

**STUDI ISLAM KONTEMPORER DALAM PERSPEKTIF
SOSIOLOGI PENGETAHUAN
(Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)**



Oleh:

Zuhri, M.Ag.
NIM: 0031011/S3

2 x O
ZUH
S
e.1

DISERTASI

**Diajukan kepada program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk
Memenuhi Syarat guna Mencapai Gelar Doktor
dalam Ilmu Agama Islam**

**YOGYAKARTA
2007**

MILIKI	YAHYAN	YAHYANA
NO	00000169	H 1x/08
TANGGAL	3-9-2008	

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan dibawah ini:

Nama : Zuhri, M.Ag.
NIM : 0031011
Jenjang : Doktor

Menyatakan bahwa **disertasi** ini secara keseluruhan hasil penelitian/karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 30 Agustus 2007

Saya yang menyatakan,



Zuhri, M.Ag.
NIM : 0031011/S3



DEPARTEMEN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

Promotor : Prof. Dr. H. Machasin, MA.

Promotor : Prof. Dr. H. R. Mulyadhi Kartanegara, MA. (

**CONTEMPORARY ISLAMIC STUDIES IN A PERSPECTIVE OF
SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE**
(An Analysis of Fazlur Rahman and Mohammed Arkoun's Thoughts)

The development of Islamic studies in contemporary era seen from the perspective of either study object or society participation is unfortunately not supported by the increased understanding of Islamic teachings and aspects in community. The increased Islamic studies indeed produces negative presumptions understanding between analysts' subject and community as the object of thought. In fact, such dichotomy will be likely to create *distancing* phenomena between discoursing dynamics of Islamic studies and of community Islamizing. The mentioned facts as academic concern were the basic arguments to keep count of this dissertation.

Based upon the above praxis and theoretical problem, this study tried to minimize dichotomous trends and *distancing* of Islamic studies. It was evident that assumptions coming in the society tended to be caused by the misunderstanding on intellectuality as well as on the essence of Islamic studies and community existence. Meanwhile, this research therefore put itself as an initial step in formulating Islamic studies in one dimension frame in society. To build understanding on those matters, this research set a case of thought of Islamic studies developed by Fazlur Rahman and Mohammad Arkoun (as material object) regarding their phenomenal figures in Islamic discourse in Indonesia despite their limited phenomenal meaning only in educated society.

By using a theory of sociology of knowledge formulated by Peter L. Berger as a formal object or a theory of reading (approach) on material object, this study portrayed problems that included (1) what kind of external realities of Rahman and Arkoun's Islamic studies that drove the emerging of Islamic studies discoursing, (2) what objectivation process built in Rahman and Arkoun's intellectual steps in development of Islamic studies, and (3) how the existing objective reality of Islamic studies could be formulated by Rahman and Arkoun in a form of internalization in order to construct alternative thoughts in the current formulation of contemporary Islamic studies.

The results of this study showed that contemporary Islamic studies analyzed by both Fazlur Rahman and Mohammed Arkoun were that religiosity discourse was as a dynamic knowledge in society and was built up in a dialectic pattern between three formulas: (1) externality dimension of Islamic studies existence reflected in Islam itself with its all aspects within as well as modernity and history, (2) Objectivation process of Islamic studies in thematic typifications, methodology, institution, language, and orientation fully reflecting implemented momentum of Islamic studies in their real area, and (3) natural process of objectivation that produced alternatives of thinking as analyst's subjective existential awareness and as a proof that the awareness was built by its objective strength. Therefore, those figures' ideas were always related in terms of the processes of externalization, objectivation, internalization.

مستخلص البحث

الدراسات الإسلامية المعاصرة من منظر السوسولوجيا المعرفية (قراءة تحليلية لتفكير فضل الرحمن ومحمد أركون)

تطور الدراسات الإسلامية في عصر الحالي، سواء من حيث كونها موضوعا للدراسة أو من حيث المشاركة الشعبية، ليس مصحوبا بترقية الفهم للعالم والمظاهر الإسلامية داخل المجتمع. بل إن ترقى (تزايد) قضايا الدراسات الإسلامية قد يوئد تصورات سلبية لدى بعض المجتمع من العوام ومن أسباب هذه الظاهرة الممتلئة بالتناقض المثير للسخرية هو الازدواجية في الفهم بين ذات المصدر القائم بالبحث وبين المجتمع الذي هو موضوع التفكير. ومع ذلك، فإن هذه الازدواجية في التفكير ستؤدي إلى وجود فجوة بين ديناميكا قضايا الدراسات الإسلامية وبين ديناميكا الظواهر الإسلامية في المجتمع. هذه الحقائق المذكورة أعلاه والتي تعتبر مصدر قلق علمي، تمثل تفاصيل البراهن والحجج الأساسية لكتابة هذا البحث العلمي.

