

**ISLAM DAN SEKULARISASI
MENURUT MOHAMMAD ARKOUN
(Kajian Epistemologis)**



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Guna Memperoleh
Gelar Sarjana Filsafat Islam (S.Fil. I)

Disusun Oleh :

Muhammad Yamin
NIM. 01510664-00

**JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2007**

Dra. Fatimah MA. Ph.D
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS PEMBIMBING

Hal : Persetujuan Skripsi
Sdr. Muhammad Yamin
Lamp. : Eksemplar

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Setelah membaca, meneliti, dan mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara :

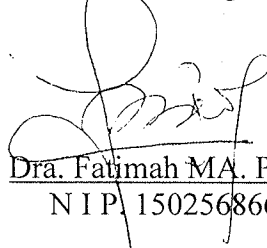
Nama : Muhammad Yamin
NIM : 01510664-00
Jurusan : Aqidah Filsafat
Judul Skripsi : Islam dan Sekularisasi menurut Mohammad Arkoun (Kajian Epistemologi).

Telah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk memenuhi sebagian syarat guna memperoleh gelar Sarjana Filsafat Islam.

Semoga dalam waktu dekat, saudara tersebut dapat dipanggil untuk mempertanggungjawabkan skripsinya dalam sidang munaqosyah Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh

Yogyakarta, 27-06-2007
Pembimbing I



Dra. Fatimah MA. Ph.D
NIP. 150256866



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jl. Marsda Adisucipto Telp/Fax. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/1553/2007

Skripsi dengan judul : *Islam dan Sekularisasi Menurut Mohammad Arkoun*
(kajian Epistemologis)

Diajukan oleh :

1. Nama : Muhammad Yamin
2. NIM : 01510664-00
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan : AF

Telah dimunaqosyahkan pada hari: Selasa, tanggal: 17 Juli 2007 dengan nilai: A- (86,5) dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

Ketua Sidang

Drs. H. Muzairi, MA
NIP. 150215586

Sekretaris Sidang

Ustadi Hamzah, S.Ag, M.Ag
NIP. 150298987

Pembimbing/merangkap Penguji

Dr. Fathmah, MA, Ph.D
NIP. 150256866

Pembantu Pembimbing

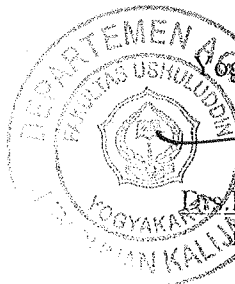
Fahrudin Faiz, S.Ag, M.Ag
NIP. 150298986

Penguji I

Dr. Alim Roswanto, S.Ag, M.Ag
NIP. 150289262

Penguji II

H. Zuhri, S.Ag, M.Ag
NIP. 150318017



Yogyakarta, 17 Juli 2007

DEKAN

Dr. H. M. Fahmi, M.Hum
NIP. 150088748

MOTTO

**Dengan ilmu hidup jadi mudah dengan seni
hidup jadi indah dan dengan agama hidup jadi
berarti. (Mukti Ali)¹**



¹ Kamaruddin Baso, *Renungan Pribadi dalam Rangkuman 500 Mutiara Hikmah* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990), hlm. 4.

PERSEMBAHAN

Skripsi ini kupersembahkan untuk:

Almarhumah ibunda Hj. Siti Nahrul, yang telah memberikan penulis saat-saat terindah dalam kehidupan. Juga untuk ketabahan dan kesabarannya yang telah memberikan penulis inspirasi untuk menghadapi setiap detik gelombang kehidupan.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

KATA PENGANTAR

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالبينات والهدى ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى صراط الله العزيز الحميد. والصلاة والسلام على أفضل رسوله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الذي ختم الله به رسوله وعلى آله وأصحابه أجمعين. أما بعد

Alhamdulillah berkat rahmat dan karunia Allah, penulisan skripsi ini dapat terselesaikan. Penulis menyadari bahwa penelitian ini dapat terlaksana atas bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu penulis ucapkan tulus terima kasih kepada :

1. Bapak Drs. H. Moh. Fahmi, M.Hum. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Drs. Sudin M.Hum. selaku Ketua Jurusan Aqidah Filsafat fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Ibu Dra. Fatimah MA. Ph.D dan Bapak Fahrudin Faiz S. Ag M.Ag selaku pembimbing yang telah membimbing penulis dengan penuh kesabaran dan ketelitian, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan lebih baik.
4. Kepada Bapak serta Ibu Dosen yang telah membekali penulis dengan berbagai ilmu pengetahuan dan telah memberikan bekal untuk mengubah jalan pikiran penulis menjadi lebih baik.
5. Civitas akademika UIN Sunan Kalijaga, dan segenap TU Fakultas Ushuluddin.
6. Teruntuk almarhumah Ibundaku dan Ayahandaku tercinta di rumah yang selalu memberikan perhatian, kasih sayang, semangat, nasehat, serta motivasi selama ini kepada penulis. Segala jerih payahmu kan

selalu ku jadikan pelajaran, dan mungkin kuhanya bisa membalas semua itu dengan do'a dan bakti tulusku.

7. Untuk Kakak-kakakku (Ka Ati, Ka Ida, dan Abang Ino) maafkan jika selama ini belum bisa menjadi adik yang baik buat kalian, dan terima kasih untuk cinta, kesabaran dan dukungan yang tiada henti selama ini, yang telah mengajarkan tentang warna-warni dunia dan yang selalu memberikan petunjuk dan arahan selama ini.
8. Teman-teman dikontrakan babadan, paman Joe, Yassir, Hulaify, Iqbal dan teman-temanku Abrori, Farid, Gunain terima kasih untuk dukungannya semua dan yang telah membunuh kejenuhan dengan tawa, semoga kebersamaan kita dalam sepenggal momen sejarah di yogya ini menjadi kenangan abadi.
9. Untuk semua pihak yang tidak dapat peneliti sebutkan satu persatu tanpa mengurangi rasa hormat.

Akhirnya penulis berharap, semoga amal baik yang telah diberikan kepada penulis mendapatkan balasan dari Allah SWT dan mudah-mudahan penulisan skripsi ini dapat bermanfaat bagi penulis dan bagi para pembaca umumnya.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 27 Juni 2007

Penulis


Muhammad Yamin

NIM: 01510664-00

ABSTRAKSI

Kemandekan pemikiran ilmiah di dunia Islam sangatlah merisaukan jika dibandingkan dengan kemajuan pemikiran Barat. Umat Islam harus mengakui bahwa selama empat abad pemikiran Islam tidak bergerak sebagaimana pemikiran Eropa yang mengalami perubahan-perubahan. Sementara umat Islam bahkan tidak tahu bahwa telah terjadi perubahan. Umat Islam hanya mengulang-ulang sikap akal religius skolastik yang konservatif, sebagaimana yang digunakan selama abad pertengahan, tanpa bergeser dari posisi ini keposisi yang modern.

Upaya untuk mendobrak kemandekan pemikiran Islam ini sebenarnya sudah mulai banyak disuarakan oleh para pemikir-pemikir Islam, salah satunya adalah Mohammad Arkoun. Analisa kritis atau mungkin suatu pemikiran yang sebenarnya ia coba munculkan dalam buku-bukunya. Beberapa di antaranya adalah pemikiran mengenai mempertemukan antara Islam dan sekularisasi dalam usaha mencari jalan baru pemikiran Islam agar bisa bergerak maju.

Penulis di sini ingin mengkaji lebih mendalam tentang analisa kritis Arkoun tentang ke-Islam-an dan tentang sekularisasi, yang rumusan masalahnya adalah: Pertama, bagaimana pandangan Mohammad Arkoun tentang pemikiran Islam?, Kedua, Bagaimana Mohammad Arkoun mengkorelasikan Islam dengan gagasan Sekularisasinya?. Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan menggunakan pendekatan filosofis, di mana metode pengolahan datanya memakai metode kesinambungan historis, interpretasi, deskripsi, komparasi dan analisis.

Menurut Arkoun, bentuk sekularisme dipandang sebagai sikap spirit dalam pergulatan meraih kebenaran. Arkoun menegaskan pergulatan ini dilandasi untuk memahami sebuah realita guna merekrut kebenaran di dalamnya. Hukum sekular mampu mensinergikan antara agama dan Negara sebagai cita-cita bersama. Menurut Mohammad Arkoun sekularisasi akan membebaskan kaum Muslim dari kekangan-kekangan ideologis, jadi tidak perlu agama-agama pagan dipisahkan dari agama-agama wahyu. Pemisahan dan pembedaan ini menunjukkan adanya suatu konsep teologis yang semena-mena. Pandangan sekuler menunjukkan bahwa ia memandang kedalaman berbagai hal, hingga ke akar-akarnya melalui pembentukan pandangan yang lebih absah, adil dan cermat. yakni bahwa sekularisasi adalah sesuatu yang lain yang lebih besar dari pemisahan antara agama dan Negara tetapi melampaui itu.

Dari uraian di atas penulis ingin mengkaji lebih mendalam tentang analisa kritis Arkoun tentang ke-Islam-an dan tentang sekularisasi dan korelasi yang ia coba bangun antara Islam dengan sekularisasi dengan mengangkat judul skripsi "Islam dan Sekularisasi menurut pandangan Mohammad Arkoun (Kajian Epistemologis)",



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
KATA PENGANTAR	vii
ABSTRAKSI	ix
DAFTAR ISI	xi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	6
D. Telaah Pustaka	7
E. Metode Penelitian	11
F. Sistematika Pembahasan	14
BAB II BIOGRAFI MOHAMMAD ARKOUN DAN KARYA-KARYANYA	16
A. Kondisi Sosial dan Intelektual Mohammad Arkoun	17
B. Latar Belakang Pendidikan dan Pengalaman	20
C. Kerangka Pemikiran Mohammad Arkoun	22
D. Karya-karyanya	28

BAB III KRITIK NALAR MOHAMMAD ARKOUN TENTANG ISLAM

DAN SEKULARISASI	31
A. Kritik Epistemologi Islam	33
B. Kritik terhadap Nalar Modern dan Sekularis Militan	40
C. Studi Keterkaitan antara Pemikiran-Bahasa-Sejarah	49
D. Mempertimbangkan Kembali Fenomena Keagamaan	52

BAB IV PANDANGAN MOHAMMAD ARKOUN TENTANG KORELASI

ISLAM DAN SEKULARISASI SEBAGAI SEBUAH UPAYA

REKONSTRUKSI PEMIKIRAN ISLAM	55
A. Pengertian Sekular, Sekularisasi, dan Sekularisme	57
B. Wacana Perdebatan Sekularisasi di Dunia Islam	62
C. Sekularisasi sebagai Sikap terhadap Problem Pengetahuan	64
D. Menuju ke Pendekatan Baru Islam	68

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	74
B. Saran-saran	76

DAFTAR PUSTAKA

CURRICULUM VITAE

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Stagnasi pemikiran ilmiah di dunia Islam dalam rentang waktu yang cukup lama, sangatlah merisaukan jika dibandingkan dengan kemajuan pemikiran di Eropa. Upaya untuk mendobrak stagnasi ini bukan tidak dilakukan oleh masyarakat muslim, namun upaya itu sampai saat ini belum menunjukkan kemajuan berarti jika dibandingkan dengan kemajuan Eropa.

Umat Islam harus mengakui bahwa selama empat abad pemikiran Islam tidak bergerak sebagaimana pemikiran Eropa yang mengalami perubahan-perubahan. Sementara umat Islam bahkan tidak tahu bahwa telah terjadi perubahan. Umat Islam hanya mengulang-ulang sikap akal religius skolastik yang konservatif, sebagaimana yang digunakan selama abad pertengahan, tanpa bergeser dari posisi ini keposisi yang modern.¹

Islam memiliki peran penting historis bagi kita semua (umat Islam), tetapi pada saat yang sama, pemahaman kita terhadap fenomena ini sangatlah tidak memadai. Ada kebutuhan untuk mendorong dan memprakarsai pemikiran yang berani, bebas, dan produktif tentang Islam sekarang. Apa yang disebut dengan *revivalisme* Islam telah memonopoli wacana tentang Islam; para ilmuwan sosial, lebih-lebih, tidak memberikan perhatian terhadap apa yang saya sebut “Islam yang diam” (*the silent Islam*)-Islam dari kaum mukminin sejati yang lebih mementingkan hubungan religius dengan Tuhan Yang Maha Absolut ketimbang dengan demonstrasi-demonstrasi gerakan politik yang berapi-api. Di sini saya merujuk pada para pemikir Islam dan kaum intelektual yang mengalami banyak kesulitan besar dalam memasukkan pendekatan kritis mereka ke dalam wilayah sosial dan

¹ Mohammad Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, Jurnal *Ulumul Qur'an*, no.7, vol. II, 1990, hlm. 83.

kultural yang pada saat ini, sepenuhnya didominasi oleh ideologi-ideologi militan.²

Ungkapan Mohammad Arkoun di atas menunjukkan bahwa sikap kritis umat terhadap interpretasi para ulama, orang yang seringkali dianggap paling berhak untuk memberikan penafsiran agama, hampir tidak pernah terdengar. Parahnya lagi ketika fatwa-fatwa sebagai hasil dari pemikiran dan pengetahuan mengandung legitimasi-legitimasi secara politis. Ini tentu saja berpengaruh terhadap perkembangan cara berpikir dan bahkan tatanan struktur sosial masyarakat. Ambil contoh *pemikiran As-Syafi'i*³, harus diakui bahwa pemikiran-pemikiran serta penafsiran agamanya berdiri karena adanya legitimasi dari pihak penguasa. Akibatnya muncul despotisme pemikiran, yang mungkin tidak dilakukan oleh As-Syafi'i namun dilakukan oleh para pengikutnya hingga kini. Apa yang terjadi terhadap model pemikiran As-Syafi'i tidak hanya dialami oleh dirinya sendiri. Hal yang sama pun bukan mustahil terjadi di kalangan *Syiah*⁴ dan bahkan di setiap relung-relung dalam

² Mohammad Arkoun, *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama*, terj. Ruslani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 4.

³ Beliau adalah Muhammad Idris Asy-Syafi'i Al-Muthallibi, beliau dilahirkan di Gazzah pada tahun 150 H dan wafat pada tahun 204 H. Beliau merupakan salah satu dari empat Imam Mazhab dalam Islam.

⁴ Syiah adalah salah satu aliran dalam filsafat politik Islam yang muncul pada masa akhir Khalifah Ali bin Abi Thalib, sebagai akibat permusuhan yang dilancarkan golongan Amawiyin (Bani Umayyah) dan kaum Khawarij terhadap Ali. Menurut aliran ini yang berhak menggantikan Nabi Muhammad sepeninggalnya adalah keluarganya, keluarga Nabi yang mula-mula berhak adalah saudara sepupunya yang sekaligus menantunya, yaitu Ali bin Abi Thalib. Sepeninggal Ali yang berhak adalah keturunannya. Ketentuan ini menurut Syiah diperoleh dari ketetapan Nabi Muhammad sendiri. Imamah menurut Syiah merupakan bagian keimanan, termasuk dalam rukun iman. Tidak mungkin Nabi Muhammad tidak meninggalkan pesan, dan menyerahkan masalah Imamah pada umat. Menurut Syiah, Imam adalah ma'shum (terpelihara dari kesalahan), dan setiap Imam memiliki otoritas menentukan penggantinya. Dalam perkembangannya kaum Syiah terpecah menjadi beberapa golongan diantaranya adalah: Syiah Imamiyah atau Itsna 'Asyariyah, Syiah

diperbolehkan untuk ‘memikirkannya’. Sementara untuk ‘yang tak terpikirkan’ dan ‘yang belum terpikirkan’ atau ‘mustahil memikirkannya’ adalah hal-hal yang tidak memiliki hubungan dan tidak ada keterikatan antara nilai-nilai agama dengan perilaku kehidupan sehari-hari. Menurut Arkoun, sebelum As-Syafi’i membuat sistematika konsep sunnah dan pembakuan kajian keagamaan, lapangan berpikir Islam masih berada dalam “yang terpikirkan”. Namun setelah kemenangan teori As-Syafi’i serta terbentuknya qirat-qirat (bacaan-bacaan) Qur’an kepada sebuah mushaf (kumpulan dari ayat-ayat Al-Qur’an) resmi, hal-hal ‘yang terpikirkan’ berubah menjadi “yang tak terpikirkan”.⁶

Analisa kritis atau mungkin suatu pemikiran yang sebenarnya ia coba munculkan dalam buku-bukunya. Beberapa di antaranya adalah pemikiran mengenai mempertemukan antara Islam dan sekularisasi dalam usaha mencari jalan baru pemikiran Islam agar bisa bergerak maju.⁷

Bentuk sekularisme dipandang sebagai sikap spirit dalam pergulatan meraih kebenaran. Arkoun menegaskan pergulatan ini dilandasi untuk memahami sebuah realita guna merekrut kebenaran di dalamnya. Hukum sekular mampu mensinergikan antara agama dan Negara sebagai cita-cita bersama. Menurut Mohammad Arkoun sekularisasi akan membebaskan kaum Muslim dari kekangan-kekangan ideologis, jadi tidak perlu agama-agama pagan dipisahkan dari agama-agama wahyu. Pemisahan dan pembedaan ini

⁶ Mohammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1996), hlm. 316.

⁷ Johan H Meuleman (penyunting), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme (Memperbincangkan Pemikiran Arkoun)* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 147-150.

menunjukkan adanya suatu konsep teologis yang semena-mena. Pandangan sekuler menunjukkan bahwa ia memandang kedalaman berbagai hal, hingga ke akar-akarnya melalui pembentukan pandangan yang lebih absah, adil dan cermat. yakni bahwa sekularisasi adalah sesuatu yang lain yang lebih besar dari pemisahan antara agama dan Negara tetapi melampaui itu.⁸

Pada prinsipnya yang dilakukan Arkoun berdasarkan keprihatinan terhadap masalah-masalah yang berkaitan dengan kondisi keilmuan Islam yang selama ini belum bergeser baik dari segi bentuk, muatan maupun metodologinya. Meskipun demikian, bangunan keilmuan Islam itu masih tetap dipertahankan, dipelajari dan ditekuni, padahal kehidupan telah berubah, yang ingin dilakukan Arkoun bukan untuk meruntuhkan doktrin-doktrin agama Islam yang sudah baku namun analisisnya terpusat kepada "konstruksi" konsepsi epistemologi atau metodologi yang dahulu digunakan oleh para penemu dan penyusun ilmu-ilmu agama Islam masa klasik.⁹

Dari uraian di atas penulis ingin mengkaji lebih mendalam tentang analisa kritis Arkoun tentang ke-Islam-an dan tentang sekularisasi, dalam hal ini yang menjadi fokus penelitian penulis adalah meneliti pandangan Mohammad Arkoun tentang ke-Islam-an dan korelasi yang ia coba bangun antara Islam dengan sekularisasi. Kemudian hasil penelitian itu akan penulis tuangkan dalam sebuah skripsi yang berjudul: "Islam dan Sekularisasi menurut pemikiran Mohammad Arkoun (Kajian Epistemologis)".

⁸ Mohammad Arkoun, *Islam Agama Sekuler (Penelusuran sekularisme dalam Agama-agama di Dunia)*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: Belukar, 2003), hlm. 16-17.

