiran Islam kontemporer tentang isu-isu global*. Terj, Bahrul Ulum. Jakarta: Paramadina.
- , Tt.j. "Konsep Otoritas dalam Pemikiran Islam: Lâ Hukma Illa Lillâh", Terj, Nur Rachman. dalam *Jurnal Gerbang*. Suarabaya: eLSAD.
- , 1996k. "Kritik Konsep Reformasi Islam" dalam *Dekonstruksi Syariah*. Yogyakarta: LKiS.
- Asysyaukanie, Luthfi. 1994a. "Islam dalam konteks Pasca Modernisme: Pendekatan Menuju kritik akal Islam" dalam *Ulumul Qur'an*. Vol.v No.1. Jakarta: LSAF.
- , 1998b. "Tipologi Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Islam Paramadina*. vol. i no.1. Jakarta: Paramadina.
- Bagus, Loren. 1996. *Kamus Filsafat*, jakarta Gramedia.
- Bartens, K. 1996. *Filsafat Barat Abad XX jilid ii Perancis*. Jakarta: Gramedia.
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Barthes, Roland. 1996. "Unsur-unsur semiologi; *langue* dan *parole*" dalam Panuti Sudjiman. Ed. *Serba-serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia.
- Binder, Leonard. 2001. *Islam Liberal; kritik ideologi-ideologi pembangunan*. Terj, Imam Muttaqien. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Douglas, Fadwi Malit, 1995. "Mohammed Arkoun" dalam *The Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Ed, John L. Esposito, London: Oxford University Press.
- Feldman, Seymour. Tt. "Aristotelianism" dalam *The Encyclopedia of Relegion*, New York: Macmillan Library Reference USA.
- Foucault, Michel. 2002. *Arkeologi Pengetahuan*. Terj, H.M. Mochtar Zoerni. Yogyakarta: Qalam.
- Girard, Denis. 1982. *French-English; English-French*. New York: Macmillan Publishing.

- Hadi, P. Hardono. 1994. *Epistemologi filsafat Pengetahuan*, Jakarta: Kanisius.
- Hadiwijono, Harun. 2002. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius.
- Howard, Roy, J. 2000. *Hermeneutika; Pengantar teori-teori pemahaman kontemporer wacana, analitika, psikososial, dan ontologis*. Terj, Kusmana. Bandung: Nuansa.
- Kamdani, 2001, "Pengantar Penyunting" dalam Mohammed Arkoun *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kattsoff, Louis, O. 1995. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuhn, Thomas. 2000. *The Structure of Saintific Revolution; peran paradigma dalam revolusi sains*. Terj, Tjun Surjaman. Bandung: Rosda.
- Kurzman, Charles.Ed, 2001. *Islam Liberal; pemikiran Islam kontemporer tentang isu-isu global*, terj, Imam Muttaqien. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kurniawan. 2001. *Semiologi Roland Barthes*. Magelang: Indonesiatera.
- Krippendorff, Klaus.1991. *Analisa Isi; pengantar teori dan metodologi*. Jakarta: Rajawali Press.
- Lapidus. Ira. M. 1999. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Lee, Robert. D. 1996a. "Pengantar" dalam Arkoun. *Rethinking Islam*. Terj, Yudian W.A & Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Lee, Robert. D. 2000b. *Islam Autentik*. Terj, Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholis. 1997a. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholis. 2000b. *Islam Doktrin dan Peradaban; sebuah telaak kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan, dan kemodernan*. Jakarta: Paramadina.
- Ma'luf, Louis, 1976. *Al-Munjid fi al-A'lam*. Beirut: Dar al-Mashreq Publisher.
- Martin, Krampen. 1996. "Ferdinand De Saussure dan Perkembangan Semiologi" dalam Panuti Sudjiman. Ed. *Serba-serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia.
- Meuleman, Johan Hendrik. (Ed). 1996. *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, membincangkan pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LkiS.

- , 1994. "Pengantar" dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern*. Jakarta: Paramadina.
- Najib, Aan. 2000. "Paradigma dan Revolusi Sains telaah atas konsep Thomas Kuhn dan implikasinya dalam wacana pendidikan" dalam *Jurnal IAIN Sunan Ampel* Edisi xviii Januari-Maret.
- Nasution, Harun. 1986a. *Islam Di Tinjau Dari Berbagai Aspeknya Jilid II*, Jakarta: UI Press.
- , 1986b. *Teologi Islam, aliran-aliran sejarah analisa perbandingan*, Jakarta: UI Press.
- Nazir, Mohammad. 1985. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Partanto, Pius. A. 1994. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya, Arkola.
- Parisen, M Boulanger et al. 1993. *Kamus Perancis-Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Praja, Juhaya, S. 1990. "Epistemologi Ibn Taymiyah" dalam *Ulumul Qur'an* vol ii no. 7. Jakarta: LSAF.
- Putro, Suadi. 1998. *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina.
- , 1996a. "Islam menghadapi tantangan kemodernan: pandangan Mohammed Arkoun" dalam Meuleman. Ed, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, membincangkan pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS.
- Qadir, C. A. 1991. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*. terj, Hassan Basari. Jakarta: YOI.
- Rahman, Fazlur. 1992. *Islam*. Terj, Senoaji Saleh. Jakarta: Bumi Aksara.
- Ruslani. 2000. *Masyarakat Kitab dan dialog antara agama Studi atas pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: Bentang.
- Rusbiantoro, Dadang, 2001. *Bahasa Dekonstruksi ala Foucault dan Derrida*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Said, Edward, 1994. *Orientalisme*, terj, Asep Hikmat. Bandung: Pustaka.

Sunardi, St. 1996. "Membaca al-Qur'an bersama Mohammed Arkoun" dalam Meuleman, Ed. *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, membincangkan pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LkiS.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sumantri, Jujun S. 1996, *Filsafat Ilmu sebuah pengantar*. Jakarta: Pustaka Sarinah.

Tamara, M. Nasir, 1989, *Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan*, Ulumul Qur'an Vol. I No. 3.

Thabathabai, Sayyid Muhammad Husain. 2000. *Memahami Esensi al-Qur'an*, Jakarta: Lentera.

Wehir, Hans. 1979. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Ya'qub, Ali Mustafa. 1995. *Kritik Hadits*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Zuhri, 1999, *Mohammed Arkoun; Telaah Metodologi Pemikiran Islam*. Tesis tidak diterbitkan. Surabaya : Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id