إنطلاقا من تلك المشكلة النظرية والعملية المذكورة أعلاه، فإن هذا البحث يهدف إلى تقليل الميول إلى ظاهرة الازدواجية والتباعد بين الدراسات الإسلامية. سبب هذا هو أن ظهور التصور بوجود تلك الازدواجية والتباعد راجع إلى سوء الفهم لدى المتقنين وسوء الفهم لجوهر الدراسات الإسلامية ووجود المجتمع. وفي نفس الوقت يهدف هذا البحث إلى صياغة فهم لاتحاد المصدر والموضوع مما يجعل قضايا الدراسات الإسلامية بمثابة ظواهر لقضايا المجتمع الإسلامي. لذلك يعتبر هذا البحث خطوة أولى في محاولة صياغة قضايا الدراسات الإسلامية في إطار وحدة الظواهر في المجتمع. وفي سبيل إيجاد تلك الصياغة للتفكير المذكور، فإن هذا البحث يتناول أحوال التفكير في الدراسات الإسلامية لدى "فضل الرحمن" و "محمد أركون" (كموضوع مادي) أساسه شخصيتاهما البارزتان والمؤثرتان في القضايا الإسلامية في إندونيسيا رغم أن تأثيرهما مازال مقصورا على فئة المتقنين.

عن طريق استخدام نظرية سوسولوجيا المعرفية التي صاغها بيتر ل. برغير كموضوع شكلي ومنظور نظرية القراءة (المقاربة) للموضوعات المذكورة، فإن هذا البحث يبحث مشكلات تتضمن ما يلي: ١- ما الحقائق الخارجية للدراسات الإسلامية لدى فضل الرحمن و محمد أركون التي دعت إلى وجود قضايا الدراسات الإسلامية؟ ٢- ما هي عملية التركيز على الموضوع التي نشأت كنتيجة لتفكير فضل الرحمن و محمد أركون لتطوير الدراسات الإسلامية؟ ٣- كيف أمكن للحقائق الموضوعية للدراسات الإسلامية الحالية أن تعاد صياغتها من قبل فضل الرحمن و محمد أركون في شكل غرس حتى أنتجت أفكارا بديلة داخل إطار الدراسات الإسلامية المعاصرة حاليا؟

تشير نتائج هذا البحث إلى أن الدراسات الإسلامية المعاصرة التي تم تحليلها سواء من قبل فضل الرحمن و محمد أركون هي عبارة عن قضايا دينية معرفية ديناميكية في المجتمع وقد تأسست على أساس جلي في ثلاثة مستويات: ١- البعد الخارجي الوجودي للدراسات الإسلامية يعنى الإسلام نفسه بكل مظاهره الداخلية والحدائث والتاريخ. ٢- عملية التركيز على الموضوع في الدراسات الإسلامية في النماذج والموضوعية والمنهج والنظام واللغة والتوجهات التي تعكس تماما الفرصة السانحة لإبراز الدراسات الإسلامية في مجالها الحقيقي. ٣- العملية الطبيعية للتركيز على الموضوع - كما هو مذكور أعلاه - تؤدي إلى وجود بدائل فكرية كتحقيق للوعي الوجودي الذاتي للدارس وفي نفس الوقت تعتبر دليلا على أن تلك الوعي الذي أساسه القوة الموضوعية. لذلك، فإن أفكار هذين المفكرين الكبارين تدور جليا حول عملية التركيز الخارجي والتركيز الموضوعي والغرس.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**STUDI ISLAM KONTEMPORER DALAM PERSPEKTIF
SOSIOLOGI PENGETAHUAN
(Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)**


yang ditulis oleh:

Nama : Zuhri, M.Ag.
NIM : 0031011 / S3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 17 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,
Rektor,


Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
NIP. 150216071

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

**STUDI ISLAM KONTEMPORER DALAM PERSPEKTIF
SOSIOLOGI PENGETAHUAN
(Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)**

yang ditulis oleh:

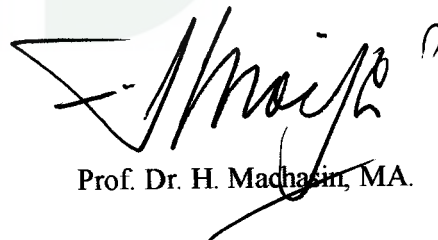
Nama : Zuhri, M.Ag.
NIM : 0031011
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 17 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 30 Juli 2007

Promotor/Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Machasin, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertai berjudul :

**STUDI ISLAM KONTEMPORER DALAM PERSPEKTIF
SOSIOLOGI PENGETAHUAN
(Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)**

yang ditulis oleh:

Nama : Zuhri, M.Ag.
NIM : 0031011
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 17 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 30 Juli 2007

Promotor/Anggota Penilai,



Prof. Dr. H.R. Mulyadhi Kartanegara, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

**STUDI ISLAM KONTEMPORER DALAM PERSPEKTIF
SOSIOLOGI PENGETAHUAN
(Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)**

yang ditulis oleh:

Nama : Zuhri, M.Ag.
NIM : 0031011
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 17 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 30 Juli 2007

Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Noeng Muhadjir

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertai berjudul :

**STUDI ISLAM KONTEMPORER DALAM PERSPEKTIF
SOSIOLOGI PENGETAHUAN
(Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)**

yang ditulis oleh:

Nama : Zuhri, M.Ag.
NIM : 0031011
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 17 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr: wb.