⁹ Abdul Basir Solissa, "Kritik Mohammad Arkoun terhadap Pemikiran Islam Klasik", dalam Jurnal *Refleksi*, No.3, Vol.II, 2003, hlm.149.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana pandangan Mohammad Arkoun tentang pemikiran Islam?
2. Bagaimana Mohammad Arkoun mengkorelasikan Islam dengan gagasan sekularisasinya?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini dimaksudkan untuk :

1. Mengetahui lebih dekat tentang pemikiran Islam menurut pandangan Mohammad Arkoun.
2. Mengungkapkan korelasi Islam dengan sekularisasi menurut Mohammad Arkoun.

Adapun kegunaan penelitian ini adalah :

1. Sebagai pengembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan Islam, khususnya dalam studi Filsafat Islam. Penelitian ini juga mampu memberikan signifikansi pemikiran Muhammad Arkoun dalam usaha meluruskan dan menjaga kemurnian ajaran Islam dari hal politisasi agama untuk kepentingan individu atau pun kelompok.
2. Untuk bisa mengenal lebih jauh tentang keIslaman, khususnya tentang yang mana ajaran dasar dan yang mana yang bukan ajaran dasar dalam Islam.
3. Untuk melatih diri dalam menganalisa, membahas, dan menginterpretasikan suatu masalah ilmiah, dimana pada prosesnya nanti akan dituntut untuk berpikir secara sistematis, obyektif, dan

komprehensif, sehingga mencapai hasil yang dapat dipertanggung jawabkan secara akademis.

4. Penelitian ini secara formal dilaksanakan sebagai salah satu syarat untuk meraih gelar Sarjana Filsafat Islam Strata Satu (S-1) di Jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

D. Tinjauan Pustaka

Pembahasan khusus mengenai pemikiran Mohammad Arkoun, terutama yang berkaitan dengan Kritik Nalar Islam dan tentang sekularisasi Islam belum ada ditulis orang. Buku-buku dan jurnal-jurnal yang ada hingga sekarang yang membahas tentang pemikiran Arkoun, secara umum lebih banyak diarahkan kepada aspek konseptualnya dari pada pengaruh pemikirannya dan gagasannya terhadap realitas perubahan sosial.

Hal ini dapat dilihat misalnya dalam kumpulan makalah yang disunting oleh Johan Hendrik Meuleman dengan judul *Tradisi, Kemodernan dan Meta Modernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun*,¹⁰ kumpulan makalah ini di mulai dengan “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” karya M. Amin Abdullah, Lalu makalah Komaruddin Hidayat “Arkoun dan Tradisi Hermeneutika”, Kemudian Johan Meuleman dengan “Sumbangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama. Studi Kasus Tentang Pemikiran Mohammad Arkoun”, Unsur semiotik, di samping unsur linguistik juga dibahas dalam

¹⁰ Johan Hendrik Meuleman (penyunting), *Tradisi, Kemodernan dan Meta Modernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996).

makalah “Membaca Al-Qur’an bersama Mohammad Arkoun” karya St. Sunardi. Selanjutnya “Islam menghadapi Tantangan Kemodernan: pandangan Mohammad Arkoun”, karya Suadi Putro. Dilanjutkan dengan makalah “Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Mohammad Arkoun”, oleh Johan Meuleman. “Islam dan Politik: Sebuah Studi Keterkaitan, telaah awal mengenai Pemikiran Mohammad Arkoun”, Syafiq Hasyim. Dalam makalah terakhir, “Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Mohammad Arkoun”, Johan Meuleman.

Karena merupakan kumpulan tulisan, buku ini hadir dari berbagai perspektif dalam mengkaji Muhammad Arkoun, pada umumnya menyoroti tentang teori-teori linguistik, semiotika, hermeneutika yang digunakan Arkoun dalam mengkaji tradisi pemikiran Islam, jadi dalam buku ini belum disebutkan secara jelas mengenai Islam dan Sekularisasi menurut Arkoun.

Dalam buku Suadi Putro, *Islam dan Modernitas*¹¹ yang merupakan Tesis Masternya di Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam buku yang lebih merupakan pengantar ini, ia meneliti dan menganalisa pemikiran Arkoun tentang bagaimana seharusnya Islam berhadapan dengan tentangan modernisme, sebab Islam sebagai agama dan sebagai tradisi pemikiran, di mana-mana menghadapi sejumlah besar tantangan ilmiah dan intelektual. Dalam buku ini, Arkoun tidak segan-segan melontarkan kritik terhadap tokoh-tokoh pemikiran muslim, seperti Thaha Husein, Muhammad Abduh, Abd Raziq dan lain-lain. Selain itu, Arkoun juga mengkritik terhadap

¹¹ Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1996).

perkembangan masyarakat barat modern, yang acapkali bersikap ambivalen dalam menilai perkembangan kebudayaan dan sangat etnosentris terhadap kebudayaan lain (Islam).¹²

Dalam buku *Mencari Islam Autentik: dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis Arkoun*. Buku ini bercerita tentang Arkoun pada bab VI (enam) yaitu mengupas pemikiran Arkoun tentang upaya pencarian aotentisitas Islam sebagaimana tokoh-tokoh Islam lain seperti M. Iqbal, Sayyid Qutb, Ali Syari'ati yang juga disaji dalam buku ini. Arkoun berupaya mencari Islam yang aotentik dengan melampaui pemahaman tradisional maupun modern.¹³

Buku tentang M. Arkoun yang merupakan skripsi penulisnya adalah *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammad Arkoun*, yang ditulis oleh Ruslani. Buku ini berupaya untuk menjelaskan dan menguraikan pandangan arkoun tentang pentingnya dialog antar agama. Sehingga keinginan besar dari buku ini adalah berupaya merekontruksi pemahaman umat terhadap agama dalam rangka menjalin hubungan intern dan antar umat beragama yang harmonis, dialogis, terbuka, toleran dan kritis.¹⁴

Pada Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, ditemukan tiga skripsi yang membahas Mohammad Arkoun.

¹² Wardi, *Islam dalam Perspektif Postmodernisme, (Studi Atas Metodologi Mohammad Arkoun Sebagai Ancaman Reaktualisasi Hukum Islam)* Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah, 2000), hlm. 6.

¹³ *Ibid*, hlm. 7.

¹⁴ Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammad Arkoun*, cet 1 (Yogyakarta: Bentang, 2000), hlm.vii-viii.

Pertama, Syaifuddin, *Posmodernisme sebagai Kritik Nalar Islam, Studi Metodologi Mohammad Arkoun ke arah nalar Islam kritis* (Ushuluddin: 2001). Kedua, Robby H. Abror, *Islam Liberal, Studi atas Pemikiran Mohammad Arkoun* (Ushuluddin: 2001). Ketiga, M. Ezani Bin Shapai/ Shafi, *Hermeneutika Islam, Studi atas Pemikiran Mohammad Arkoun* (Ushuluddin: 2001).

Namun dari buku-buku yang telah disebutkan tadi tidak banyak berbicara secara spesifik tentang hubungan Islam dengan Sekularisasi menurut Mohammad Arkoun, adapun penelitian yang penulis lakukan ini sangatlah berbeda dengan karya-karya di atas.

Gaung pemikiran Arkoun belakangan ini mulai banyak terdengar baik dalam kutipan-kutipan tulisan kalangan intelektual muslim maupun dalam seminar-seminar. Namun masih diakui oleh banyak pemikir bahwa meskipun sudah ada usaha-usaha memperkenalkan, pemikiran Arkoun masih sulit dikonsumsi dan dipahami oleh lapisan intelektual Indonesia pada umumnya, sebab jarak yang terdapat antara pemikiran Arkoun yang dipengaruhi oleh pemikiran Barat terutama dari konsep-konsep postmodernisme (poststrukturalisme) dengan pemikiran umumnya kaum muslimin demikian jauh di samping gagasannya memang lebih banyak menyinggung hal-hal yang abstrak sehingga kaum muslim sedikit kesulitan dan cenderung apatis untuk mengaksesnya.¹⁵

¹⁵ Wardi, *Islam dalam Perspektif*, hlm. 8.

Hal demikian ini juga berpengaruh terhadap perkembangan pemikiran Islam. Dengan adanya cara pandang baru tentang sekularisasi Islam yang akan berpengaruh secara langsung maupun tidak langsung terhadap perkembangan pemikiran Islam. Sejauh penulis ketahui, hingga saat ini belum ada penelitian mengenai Arkoun terutama yang berhubungan dengan Islam dan Sekularisasi. Penelitian ini mencoba mengkaji lebih lanjut mengenai kritik nalar Islam dan konsep sekularisasi Arkoun dan implementasinya terhadap pemikiran Islam.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian dan Pendekatan yang digunakan

Jenis penelitiannya adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Artinya, datanya berasal dari sumber perpustakaan, baik berupa buku, ensiklopedi, jurnal, surat kabar dan sebagainya. Adapun pendekatan yang digunakan adalah *pendekatan filosofis*. Pendekatan ini digunakan dalam memahami ajaran agama, dengan maksud agar hakikat dan inti dari ajaran agama dapat dimengerti dan dipahami secara seksama.¹⁶

2. Sifat Penelitian

Sifat penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian Historis Faktual terhadap tokoh, dengan mengikuti cara dan arah pikiran Mohammad Arkoun dalam melihat gagasannya.¹⁷

¹⁶ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, cet.10 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 43.

¹⁷ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), hlm. 63.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik yang digunakan untuk penelitian ini adalah dokumentatif, yaitu dengan mengumpulkan *data primer* yang diambil dari buku karya Mohammad Arkoun dengan judul *Pour one Critique de la Raison Islamique*, (Edisi bahasa Indonesia berjudul *Nalar Islami dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994), *Al-'Almanah wa al-Din: al-Islam, al-Masih, al-Gharb*, (diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema dengan judul *Islam Agama Sekuler (Penelusuran sekularisme dalam Agama-agama di Dunia)*, Yogyakarta: Belukar, 2003), dan *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq dengan judul *Rethinking Islam*, Yogyakarta: LPMI kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1996), dan juga dari *data sekunder* yaitu karya-karya tulisan yang secara langsung maupun tidak langsung membicarakan pemikiran Mohammad Arkoun dan data-data lain yang ditemukan yang mendukung penelitian ini.

Adapun prosesnya adalah melalui penelaahan kepustakaan yang telah diseleksi agar berdasarkan analisis isi.

4. Teknik Pengolahan Data

Dengan ini peneliti mengolah data yang telah peneliti dapatkan, agar nantinya dapat dipahami dengan jelas. Adapun dalam metode pengolahan data yang dipakai oleh peneliti adalah:

- Kesenambungan Historis, metode ini dipakai untuk melihat benang merah dari beberapa faktor yang mengkonstruksi pemikiran sang tokoh (Mohammad Arkoun).¹⁸
- Interpretasi, yaitu dalam karya-karya dan teori-teori diusahakan untuk menangkap setepat mungkin bagaimana pola Islam yang mendasari dari apa yang dimaksud dengan sekularisasi dan penggunaan prinsip sekularisasi menurut gaya yang pribadi itu (dalam pemikiran Arkoun).¹⁹
- Deskripsi, yaitu menjelaskan data-data yang diperoleh kemudian dianalisa guna memperoleh kejelasan pemahaman terhadap permasalahan pemikiran Islam yang dihadapi.²⁰
- Komparasi, yaitu pikiran Arkoun dibandingkan dengan pemikir-pemikir lain, baik yang dekat dengannya atau yang sangat berbeda. Yang diperbandingkan itu adalah pikiran dengan ide pokoknya dan kedudukan konsep, untuk memposisikan pikiran-pikiran Arkoun dalam wacana Islam dan sekularisasi.²¹
- Analisis, yaitu menguraikan atau menggambarkan secara teratur konsepsi Arkoun tentang wacana Islam dan sekularisasi.²²

¹⁸ *Ibid*, hlm. 64.

¹⁹ *Ibid*, hlm. 79.

²⁰ *Ibid*, hlm. 65.

²¹ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 99.

²² *Ibid*, hlm. 59-60.

F. Sistematika Pembahasan

Bagian ini menguraikan garis besar (*out line*) dari skripsi ini dalam bentuk bab-bab yang secara sistematis saling berhubungan. Sehingga ditemukan jawaban atas persoalan yang diajukan dalam penelitian ini.

Mengacu pada metode penelitian di atas, maka pembahasan dalam penelitian ini disusun sebagai berikut:

Bab pertama memuat pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan. Hal itu dilakukan sebagai pengantar untuk memasuki uraian pokok dalam pembahasan-pembahasan selanjutnya.

Bab kedua penulis ingin menampilkan Mohammad Arkoun dalam lintasan sejarah, terutama mengenai kondisi sosial dan intelektual, latar belakang pendidikan dan pengalaman, kerangka pemikiran Mohammad Arkoun dan karya-karyanya. Pada bab ini, peneliti berupaya mempermudah dalam memahami proyek pemikiran Mohammad Arkoun.

Bab ketiga penulis melanjutkan pembahasan yang mencoba menelusuri secara lebih mendasar mengenai kritik nalar Arkoun tentang Islam dan sekularisasi, berangkat dari kritik epistemologi Islam, kemudian kritiknya terhadap nalar modern, sekularisasi lebih spesifiknya, kemudian tentang studi keterkaitan pemikiran, bahasa, dan sejarah, dilanjutkan dengan mempertimbangkan fenomena keagamaan.

Pada bab keempat melanjutkan pembahasan yang mencoba menelusuri secara lebih mendasar tentang analisa kritis arkoun dalam nalar ke-Islam-an dan sekularisasi. Dalam konteks ini, proyek pemikiran Arkoun diarahkan pada pandangannya tentang korelasi antara Islam dan Sekularisasi. Dimulai tentang pengertian sekular, sekularisasi, dan sekularisme, kemudian wacana perdebatan sekularisasi di dunia Islam, dilanjutkan tentang sekularisasi sebagai sikap terhadap problem pengetahuan, yang terakhir mengenai pandangan Arkoun tentang menuju kependekatan baru Islam.

Pada bab kelima akan diberikan sebuah kesimpulan akhir sebagai jawaban dari rumusan masalah yang diajukan dalam skripsi ini dan disertakan pula saran-saran sebagai masukan lebih lanjut setelah dilakukan penelitian.



BAB II

BIOGRAFI MOHAMMAD ARKOUN DAN KARYA-KARYANYA

Dalam studi tokoh salah satu fokus bagian yang harus dikaji adalah riwayat hidup seorang tokoh. Kajian terhadap riwayat hidup memungkinkan peneliti untuk dapat memandang semua aspek kehidupan seorang tokoh dari segala aspek kehidupan yang dilalui dan dialami seorang tokoh semenjak lahir sampai saat sekarang.²³ Dari data riwayat hidup ini peneliti juga dapat memahami konteks sosio-kultural religi tokoh ini. Segala perasaan, pikiran, dan tindakan seseorang merupakan refleksi dari sosio-kultural religi seseorang tersebut, dan juga dari sini peneliti dapat mempelajari filsuf-filsuf Perancis dan filsuf-filsuf dalam kelompok atau komunitas tertentu yang mungkin sedikit banyak mempengaruhi kerangka pemikiran Mohammad Arkoun.²⁴

Pengenalan terhadap riwayat kehidupan Arkoun menjadi persoalan penting sebelum menelaah lebih jauh hasil pemikiran-pemikirannya, karena latar belakang kehidupan dan kondisi sosial masyarakat di sekelilingnya seperti politik, ekonomi, budaya dan keagamaan sangat mempengaruhi cara berpikir Arkoun. Di samping itu latar belakang pendidikannya juga sangat menentukan cara berpikir dan karakteristik pemikiran Arkoun.

Fokus yang menjadi kajian pada bab ini adalah riwayat hidup Arkoun dan pengaruh-pengaruh tokoh-tokoh lain yang menentukan karakteristik pemikiran

²³Arief Furchan, Agus Maimun, *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 11.

²⁴ *Ibid*, hlm. 26.

Arkoun meliputi kondisi sosial dan intelektual, latar belakang pendidikan dan pengalaman, kerangka pemikirannya dan karya-karyanya.

A. Kondisi Sosial dan Intelektual

Mohammad Arkoun lahir pada 1 Februari 1928 di Tourirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Kabilia merupakan daerah pegunungan berpenduduk Berber, terletak di sebelah Timur Aljir. Berber adalah penduduk yang tersebar di Afrika bagian Utara. Bahasa yang dipakai adalah bahasa non-Arab (*'ajamiyah*). Setelah Aljazair ditaklukan bangsa Arab pada tahun 682 M, pada masa kekhalifahan Yazid bin Muawiyah dari dinasti Umayyah, banyak penduduknya yang memeluk Islam. Bahkan di antara mereka banyak yang ikut dalam berbagai pembebasan Islam, seperti pembebasan Spanyol bersama Toriq bin Ziyad.²⁵

Gerakan Islamisasi di daerah bekas jajahan Perancis ini juga diwarnai oleh nuansa sufisme. Difusi Islam dengan implikasi-implikasi politis dikalangan bangsa Berber di Afrika Negro terjadi dalam hubungan yang erat dengan sufisme. Pada abad ke-6 H/12 M Dinasti Almohad (*al-Muwahhidun*), di bawah Mahdi Bin Tumart, menggantikan dinasti sebelumnya, Almoravids (*al-Murabithun*) yang telah memimpin gerakan *jihad* Islamisasi pada abad ke-5 H/11 M. Ibnu Tumart menggabungkan ortodoksi Asy'ariyah dengan sufisme. Titik radiasi yang paling penting sufisme di Afrika Utara adalah Abu Madyan dari Tlemcen (abad ke-6 H/12 M). Theosof Pantheistik yang termahsyur, Ibn Arabi dari Mursia (560-638

²⁵ Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, hlm. 11-13.

M), adalah murid dari seorang murid Abu Madyan.²⁶ Di antara aliran tarekat yang berkembang adalah Syaziliyah, Aljazuliyah, Darqowiyah, Tijaniyyah dan lain-lain. Melalui berbagai kegiatan dan ritualisme sufisme populer, berbagai unsur kepercayaan animistik Afrika Utara merasuk ke dalam Islam di Afrika. misalnya, konsep “manusia-suci atau pemimpin keagamaan (alfa) merupakan serapan budaya pemujaan orang-suci sebelum Islam datang. Dalam lingkungan hidup yang sarat dengan sufisme dan nuansa spiritual inilah Arkoun dibesarkan.

Secara sosio-kultural, masyarakat Kabilia sebenarnya tidak mengenal tulisan. Masyarakat yang tinggal di wilayah itu hanya mengenal bahasa lisan. Aljazair sendiri, secara politis berada dibawah kekuasaan Perancis. Sebagaimana tercatat dalam sejarah, Perancis melakukan kolonisasi dan menguasai Negara tersebut sejak 1830 M. Di negeri jajahan ini, Perancis memberikan hak-hak istimewa sejajar dengan orang-orang Perancis sendiri kepada kaum Muslim di sana. Namun, ini hanya terjadi jika mereka bersedia menerima hukum kekeluargaan Perancis dan bersedia meninggalkan hukum kekeluargaan Islam yang didasarkan pada aturan Syari’at. Bagi Perancis, persyaratan ini merupakan pengorbanan kecil kaum Muslim terhadap keyakinan usang, yang hanya akan ditolak oleh prasangka buta. Namun kaum Muslim, bahkan mereka yang sangat terdidik di sekolah-sekolah Perancis sekalipun, jarang yang memilih menjadi orang Perancis (dalam arti meninggalkan hukum kekeluargaan Islam), sekalipun secara budaya mereka

²⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 235.

sudah ter-Perancis-kan. Dalam kondisi inilah, Arkoun yang terdidik dalam budaya dan sistem pendidikan Perancis, dapat ditempatkan secara proposional.²⁷

Kehidupan Arkoun yang mengenal berbagai tradisi dan kebudayaan merupakan faktor penting bagi perkembangan pemikirannya. Sejak mudanya Arkoun akrab dengan tiga bahasa: Kabilia, Perancis dan Arab. Bahasa Kabilia biasa dipakai dalam bahasa keseharian, bahasa Perancis digunakan dalam bahasa sekolah dan urusan administratif, sementara bahasa Arab digunakan dalam kegiatan-kegiatan komunikasi di mesjid. Sampai tingkat tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Bahkan ketiga bahasa tersebut juga mewakili cara berpikir dan memahami. Bahasa Kabilia, yang tidak mengenal bahasa tulisan, merupakan wadah penyampaian sehimpuan tradisi dan nilai pengarah mengenai kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah berusia beribu-ribu tahun. Bahasa Arab merupakan alat pengungkapan tertulis mengenai ajaran keagamaan yang mengaitkan negeri Aljazair dengan Timur Tengah. Bahasa Perancis merupakan bahasa pemerintahan dan menjadi sarana akses terhadap nilai dan tradisi ilmiah Barat. Karena itu, tidak mengherankan kemudian jika masalah bahasa mendapatkan perhatian besar dalam bangunan pemikiran Arkoun.²⁸

²⁷ Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam*, hlm. 13-14.

²⁸ Johan H. Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 4, vol. IV, 1993, hlm. 94.

B. Latar Belakang Pendidikan dan Pengalaman

Setelah tamat sekolah dasar di desa asalnya, Kabilia. Arkoun melanjutkan ke sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, kota utama Aljazair bagian Barat. Sejak 1950 sampai 1954, ia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir, sambil mengajar di sebuah sekolah menengah atas di al-Harrach, di daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Tahun 1954 ia menjadi mahasiswa di Paris. Sejak itulah ia menetap di Perancis. Demikianlah, pergaulannya dengan peradaban Perancis yang sudah mulai pada sekolah dasar berpola Perancis di desa kelahirannya, jadi semakin intensif. Di lain pihak, bidang utama studi dan penelitiannya tidak berubah dari yang sudah dipilih sebelumnya yaitu bahasa dan sastra Arab. Pendidikan formal terakhir diselesaikan Arkoun dengan meraih gelar Doktor bidang Sastra pada tahun 1969 dari Universitas Sorbonne di Paris dengan disertasi tentang *humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih*, seorang pemikir Muslim Persia dari akhir abad ke-10 hingga awal abad ke-11 Masehi (w. 1030 M). Di dunia Islam, Miskawaih dikenal sebagai tokoh yang menguasai berbagai bidang ilmu antara lain kedokteran dan filsafat dan menekuni soal-soal persamaan dan perbedaan antara Islam dengan tradisi pemikiran Yunani.²⁹

Tahun 1961 Arkoun diangkat menjadi dosen di Universitas Sorbonne Paris yang dijalani hingga tahun 1969. Sejak 1970 sampai 1972 Arkoun mengajar di Universitas Lyon, kemudian ia kembali ke Universitas Sorbonne Paris sebagai guru besar dalam bidang sejarah pemikiran Islam. Berkaitan dengan posisinya ini, Arkoun sering diundang untuk memberikan ceramah di luar Perancis, bahkan

²⁹ *Ibid.*

menjadi dosen tamu di sejumlah universitas di luar Perancis, seperti University of California di Los Angeles, Princeton University, Temple University di Philadelphia (semuanya di USA), Lembaga Kepausan untuk studi Arab dan Islam di Roma, dan Universitas Katolik Louvain-La-Neuve di Belgia. Arkoun juga pernah memberikan kuliah di Rabat, Fez, Aljir, Tunis, Damaskus, Beirut, Teheran, Berlin, Kolumbia, dan Denver. Terakhir pada tahun 1993, Arkoun diangkat menjadi guru besar tamu di Universitas (Kotapraja) Amsterdam.³⁰

Selain mengajar, Arkoun juga mengikuti berbagai kegiatan ilmiah dan menduduki sejumlah jabatan penting, baik di dunia akademis maupun di masyarakat. Ia menjabat direktur ilmiah jurnal studi Islam terkenal, *Arabica*. Ia juga memegang jabatan resmi sebagai anggota panitia nasional (Perancis) untuk Etika dan Ilmu Pengetahuan Kehidupan dan Kedokteran. Ia juga anggota majelis nasional untuk AIDS, dan anggota Legium Kehormatan Perancis. Belakangan, ia menjabat sebagai direktur Lembaga Kajian Islam dan Timur Tengah pada Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III). Sosok Arkoun memang tidak hanya dapat dilihat sebagai seorang pengajar di kelas-kelas, tapi juga seorang pemikir yang melibatkan diri dalam berbagai kegiatan dan aksi yang menurutnya penting bagi kemanusiaan.³¹

³⁰ Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam*, hlm. 17.

³¹ *Ibid*, hlm. 18.

C. Kerangka Pemikiran Mohammad Arkoun

Dalam berbagai studinya mengenai Islam, Arkoun banyak menggunakan pendekatan dan metodologi ilmu-ilmu sosial. Ia bertolak dari paradigma: menggunakan akal untuk mempertebal iman, karena itu, pikiran-pikirannya sangat kritis dan di telinga masyarakat awam bahkan terdengar tidak lazim. Padahal sesungguhnya, jalan yang ditempuh Arkoun tersebut bukan sesuatu yang perlu mengundang rasa heran, mengingat selama tinggal di Perancis ia telah banyak belajar dan menekuni berbagai teori dan metodologi ilmu pengetahuan Barat. Selain itu, Arkoun juga berpandangan bahwa penaklukan pemikiran Barat sama sekali tidak mengancam pemikiran dan masyarakat Islam, melainkan merupakan sarana untuk memahami dengan lebih baik mengapa pemikiran Islam sampai kepada kekakuan dan tertutupan.³²

Atas dasar itulah kiranya pemikiran Arkoun sangat kentara dipengaruhi oleh gerakan poststrukturalis Perancis.³³ Metode historisis yang dipakai Arkoun adalah antara lain formulasi ilmu-ilmu sosial Barat modern hasil ciptaan para pemikir

³² *Ibid*, hlm. 21.

³³ Sebelum mendefinisikan poststrukturalisme, kiranya perlu lebih dulu penulis menjelaskan tentang strukturalisme. Pada tingkat yang lebih umum, strukturalisme dapat dipahami sebagai sebuah usaha untuk menemukan struktur umum yang terdapat dalam aktivitas manusia. Dari sudut pandang ini, suatu struktur dapat didefinisikan sebagai: "sebuah unit yang tersusun dari beberapa elemen dan selalu ditemukan pada hubungan yang sama dalam suatu aktivitas yang tergambar. Unit tidak biasa di pecah dalam elemen-elemen tunggal, bagi kesatuan struktur tidak selalu dipahami oleh sifat elemen yang substantif sebagaimana ia tidak selalu di pahami oleh hubungannya". Adapun poststrukturalisme merupakan reaksi menentang strukturalisme, sebuah mazhab pemikiran yang sangat besar serta tidak terbentuk. Dalam mengilustrasikan apa yang dimaksud poststrukturalisme, ambil contoh pemikiran Deridda, ia mendasari pemikirannya pada Saussure tentang bicara dan pada saat yang sama juga mengkritik Saussure tentang subordinasi dan penafian yang menjadi pusat perhatian karya Deridda yaitu tulisan. Kondisi ini menggiring Deridda untuk menciptakan sebuah ranah "*gramatologi*" atau sains teoritis tentang tulisan. Meskipun Deridda mengkritik dan bergerak melampaui Saussure, dia mengakui sebuah kenyataan bahwa karena Saussure lah ranah gramatologi bisa terwujud, melekat dalam strukturalisme dan terus mengkritisinya serta bergerak melampauinya. Inilah definisi poststrukturalisme, sebagaimana dikutip dari George Ritzer, *Teori Sosial Postmodern*, terj. Muhammad Taufik (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), hlm. 51-58.

poststrukturalis Perancis. Referensi utamanya adalah Ferdinand De Saussure (linguistik), Levi Straus (antropologi), Lacan (psikologi), Roland Barthes (semiologi), Michel Foucault (epistemologi), Jacques Derrida (gramatologi), filosof Perancis Paul Ricoeur, antropolog seperti Jack Goody dan Pierre Bourdieu, dan ilmuwan kesusastraan Kanada Northrop Frye.³⁴ Arkoun banyak meminjam konsep-konsep poststrukturalisme untuk kemudian diterapkannya ke dalam wilayah kajian Islam. Konsep-konsep seperti korpus, epistema, wacana, dekontruksi, mitos, logosentrisme, yang ter, tak dan dipikirkan, *parole*, *aktant* dan lain-lain, adalah bukti bahwa Arkoun memang dimatangkan dalam kancah pergulatannya dengan poststrukturalisme.

Pengaruh Ferdinand De Saussure (1857-1913) pada pemikiran Arkoun dapat dilihat dari artikelnya “Bagaimana menelaah pemikiran Islami?” judul aslinya “Introduction.-Comment etudier la pensee Islamique?” dalam *Pour une critique de la raison Islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984. Di sana Arkoun menyajikan sebuah bagan pembedaan antara pandangan “filsafat klasik” disatu pihak dan linguistik dan semiotika kontemporer di lain pihak mengenai hubungan antara pemikiran dan bahasa. Ferdinand de Saussure mengemukakan bahwa bahasa pada intinya terdiri atas sejumlah tanda. Tanda-tanda itu tidak langsung merujuk pada sekian banyak benda dalam kenyataan. Tanda adalah gabungan dari dua unsur, suatu unsur material - bunyi tertentu dalam bahasa lisan, coretan grafis dalam bahasa tulis - dan suatu unsur mental-anggitan atau konsep. Kedua unsur tidak dapat dilepaskan satu sama lain, karena itu pertanyaan unsur apa yang lebih

³⁴ Luthfi Assyaukanie, “Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer”, dalam *Jurnal Pemikiran Islām*, vol. I, nomor 1, Juli-Desember 1998, hlm. 62-63.

dahulu adalah tidak wajar. Istilah yang diciptakan De Saussure untuk unsur material dan unsur mental dari tanda (*signe* dalam bahasa Perancis) adalah masing-masing *signifiant* dan *signifie*, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan “penanda” dan “petanda”.³⁵

De Saussure juga membedakan dalam seluruh gejala kebahasaan yang disebutnya *langage* menjadi dua segi yaitu: sistem kebahasaan yang disebutnya *langue* dan pemakaian bahasa dalam ungkapan nyata yang disebutnya *parole*. Dalam analisis bahasanya, ia membatasi diri pada segi yang pertama. “parole” dapat diterjemahkan dengan “wicara”, tetapi untuk “langage” dan “langue” dalam bahasa Indonesia, seperti juga halnya dengan kebanyakan bahasa lain, hanya memiliki satu kata “bahasa”. Perbedaan “langue” dan “parole” selanjutnya memainkan peran besar dalam ilmu bahasa. Namun satu hal yang tidak memudahkan pembacaan terhadap Arkoun kedua istilah pertama tidak digunakan dalam arti De Saussure yang sudah menjadi klasik. “Langue” dirumuskan Arkoun di sana sebagai “harta asal milik bersama (suatu masyarakat)”, sedangkan “langage” dipakai dalam arti sebuah alat yang tersedia bagi manusia untuk mengungkapkan diri secara lisan dan tertulis.³⁶

Selain itu Michel Foucault (1926-1984) juga mempunyai pengaruh besar terhadap karya-karya Arkoun, terutama dalam penggunaan istilah-istilah seperti *episteme*, *wacana*, dan *arkeologi*, walaupun istilah-istilah tersebut bukan ciptaan Foucault sendiri. “Episteme” adalah sistem pemikiran yang dengannya manusia

³⁵ Johan H Meuleman, “Pengantar” dalam Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, hlm. 13.

³⁶ *Ibid*, hlm. 14.

menangkap (memandang dan memahami) kenyataan, sedangkan “wacana” adalah cara manusia membicarakan kenyataan itu. “Arkeologi” adalah usaha untuk menggali berbagai kaidah *episteme* yang menentukan suatu periode tertentu. Karya Foucault yang sering dirujuk Arkoun adalah *L'archéologie du savoir* (Arkeologi Pengetahuan), 1969. Meskipun demikian, Arkoun tidak hanya melulu terpaku kepada analisis arkeologi menurut Foucault dan tidak pula mengambil alih seluruh pandangan filsafat Foucault.³⁷

Hal lain dari yang sering dirujuk Arkoun adalah *dekonstruksi* (pembongkaran) dari Derrida (lahir 1930). Dekonstruksi adalah kritik dari dalam sebagai upaya mengungkap aneka ragam aturan yang sebelumnya tidak tampak dan tidak dikatakan di dalam teks. Dengan proses pembongkaran itu, ia berusaha menemukan kembali makna yang hilang atau terlupa karena berbagai proses pembekuan yang menimpa pemikiran Islam.³⁸

Secara umum bisa dikatakan bahwa corak yang paling menonjol dari pemikiran Arkoun adalah pemaduan unsur-unsur dari pemikiran Islam dan unsur-unsur yang berharga dalam pemikiran Barat modern. Pada intinya dari Islam Arkoun ingin mengambil semangat dan nilai-nilainya serta membuang kejumudan dan ketertutupan yang telah menghasilkan berbagai penyelewengan dan perbudakan dalam bidang sosial-politik, sementara dari Barat Arkoun mengambil rasionalitas dan sikap kritis untuk memahami agama.³⁹

³⁷ Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam*, hlm. 22.

³⁸ *Ibid*, hlm. 23.

³⁹ Fahrudin Faiz, “Kritik Sakralisasi Pemikiran Keagamaan (Mengkaji Pemikiran Mohammad Arkoun)”, dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 1, No. 1, Juli 2001, hlm. 116.

Arkoun mengaku dirinya sebagai sejarawan-pemikir dan bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Sejarawan pemikiran bertugas hanya untuk menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara sejarawan-pemikir dimaksudkan sebagai sejarawan yang setelah mendapatkan data-data obyektif, yang bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filosofis. Dengan kata lain, Arkoun menegaskan bahwa seorang sejarawan-pemikir bukan hanya bertutur tentang sejarah pemikiran belaka secara pasif, melainkan juga secara aktif bisa bertutur dalam sejarah.⁴⁰

Berangkat dari penjelasan di atas tadi, Mohammad Arkoun mengagas “proyek kritik atas akal Islam” di mana metode historisis modern menempati peran sentralnya. Proyek ini terkandung dalam bukunya yang paling fundamental, *Pour de la Raison Islamique*, (Menuju Kritik Akal Islam). Buku ini, kemudian diterjemahkan dengan judul *Tarikhyyatu al-Fikri al-Arabiyy al-Islamiyy* (Historitas Pemikiran Arab Islam). Menurut Luthfi Assyaukanie, karya tersebut bisa mewakili pemikiran Arkoun secara keseluruhan, meskipun ia masih mempunyai banyak karya lain.⁴¹

Metode yang ditempuh Arkoun dalam buku ini adalah metode historisis. Menurut Meuleman yang dimaksud historisis Arkoun adalah: suatu uraian yang membatasi diri pada penetapan urutan kronologis dan realitas fakta-fakta ataupun dalam kaitan analisis (filologis) dari teks, suatu uraian yang merekonstruksi

⁴⁰ Johan H Meuleman, “Pengantar” dalam Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 30.

⁴¹ Luthfi Assyaukanie, “Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernis: Pendekatan menuju Kritik Akal Islam”, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 1, vol. V 1994, hlm. 25.

konteks historis dari lahirnya dan perkembangan suatu teks dan membatasi diri pada itu.⁴² Di sini historisis berperan sebagai metode rekonstruksi makna melalui cara penghapusan relevansi antara teks dengan konteks. Melalui metode historisis, yang mewujudkan dalam bentuk “kritik nalar Islami”, teks-teks klasik didekonstruksi menuju rekonstruksi (konteks). Bila metode ini diterapkan pada teks-teks agama, apa yang diburu Arkoun adalah makna-makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks-teks tersebut.

Luthfi Asysaukanie menggolongkan Arkoun ke dalam tipologi pemikir Arab kontemporer yang “reformistik-dekonstruktif”. Tipologi wacana pemikiran ini masih percaya pada tradisi sejauh disesuaikan dengan tuntutan modernitas. Arkoun, misalnya, membedakan dua tradisi: 1) Tradisi dengan T besar yang berarti tradisi transendental, abadi dan tak berubah; 2) tradisi dengan t kecil yang adalah produk sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan turun menurun maupun hasil penafsiran atas wahyu Tuhan lewat teks-teks suci.⁴³ Bagi Arkoun, hanya tradisi kedua yang dapat diuji lewat kritisisme, dan karenanya ia mengabaikan tradisi yang pertama yang bersifat transenden atau tidak dapat diganggu-gugat.

⁴² Johan H Meuleman, “Pengantar” dalam Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 11.

⁴³ Luthfi Assyaukanie, “Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernis, hlm. 25.

D. Karya-karyanya

Sebagai tokoh yang banyak menggunakan pendekatan interdisipliner,⁴⁴ Mohammad Arkoun juga banyak menulis karya-karya besar dan terkemuka. Sebagai seorang ilmuwan yang produktif, sejak awal tahun 1970-an, Arkoun menerbitkan serangkaian karya-karyanya. Suatu hal yang menarik yaitu bahwa Arkoun menerbitkan kebanyakan tulisan-tulisannya dalam bahasa Perancis, sebab Arkoun menemukan banyak masalah dalam mengungkapkan pemikirannya dalam bahasa Arab. Beberapa istilah dan pemikiran ilmiah belum tersedia dalam bahasa Arab dan bahasa Islam manapun, karena persoalan seperti itu belum dipikirkan oleh pemakai bahasa Arab.

Di antara karya-karya Arkoun yang paling penting adalah *Trait`e d'`ethique (Traduction Francaise avec Introduction et Notes du Tahdzid al-Akhlaq)* (tulisan tentang Etika [terjemah Perancis dengan pengantar dan catatan-catatan dari *Tahzib al-Akhlaq* karya Miskawaih]), Damaskus, 1969; *Countribution `a l`etude de l`humanisme Arabe au IVe/Xe siecle: Miskawaih philosophie et historien* (sumbangan terhadap pembahasan Humanisme Arab pada Abad IV/X: Miskawaih sebagai Filsuf dan Sejarawan) Paris: Vrin, 1970; *la pens`ee Arabe* (Pemikiran Arab) Paris: P.U.F, 1975.⁴⁵

Adapun buku yang memuat kumpulan artikelnya antara lain *Essais Sur La Pensee Islamique* (Esai-esai tentang Pemikiran Islam) Paris: Maisonneuve et

⁴⁴ Pendekatan interdisipliner memperkuat pandangan yang berasal dari stukturalisme, yang secara sosial mengangkat wacana hasil dari “kebiasaan bertukang” (*bricolage*), sebuah kompilasi yang membangun objek-objeknya dari berbagai materi yang ada. Lihat A.K.M., *What Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), hlm. 62.