Yogyakarta, 30 Juli 2007

Anggota Penilai,


Prof. Dr. Sutrisno, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

**STUDI ISLAM KONTEMPORER DALAM PERSPEKTIF
SOSIOLOGI PENGETAHUAN
(Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)**

yang ditulis oleh:

Nama : Zuhri, M.Ag.
NIM : 0031011
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 17 Maret 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 30 Juli 2007

Anggota Penilai,



Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman Transliterasi Arab-Latin menggunakan pedoman keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No 158 tahun 1987 – No 0543b/U/1987, dengan beberapa modifikasi sebagai berikut:

Huruf Arab	Huruf Latin	Nama	Huruf Arab	Huruf Latin	Nama
ا	A	<i>Alif</i>	ط	Th	<i>tha'</i>
ب	B	<i>Ba'</i>	ظ	Zh	<i>zha'</i>
ع	T	<i>Ta'</i>	ع	'	<i>'ain</i>
غ	Ts	<i>Tsa'</i>	غ	Gh	<i>ghayn</i>
ج	J	<i>Jim</i>	ف	F	<i>fa'</i>
ح	<u>H</u>	<u><i>Ha'</i></u>	ق	Q	<i>qaf</i>
خ	Kh	<i>Kha'</i>	ك	K	<i>kaf</i>
د	D	<i>Dal</i>	ل	L	<i>lam</i>
ذ	Dz	<i>Dzal</i>	م	M	<i>mim</i>
ر	R	<i>Ra'</i>	ن	N	<i>nun</i>
ز	Z	<i>Zany</i>	و	W	<i>waw</i>
س	S	<i>Sin</i>	هـ	H	<i>ha'</i>
ش	Sy	<i>Syin</i>	ء	'	<i>hamzah</i>
ص	Sh	<i>Shad</i>	ي	Y	<i>ya'</i>
ض	Dl	<i>Dladl</i>			

A. Vokal

Vokal tunggal *fathah* dengan a, *kasrah* dengan i dan *dlammah* dengan u. Vokal rangkap berupa *fathah* dan *ya'* ditulis dengan *ay*, sedangkan vokal rangkap *fathah* dan *waw* ditulis dengan *aw*. Contoh: كيف = *Kayfa* حول = *Hawla*. Sementara itu, vokal panjang berupa *fathah* dan alif dengan ā, contoh قال = *qāla*, dan vokal panjang berupa *kasrah* dan *ya'* dengan ī, contoh قيل = *qīla* serta vokal panjang *dlammah* dan *waw* dengan ū, contoh منظومة = *manzhūmah*

B. Ta' Marbūthah

Transliterasi *ta' marbūthah* mati adalah "h", termasuk ketika *ta' marbūthah* diikuti kata yang menggunakan kata sandang "al-" ("al-"), dan dibacanya terpisah, maka akan ditransliterasikan dengan "h". Contoh روضة الأطفال *rawdlah al-athfāl* dan المدينة المنورة = *al-madīnah al-munawwarah*.

C. Huruf Ganda (Syaddah atau Tasydīd)

Transliterasi *syiddah* atau *tasydīd* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau diakhir kata. Contoh: نزل = *nazzala*, البرّ = *al-birr*.

D. Kata Sandang dan Ya' Nisbat.

Kata sandang "ال" ditransliterasikan dengan "al" diikuti dengan tanda penghubung, baik ketika bertemu dengan huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyah*. Contoh: القلم = *al-qalam* الشمس = *al-syams*. Sedangkan *ya'* nisbat ditransliterasikan dengan vokal ī yang diberi tanda payung panjang. Contoh: البخاري = *al-Bukhārī*