⁴⁵ Buku telah dialih bahasakan ke dalam bahasa Indonesia yakni *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Putaka Pelajar, 1996).

Larose, 1973;⁴⁶ *Lectures du Coran* (Pembacaan-pembacaan Al-Qur'an), Paris: Maisonneuve et Larose, 1982⁴⁷ dan *Pour une Critique de la Raison Islamique* (Demi Kritik Nalar Islami), Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.⁴⁸ Satu-satunya karya Arkoun yang bahasa Inggris yaitu *Rethinking Islam Today* (Memikirkan Kembali Islam Saat ini), Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1987; sedangkan artikel-artikelnya yang ditulis dalam bahasa Inggris, seperti "Is Islam Threatened by Christianity?", *Concillium*, London: 1994/3. Terakhir adalah "The Nation of Revelation from Ahl Kitab Societies of the Book", *Die Welt des Islams*, Paris: 1980/XXVIII.

Selain itu, karya-karya Arkoun pun sudah banyak yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Diantaranya *al-Fikr al-Islami, Qiraat Ilmiyyat* (Pemikiran Islam, Bacaan Ilmiah) terjemahan Hasyim Shaleh,⁴⁹ Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1987 yang memuat delapan makalah Arkoun; *al-Fikr al-Islami, Naqd wa*

⁴⁶ Edisi Bahasa Indonesia berjudul *Membela Pemikiran Islam*, terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 2000).

⁴⁷ Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan dua versi yakni, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997) dan *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998).

⁴⁸ Edisi bahasa Indonesia yang berjudul *Nalar Islami dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).

⁴⁹ Hasyim Shaleh adalah salah seorang penggemar berat Arkoun yang mengikuti langkah pemikirannya, dan beliau adalah yang memperkenalkan Arkoun kepada khalayak pembaca Arab. Hasyim Shaleh telah berhasil meng-Arab-kan "teks Arkoun" dengan segala makna yang dikandung oleh setiap kata. Ia mampu memasukkan setiap kata ke dalam bahasa Arab dengan memadukan beberapa istilah, susunan dan perangkat pemikiran yang tiada ada bandingnya.

Hasyim Shaleh tidak terbatas hanya menterjemahkan pemikiran Arkoun, tetapi ia juga memperdalam perhatiannya dan menjadi komentator teksnya supaya maksud sang pengarang mudah dipahami dan dijelaskan. Oleh karena itu, Hasyim Shaleh banyak memberikan komentar pada catatan pinggir, bahkan ia memberikan pengantar atas kerja dan kajian yang diterjemahkannya itu. Sebenarnya sosok seperti Hasyim Shaleh, disamping seorang penerjemah, ia adalah seorang kritikus dan peneliti, bahkan ia telah masuk kedalam gagasan pembebasan nalar Islam dan pembaharuan pemikiran Islam lebih jauh daripada Arkoun, sebagaimana yang penulis lihat dalam beberapa tulisan dan kajiannya, atau pada catatan pinggir dalam teks Arkoun, untuk lebih jelasnya lihat Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, terj. Muhammad Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 87-98.

al-Ijtihad (Pemikiran Islam, Kritik dan Ijtihad), terjemahan Hasyim Shaleh, Beirut: Dar al-Saqi, cet. II, 1992, yang memuat beberapa tanya jawab dengan Arkoun. Pengantar buku ini makalah berjudul *min faisal al-Tafriqat ila fasl al-maqal, aina huwa al-fikr al-Islami al-Muasir?*, diterjemahkan oleh Hasyim Shaleh, Beirut: Dar al-Saqi, 1993, yang memuat enam makalah dan sebuah pengantar dari Arkoun. Terakhir adalah *al Islam Ashalah, wa Munasarah* (Islam, Keaslian dan Praktek), diterjemahkan oleh Khalil Ahmad, cet. I, 1986, yang memuat dua tulisannya dan juga diberi pengantar oleh Arkoun sendiri.⁵⁰



⁵⁰ Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam*, hlm. 20.

BAB III

KRITIK NALAR ARKOUN TENTANG ISLAM DAN SEKULARISASI

Mohammad Arkoun adalah seorang yang kerap dikenal sebagai sejarawan-pemikir, bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Tentunya pemberian “label” seperti ini bukan tidak signifikan, karena perbedaan keduanya memang sangat kentara. Dengan “label” sejarawan-pemikiran, Arkoun hanya akan bertugas menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara dengan “label” sejarawan-pemikir, ia tidak hanya bertugas mengumpulkan data-data obyektif, lebih jauh ia bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filosofis. Dengan kata lain, seorang sejarawan-pemikir bukan hanya berbicara tentang sejarah pemikiran secara pasif, melainkan juga secara aktif bertutur dalam sejarah. Inilah sebenarnya letak keistimewaan Arkoun dalam pergulatan pemikiran Islam.

Pada dasarnya, gagasan Arkoun adalah pemikiran kritis. Objek kritiknya adalah nalar keagamaan yang terepresentasikan pada nalar keIslaman. Kritik nalar Arkoun tidak hanya berpijak pada penyelidikan pengetahuan dan pemikiran, yakni tidak hanya sekedar meruntuhkan berbagai tesa, konsep, atau mazhab, sebagaimana metode kritik tradisional, tetapi merupakan analisis terhadap sistem pengetahuan, menyelidiki dasar-dasar pemikiran dan mekanismenya, serta melihat bagaimana cara memproduksi makna dan kaidah membentuk wacana.⁵¹

Menurut Ali Harb kritik Arkoun ini melampaui tingkat epistemologi, bahkan tingkat arkeologi. Pada tingkat pertama teks dibaca, kemudian hasil produksi

⁵¹ Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, hlm. 87-88.

pengetahuan itu diteliti dan sejarah pemikiran diberlakukan dengan berangkat dari ukuran pemisahan antara yang benar dan salah, antara yang ilmiah dan yang bersifat mistis, atau antara yang rasional dan yang tidak rasional. Adapun kritik Arkoun ini membawa semua itu pada masalah nalar dari ketidakrasionalitasannya dan pada pengeluaran wacana kebenaran dari aksioma-aksiomanya yang terhalang. Dalam artian bahwa Arkoun menggeluti teks-teks, termasuk teks filsafat, dengan melakukan pembongkaran dan menggali lapisan-lapisannya untuk membuka/menyingkap mekanisme penghalangan, pengisolasian, kerahasiaan, figuration, dan tipuan yang diberlakukan.⁵²

Pada sub bab ini penulis akan berbicara tentang kritik nalar Arkoun, pertama-tama tentang kritiknya terhadap epistemologi Islam, kemudian dilanjutkan dengan kritik nalar modern dan sekularis di Barat, hal ini berangkat dari yang dikatakannya pada saat wawancara yang di muat di Jurnal *Ulumul Qur'an*, “Saya sudah katakan bahwa kita harus mengkritik modernitas di Barat. Kita pun harus mengkritik apa yang kita lakukan di masyarakat-masyarakat kita. Kita harus mengkritik kedua-duanya, untuk bergerak dengan langkah lain yang baru.”⁵³

Dilanjutkan dengan studi keterkaitan antara pemikiran, bahasa, dan sejarah menurut Arkoun, kemudian diakhiri dengan mempertimbangkan kembali fenomena keagamaan.

⁵² *Ibid*, hlm. 88.

⁵³ Mohammad Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, hlm. 86.

A. Kritik Epistemologi Islam

Dalam melihat nalar Islam (cara berpikir umat Islam), Arkoun membagi periodisasi pertumbuhan nalar Islam menjadi tiga yaitu nalar klasik, nalar skolastik dan nalar modern. Nalar klasik diartikan sebagai sistem pemikiran yang diwakili oleh peletak dasar dan pembentuk peradaban awal, skolastik ditandai dengan mulai meluasnya medan taqlid di kalangan umat, dan nalar modern yaitu apa yang dikenal sekarang sebagai kebangkitan dan revolusi pemikiran. Meskipun demikian, pembagian ini tidak mutlak karena Arkoun lebih menekankan pada inti dari cara memahami dan mengolah agama dan teks pada ketiga periode tersebut.⁵⁴

Menurut Arkoun, tradisi pemikiran Islam klasik merupakan konstruksi pemikiran yang dianggap “naïf”, karena mendekati agama atas dasar kepercayaan langsung tanpa adanya kritik. Pemikiran yang naif ini bisa di lihat secara khusus dalam sejumlah karya ulama-ulama klasik yang banyak menyisahkan hal “yang tak terpikirkan” atau “tak terpikir”. Pemikiran Islam ini cenderung tidak menyadari faktor sosial, budaya, psikis, politik, dan yang lain-lain dalam mempengaruhi proses aktualisasi tersebut. Pemikiran itu juga tidak menyadari jarak antara makna potensial terbuka yang diberikan dalam wahyu Ilahi dan aktualisasi makna itu dalam sejumlah makna yang diaktualisasikan dan menjelma dalam berbagai cara pemahaman. Penceritaan dan penalaran khas masyarakat ataupun dalam berbagai wacana agama khas aliran teologi dan fiqh tertentu.⁵⁵

⁵⁴ Abdul Basir Solissa, “Kritik Mohammad Arkoun terhadap Pemikiran Islam Klasik”, hlm. 144-145.

⁵⁵ Johan H. Meuleman, “Pengantar” dalam Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, hlm. 6.

Dalam hal analisis tentang pemikiran klasik, Arkoun mendasarkan kajian kritisnya terhadap literatur-literatur klasik yang dianggap sebuah korpus terbatas dan meluas secara kronologis ke masa sebelum dan sesudahnya, secara khusus ke arah berbagai lingkungan sosial budaya, seperti karya as-Syafi'i (w. 820 M), al-Tabari (w. 923 M), al-Amiri (w. 992 M), al-Mawardi (w. 1058 M), al-Ghazali (w. 1111 M), dan lain-lain.

Menurut Arkoun, bahwa pada masa as-Syafi'i penyusunan ajaran-ajaran belum mematuhi kaidah klasifikasi dan pembagian bertingkat yang diterapkan sejak abad IV/X karena pengaruh Aristotelianisme, itulah sebabnya *ar-Risalah* karya as-Syafi'i tersaji sebagai suatu urutan uraian mengenai butir-butir yang relatif mandiri. Tujuan didaktis yang khas pada *genre* Risalah muncul dalam jawaban-jawaban penulis atas pertanyaan-pertanyaan dari seorang lawan bicara yang riil ataupun fiktif.⁵⁶

Sedikitnya perhatian pada susunan internal teks tampak sampai edisi A. Syakir (Kairo, 1940) yang meremuk bagian-bagian yang jelas merupakan satuan-satuan teks, menjadi paragraf-paragraf rekaan. Hal ini berarti bahwa prinsip pembacaan *Risalah* dan karya-karya klasik pada umumnya tidak berubah sejak as-Syafi'i. Seperti halnya para pendengar as-Syafi'i, orang masih mempertahankan bentuk yang terungkap oleh tulisan (penalaran, pembuktian, penyangkalan, definisi, ujaran yuridis) tanpa berusaha memahami prinsip-prinsip yang tersirat, yang menata dan menghasilkan seluruh wacana *Risalah*.⁵⁷

⁵⁶ Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, hlm. 127.

⁵⁷ *Ibid*, hlm. 128.

Dalam *ar-Risalah* karya as-Syafi'i ini, Arkoun melihat bahwa ada kecenderungan kepada pengutamaan nash (teks), yang menyebabkan as-Syafi'i mendasarkan pemikirannya atas keabsahan kepercayaan dan keyakinan agama dan cenderung dogmatis. Karya tersebut sebenarnya merupakan hasil kajian atas al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber wewenang yang memberikan keabsahan terhadap kekuasaan manusia. Maka tidak heran jika Arkoun mengelompokkan semua judul dalam *ar-Risalah* ke dalam sebuah tema besar "Asas-asas Wewenang dalam Islam". Dalam hal ini sumbangan as-Syafi'i yang terbesar adalah ditambahkannya Sunnah sebagai sumber wewenang. Dalam konteks inilah dapat dipahami jika Arkoun menyatakan bahwa pemikiran dalam Islam mendekati agama sebagai kepercayaan langsung, tanpa kritik, dan karenanya menjadi "naif".⁵⁸

Teologi Mu'tazilah yang lebih rasional pun, yang kemudian menjadikan intelektual Islam terbuka terhadap masuknya gelombang Hellenisme (150-660 H/768-1260 M), yang merupakan hasil wajar dari penerjemahan karya-karya Yunani kuno ke dalam bahasa Arab. Terutama pada abad ke-4 H, seringkali juga berada dalam kungkungan *logosentrisme*⁵⁹ yang cenderung membeda-bedakan dan mengotak-kotakkan kajiannya. Selain itu juga, pemikiran yang demikian cenderung bersifat apologis, kaku, dan mengabaikan matra historis setiap karya.

⁵⁸ Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, hlm. 36.

⁵⁹ Logosentrisme mempunyai dua pengertian yaitu A. Tradisi yang mencirikan pemikiran Barat dan berdasarkan anggapan bahwa "ada" sama dengan kehadiran dan yang benar adalah yang riil atau yang hadir. B. Kenyataan bahwa manusia tidak dapat mengungkapkan diri dan malahan tidak dapat berpikir kecuali melalui bahasa, tradisi kebahasaan, tradisi teks tertentu. Lihat Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 311.

Meskipun demikian, menurut Arkoun, wacana filsafat pada abad ke-4 H/10 M memiliki kegunaan praktis seperti penonjolan peran Islam sebagai kekuatan penggerak dan pengatur, namun secara teoritis pemikiran yang demikian menerima sepenuhnya tradisi logosentris. Akibatnya nalar hanya diterima sebagai pelayan bagi *Credo*.⁶⁰

Epistema pemikiran klasik yang cenderung bersifat transedental-spekulatif dan Hellenistik, serta ketidakmampuan membedakan antara wahyu dan non wahyu telah memiliki konsekuensi-konsekuensi logis yang barang kali tidak pernah terbayang oleh tokoh-tokoh besar masa awal Islam. Akibat pengawasan dengan berbagai cara sangat memungkinkan membawa umat Islam ke dalam jurang kejumudan, stagnasi, dan mengalami kemunduran yang luar biasa di berbagai segmen. Hal yang terjadi hanyalah sikap berpikir yang hanya mengulang-ulang (*taqlid*)⁶¹, hasil karya masa lalu seperti yang terjadi pada fiqh dan kalam (teologi). Sementara di bidang filsafat⁶² dan di bagian lain cenderung dimarginalkan dan diabaikan.

⁶⁰ *Ibid*, hlm. 36-37. Maksud credo dalam tulisan ini tidak hanya pengakuan iman atau kepercayaan. Arkoun merumuskan kata credo lebih luas lagi, yakni sebagai himpunan keyakinan yang menguasai rasa, persepsi, renungan, dan tindakan. Lihat Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 31.

⁶¹ Mohammad Arkoun menterjemahkan *taqlid* sebagai “ketundukan kepada otoritas”. Lihat Bassam Tibi, *Krisis Peradaban Islam Modern Sebuah Kultur Praindustri dalam Era Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta:PT Tiara Wacana Yogya, 1994), hlm. 177.

⁶² Perdebatan antara Filosof dan teolog dalam Islam dapat dilihat dari perdebatan antar al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tentang entitas dunia, keabadian jiwa dan kausalitas. Perdebatan ini menimbulkan potret yang tidak akurat tentang nasib filsafat di lingkungan Islam. potret yang pertama adalah bahwa al-Ghazali mengakhiri keberhasilan pemikiran Yunani dengan cara memberikan kontribusi kepada kemenangan ortodoksi, setelah Ibnu Rusyd meninggal dunia, penolakannya terhadap al-Ghazali, tidak ada yang melanjutkan. Potret yang kedua adalah bahwa pemikiran Yunani, dengan rasionalitas sebagai esensinya, berkembang secara brilian di Barat setelah Ibnu Rusyd meninggal dunia, sementara apa yang disebut filsafat iluminatif (*israqi*) meraih

Sejak abad ke-12 M, budaya Arab-Islam yang terkait dengan kehidupan kota mengalami kematangan dan kemajuan dalam lingkungan Imperium Umayyah dan Imperium Abasiyyah, tetapi resiko-resiko yang menumpuk mengancam kehidupan umat Islam. Maka penelitian ilmiah sedikit demi sedikit memberikan jalan bagi wacana ideologi pada masa perang untuk memobilisir. Dalam menghadapi keadaan kritis tentang *Reconquista* (penaklukan kembali) di Spanyol, perang salib di Palestina, dan gerombolan Turki dan Mongol di Iran dan Irak, maka kaum muslim membutuhkan Islam Ortodoks, dogmatis dan rigid, tetapi efektif secara ideologis sebagai unsur pemersatu.⁶³

Pengaruh teologi klasik (Asy'ariyah) di abad tengah atau bahkan sampai kini dapat bertahan sedemikian kokoh, tersosialisasikan pada masyarakat luas dengan baik dan nyaris tidak mengalami perubahan bahasa maupun bentuk wacana, meskipun telah melewati kurun waktu pertumbuhan ilmu pengetahuan empiris baik dalam wilayah kealaman maupun ilmu-ilmu sosial. Menurut Arkoun, pemikiran teologi Islam ortodok ini memang selalu bernasib baik lantaran corak dari pemikiran itu selalu dimanfaatkan oleh penguasa sejak abad ke-12 M, untuk menjaga kesetabilan negara.⁶⁴

Cara berpikir ortodok sebagaimana yang telah disebutkan di atas pada gilirannya mengakibatkan pada kondisi diskontinuitas (keterputusan) yang sangat parah. Pembaharu-pembaharu pemikir Islam akhir abad ke-19 dan seterusnya

kemenangan di Timur setelah Ibn Sina (w. 1037 M), Suhrawardi (w. 1234 M) dan Ibnu Arabi (w. 1240 M). Lihat Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. 127.

⁶³ Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. 134.

⁶⁴ Muhammad Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 49.

yang semula diharapkan memberikan jalan keluar justru mengembangkan metodologi, romantisme, dan nostalgia bagi kejayaan yang sudah lama hilang dan hanya memberikan ruang kecil bagi pendekatan saintifik, kritis dan konstruktif.

Sejak abad-19, cara berpikir yang muncul adalah pemikiran yang cenderung *Reformis Salafi*, yang dipelopori oleh Jamal al-Din al-Afgani (1839-1897 M) dan Muhammad Abduh (1849-1905 M), yang menggarisbawahi pentingnya cara berpikir Islami (kembali kepada ajaran-ajaran yang asli dan sejati). Kemudian sejak Abduh ini, semakin berkembang kecenderungan berpikir antara gerakan “kanan” dan “kiri”. Gerakan yang pertama adalah kecenderungan berpikir yang dikembangkan Rasyid Ridha, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, dan juga gerakan Ihwanul Muslimin di Mesir dan persatuan ulama pembaharu di Aljazair. Mereka membangun kepercayaan bahwa ada kebenaran transenden yang jika di rumuskan dan dipraktekkan oleh manusia, maka akan memadai untuk memberikan orientasi yang benar kepada sejarah mutakhir, yang tentu saja merupakan hal paling abadi dan efektif dari semua langkah yang menyebabkan kesadaran muslim dapat mengatasi krisis yang dihadapi sejak tahun 632 M. Cara berpikir mereka inilah yang mencirikan pemikiran Islam sejak wafatnya Nabi Muhammad SAW hingga sekarang.⁶⁵

Muhammad Abduh dan para pembaharu-pembaharu yang lain, meskipun berani dan mencerahkan, tapi tetap berpikir apologis. Karena itu, menurut Arkoun mereka mencoba membuktikan bahwa Islam telah mengantisipasi ilmu pengetahuan modern, kapitalisme, sosialisme dan demokrasi liberal. Mereka

⁶⁵ Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. 10.

keliru membaca sejarah, dengan begitu mereka menghadapi Barat sentris dengan Islam sentris dan mencoba mempertahankan ide, bahwa hanya ada satu Islam yang secara superior dan eksklusif menghasilkan kebenaran.⁶⁶

Seruan pada keautentikan ini merupakan cermin dari realitas kontemporer walaupun secara tidak langsung, tetapi bersifat *eskapis* (khayalan), karena mengangkat ortodoksi sebagai jalan untuk menemukan kembali jati diri. Bagi Arkoun gerakan yang menyerukan pada keautentikan menegaskan pada klaim eksklusif terhadap kebenaran tanpa menguji problem kebenaran ini “benar secara sosiologis”, tapi tidak dapat diterima secara “epistemologis”. Seruan pada keautentikan berarti seruan kembali pada gagasan-gagasan transenden yang menurut Arkoun justru merupakan sebab dari alinasi dalam dunia Arab.⁶⁷

Gerakan yang disebut kedua adalah cara berpikir yang *liberalis-sekularistik* yang diwakili oleh Ali Abd ar-Raziq (lahir 1906 M) dan Taha Husain (1889-1973 M). Hal ini dapat dicermati dalam kritik Arkoun terhadap Ali Abd ar-Raziq dan Taha Husain pada tahun 20-an, di mana mereka menulis dua karya paling berani dalam makna kritik kesejarahan dan demitologisasi masa lalu Arab-Islam, tetapi sebenarnya mereka mengalihkan metode-metode filologis dan historis yang diperoleh dari Sorbone pada awal abad ini, ke dalam kasus-kasus budaya yang rumit. Kasus khas itu melukiskan rasa percaya pada masa itu kepada ilmu Barat, karena juga mengambil sikap tidak kritis. Demikian pula, pada penolakan yang terjadi dewasa ini terhadap hubungan-hubungan penguasaan yang berkembang di

⁶⁶ Robert D. Lee, “Pengantar” dalam Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. xii.

⁶⁷ Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik dari Nalar Puitis Iqbal sampai Nalar Kritis Arkoun*, alih bahasa Ahmad Bauqani (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 44.

dalam masyarakat muslim sejak kemerdekaan. Mereka telah membentuk aliran modern yang semata-mata melanjutkan tradisi Barat yang rasionalis, sekuler, liberal, dan selalu jauh dari alam pikiran rakyat.⁶⁸

B. Kritik Terhadap Nalar Modern dan Sekularis Militan

Orang Eropa sudah lama menganggap modernisme sebagai perubahan dari cara pandang abad tengah yang di dominasi oleh dogma-dogma, takhayul dan bid'ah yang merusak menuju cara pandang kontemporer yang dikaitkan dengan Humanisme Renaissans dan Protestanisme Reformis yang dalam perjalanan waktu ditakdirkan berkembang menjadi revolusi Copernican, ilmu pengetahuan Galilean, cogito Cartesian, sains eksperimental, penguatan gagasan agama tanpa wahyu dan perwujudannya yang paling mutakhir. Penjelasan materialistik membuktikan Eropa pada waktu itu berada pada jantung perkembangan ekonomi abad ke 18. Tuntutan-tuntutan dan tekanan-tekanan kehidupan material dan teknis berkembang. Sedikit demi sedikit respon dan kolaborasi mengambil bentuk. Dengan demikian industrialisasi merupakan unsur menentukan sebagai *penggeraknya*, dan hal ini tentu saja sama dengan menjelaskan satu perkembangan khas Barat-sains dengan perkembangan lain yang khas Barat-industrialisasi, karena seolah-olah kedua fenomena ini berjalan bersama-sama.⁶⁹

Menurut Arkoun, pemahaman sejarah ini tentu saja akan memuaskan, jika dapat membatasi diri pada peristiwa-peristiwa yang secara kronologis dan

⁶⁸ Mohammad Arkoun, *al-Islam Asalah wa Muwarasah*, alih bahasa Halil Ahmed (Sorbone, 1986), hlm. 94-95.

⁶⁹ Mohammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, hlm. 109-110.

geografis dapat dilokalisir. Mendalami dan menganalisis hubungan antara *modernitas material* dan *modernitas intelektual*⁷⁰ perlu dilakukan karena industrialisasi dibarengi dengan satu budaya yang bergaya modern yang membedakan ilmu-ilmu pasti dari ilmu-ilmu manusia, di samping juga membedakan teori dan praktek. Hal ini memiliki dampak yang mengabsahkan manipulasi politik dan ekonomi yang didasarkan pada diskursus humanistik yang abstrak. Ambivalensi konsepsi modernisme ini telah dikemukakan melalui kritik konvergensi yang dilancarkan oleh Marx, Nietzsche, Freud dan murid-murid mereka.⁷¹

Dalam perkembangan kemenangan modernisme ini, di dalam ilmu-ilmu alam dan dalam apa yang pernah disebut metafisika klasik, telah mendiskreditkan secara lambat laun agama sebagai sistem kognitif tanpa menyanggah baik ayat-ayat keimanan mendasar, maupun berbagai fungsi penyakral, ataupun kekuasaan untuk menentukan irama waktu dan mengisi ruang kehadiran sehari-hari semua orang, artinya mengolah kepekaan kolektif dan angan-angan sosial. Borjuisi pedagang dan industrialis menyerang secara lebih langsung wewenang Gereja dengan memperkenalkan “kekuasaan spiritual sekuler”, tetapi golongan itu tidak lebih berhasil dalam memusnahkan segala kekuasaan yang berfungsi sebagai pengelolaan kesakralan. Ketegangan yang terjadi antara nalar “ilmiah” atau fisafat dan nalar teologis, nalar pragmatis dari ekonomi politik borjuis dan wewenang

⁷⁰ Modernitas material berarti berbagai kemajuan yang terjadi pada bingkai luar dari wujud manusia, sedangkan modernitas intelektual mencakup metode, alat analisis, dan sikap intelektual yang memberi kemampuan untuk lebih memahami realitas. Lihat Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, hlm. 48.

⁷¹ Mohammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, hlm. 110.

yang ber-esensi Ilahi, telah menyebabkan di kedua pihak penumpukan bahasa-bahasa polemis, sikap-sikap negatif dalam nalar (positivisme dogmatis, saintisme, mistisisme, romantisme, vitalisme, eksistensialisme, historisme, ekonomisme dan lain-lain), berbagai strategi penyisihan dan penolakan di antara sistem-sistem kognitif yang bersaing, semua ini tentu saja dengan mengungkapkan kehendak-kehendak kekuatan dari kelompok sosial yang bersaing.⁷²

Suasana persaingan itu menjadi semakin tegang sejalan dengan bangkitnya berbagai kategori dan kelas sosial yang lain, bangsa-bangsa seutuhnya yang terlalu lama tidak disertakan dalam berbagai perdebatan yang menyibukkan. Meskipun terjadi berbagai penaklukkan ilmu yang spektakuler dan kemajuan yang mengagumkan, pengetahuan ilmiah tidak dirasakan dampaknya yang positif di dalam berbagai wacana ideologis yang di mana-mana menenggelamkan kesadaran. Memang benar bahwa khasanah mitos⁷³, ritual, simbol-simbol yang terkumpul dalam berbagai tradisi keagamaan, baru mulai dijelajahi dengan bantuan berbagai metodologi dan permasalahan baru, karena itu warisan budaya itu tetap dikuasai oleh para penggunanya yang tradisional, yang di depan mata

⁷² Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 235.

⁷³ Bertentangan dengan anggapan umum, mitos oleh Arkoun tidak di anggap sebagai khayalan pra-rasional atau anti-rasional belaka yang mesti ditinggalkan manusia modern, melainkan dihargai sebagai sesuatu yang positif dan mendasar dalam masyarakat manusia. Ia tidak menentang mitos, tetapi menentang penyelewengan mitos dalam apa yang disebutnya ideologi, pemistikan, dan pemitologisan. Mitos bagi Arkoun diartikan sebagai kisah yang mengarahkan tingkah laku suatu kelompok manusia melalui penjelasan tertentu mengenai asal usul, makna, dan tujuan kehidupan kelompok itu. Lihat Johan H Mueleman dalam Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 18.

memicu berbagai gerakan kelompok dan tindakan historis dengan berbagai akibatnya yang tak dapat diprakirakan.⁷⁴

Menurut Arkoun, kecenderungan pemikiran Barat modern yang kurang peduli terhadap segala sesuatu di luar jangkauan akal dan pengamatan langsung manusia, dapat dilihat dari postulat-postulat kaum positivis. Kalangan ini seperti yang diketahui, tidak bersedia memperhatikan sesuatu di luar jangkauan manusia (fungsi mitos, misalnya) dalam mengamati data tertentu dengan cara tertentu pula, mereka hanya berpedoman kepada sebanyak mungkin data empiris. Fungsi mitos, simbol, tanda dan metafor dalam melahirkan arti, yang karenanya juga semua sistem signifikansi sebagai sarana manusia untuk menjelaskan dan menjustifikasi perilaku mereka dalam masyarakat, benar-benar telah diabaikan baik secara historis, teknologis, filosofis, antropologis dan semiologis dalam petualangan historis Barat, baik dalam keluarnya dari agama tradisional maupun dari dalam masuknya yang *revolusioner* ke dalam apa yang oleh Raymond Aron disebut *agama-agama sekuler*.⁷⁵

Pada abad XVI, reformasi Luther telah memaksakan hak menalar untuk menelaah kitab suci secara bebas, sehingga melanggar Wibawa yang diterapkan oleh Gereja Katolik dalam bidang ajaran, namun tidak keluar dari rangka ontologi yang khas wahyu. Gerakan Renaissance, yang juga terjadi di Barat, telah mendorong kemenangan hak bernalar hingga memisahkan filsafat pemikiran yang cenderung induktif berdasarkan kenyataan dan ilmu-ilmu, dari teologi yang kemudian berpuas diri dengan mewujudkan keutuhan tertentu di dalam wahyu itu yang diterapkan pada kehidupan para penganutnya. Sebenarnya pemisahan itu telah menimbulkan spesialisasi pandangan dalam nalar, pemilahan pengetahuan yang semakin mencolok hingga ilmu-ilmu yang di sebut eksakta dan produksi teknologi kontemporer.⁷⁶

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. 26.

⁷⁶ Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 44.

Maka pandangan sekularis militan yang menuntut pemisahan antara bidang religius dan temporal, menurut Arkoun ini merupakan sebuah kesalahan, karena ini berarti melakukan anakronisme dan mengabaikan postulat-postulat elementer antropologi politik dan religius. Di sinilah Arkoun menempatkan untuk mengoreksi kebodohan pemikiran sekularis. Arkoun mengatakan sekularis bukan sekular karena harus menyingkirkan setiap kemungkinan ambiguitas, karena pemikiran sekular yang terbuka adalah yang diaplikasikan dengan perspektif kritis pada setiap aspek pengetahuan dan dipahami sebagai pencarian akan bentuk ekspresi yang paling tidak ideologis dan paling netral yang lahir dari rasa hormat terhadap kebebasan kehendak orang lain, merupakan kemajuan pemikiran yang penting.⁷⁷

Pemikiran modernis Barat lain yang berkembang sejak abad ke-19 yang berusaha mengkaji Islam, yaitu Islamologi Barat-tradisional (orientalisme) juga tidak lepas dari sasaran kritik Arkoun, menurutnya pemikiran orientalisme cenderung *positivis-filologis*, *deskriptif-naratif* dan *kronologis* yang berarti belum membuka diri pada kemodernan yang sebenarnya. Dengan demikian, mendekati Islam dengan cara orientalisme ini kini banyak mewarnai nalar Islam modern, seperti cara tradisional yang mewarnai nalar Islam klasik.

Arkoun mempermasalahkan Islamologi Barat yang tradisional juga karena hanya mendekati Islam melalui teks tertulis dari orang yang di anggap pemikir Islam besar dan mewakili, seperti karya-karya atau pemikir-pemikir para ulama. Dengan demikian, Islamologi mengabaikan apa yang hanya diungkapkan secara

⁷⁷ Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. 27.

lisan atau karena alasan tertentu yang tidak diungkapkan baik secara lisan atau tertulis. Di samping itu, Islamologi juga mengabaikan hal-hal yang berada di luar kerasionalan seperti angan-angan sosial dan di dalam melakukan penelitian, mereka cenderung berada di luar objeknya dan menolak bertanggung jawab secara intelektual atas pokok bahasan mereka.

Memang benar bahwa metode filologis dan historis yang di terapkan pada teks-teks suci yang berasal dari suatu tradisi keagamaan meninggalkan satu wilayah berupa reruntuhan, kaum muslim berhak untuk merasa terhina melihat suatu penelitian yang tidak bertanggung jawab secara intelektual yang merusak bahkan tanpa meletakkan beberapa batu sehingga memungkinkan pembangunan kembali.⁷⁸

Dari kutipan di atas, Arkoun mengkritik metode filologis dan historis yang diterapkan oleh Islamologi Barat. Metode filologis adalah metode penelitian yang berdasarkan pada analisis teks. Metode ini seringkali menjadi cara tertentu untuk mendekati, membatasi, dan memahami objek penelitian; mendekatinya melalui teks dan memahaminya menurut suatu penafsiran naif dari teks itu, penafsiran naif yang dimaksudkan adalah karena penafsiran seolah-olah teks merupakan suatu gambaran langsung, sempurna, menyeluruh dan kenyataan, anggapan terhadap sifat teks model ini sudah dipermasalahkan secara radikal oleh berbagai perkembangan baru dalam ilmu bahasa, semiotika dan filsafat.⁷⁹

Tradisi filologis model Islamologi Barat ini, oleh Arkoun disebut dengan "filologisme" dengan hanya memusatkan perhatian pada cabang ilmu pengetahuan itu, dan mengabaikan pendapat minoritas dan anggapan golongan di luar elit dan pengetahuan, dan kurang memperhatikan aspek sosial dan budaya Islam, serta

⁷⁸ Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 287.

⁷⁹ Johan H. Meuleman, "pengantar" dalam Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 9.

hanya mencatat yang diungkapkan dan dipikirkan tanpa menaruh perhatian pada yang "tak terpikir" atau "tak terpikirkan".⁸⁰

Sementara metode historis yang dikritik Arkoun adalah metode yang hanya membatasi diri pada penetapan urutan kronologis dan realitas fakta-fakta ataupun dalam kaitannya dengan analisis filologis dari suatu teks, suatu uraian yang merekonstruksi konteks historis dari lahirnya dan perkembangan suatu teks dan membatasi diri pada hal itu. Pendirian ini, mengakibatkan pada peniadaan relevansi teks yang bersangkutan dengan konteks lain. Itulah sebabnya, kombinasi pendekatan filologis dan historis hanya meninggalkan keruntuhan (destruksi) bukan dekonstruksi yang bertujuan rekonstruksi bagi kesadaran penganut.⁸¹

Berdasarkan pembacaan di atas, terdapat kemiripan dalam sifat-sifat tersebut tadi, antara pendekatan Islamologi Barat terhadap objek studinya dan ancaman para ilmuwan agama di kalangan muslim sendiri. Islamologi belum mampu menyerap hasil mutakhir dari berbagai ilmu pengetahuan Barat kecuali yang tradisional dan positivistik, tetapi anehnya adalah pendekatan Islamologi ini sangat banyak mempengaruhi pemikir Islam modern.

Hal ini sangat memungkinkan bagi kaum muslim yang mulai mendalami Islamologi (kata *Islamiyyat* dalam bahasa Arab adalah kata bentuk baru), yang secara relatif mengakibatkan pengabaian aspek-aspek berikut:⁸²

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Mohammad Arkoun, "Ke Arah Islamologi Terapan", dalam Jurnal *Al-Jami'ah*, No. 53, 1993, hlm. 66-68.

1. Islam yang diungkapkan secara oral, khususnya di kalangan bangsa-bangsa yang tidak mempunyai tulisan seperti bangsa-bangsa Barbar dan Afrika, dan secara umum di kalangan rakyat banyak.
2. Islam di hayati tetapi tidak di tulis dan tidak diucapkan bahkan di kalangan mereka yang mampu menulis. Aspek ini dari Islam dalam masyarakat kontemporer mempunyai arti penting istimewa disebabkan oleh pengendalian (kontrol) ideologis terhadap masyarakat dan dominasi partai tunggal serta pertemuan sejarah (perjuangan-perjuangan kemerdekaan) yang memaksa untuk menyatakan (atau menulis) apa yang biasanya tidak dipikirkan dan memikirkan apa yang tidak bisa dikatakan (atau di tulis).
3. Islam yang dihayati dan tidak di tulis tetapi diucapkan: ini menyangkut suatu bahan yang kaya yang hanya dapat di himpun oleh penyelidikan sosiologis yang diterapkan terhadap bidang tersebut.
4. Islam yang diekspresikan secara tertulis tetapi dipandang sebagai tidak "representatif". Demikianlah mayoritas besar ahli-ahli Islamologi hingga tahun-tahun terakhir hanya memberikan perhatian pada Islam mayoritas yang disebut ortodoks (*sunni*) yang tidak lain adalah teorisasi dogmatis kemudian dari suatu rangkaian kejadian-kejadian historis yang telah selesai.
5. Mengabaikan sistem semiotik non linguistik yang membentuk, dan berkaitan dengan, lapangan keagamaan seperti mite, ritus-ritus, musik, tata ruang waktu, tata kota, arsitektur, seni lukis, dekorasi, perabot, pakaian, struktur kekerabatan, struktur sosial, dan lain-lain. Islamologi klasik secara praktis telah mereduksi lapangan kajiannya kepada pemikiran logosentris (teologi,

filsafat dan hukum) yang dipelajari dalam perspektif idealis sejarah gagasan.

Problem besar interaksi timbal balik antara Islam sebagai fenomena keagamaan dan semua tingkat lain keberadaan manusia hingga sekarang belum di kaji kecuali secara eksepsional dan sepintas lalu.