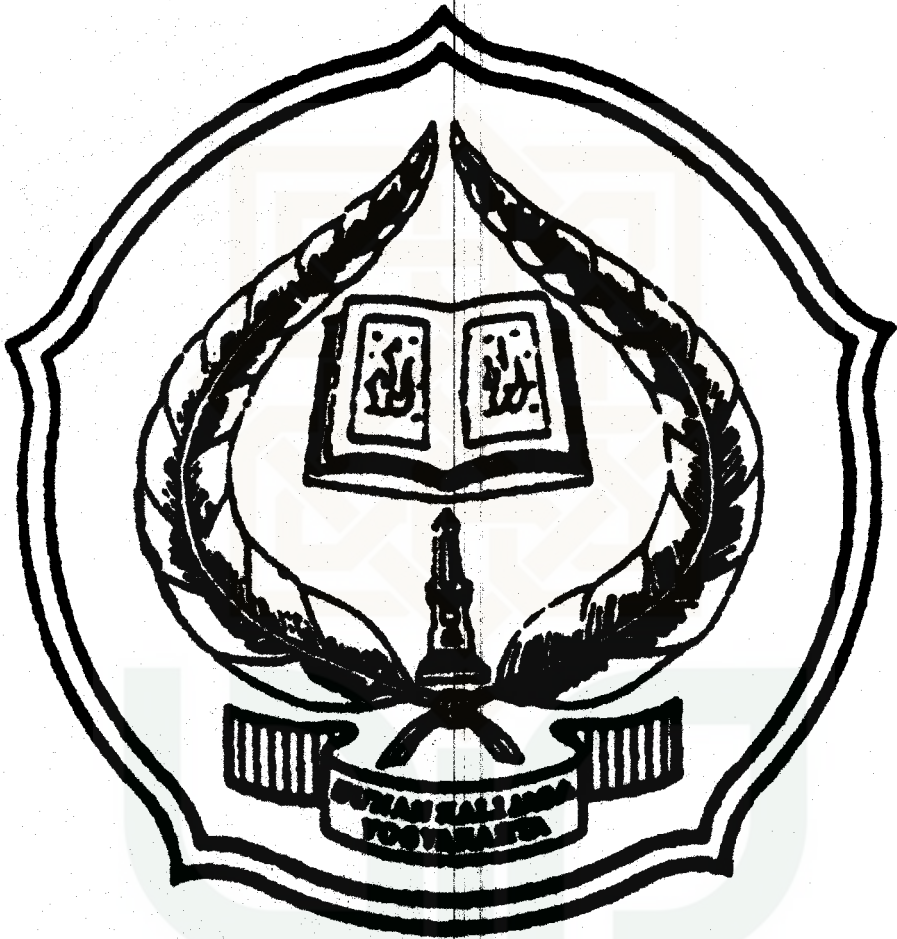
D. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri dan sebagainya seperti ketentuan EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat. Contoh: وما محمد إلا

رسول = *wa mā Muḥammadun illā rasūl* dan الحمد لله = *Al-ḥamdulillāh*. Singkatan *Subḥānallāh ta 'ālā* memakai Swt. dan *Shalla Allāh 'alaihi wa sallam* dengan Saw.

Selanjutnya, untuk istilah asing yang sudah masuk ke dalam bahasa Indonesia ditulis tanpa transliterasi, seperti khawarij, kecuali jika memang dimaksudkan untuk menyebut istilah Arabnya, maka akan ditulis tegak dan memakai transliterasi, seperti al-Qur'ān, al-ḥadīth.





KATA PENGANTAR


Tidak ada ungkapan hati yang lebih berharga dari rasa syukur peneliti kepada Allah *subhānahu wa ta'ālā* atas *taufiq, hidāyah* dan *'ināyah*-Nya sehingga penelitian ini dapat diselesaikan. *Shalawat* serta *salām* selalu peneliti dzikirkan sebagai rasa pertanggungjawaban peneliti sebagai pengikut Nabi Muhammad *shallā Allāh 'alaihi wa sallim*.

Penelitian untuk tugas akhir program doktor ini dilakukan dengan suatu komitmen untuk selalu berpegang pada asas penalaran yang telah ditentukan, tetapi manusia ternyata selalu punya naluri menjelajah untuk keluar dari pakem yang sudah ada sehingga selalu muncul keliaran-keliaran yang menunjukkan inkonsistensinya yang kadang-kadang diposisikan sebagai suatu kekurangan atau kelemahan. Kalaupun masih terdapat inkonsistensi, itulah hasil *ihitiār* maksimal yang telah peneliti lakukan. Namun, peneliti juga menyadari bahwa usaha tersebut terlaksana dan sampai pada tujuannya karena berbagai bantuan dari berbagai pihak, baik dalam bentuk materi, saran, koreksi, motivasi, maupun doa. Untuk itu, peneliti menyampaikan terima kasih secara tulus dan mendalam kepada (1) Profesor Machasin, sebagai promotor dan sekaligus sebagai sosok *guru* yang masih perlu *digugu* dan ditiru, (2) Professor Mulyadhi, sebagai promotor dan sekaligus sebagai *patner* peneliti untuk mendiskusikan disertasi ini, (3) Direktur Perguruan Tinggi Islam Departemen Agama RI dan Rektor UIN Sunan Kalijaga yang dengan kebijakan program memberi bantuan keuangan, kuliah peneliti di program doktor sampai penulisan disertasi ini dapat diselesaikan, (4) Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan Dekan Fakultas Ushuluddin atas kebijakan-kebijakan dan kemakluman-kemaklumannya yang disebabkan atau menjadi akibat dari proses penyelesaian disertasi ini, (5) Bapak/Ibu dosen, dan teman seperjuangan yang selalu menanyakan proses penyelesaian disertasi ini, (6) Ibunda dan seluruh keluarga, baik yang ada di Cirebon maupun di Kudus yang masih mau memahami keinginan peneliti untuk selalu menjadi seorang *murīd*, (6) Istriku tercinta yang selalu mendampingi proses penyelesaian disertasi ini dan kadang tidak bisa mendampingi juga karena proses penyelesaian disertasi ini, (7) Mas Didi yang telah membaca tulisan disertasi dari kata per kata, kalimat per kalimat