Arkoun menggambarkan bahwa Islamologi Barat (orientalisme) terlalu tergesa-gesa dan bersifat oportunistis dan tidak meletakkan masalah-masalah di bawah pemahaman periode panjang dalam sejarah. Mereka telah melakukan pereduksian epistemologis, karena menolak untuk terlibat pada masalah yang di kaji tersebut, dalam artian bahwa mereka mencukupkan diri dengan metodologi deskriptif dan naratif yang tidak menyentuh, kecuali pada permukaan permasalahan.⁸³

Para Islamologi Barat selalu merasa cukup dengan menerapkan metodologis filologis, kesejarahan yang menggejala pada abad ke-19. Mereka menolak keterbukaan metodologis yang diserukan para penulis kontemporer yang selalu mempertimbangkan sejarah secara antropologis, karena bagi mereka, hal itu berarti mengakui kesetaraan muslim dan kristiani, orang Arab dengan orang Eropa, tradisi Islam dengan tradisi kristiani dan seterusnya. Mereka sesungguhnya takut kehilangan kekhususan dan posisi-posisi tradisi warisan.⁸⁴

⁸³ Hal yang mengherankan adalah bahwa para pengkaji Barat pada saat mengkaji masyarakat mereka sendiri, tidak mengkajinya secara absolut atau substansialitas permanen, sebaliknya mereka mempergunakan seluruh perangkat epistemologis bagi ilmu-ilmu kemasyarakatan dan ilmu-ilmu humaniora dalam mengungkapkan akar-akar fenomena dan menganalisisnya secara mendalam yang berdasarkan pada aksioma-aksioma sejarah dekat maupun jauh. Lihat Mohammad Arkoun, *Membongkar wacana Hegemonik dalam Islam dan Posmodernisme*, cet. 1 (Surabaya: Al-Fikr, 1999), hlm. 70-71.

⁸⁴ *Ibid*, hlm. 140.

C. Studi Keterkaitan antara Pemikiran- Sejarah - Bahasa

Setelah melakukan berbagai kajian, kritik, perbandingan dan penilaian terhadap bangunan nalar Islam dan nalar modern sekuler, berangkat dari persoalan mengapa keilmuan agama Islam, seperti tafsir, hukum (fiqih), teologi (kalam), dan falsafah itu tetap seperti itu adanya, baik dari segi bentuk, muatan maupun metodologinya, dari ilmu-ilmu itu di susun sampai sekarang tidak menunjukkan perubahan-perubahan berarti malah bertahan seperti sedia kala itu pulalah yang masih diikuti, ditekuni dan dipelajari sampai sekarang. Berangkat dari kritik nalarnya, Arkoun pada dasarnya ingin membuka kesadaran umat Islam dengan menunjukkan adanya keterkaitan yang erat antara, pemikiran, sejarah dan bahasa.

Menurut Arkoun sistem tindakan sejarah memiliki beberapa dimensi, tidak hanya ditemukan dalam masyarakat yang dipengaruhi fakta Islam, tetapi dapat juga ditemukan di segala masyarakat kitab, tempat pertempuran memperjuangkan makna benar dari kitab-kitab, menyamakan dan menyakralkan berbagai mekanisme penaklukan dan penerapan kekuasaan hegemonis. Menurut Arkoun jika umat Islam melampaui kasus khusus masyarakat-masyarakat ber-kitab, akan tercapai suatu permasalahan antropologis di dalam bidang politik, sosial, budaya, dan ekonomi.⁸⁵

Di sini Arkoun hanya ingin membangun kembali perspektif sejarah yang tepat tentang pusat politik, ekonomi dan strategi perang-perang yang tidak berakhir. Secara lebih fundamental, tugas sejarawan agama-agama, budaya-budaya dan filsafat adalah menunjukkan bagaimana kelompok-kelompok etnokultur yang

⁸⁵ Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 164.

besar dan dinamikanya bervariasi telah mencebur ke dalam stok tanda-tanda dan simbol-simbol umum untuk melahirkan sistem-sistem keyakinan dan non-keyakinan, yang kesemuanya sementara, menentukan makna tertinggi bagi eksistensi manusia, telah berguna untuk melegitimasi dorongan-dorongan kekuasaan, imperium-imperium hegemonis dan perang-perang yang mematikan. Jadi semua “orang yang beriman”, baik yang memeluk agama-agama wahyu maupun agama-agama sekuler kontemporer akan sama-sama di desak untuk mempertimbangkan persoalan makna bukan dari sudut pandang transendensi yang tidak berubah, yakni sudut ontologi yang dilindungi dari semua historisitas, tetapi dalam kerangka kekuatan-kekuatan historis yang mengubah nilai-nilai yang paling suci, nilai-nilai yang di anggap Ilahiah berkat kapital simboliknya dan di anggap tidak dapat dipisahkan dari kajian-kajian mistis dan niscaya terhadap pendirian, dan dari situ masing-masing kelompok etnokultur menyadap dan mengakui apa yang ia sebut identitas atau kepribadian.⁸⁶

Dalam fakta Qur'an gagasan Arkoun bersandar pada pembebasan teks awal, yaitu wahyu Qur'ani, dari teks kedua, yakni penafsiran dan penjelasannya, karena teks terakhir ini menutupi teks yang awal, karena itu ia membentuk penghalang yang kuat antara seorang muslim dengan pencapaian gambaran pertama yang dalam istilah Arkoun di sebut sebagai “fenomena kemukjizatan”. Menurut Ali Harb terpenting bukanlah apa yang telah dijelaskan oleh kritikus ini, melainkan logika pembahasan dan penjelasan pemikirannya, bukan apa yang diucapkan dan diakui dalam hatinya, melainkan makna dari ucapan itu, yakni apa yang ditutupi

⁸⁶ Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. 7.

dan tidak dibicarakan. Menurut Ali Harb, setidaknya, Arkoun berinteraksi dengan wacana Qur'ani dengan cara seperti ini, yakni tidak sebatas membahas ungkapannya yang konkret, tetapi ia juga membahas ungkapan (logika) yang implisit, dan juga memperhatikan apa yang dihalangi dan tidak dibicarakan.⁸⁷

Dalam Al-Qur'an, Arkoun menegaskan bahwa kitab suci kaum muslimin itu merupakan perkataan, fenomena bahasa, kebudayaan dan keagamaan yang lahir dalam suasananya sendiri sehingga ia tidak akan melahirkan berbagai makna kecuali kalau dimasukkan dalam konteksnya, dan pada gilirannya melahirkan satu penstrukturan kesadaran, terlebih pada kenyataannya Al-Qur'an merupakan teks keagamaan yang dimaksudkan untuk dibaca dan dihayati,⁸⁸ jadi disini Arkoun mengemukakan berbagai catatan kritis tentang penafsiran Qur'an terdahulu dan menawarkan analisis linguistik yang memungkinkan untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak dan antropologis yakni mengenali dalam Qur'an bahasanya yang bersusunan Mitis, sebagai sarana mendalami pemahaman akan Qur'an.⁸⁹

Kritik epistemologi yang dicanangkan oleh Arkoun terhadap bangunan keilmuan agama Islam bukanlah bertujuan untuk sekedar melakukan pembongkaran tanpa tujuan, yakni pembongkaran untuk pembongkaran itu sendiri. Menurut hematnya, hanya lewat demikianlah umat Islam dapat disadarkan kembali akan adanya keterkaitan dan pertautan "Bahasa-Pemikiran-Sejarah" yang

⁸⁷ Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, hlm. 95.

⁸⁸ Mohammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, tej. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 185-186.

⁸⁹ *Ibid*, hlm. 50-51.

erat. Manusia beragama perlu sadar sepenuhnya akan adanya pertautan yang membentuk lingkaran tanpa putus, antara ketiga komponen tersebut, tidak ada “konsepsi” yang terlepas sama sekali dari ketiga komponen tersebut, jika itu disadari, maka akan dimungkinkan adanya kritik pemikiran keagamaan, pluralitas pemahaman keagamaan Islam, autentisitas dan dinamika pemikiran, kontekstualisasi ajaran, dan begitu seterusnya. Dengan begitu keagamaan Islam akan bersifat terbuka, dialogis, tidak mapan, baku, dan standar.⁹⁰

D. Mempertimbangkan Kembali Fenomena Keagamaan

Pemahaman dan makna kritik epistemologis Arkoun yang sudah dijelaskan sebelumnya pada dasarnya ditujukan pada wilayah “keilmuan” ilmu-ilmu agama secara keseluruhan. Struktur dan bangunan keilmuan agama (Islam) dilihat Arkoun sebagai produk sejarah pemikiran biasa, yang sebenarnya hanya berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu saja. Meskipun nilai-nilai dan ajaran-ajaran agama Islam sering disebut-sebut sebagai yang bersifat transendental-universal, tetapi jika nilai-nilai itu dipraktekkan dalam masyarakat tertentu, yang notabenehnya terkurung oleh kepentingan sosial-politik-ekonomi tertentu, maka nilai tersebut tidak lagi bersifat transendental-universal dalam artian yang sebenarnya. Mau tidak mau warna “lokal” juga ikut membentuknya.⁹¹

Kemudian lantaran budaya kritik epistemologis, khususnya dalam wilayah pemikiran keagamaan, tidak tumbuh secara wajar dalam budaya muslim, maka

⁹⁰ M. Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam”, dalam Johan Hedrik Meuleman (penyunting), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, hlm. 15-16.

⁹¹ *Ibid*, hlm. 5-6.

pada ujungnya terjadi apa yang diistilahkan oleh Arkoun sebagai proses “*Taqdis Al-Afkar Al-Diny*” (pensakralan buah pikiran keagamaan). Pemikiran keagamaan menjadi *taken for granted*, tidak boleh disentuh, tidak boleh dikupas, dan harus diakui kebenarannya begitu saja apa adanya, tanpa diperlukan kajian dan telaah serius terhadap latar belakang yang mendorong munculnya pemikiran keagamaan tersebut.⁹²

Sifat emosional kaum agamawan yang kadang-kadang berlebihan, seringkali muncul ke permukaan, karena tersumbatnya budaya kritik di lingkungan pemikiran keagamaan. Hal ini dapat dilihat dalam jargon-jargon politik yang menganggap persoalan agama sebagai persoalan yang sangat sensitif, sehingga cepat-cepat dimasukkan kedalam kategori SARA. Alur pikiran inilah yang membawa kepada pemikiran keagamaan yang steril dan stagnan atau dalam artian lain disebut sebagai sesuatu yang tidak boleh disinggung, diperdebatkan, didiskusikan, dan didialogkan secara terbuka. Pada gilirannya, corak pemikiran keagamaan yang demikian, apalagi jika dilindungi oleh proteksi politik, akan dengan mudah memperoleh pembenaran diri dan menganggap golongan lain yang tidak sealaran, sebagai lawan. Tanpa disadari, proses demikian akan mendorong terakumulasinya benih-benih konflik yang berkepanjangan.⁹³

Fenomena keagamaan ini semakin berkembang, ketika pada abad ke-19, masyarakat Islam sudah terlalu lemah untuk menentang rencana-rencana penaklukan yang dilakukan Barat, yang pada saat itu mengalami kemajuan ekonomi dan budaya yang sangat cepat. Tekanan demografis dalam masyarakat

⁹² *Ibid*, hlm. 7.

⁹³ *Ibid*.

Islam dan despotisme lembaga politik, menghadapkan masyarakat Islam pada tantangan kemodernan yang dibawa Barat. Padahal sudah terlalu banyak hal yang tak terpikirkan dari berbagai kemajuan Barat, tidak hanya pada sisi modernitas materialnya saja tapi juga modernitas intelektual/budaya. Problem nalar Islam semakin lengkap ketika fenomena ideologisasi berkembang di masyarakat Islam.⁹⁴

Menurut Arkoun kebutuhan yang mendesak umat Islam saat ini adalah bagaimana mempersempit jarak epistemologi nalar Islam skolastik dengan nalar Barat modern. Menurut hematnya, hal ini dapat dicapai jika pemikiran Islam membuka diri pada berbagai perkembangan mutakhir dari pemikiran modern. Dengan kata lain Arkoun menghendaki penggabungan unsur yang paling berharga dari nalar Islami dan dari nalar modern. Menurut Arkoun ada sebuah keterkaitan pemikiran-sejarah-bahasa antara Barat dan Islam, tapi hal ini tidak disadari oleh sebagian umat Islam yang terbiasa berpikir secara metodologis dan tidak terlatih berpikir historis. Maka yang terjadi adalah kekosongan dan kian melebarnya apa yang Arkoun sebut dengan *the unthinkable* (yang tak terpikirkan) bagi kaum Muslimin.⁹⁵

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁹⁴ Mohammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, hlm. 105-115.

⁹⁵ Mohammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", hlm. 86.

BAB IV

PANDANGAN MOHAMMAD ARKOUN TENTANG KORELASI ANTARA ISLAM DENGAN SEKULARISASI SEBAGAI SEBUAH UPAYA REKONSTRUKSI PEMIKIRAN ISLAM

Sekularisasi acap kali dipandang orang sebagai “momok” yang menakutkan bagi berlangsungnya kehidupan berbangsa dan beragama. Sangat disayangkan ketika kesan negatif dari sekularisasi ini terus dilestarikan tanpa peduli melihat sisi positifnya, bahkan sering dijadikan “kambing hitam” oleh kalangan yang merasa “dirugikan” dengan munculnya sekularisasi.

Perlu kiranya umat Islam memikirkan kembali arti sekularisasi dari sudut pandang manapun, karena cara inilah yang lebih efektif dan lebih bijak untuk menilai sekularisasi, “golongan tradisional” dalam Islam misalnya, tidak berhak menghakimi bahkan memberikan stigma negatif sebelum melakukan penelitian yang lebih mendalam tentang makna dan arti sekularisasi.

Dalam Islam sendiri memang terdapat dua golongan, pertama, golongan yang membela wacana tradisional Islam, kedua, mereka yang membela wacana modern. Golongan yang pertama biasa disebut dengan istilah “tradisional” atau “fundamentalis” Islam yang selalu berjuang gigih menolak sekularisasi, menurut golongan ini Islam tidak mengizinkan sekularisasi karena konsepnya *incompatible* dengan Islam, golongan kedua yang biasa disebut dengan istilah “modernis”, selalu mempromosikan signifikansi dan relevansi sekularisasi dalam Islam,

menurut golongan ini Islam tidak bisa lepas dari sekularisasi karena Islam membutuhkan modernitas, sedangkan sekularisasi inheren dalam modernitas.⁹⁶

Dalam hal ini, Mohammad Arkoun berada pada pihak pembela wacana modern. Menurutnya sekularisasi bukanlah produk pemikiran Barat, tetapi sekularisme ada di semua masyarakat di sepanjang sejarah, sekularisme itu inheren dalam semua masyarakat, baik itu masyarakat kuno maupun masyarakat yang disebut modern, atau negara maju maupun terbelakang, dan semua masyarakat tersebut sama-sama merasakan kesulitan dalam menghadapi masalah ini. Menurut Arkoun setiap masyarakat, bahkan setiap orang memiliki kerangka masing-masing tentang apa yang sakral dan yang sekular, jadi persoalannya sakral bagi siapa dan sekular menurut siapa? Maka, masalahnya harus dilihat satu persatu.⁹⁷

Mohammad Arkoun menyatakan Islam akan meraih kejayaannya jika umat Islam membuka diri terhadap pluralisme pemikiran, seperti pada masa awal Islam hingga abad pertengahan. Pluralisme bisa dicapai bila pemahaman agama dilandasi paham kemanusiaan, sehingga umat Islam bisa bergaul dengan siapa pun. "Kolonialisme secara fisik memang telah berakhir. Namun, paling tidak, pemikiran kita masih terjajah, tidak ikut modern yang ditandai oleh kebebasan berpikir. Ini yang harus dilepaskan oleh umat Islam",⁹⁸ dari apa yang dikatakan

⁹⁶ Syafiq Hasyim, "Islam dan Politik, Sebuah Studi Keterkaitan" dalam Johan H Meuleman, *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, hlm. 148.

⁹⁷ Mohammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", hlm. 87.

⁹⁸ Mohammad Arkoun, "Kejayaan Islam Melalui Pluralisme Pemikiran", *Kompas*, Selasa, 11 April 2000, hlm. 16.

Mohammad Arkoun di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa pemikiran dalam Islam tidak bisa menerima perubahan-perubahan dalam prosedur-prosedurnya dan kegiatan-kegiatannyalah yang menyebabkan pemikiran Islam mengalami kemandekan, maka perlu kiranya umat Islam memikirkan kembali sejarahnya tanpa mengabaikan pemikiran-pemikiran lain dan membebaskan pemikirannya dari ideologisasi pemikiran agar bisa bergerak dengan langkah dan bahan yang baru.

Pada sub bab ini penulis akan memaparkan tentang korelasi Islam dan sekularisasi menurut Mohammad Arkoun sebagai upaya rekonstruksi terhadap epistemologi pemikiran Islam, dimulai dengan pengertian sekular, sekularisasi dan sekularisme, wacana perdebatan sekularisasi di dunia Islam, kemudian dilanjutkan dengan pandangan Arkoun tentang sekularisasi sebagai sikap terhadap problem pengetahuan, lalu yang terakhir menuju ke pendekatan baru Islam.

A. Pengertian Sekular, Sekularisasi, Sekularisme.

1. Sekular

Kata sekular, secara etimologi berasal dari bahasa latin, *Saeculum*, yang mempunyai dua pengertian ganda, yaitu waktu dan lokasi. Dari sudut waktu istilah tersebut menunjukan arti “sekarang” atau “kini”, sedangkan dari sudut lokasi menunjukan arti “dunia” atau “duniawi”.⁹⁹ Jadi kata *saeculum* bisa berarti masa kini atau zaman kini. Sedangkan menurut *the advanced learner dictionary of*

⁹⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo Djojosuwarno (Bandung: PT. Pustaka, 1981), hlm.18.

current English, kata sekular berarti *worldly or material, not religious or spiritual* (bersifat duniawi atau kebendaan, tidak bersifat keagamaan atau kerohanian).¹⁰⁰

Dalam perkembangan kehidupan manusia, pada zaman pencerahan mulai menitik beratkan pada aspek keduniawian saja dan yang menjadi tolak ukur masyarakat sekular saat itu adalah ilmu pengetahuan ilmiah. Artinya manusia modern sebagaimana pengungkapan Schiller ahli sosiologi yang dikutip Webber (1814-1921), seorang sosiolog Jerman adalah mengalami *kekecewaan dunia*, dalam arti bahwa manusia tidak mau lagi dalam kungkungan dunia magis dan kekuatan-kekuatan supranatural yang dapat membelenggu kreativitasnya, lebih lanjut Webber menjelaskan bahwa pada hakikatnya manusia modern beranggapan tidak ada lagi kekuatan misterius yang tidak dapat diselidiki melalui ilmu pengetahuan.¹⁰¹

2. Sekularisasi

Sebagaimana kebanyakan penulis, pendapat yang sering menjadi rujukan tentang makna sekularisasi adalah sebagaimana yang berkembang sejak abad pertengahan, yaitu arah perubahan pandangan dari yang bersifat adi kodrati dan teologis menjadi hal-hal yang bersifat alamiah, dalam dunia ilmu pengetahuan menjadi serba ilmiah dan argumentatif. Pengamat politik barat menulis “the trend a way as secular and rational interpretation is known as ‘secularization’ ”.

¹⁰⁰ A.S. Horby, E.V. Gatenby, H. Wakefield, *The Advanced Learner's Dictionary of Current English* (London: Oxford University Press), hlm. 897. Sebagaimana telah dikutip oleh Alirman Hamzah, “Mengantisipasi Ancaman Sekularisme”, *Al-Turas*, Maret-Mei 1991, hlm.33.

¹⁰¹ H.H. Gerth dan C. Wright Mills, (eds), *From Marx Webber: Essays in Sociology* (London, 1961), hlm.193. Sebagaimana dikutip oleh Bryan S. Turner, *Menggugat Sosiologi Webber*, “Studi Analisis atas Sosiologi Webber”, terj. Mudhofir Abdullah (Yogyakarta: Suluh Press, 2005), hlm. 253.

(kecenderungan mengenai cara melakukan interpretasi yang bersifat sekular dan rasional itulah yang dikenal sebagai sekularisasi).¹⁰²

Heinz Klaute menyatakan bahwa sekularisasi merupakan proses terlepasnya perilaku manusia, pranata sosial, dan pencapaian-pencapaian budaya dari lingkungan agama. Pada bagian lain Heinz Klaute mengutip pandangan Friedlim Butner, yang menyatakan bahwa sekularisasi di Eropa dipahami sebagai sebuah proses sejarah yang dimulai pada masa renaisans yang wilayahnya menyimpang dari norma-norma dasar agama, seperti pemisahan antara tahta dan altar, ilmu pengetahuan tanpa memandang dogma gereja, suatu kecenderungan untuk mendasarkan segala sesuatu yang berkaitan dengan politik, ilmu pengetahuan dan budaya pada manusia kepada pandangan yang bersifat profan dan duniawi.¹⁰³

Di samping definisi di atas, dalam *Ensiklopedi Populer Politik Pembangunan Pancasila* (Jakarta 1984). Di sebutkan bahwa “sekularisasi adalah proses pembedaan antara bidang-bidang duniawi dengan bidang-bidang keagamaan”. Proses ini menunjuk pada otonomi bidang-bidang kehidupan manusia, sebagai contoh: Hukum, Hidup, Sosial, Ilmu-ilmu Pengetahuan, Negara, Organisasi atau Institusi dan lain sebagainya.¹⁰⁴

Pembedaan tersebut dianggap perlu, karena bidang-bidang dunia diatur oleh hukum-hukum yang dapat diketahui tanpa pewahyuan dengan menggunakan

¹⁰² Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik* (Jakarta: Pustaka Utama Grafika, 1993), hlm. 19-20.

¹⁰³ Muhammad Hidayat Noor, “Sekularisasi: Proses Kemunculan dan Dampaknya”, dalam *Refleksi*, Vol.1, No.1, (2001), hlm. 78-79.

¹⁰⁴ *Ensiklopedi Populer Politik Pembangunan Pancasila* (Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1984), Edisi ke-5, Jilid IV, hlm. 214.

akal budi yang sehat. Maka hukum dan penjelasan ilmu-ilmu pengetahuan dapat dimengerti oleh semua orang baik yang beriman kepada Tuhan maupun yang tidak beriman, dengan demikian orang yang beriman dapat saja bekerja sama dengan seorang ateis dalam hal keduniaan.¹⁰⁵

Jelasnya membedakan dua hal, dua segi atau dua kenyataan, sangat berbeda dengan menyangkal adanya salah satu dari keduanya, sebagai contoh, antara jiwa dan badan manusia dapat dibedakan, walaupun kedua-duanya merupakan satu manusia. Jiwa tidak dapat disangkal adanya walaupun tidak dapat dilihat. Maka membedakan bidang duniawi dari bidang keagamaan (rohani atau Ilahi) tidak berarti menyangkal adanya. Tetapi tidak membedakan berarti mengaburkan, sehingga seringkali menganggap yang duniawi termasuk agama atau sebaliknya.¹⁰⁶

Terlepas dari dua sudut pandang sekularisasi di atas, dilihat dari aspek politik, M. Rusli Karim, setelah melihat pengalaman sekularisasi di India semakin memperlengkap kosa kata pengertian sekularisasi, kemudian ia mencatat empat jenis sekularisasi. Pertama, Penolakan bentuk negara teokratik atau semi teokratik yang meletakkan agama di bawah sains dan negara, serta penegasan kepolitikan yang tidak berdasarkan agama. Kedua, Proklamasi bahwa agama adalah urusan pribadi atau kelompok, karena itu menuntut ketahanan yang sama melalui negara tapi tidak relevan untuk struktur dan fungsi negara. Ketiga, Pertukaran kepatuhan (loyalitas) agama dengan loyalitas bangsa dan persamaan yang tidak memisahkan

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid*, hlm. 215.

semua warga negara dari setiap kasta dan keyakinan agama. Keempat, Hak negara untuk mencampuri praktek agama berbagai komunitas untuk kepentingan hidup berdampingan (ko-eksistensi) secara damai dan untuk pengembangan kebudayaan.¹⁰⁷

3. Sekularisme

Sebagai sebuah “isme”, sekularisme adalah suatu ideologi yang dikembangkan untuk membenarkan sebuah pendirian, bahwa dunia sebagai keseluruhan, dapat dimengerti tanpa hubungan apa pun dengan suatu sebab diluarnya (Pencipta). Maka dunia ini juga dapat dibangun tanpa perhatian yang transenden atau trans-empiris. Jadi suatu horizontalisme menjadi konsekuensi yang kadang-kadang menjadi suatu agama semu.¹⁰⁸

Orang yang dianggap pertama kali memperkenalkan istilah sekularisme adalah seorang ilmuan Inggris, George Jakop Holyoake pada tahun 1846, ia menyebutkan bahwa sekularisme adalah *Secularism is an ethical system founded on the principle of natural morality and independent of revealed religion of supernaturalisme*. (Sekularisme adalah suatu sistem etik yang didasarkan pada prinsip moral alamiah dan terlepas dari agama wahyu atau supernaturalisme).¹⁰⁹

¹⁰⁷ M. Rusli Karim, *Agama Modernisasi dan Sekularisasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994), hlm. 32-38.

¹⁰⁸ *Ensiklopedi Populer Politik*, hlm. 214.

¹⁰⁹ Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik*, hlm. 21.

B. Wacana Perdebatan Sekularisasi di Dunia Islam

Sekularisasi tidak terbatas di dunia Barat, pengalaman Barat atas hal itu dan sikap mereka terhadapnya adalah sangat berguna untuk dipelajari kaum muslimin. Menurut Syed M. al-Naquib al-Attas, Islam tidaklah sama dengan Kristen dalam pengalamannya yaitu bahwa sekularisasi dengan cara yang terjadi juga di dunia Islam, telah tidak dan tidak akan mempengaruhi kepercayaan-kepercayaan umat Islam dengan cara yang sama yang terjadi atas kepercayaan-kepercayaan orang Barat.¹¹⁰

Kontowijoyo dalam bukunya “Muslim tanpa Masjid”, menyatakan pendapat yang lain, bahwa agama-agama telah bereaksi secara berbeda satu dengan yang lainnya terhadap perubahan, sesuai dengan karakteristik masing-masing. Agama Kristen yang membedakan dengan jelas hak Raja dan hak Tuhan bisa menerima sekularisasi. Sedangkan Islam yang tidak membedakan antara dunia dan akhirat, tidak menerima sekularisasi. Sekularisasi diterima sebagai gejala positif di lingkungan Kristen-Protestan, tetapi sebagai gejala negatif dalam Islam. Maka dari itu lingkungan Kristen-Protestan bereaksi secara kultural (Moral, Filsafat, Teologi), sedangkan Islam cenderung ke struktur (Politik dan Bisnis).¹¹¹

Muhammad Asad dalam bukunya “al-Islam fi al-Hukm”, berpandangan bahwa Islam menolak sekularisasi dengan nada negatif, karena umat Islam yang ada di dunia ini sangat menginginkan adanya pergerakan sosial politis atas asas Islam dan menolak sekularisasi karena merupakan ideologi yang memisahkan

¹¹⁰ Syed M. al-Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, hlm. 17.

¹¹¹ Kontowijoyo, *Muslim tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 20-21.

agama dan politik.¹¹² Menurutnnya dalam negara sekular tidak mungkin ada patokan yang mapan yang dapat digunakan sebagai instrumen pembeda mana yang baik dan mana yang buruk, yang adil dan yang zalim, karena satu-satunya tolak ukur untuk membedakan mana yang baik dan buruk bagi negara tersebut hanyalah “kepentingan bangsa”. Namun, kepentingan setiap bangsa setiap negara itu tidak homogen. Kepentingan bangsa dari negara kapitalis akan sangat berbeda dengan kepentingan bangsa dari negara sosialis. Ini adalah kelemahan negara sekular yang disebabkan oleh tiadanya kaidah yang sungguh-sungguh mengkaji persoalan sosial politis di bawah sorotan kaidah moral yang memiliki nilai absolut.¹¹³

Bertentangan dengan Muhammad Asad, Bassam Tibi dalam bukunya, “Krise des Modernen Islams”, tidak menanggapi sekularisasi dengan cara senegatif yang dilakukan oleh Asad. Bassam Tibi, yang sebelumnya menjelaskan Islam sebagai *kultur defensif*, tidak menganggap sekularisasi sebagai hal yang harus di jauhi dan ditolak dalam Islam. Menurutnnya, para penentang sekularisasi di dunia Islam sering kali salah paham terhadap konsep ini. Mereka malah menafsirkan sekularisasi sebagai pertanda hancurnya agama. Bassam Tibi menjelaskan bahwa sekularisasi bukanlah suatu tindakan sukarela, tetapi merupakan hasil dari evolusi sosial yang sangat kompleks, yang memuncak pada masyarakat modern, dan akhirnya Bassam Tibi menyatakan bahwa sekularisasi bukan berarti penghapusan

¹¹² Muhammad Asad, *Sistem Pemerintahan Islam*, terj. Afif Muhammad dan Amar Haryono (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 8.

¹¹³ *Ibid*, hlm. 11.

agama,¹¹⁴ namun sayangnya Bassam Tibi menempatkan agama pada kedudukan yang *mengeror*, artinya agama harus selalu menyesuaikan dan mengikuti perkembangan zaman. Sikap akomodatif ini pada satu sisi memang menguntungkan Islam karena selalu aktual, tetapi pada sisi lain membuat agama kehilangan wibawa.

Dari berbagai pandangan tentang sekularisasi dalam konteks Islam, banyak yang berpandangan bahwa sesungguhnya Islam tidak menerima segala macam bentuk sekularisasi. Menurut Arkoun, umat Islam sampai pada kesimpulan tersebut jika sebelumnya sudah menerima secara *taqlidi* batasan-batasan konstitusi yang disakralkan dalam berbagai pemerintahan yang berlaku dalam masyarakat Islam. Arkoun justru mempermasalahkan bagaimana suatu sistem ideologi tertentu dibentuk, diperkenalkan dan kemudian diterima seolah-olah sistem ideologi itu merupakan wahyu Tuhan. Kesimpulannya, menurut Arkoun bahwa yang menolak sekularisasi bukanlah Islam yang diwahyukan Allah, tetapi merupakan ideologisasi wahyu Allah dalam rumusan-rumusan ortodoksi.¹¹⁵

C. Sekularisasi sebagai Sikap terhadap Problem Pengetahuan

Menurut Mohammad Arkoun, sekularisasi itu lebih luas dari hanya sekedar dikotomi sederhana antara urusan spiritual dan urusan material. *De Facto* dikotomi itu pada dasarnya terdapat dalam segala masyarakat, namun melalui kosa kata agama, keberadaan dikotomisasi antara yang spiritual dan material itu diingkari dan ditutupi. Di lain pihak, ketika konstitusi-konstitusi Barat, terutama di Perancis

¹¹⁴ Bassam Tibi, *Krisis Peradaban Islam Modern*, hlm. 191.

¹¹⁵ Syafiq Hasyim, "Islam dan Politik, Sebuah Studi Keterkaitan", hlm. 147.

dan Italia, memperkenalkan dikotomisasi tersebut di atas, yang dikehendaki bukanlah pembagian segala hal kedalam dua bagian yang terpisah secara mutlak, pertama, sesuatu yang bersifat ilahi, dan kedua, sesuatu yang bersifat sekular dan duniawi.¹¹⁶

Maka pandangan sekularis militan yang menuntut pemisahan antara bidang religius dan temporal, menurut Arkoun ini merupakan sebuah kesalahan, karena ini berarti melakukan anakronisme dan mengabaikan postulat-postulat elementer antropologi politik dan religius. Di sinilah Arkoun menempatkan untuk mengoreksi kebodohan pemikiran sekularis. Arkoun mengatakan sekularis bukan sekular karena harus menyingkirkan setiap kemungkinan ambiguitas, karena pemikiran sekular yang terbuka adalah yang diaplikasikan dengan perspektif kritis pada setiap aspek pengetahuan dan dipahami sebagai pencarian akan bentuk ekspresi yang paling tidak ideologis dan paling netral yang lahir dari rasa hormat terhadap kebebasan kehendak orang lain, merupakan kemajuan pemikiran yang penting.¹¹⁷

Jadi bentuk sekularisasi dipandang Arkoun sebagai sikap spirit dan kompetisi dalam pergulatan meraih atau mencapai kebenaran. Arkoun menegaskan pergulatan ini dilandasi untuk memahami sebuah realita guna merekrut kebenaran di dalamnya. Di mana sekularisasi menghadapi dua tantangan dan tanggung jawab. *Pertama*, bagaimana umat Islam mengetahui realitas secara tepat dan benar? Maksudnya bagaimana mungkin umat Islam meraih pengetahuan

¹¹⁶ *Ibid*, hlm. 148.

¹¹⁷ Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. 27.

yang diperoleh dengan kesepakatan mental dan rasional dari jiwa-jiwa yang maju (terlepas dari perbedaan-perbedaannya) seperti meraih kebenaran? Di sini terletak tugas dan tanggung jawab yang luas dan atau terbuka secara terus menerus, yakni pekerjaan yang tak berakhir dan tak tertutup. Ini mengharuskan seorang peneliti melampaui semua kekhususan kultural dan historis dan bahkan agama. *Kedua*, menyangkut diskusi yang lebih umum dan lunak, artinya setelah umat Islam mencapai pengetahuan tentang suatu realitas, maka selayaknya umat Islam menemukan formulasi dan wahana yang tetap untuk menyampaikannya kepada yang lain tanpa umat Islam mensyaratkan kebebasannya dan mengekangnya. Maka disini sekularisasi dimaksudkan oleh Arkoun sebagai ketegangan terus menerus untuk terlibat di dalam dunia realitas dan yang membantu umat Islam menyebarluaskan apa yang umat Islam yakini sebagai benar di ranah sosial.¹¹⁸

Menurut Hasyim Shaleh ini berarti konsep sekularisasi menurut Arkoun sinonim dengan konsep kebebasan, akan tetapi kebebasan selalu kondisional dan begitu pula sekularisasi, sekalipun kondisionalitasnya berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya, dari satu era ke era lainnya. Sebagai misal, bisa dikatakan bahwa sekularisasi telah ada di era Al-Makmun dan Muktazilah lebih dari pada yang ada sekarang ini dimayoritas Negara Arab dan Islam. Persoalan-persoalan yang dikemukakan Muktazilah mengenai Al-Qur'an tidaklah mungkin dikemukakan sekarang ini di tengah-tengah budaya Arab atau Islam manapun. Maka, sekularisasi secara definitif adalah sikap terhadap ilmu pengetahuan, yaitu sikap yang berupaya menjadi terbuka dan bebas sampai sejauh

¹¹⁸ Mohammad Arkoun, *Islam Agama Sekuler*, hlm. 16-18.

mungkin atau sampai batas yang memungkinkannya tidak hanya syarat-syarat politis dan sosial, tapi juga kemajuan metodologi, pengetahuan, dan teknik yang mendominasi dalam suatu masa dan tempat.¹¹⁹

Menurut Arkoun, setiap masyarakat bahkan setiap orang punya kerangka masing-masing tentang apa yang sakral dan apa yang sekular, jadi persoalannya sakral bagi siapa dan sekular menurut siapa? Maka hal ini perlu dilihat kasus per kasus. Sama sekali tidak dapat diterima generalisasi yang membedakan Islam dari Barat, dengan menyatakan Islam menjunjung tinggi hal yang sakral, sedangkan Barat itu sekular, pandangan ideologis semacam sangatlah tidak dapat di terima.¹²⁰

Padahal dalam Islam, umat Islam dapat temukan bahwa agama Islam telah memberikan kepada manusia tidak hanya tafsiran-tafsiran dan penjelasan-penjelasan, tetapi juga jawaban-jawaban ilmiah yang bisa diterapkan dan digunakan secara langsung perihal hubungan manusia dengan wujud dan lainnya dan lingkungan fisik yang telah menyatukan, bahkan alam seluruhnya, dan dibaliknya atau yang biasa disebut “metafisika” atau melampaui alam, yaitu melampaui alam empiris dan bisa diamati dan diperhatikan, tetapi jawaban-jawaban ini dipandang sebagai transenden dan sah yang tidak bisa dibantah, yang mengakibatkan jawaban-jawaban itu tidak memberikan materi untuk pengamatan dan analisis ilmiah melalui nalar manusiawi umat, tetapi muncul dari

¹¹⁹ *Ibid*, hlm. 70.

¹²⁰ Mohammad Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, hlm. 87.

wilayah ketakjubannya, bukan hanya melalui bahasa, tetapi juga melalui ritus-ritus dan penyembahan-penyembahan.¹²¹

Berdasarkan itu, menurut Arkoun konsep sekularisasi dibutuhkan umat Islam saat ini, sebagai sikap terhadap pengetahuan, karena sekarang ini tidak ada seorang peneliti, dalam spesifikasi ilmu apapun yang mampu memberi umat Islam pendekatan ilmiah, objektif dan memuaskan terhadap fenomena keagamaan. Terlepas dari melimpah ruahnya aneka ragam kajian yang bersifat kualitatif, pembagian-pembagian, batasan-batasan, dan definisi-definisi, yang hingga sekarang belum ada metode untuk membicarakan fenomena keagamaan tersebut, maka sekularisasi dibutuhkan umat Islam agar mampu mewujudkan konsensus rasional yang dapat melampaui semua ideologi, konflik-konflik takwil atau tafsir dalam agama Islam dan mazhab-mazhab yang berbeda-beda. Hal ini merupakan perspektif antropologi yang luas, bukan spesifik-sempit.¹²²

D. Menuju ke Pendekatan Baru Islam

Menurut Arkoun selain wahyu, Tuhan juga menyediakan akal bagi manusia. Maka keduanya harus dimanfaatkan sedemikian rupa, sehingga apa yang dikehendaki Tuhan dapat dipenuhi manusia. Jadi masalah relevansi intelektual dari pemikiran Islam Abad Pertengahan (nalar skolastik) dan bagi proses berpikir abad ini, berkaitan dengan masalah perubahan akal itu sendiri, yakni akal sebagai bagian dalam diri manusia untuk berpikir dengan alat-alat, yaitu kata-kata dalam

¹²¹ Mohammad Arkoun, *Islam Agama Sekuler*, hlm. 33.