sehingga disertasi ini dapat dibaca dengan enak dan perlu, (8) Adik-adikku yang membantu memberi hiburan di tengah kejenuhan dalam proses penyelesaian disertasi, (9) Perpustakaan Pascasarjana, Perpustakaan Pusat UIN Sunan Kalijaga, Perpustakaan St. Ignatius, Perpustakaan Seminari Tinggi, dan Perpustakaan Lembaga Indonesia Perancis atas ketulusannya melayani proses peminjaman buku-buku rujukan untuk kepentingan penulisan disertasi ini, dan (10) kepada semua pihak yang tidak bisa peneliti sebutkan satu-persatu, yang ikut serta baik langsung maupun tidak langsung dalam proses penulisan disertasi ini.

Kepada mereka semua peneliti hanya bisa mengucapkan banyak terima kasih dan *jazākum Allāh aḥsana al-jaza'*.

Yogyakarta, 30 Agustus 2007


H. Zuhri, M.Ag.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PENGESAHAN REKTOR.....	iii
DEWAN PENGUJI	iv
PENGESAHAN PROMOTOR	v
NOTA DINAS.....	vi
ABSTRAK.....	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xv
KATA PENGANTAR.....	xvi
DAFTAR ISI	xviii
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	20
C. Tujuan Penelitian	21
D. Alasan Pemilihan Tokoh	22
E. Signifikansi Penelitian	24
F. Telaah Pustaka	25
G. Metode Penelitian	35
1. Pengumpulan Data	36
2. Analisa Data	38
3. Pendekatan Penelitian	40
H. Sistematika Pembahasan	41
BAB II : PENGANTAR TEORETIK	44
A. Pengantar	44
B. Studi Islam	46
1. Makna, Sejarah, dan Perkembangan Studi Islam	46
2. Studi Islam Sebagai Pengetahuan	54
C. Sosiologi Pengetahuan	62
1. Makna, Sejarah, dan Perkembangan Sosiologi Pengetahuan	62
2. Sosiologi Pengetahuan sebagai Pendekatan Penelitian	78
BAB III : BIOGRAFI INTELEKTUAL FAZLUR RAHMAN DAN MOHAMMED ARKOUN.....	83
A. Pengantar	83
B. Biografi Intelektual Fazlur Rahman	84
C. Karya dan Pengalaman Intelektual Fazlur Rahman	86
D. Biografi Intelektual Mohammed Arkoun	115
E. Karya dan Pengalaman Intelektual Mohammed Arokun ...	122

BAB IV	: DIMENSI ESKTERNALITAS STUDI ISLAM	144
	A. Pengantar	144
	B. Islam	146
	C. Kemodernan.....	158
	D. Sejarah.....	179
BAB V	: FAKTA OBYEKTIF STUDI ISLAM DAN PROSES INTERNALISASI FAZALUR RAHMAN DAN MOHAMMED ARKOUN	199
	A. Pengantar	199
	B. Studi Filsafat	202
	C. Studi al-Qur'ān	226
	D. Studi Hadīts	245
	E. Studi Etika	259
	F. Studi Studi Masyarakat dan Negara	267
	G. Studi Hukum	277
	H. Studi Hubungan Antar Agama	282
BAB VI	: PROSPEK DAN TANTANGAN STUDI ISLAM KONTEMPORER	287
	A. Pengantar	287
	B. Metodologi Studi Islam Kontemporer	288
	C. Studi Islam Kontemporer dan Kompleksitas Pengetahuan.....	301
	D. Prospek dan Tantangan Studi Islam Kontemporer dalam Konteks Keindonesiaan	316
BAB VII	: PENUTUP	324
	A. Kesimpulan	324
	B. Saran-saran	329
DAFTAR PUSTAKA	331
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	347