¹²² *Ibid*, hlm. 19.

suatu bahasa, kategori-kategori logika, postulat atau hipotesa tentang realitas yang dengan itu ditetapkan apa itu realitas.¹²³

Arkoun membedakan bahan dan postulat antara akal religius (*religijs reason*) dan akal filosofis (*philosophical reason*). Dalam diskursus religius misalnya, ada metafor-metafor, simbol dan kisah-kisah mitis. Akal religius digunakan oleh kaum semitis: Yahudi, Kristen dan Islam, sementara akal filosofis digunakan oleh filosof Yunani. Menurutnya, penemuan revolusioner Galileo dibidang astronomi (bahwa bumi mengitari matahari) pada abad ke-16, revolusi Lutheran pada abad ke-18 yang menegakkan pendirian (otonomi) akal dan menempatkannya dalam posisi rasional terhadap kitab suci, dan revolusi politik di Inggris dan Perancis pada abad ke-18, telah merubah akal secara radikal dengan menghasilkan akal “modern”.¹²⁴

Jadi, di sini menurut Arkoun terdapat langkah baru, dimana akal, bahkan dalam soal agama akan mempunyai otonomi. Maka akal bahkan akan mengkritik Kitab Suci, tetapi mengkritik bukan untuk menyingkirkan atau membuangnya. Melainkan mengkritik dengan cara ilmiah, guna menunjukkan syarat-syarat ilmiah untuk membaca Kitab suci secara benar.¹²⁵

Arkoun di sini bukan berarti mengatakan al-Qur'an tak relevan, tetapi pemikiran yang dipakai oleh para teolog dan fuqaha untuk menafsirkan al-Quran dewasa ini yang tidak relevan, sebab sekarang bermunculan ilmu baru seperti

¹²³ Mohammad Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, hlm. 82.

¹²⁴ *Ibid*, hlm. 83.

¹²⁵ *Ibid*.

antropologi, yang tidak para teolog dan fuqaha kuasai, juga mempunyai linguistik baru, metode sejarah, biologi dan yang lain, yang semuanya tidak para teolog dan fuqaha kuasai. Akan tetapi Arkoun di sini bukannya mengatakan pemikiran para teolog dan fuqaha itu tidak relevan sama sekali, sebab ia masih punya kaitan dengan Kitab Suci.¹²⁶

Sebenarnya yang coba dilakukan Arkoun bukan hanya melakukan *ijtihad* atau penafsiran terhadap Islam, tetapi sekularisasi pemikiran Islam, yaitu menggambarkan sikap tertentu dari Islam terhadap masalah pengetahuan. Di mana sikap ini berkembang dan terbentuk melalui ilmu-ilmu kemanusiaan. Adapun dengan ini Arkoun bertujuan untuk membangun posisi epistemologis yang dalam pandangan Arkoun mencerminkan langkah maju menyangkut pemahaman dan penalaran umat Islam terhadap berbagai hal.¹²⁷

Menurut Amin Abdullah, Arkoun di sini barangkali ingin menerjemahkan kembali dengan cara lain apa yang telah dinyatakan oleh para pendahulunya. Ibnu Taimiyyah, yang pernah menyatakan “*Al-haqiqah fi al-a’yan la fi al-azhan*” (kebenaran atau hakikat terletak pada wilayah empiris dan bukan pada wilayah idealitas).¹²⁸

Menurut Arkoun, jika umat Islam berlandaskan pada sikap spirit sekularisasi untuk mengkaji Islam dalam konteks modernitas, maka pada saat yang sama umat Islam mengembalikan segenap muatan tradisi Islam dalam

¹²⁶ *Ibid*, hlm. 85.

¹²⁷ Mohammad Arkoun, *Islam Agama Sekuler*, hlm. 48-49.

¹²⁸ M.Amin Abdullah, “Arkoun dan Nalar Kritis Islam”, hlm. 12.

kerangka yang luas dari *arkeologi makna*.¹²⁹ Daripada umat Islam terlena dengan membanggakan, memuliakan, dan mengagungkan masa lalunya saja, sebab hal inilah yang memisahkan umat Islam secara pasti dari realitas historis aktual, jadi umat Islam seharusnya menganalisis semua itu secara kritis bukan untuk memperbodohnya atau menurunkan dari kedudukan dan pentingnya, tetapi untuk mendekonstruksinya dan menjelaskan kemunculan dan terbentuknya. Untuk melakukan peninjauan kembali secara kritis dan mendasar terhadap tradisi, maka langkah awal yang seharusnya dilaksanakan sekarang ini adalah membaca ulang secara interpretatif terhadap sejarah Islam dan Al-Quran, atau tegasnya menentukan syarat-syarat kepatuhan pembacaan ulang.¹³⁰

Oleh karena itu Arkoun mengusulkan delapan pokok pikiran untuk disoroti sebagai usaha “pembongkaran” dalam wacana pemikiran Islam, rumusannya sebagai berikut:¹³¹

1. Sekularisasi merupakan hal yang inheren dalam Al-Qur'an dan pengalaman Madinah.
2. Daulah Umayyah dan Abbasiyyah merupakan model pemerintahan sekular, bukan pemerintahan berdasarkan agama.

¹²⁹ Istilah “arkeologi” menjadi lazim di lingkungan ilmiah semenjak Michel Foucault menciptakannya di pertengahan 1960-an. Kata “arkeologi” di sini digunakan dalam artian metaforik bukan harfiah, yang dimaksudkan di sini adalah kajian tentang hal ihwal dan penggalian akar-akarnya, untuk mengetahui bagaimana ia muncul dan terbentuk pertama kali. Istilah “arkeologi makna” berarti bahwa makna bukanlah final dan eternal sebagaimana pandangan idealis umumnya. Akan tetapi ia memiliki fase keterbentukan dan kemunculan, sebagaimana ia memiliki fase keterputusan dan kehancuran untuk kemudian digantikan oleh makna lain yang baru. Lihat Mohammad Arkoun, *Islam Agama Sekuler*, hlm. 90-91.

¹³⁰ *Ibid*, hlm. 57-58.

¹³¹ Mohammad Arkoun, “al-Qudsi wa as-saqafi wa at-takhyir”, dalam Mohammad Arkoun, *al-Fikr al-Islami. Qira'ah ilmiyyah*, terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1987), hlm. 143. sebagaimana dikutip oleh Syafiq Hasyim, “Islam dan Politik, Sebuah Studi Keterkaitan”, hlm. 148-150.

3. Kekuatan militer pada masa awal Islam telah memainkan peran penting dalam sistem kekhalifahan dan sistem kesultanan serta segala bentuk sistem pemerintahan yang disebut sebagai Islami.
4. Sesungguhnya usaha-usaha merasionalkan sekularisasi itu sudah terjadi dalam masyarakat Islam, akan tetapi tidak pernah diperhatikan, dan usaha semacam itu telah dilakukan oleh filsuf-filsuf muslim pada masa yang lalu, oleh sebab itu, umat Islam seyogyanya menulis sebuah sejarah baru pemikiran Arab dan Islam yang di dalamnya hendaknya dimasukkan secara khusus pembahasan tentang *sosiologi kegagalan* yang menganalisis secara filsafati segala bentuk kegagalan Islam, termasuk kemunduran orientasi pada filsafat dalam wacana Islam.
5. Bentuk-bentuk Islam ortodoks, Sunni, Syiah, dan Khawarij, merupakan ungkapan dari berbagai seleksi yang sewenang-wenang dan penggunaan ideologis dari berbagai kepercayaan dan pemikiran serta pengalaman yang diperkenalkan dan digambarkan berdasarkan asas bahwa bentuk-bentuk Islam ortodoksi di atas merupakan agama sebenarnya, artinya agama yang sesungguhnya dikehendaki Allah.
6. Seyogyanya umat Islam mengadakan penelitian kembali atas segala kedudukan faktor agama, sakralitas dan wahyu serta mengkaji hal tersebut lewat perspektif teori epistemologi modern.
7. Semua sistem pemerintahan atau politis yang pernah muncul dalam masyarakat Arab dan Islam, setelah kemerdekaannya dari penjajahan, *de facto* bersifat sekular dan dikendalikan oleh paradigma-paradigma

Barat, baik dalam tata aturan pemerintahan maupun dalam tata aturan pengambilan keputusan. Sistem tersebut telah terputus, baik dari pandangan Islam klasik tentang legalitas keagamaan yang transendental maupun dari pandangan rasionalitas modern.

8. Berdasarkan studi yang dilakukan oleh Mohammad Arkoun ditemukan bahwa sekularisme sebagai sumber inspirasi kebebasan berpikir untuk membuka teori baru tentang pelaksanaan wewenang tertinggi, merupakan ungkapan dari hal-hal yang seyogyanya ditindaklanjuti juga oleh masyarakat Barat dan Eropa kontemporer.

Dengan delapan pokok pikiran itu, Arkoun seolah-olah ingin menampilkan data-data sejarah yang selama ini masuk dalam wilayah sesuatu “yang tak terpikirkan” dan “yang tak terpikir” oleh kaum intelektual muslim dan pemerhati studi ke-Islam-an atau lebih umum lagi dalam khasanah pemikiran Islam. Demikianlah dekonstruksi wacana Islam yang menurut Arkoun seharusnya dilakukan.¹³²

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

¹³² *Ibid*, hlm. 150.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Pembacaan analisis Mohammad Arkoun terhadap pemikiran Islam atau cara berpikir umat Islam, di bagi kedalam tiga periode yaitu nalar Klasik, nalar Skolastik dan nalar Modern. Nalar Klasik diartikan sebagai sistem pemikiran yang diwakili oleh para peletak dasar dan pembentuk peradaban awal. Skolastik ditandai dengan mulai meluasnya medan taqlid di kalangan umat, dan nalar Modern yaitu apa yang dikenal sekarang sebagai kebangkitan dan revolusi pemikiran. Berangkat dari sini, menurutnya pemikiran Islam perlu kita kritisi dan perlu dilakukan pembongkaran terhadap pemikiran Islam. Kritik nalar Arkoun terhadap pemikiran Islam klasik, skolastik, dan modern dimaksudkan dalam artian filsafat, yakni penelitian mengenai dasar dan batas pemikiran, atau dengan kata lain mengenai syarat-syarat kesahihan suatu pemikiran tertentu, oleh karena itu, Arkoun membedakan antara Islam sebagai wahyu dan pemikiran Islam sebagai produk pemikiran yang diaktualisasi dengan pemikiran, bahasa, dan sejarah tertentu atau dalam bahasa Amin Abdullah, Normativitas dan Historis (empiris), karena seringkali umat Islam dalam kondisi ini secara tidak sadar telah mengambil langkah epistemologi tertentu, yakni absolutisasi pemikiran Islam yang sesungguhnya tidak absolut, yang pada

gilirannya terekspresiasikan dalam corak keberagamaan. Kritik epistemologinya terhadap pemikiran Islam dan kritiknya terhadap pemikiran Barat yang dilakukan Arkoun, tidak lain adalah suatu usaha untuk menyadarkan umat Islam akan adanya perbedaan antara Islam sebagai wahyu dan pemikiran sebagai produk umat, dengan menunjukkan hubungan yang bersifat *circuler* (hubungan melingkar yang tidak ada putusnya) antara bahasa, pemikiran, dan sejarah.

2. Menurut Arkoun sekularisasi dipandang sebagai sikap spirit dalam pergulatan meraih kebenaran, hal ini berarti sekularisasi sinonim dengan konsep kebebasan, karena hukum sekular mampu mensinergikan antara agama dan negara sebagai cita-cita bersama. Maka konsep sekularisasi dibutuhkan umat Islam saat ini, agar mampu mewujudkan konsensus rasional yang dapat melampaui semua ideologi, konflik-konflik takwil atau tafsir dalam agama Islam dan mazhab-mazhab yang berbeda. Arkoun menegaskan bahwa pengkorelasian antara Islam dan sekularisasi ini dilandasi untuk memahami sebuah realita guna merekrut kebenaran didalamnya. Selain itu meminjam bahasa Amin Abdullah agar diupayakan dan disosialisasikannya dua kutub wilayah keberagamaan Islam yaitu wilayah kutub historisitas-kekhalfahan dan wilayah kutub normativitas-spiritualitas dalam mekanisme tarik-menarik yang bersifat dialogis-dialektis-kritis, sebab jika terjadi dominasi satu wilayah di atas wilayah yang lain, maka wacana keberagamaan akan menjadi tidak hidup atau tidak produktif, sebab dimensi normativitas-spiritualitas tanpa terlibat

dalam pengumpulan historis bukanlah corak keberagamaan manusia yang teruji. Sebagai sebuah upaya rekonstruksi pemikiran Islam, pertama-tama menurut Arkoun umat Islam harus memberikan otonomi terhadap akal guna menunjukkan syarat-syarat ilmiah untuk membaca kitab suci secara benar dan menggunakannya cara baru penggunaan akal, menurut apa yang umat Islam pelajari dari warisan sendiri, yakni warisan kultural dan intelektual di masyarakat muslim, dan juga menurut apa yang sudah umat Islam peroleh dari evolusi pemikiran modern sejak abad ke-16 sampai sekarang.

B. Saran-saran

Menurut hemat penulis, sudah saatnya peneliti-peneliti Islam keluar dari kungkungan struktur pemikiran yang cenderung berada dalam tarik-menarik kepentingan yang sama-sama ideologis, kearah pemikiran yang kritis dan senantiasa eksis. Hal ini tentu tidak bisa diselesaikan oleh satu orang seperti Arkoun saja, tetapi kerjasama dari berbagai peneliti dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Maka hal ini merupakan suatu keharusan bagi orang yang punya kepedulian terhadap pemikiran Islam yang akan datang. Maka penulis, sangat mementingkan sikap kritis baik terhadap pemikiran Islam maupun terhadap pengetahuan Barat.

Dengan perangkat ilmu pengetahuan dan sikap kritis itu, intelektual muslim saat ini akan mampu melakukan agenda-agenda seperti berikut ini:

1. Melakukan klarifikasi historis dengan memikirkan kembali atau ulang pengalaman kesejarahan Islam selama empat belas abad yang silam.
2. Meniadakan dikotomi tradisional antara iman dan nalar, wahyu dan sejarah, jiwa dan materi, ortodoksi dan heterodoksi dan sebagainya demi keserasian antara teori dan praktik.
3. Memperjuangkan suasana berpikir bebas dalam mencari kebenaran. Dengan demikian, gagasan-gagasan yang muncul tidak akan terkungkung dalam ketertutupan baru atau terperangkap dalam pemikiran-pemikiran buta terhadap nilai-nilai yang ada.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Muhammad Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodenisme*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995
- Adam, A.K.M. *What Postmodern Biblical Criticism?*, Minneapolis: Fortress Press, 1995
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo Djojosuwarno, Bandung: PT. Pustaka, 1981
- Ali, M. Sayuthi. *Metodologi Penelitian Agama, Pendekatan Teori dan Praktek*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002
- Arkoun, Mohammad. *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama*, terj. Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- . *Rethinking Islam Today*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1987
- . *Rethinking Islam*, (terj.) Yudian M. Asmin dan Lathiful Khuluq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- . *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1996
- . *Islam Agama Sekuler (Penelusuran sekularisme dalam Agama-agama di Dunia)*, terj. Sunarwoto Dema, Yogyakarta: Belukar, 2003
- . *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Putaka Pelajar, 1996
- . *Membela Pemikiran Islam*, terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 2000
- . *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997
- . *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998
- . *al-Islam Asalah wa Muwarasah*, alih bahasa Halil Ahmed, Sorbone, 1986
- . "Ke Arah Islamologi Terapan", dalam Jurnal *Al-Jami'ah*, No. 53, 1993

- , *Membongkar wacana Hegemonik dalam Islam dan Posmodernisme*, cet. 1 Surabaya: Al-Fikr, 1999
- , "Menuju Pendekatan Baru Islam", Jurnal *Ulumul Qur'an*, no.7, vol. II, 1990
- , "Kejayaan Islam Melalui Pluralisme Pemikiran", *Kompas*, Selasa, 11 April 2000
- Asad, Muhammad *Sistem Pemerintahan Islam*, terj. Afif Muhammad dan Amar Haryono, Bandung: Pustaka, 1984
- Assyaukanie, Luthfi. "Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer", dalam Jurnal *Pemikiran Islam*, vol. I, nomor 1, Juli-Desember 1998
- , "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernis: Pendekatan menuju Kritik Akal Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 1, vol. V 1994
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994
- Enseklopedi Populer Politik Pembangunan Pancasila*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1984, Edisi ke-5, Jilid IV
- Faiz, Fahrudin. "Kritik Sakralisasi Pemikiran Keagamaan (Mengkaji Pemikiran Mohammad Arkoun)", dalam Jurnal *Refleksi*, Vol. 1, No. 1, Juli 2001
- Furchan, Arief dan Agus Maimun, *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Hamzah, Alirman. "Mengantisipasi Ancaman Sekularisme", *Al-Turas*, Maret-Mei 1991
- Harb, Ali. *Kritik Nalar Al-Qur'an*, terj. Muhammad Faisol Fatawi, Yogyakarta: LKiS, 2003
- Iqbal, Mohammad. *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, disunting oleh Muhidin M. dahlani, Yogyakarta: Jalasutra, 2002
- Karim, M. Rusli *Agama Modernisasi dan Sekularisasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994
- Kontowijoyo, *Muslim tanpa Masjid*, Bandung: Mizan, 2001
- Lee, Robert D. *Mencari Islam Autentik dari Nalar Puitis Iqbal sampai Nalar Kritis Arkoun*, alih bahasa Ahmad Bauqani, Bandung: Mizan, 2000

Meuleman, Johan Hendrik. *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme (Memperbincangkan Pemikiran Arkoun)*, Yogyakarta: LKiS, 1996

-----, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 4, vol. IV, 1993

Mudhofir, Ali. *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996

Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, cet.10, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006

Noor, Muhammad Hidayat "Sekularisasi: Proses Kemunculan dan Dampaknya", dalam *Refleksi*, Vol.1, No.1, 2001

Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik*, Jakarta: Pustaka Utama Grafika, 1993

Putro, Suadi. *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1996

Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2000

Ritzer, George. *Teori Sosial Postmodern*, terj. Muhammad Taufik, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003

Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammad Arkoun*, cet 1, Yogyakarta: Bentang, 2000

Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996

Solissa, Abdul Basir. "Kritik Mohammad Arkoun terhadap Pemikiran Islam Klasik", dalam Jurnal *Refleksi*, No.3, Vol.II, 2003

Tibi, Bassam. *Krisis Peradaban Islam Modern Sebuah Kultur Praindustri dalam Era Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1994

Turner, Bryan S. *Menggugat Sosiologi Webber*, "Studi Analisis atas Sosiologi Webber", terj. Mudhofir Abdullah, Yogyakarta: Suluh Press, 2005

Wardi. *Islam dalam Perspektif Postmodernisme, (Studi Atas Metodologi Mohammad Arkoun Sebagai Ancaman Reaktualisasi Hukum Islam)* Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah, 2000

CURRICULUM VITAE

Nama lengkap : Muhammad Yamin
Tempat/tanggal lahir : Barabai, 05 Januari 1982
Jenis kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
Alamat : Jl. Abdul Muis Redhani No. 49
Kelurahan Hulu Sungai Tengah
Kecamatan Barabai
Kalimantan Selatan.

RIWAYAT PENDIDIKAN

1. Tingkat Dasar : SDN 4 Barabai – Kalimantan Selatan 1994.
2. Menengah Pertama : MTsN Barabai – Kalimantan Selatan 1997.
3. Menengah Atas : MAN 2 Martapura – Kalimantan Selatan 2000.
4. Perguruan Tinggi : Masuk Fakultas Ushuluddin UIN
Sunan Kalijaga Yogyakarta T.A. 2001/2002.

ORANG TUA

Nama Ayah : H. Abdul Haddad
Nama Ibu : Hj. Siti Nahrul (almarhumah)
Alamat : Jl. Abdul Muis Redhani No. 49
Kelurahan Hulu Sungai Tengah
Kecamatan Barabai
Kalimantan Selatan.

Demikian daftar riwayat hidup ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 27 Juni 2007

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Tertanda

Muhammad Yamin