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam memiliki berbagai dimensi. Salah satu dimensi yang ada di dalam agama ini adalah dimensi ajaran atau doktrin. Dimensi ini menjadi titik tekan utama pengembangan Islam di masyarakat dan dilakukan melalui dua pola yang saling terkait dan menimbulkan *causa per affectum* “sebab akibat”, yaitu pola doktrinasi dan pola diskursif. Pola pertama mengidealkan kekuatan struktur objektivitas internalnya, sedangkan pola kedua mengidealkan kekuatan struktur rasionalitas eksternalnya. Dalam konteks doktrinasi, studi Islam¹ membentuk identitas keagamaan yang menjamin keberlangsungan substansi, fungsi, dan peran agama *bagi dan untuk* penganutnya. Sebaliknya, dalam konteks diskursif, studi Islam membentuk rasionalitas keagamaan yang menjamin tegaknya konstruksi argumentasi substansi, fungsi, dan peran agama *bagi dan untuk* masyarakatnya.² Selanjutnya, konteks ini membentuk jati dirinya pada lembaga-lembaga studi

¹Maksud *studi Islam* dalam bab ini dinyatakan sebatas untuk merumuskan *seluruh bangunan dan aktivitas diskursif yang memproduksi kajian-kajian keislaman dalam arti seluas-luasnya, baik cakupan waktu, tema, tempat, metode, maupun tokohnya dalam suasana interaktif, interkoneksi dan konfiguratif*. Ini perlu ditegaskan demi konsistensi dalam konteks latar belakang penelitian ini. Terminologi tersebut kemudian dirumuskan dalam bab II sub C untuk digunakan dalam proses analisis pada bab-bab berikutnya.

²Atas dua pola di atas, peneliti terinspirasi oleh pandangan Sayyed Hossein Nasr. Nasr menyatakan, “As such every religion possesses ultimately two essential elements which are its basis and foundation: a doctrine which distinguishes between the Absolute and the relative; and a method of concentrating upon the Real, of attaching oneself to the Absolute and living according to the Will of Heaven in accordance with the purpose and meaning of human existence”. Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975), hlm. 15.

Islam, baik dalam bentuk formal maupun non formal³ dalam upayanya mempertahankan sekaligus menjadi sumber dan proses inspirasi dinamika Islam di dalam masyarakat.

Sebagai suatu agama dan seperangkat ajaran, Islam merupakan tuntunan dan pedoman bagi pemeluknya dalam menjalani kehidupan, baik dalam konteks hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan alam, maupun manusia dengan Tuhannya. Idealitas tersebut menempati ruang utama dalam khazanah pertumbuhan dan perkembangan penelaahan tentang Islam dari zaman ke zaman. Idealitas tersebut merupakan visi dan misi yang selalu mendatangkan inspirasi bagi para pemikir Islam untuk menerjemahkan dan merealisasikan makna di atas. Meskipun demikian, inspirasi-inspirasi yang tertuang dalam studi Islam justru belum dianggap mampu memberikan jawaban atas persoalan umat. Bahkan, studi Islam hadir, tetapi justru kerap terlepas dari problem nyata yang dihadapi umat Islam.

Dalam sejarahnya, studi Islam telah berkembang sejak era kenabian. Pada era ini, pemahaman-pemahaman tentang Islam disampaikan melalui *huthbah*, dialog, dan forum-forum diskusi di masjid (*halqah* dan *ribath*). Pada era-era berikutnya, studi Islam berkembang seiring proses ekspansi peradaban Islam yang semakin meluas. Pada era-era itulah, Islam ditelaah dalam berbagai dimensi. Dimensi teologi mengabadikan nama-nama seperti Abū al-Hasan al-Asy'ārī dan

³Studi Islam formal berarti kajian yang dilakukan dalam suatu forum atau institusi resmi, seperti institusi negara, institusi pendidikan, dan institusi lainnya. Sebaliknya, studi Islam non formal berarti kajian yang dilakukan dan dihasilkan oleh individu atau masyarakat yang tidak didasarkan batas-batas institusional. Batasan tersebut perlu peneliti sebutkan untuk membedakan konsep "formal" dan "non formal" dalam diskursus pendidikan modern. Dalam diskursus pendidikan, istilah formal berarti pendidikan

‘Abd al-Jabbār; dimensi filsafat melahirkan nama-nama seperti al-Kindī, Ibn Sīnā, dan al-Farābī; dimensi hukum melahirkan empat mazhab fiqih. Dimensi al-Hadīth melahirkan *al-Imām al-Sittah*, sementara dimensi sufistik melahirkan tokoh seperti al-Ghazālī. Nama-nama di atas sekadar merupakan contoh dalam menggambarkan fakta dinamika intelektual Muslim pada zamannya. Mereka dididik dari institusi-institusi pendidikan keagamaan formal maupun pendidikan non formal.

Lembaga-lembaga studi Islam formal dan non formal yang pada awalnya mampu memunculkan para pemikir dan intelektual Islam itu lambat laun hanya berfungsi sebagai bagian dari sistem dakwah dan pengajaran ajaran-ajaran Islam. Dalam konteks keindonesiaan, fenomena tersebut telah mengakar pada lembaga pendidikan formal (dari madrasah sampai PTAI) dan lembaga pendidikan non formal (seperti pesantren).⁴

Realitas studi Islam di institusi pendidikan tinggi Islam, seperti STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri), IAIN (Institut Agama Islam Negeri), atau UIN (Universitas Islam Negeri) menunjukkan fenomena penguatan dimensi ortodoksi dari pada dimensi diskursivitasnya. Kondisi demikian menunjukkan disorientasi dan reduksi konsep studi Islam. Salah satu bukti reduktivitas fungsi studi Islam itu terlihat pada disorientasi konsep dan tujuan pemberian mata kuliah

⁴Informasi bacaan lebih lanjut tentang hal tersebut dapat dilihat pada Isma-ae Alee (ed.), *Islamic Studies in Asean* (Pattani: College of Islamic Studies Prince of Songkala University, 2000).

Dirāsāt Islāmiyyah.⁵ Mata kuliah ini, yang sesungguhnya diorientasikan untuk memberikan pemahaman keislaman secara komprehensif, didesain secara sederhana. Bahkan, karena banyak mengadopsi sistem kurikulum Universitas al-Azhar, mata kuliah tersebut, sebagaimana juga mata kuliah lainnya yang ada di IAIN, dipengaruhi oleh corak studi Islam yang lebih mengedepankan konteks historis-normatif yang lepas dari konteks keindonesiaan. Padahal, menurut Meuleman, apa yang digagas oleh Harun Nasution tentang *Dirāsāt Islāmiyyah* merupakan bentuk reformasi internal institusi tersebut.⁶ Namun, faktanya, gagasan-gagasan reformatif di atas belum memunculkan pencerahan keilmuan tentang Islam, tetapi justru menimbulkan gagasan-gagasan yang lebih mengembangkan dimensi *voyeuristik*⁷ atau pengulang-ulangan. Akibatnya, studi

⁵*Dirāsāt Islāmiyyah* meliputi tiga aspek kajian yang terdiri dari *Dirāsāt Islāmiyyah* I (Fiqh dan Ushūl Fiqh), *Dirāsāt Islāmiyyah* II (Tafsīr-Ḥadīts dan Ilmu Tafsīr-Ḥadīts), dan *Dirāsāt Islāmiyyah* III (Sejarah dan Peradaban Islam). Salah satu buku rujukan *Dirāsāt Islāmiyyah* adalah *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* karya Harun Nasution. Buku Harun Nasution merupakan representasi atas cakupan dan muatan yang ada dalam *Dirāsāt Islāmiyyah* I—III. Hal itu mulai dibakukan pada kurikulum IAIN 1988 dan 1994 sampai munculnya revisi mata kuliah MSI (*Metodologi Studi Islam*) yang kemudian berubah lagi menjadi PSI (*Pengantar Studi Islam*) dalam Kurikulum IAIN tahun 1998 dan 2000. Sebagai perbandingan, Hassan Hanafi misalnya, merepresentasikan *Dirāsāt Islāmiyyah* meliputi bidang *Ushūl al-Dīn*, *Ushūl al-Fiqh*, *Ulūm al-Hikmah*, dan *Ilm al-Tasawwuf*. Lihat Hasan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Cairo: Maktabah al-Misriyyah, t. th.).

⁶Menurut Meuleman, “Of more fundamental importance, however, were several reforms in the contents of the study programme and the methods of instruction. Looking first at the contents of programme, the principal change was the introduction of general introductory course to Islamic religious studies and an increase in the attention paid to Western and Muslim Philosophy... Most of these reforms were introduced during the rectorship (presidency) of Harun Nasution at IAIN Syarif Hidayatullah (1973-1984). Johan Meuleman, “The Institut Agama Islam Negeri at the Crossroads”, Johan Meuleman (ed.), *Islam in the Era of Globalization* (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 285-286.

⁷Istilah *voyeuristik* berasal dari bahasa Prancis *voyeur* yang muncul pada era 1920-an. Term ini berarti “one who obtains sexual gratification from looking at the sexual behaviors or sexual organs of others”. C.T. Onions (ed.), *Oxford English Dictionary on Historical Principles* (Oxford: Clarendon Press, 1992), hlm. 2670. Dalam psikologi sosial, term ini disebut dengan *voyeurism* yang diartikan sebagai “a repeated tendency to observe others engaging in intimate, including sexual. David Crystal (ed.), *The Cambridge Encyclopedia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), hlm. 1277.

Islam hanya melahirkan kedangkalan gagasan dan pengabaian terhadap substansi persoalan yang ada di masyarakat. Studi ini kembali terjebak dalam pola deskriptif historis-ideologis. Oleh karena itu, tepatlah jika dalam salah satu penelitiannya, Federspiel menyimpulkan kondisi tersebut dengan pernyataan berikut.

AKHIRnya, hal itu dapat dirumuskan bahwa intelektual-intelektual di Asia Tenggara tidak terpaku oleh tradisi, geografi, atau ideologi. Mereka eksis dalam lingkungan intelektual yang dinamis dan mereka mengambil cakupan luas pemikiran intelektual dari dunia Muslim dan Barat dalam membangun argumentasi mereka.⁸

Dari kutipan tersebut, Federspiel memaknai kondisi di atas secara positif, menurut peneliti, hanya dalam satu aspek: rumusan argumentatif. Namun, dalam aspek lain, seperti kepentingan dan kebutuhan lokal, pernyataan Federspiel perlu ditelaah ulang jika tradisi intelektual Indonesia yang memiliki rumusan argumentasi yang berbasis pemikiran Timur Tengah dan Barat dipaksakan untuk konteks lokal keindonesiaan.

Berpijak pada fakta di atas, studi Islam di Indonesia belum memosisikan dirinya dalam proses penelusuran yang memiliki basis sosial secara proporsional. Pada satu sisi, perkembangan kajian yang ada hanya mengadopsi tradisi Barat secara *taken for granted* "apa adanya" dari pemikir Islam di luar Indonesia tanpa ada telaah lebih lanjut terhadap jati diri, pola nalar, dan refleksi nalar studi Islam

⁸Finally, it can be stated that South-East Asian intellectuals are not bound by traditions, by geography, or ideology. They exist in an intellectual environment which is dynamic and they draw on a wide scope of intellectual thinking from the Muslim world and the West to make their arguments. Howard M. Federspiel, "Contemporary South-East Asian Muslim Intellectuals: an Examination of the Sources for Their Concepts and Intellectual Constructs", Johan Meuleman (ed.), *Islam in the Era of Globalization* (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 350.

yang berbasis keindonesiaan.⁹ Indikasi tersebut tidak saja menjalar pada *intellectual network* 'jaringan intelektual' yang berada di luar institusi kampus, tetapi juga menjadi *trend* di dalam institusi kampus. Kecenderungan seperti ini dapat memunculkan sosok intelektual yang parotistik (*parrot-fashion*), suatu kecenderungan yang mengabaikan tradisi.¹⁰ Padahal, sesungguhnya mereka-lah yang menekankan aspek pentingnya pemaknaan terhadap tradisi.¹¹

Kondisi di atas menunjukkan bahwa studi Islam telah terdegradasi dari kancan diskursivitas menuju proses orientasi ortodoksi (*taqdis al-afkār*, meminjam istilah Arkoun). Kondisi di atas disebabkan oleh berbagai faktor. Di antara faktor tersebut adalah pengekanan sistematis dan kekhawatiran yang berlebihan atas eksistensi filsafat yang dimulai pada abad ke-11 Masehi.¹² Kondisi demikian ditopang oleh tradisi asketik yang menjalar ke hampir seluruh masyarakat Islam di dunia setelah melemahnya otoritas politik Islam. Kondisi ini akhirnya terjebak pada karakter dan pola *ulūm al-dīn* 'ilmu-ilmu agama' yang

⁹Lebih lanjut lihat Tim Redaksi, "Menelusuri Liberalisme Islam di NU", *Jurnal Afkar* Edisi No. 9, 2000, hlm. 4 -11.

¹⁰Yang dimaksud dengan tradisi di sini adalah tradisi keilmuan yang digambarkan oleh Acykgenc sebagai fenomena sosial yang direkam dari konstitusi-konstitusi sosial kehidupan kita dan sebagaimana juga tidak bisa dideduksikan dari aspek kognitif keilmuan semata. Hal inilah yang semestinya mendorong kita untuk membedakan wilayah kognitif atau epistemik suatu ilmu dari aspek sosialnya. (A social phenomenon which springs from the social constitution of our nature and as such cannot be deduced from cognitive aspect of science. This shall lead us to distinguish the cognitive, or rather the epistemic ground of science from its social aspect). Alparslan Acykgenc, "The Emergence of Scientific Tradition in Islam", *Kultur*, Vol. I, No. 2, 2001, hlm. 91.

¹¹Lihat misalnya al-Jābirī, *Arabic-Islamic Philosophy* (Austin: The Center for Middle Eastern Studies The University of Texas, 1999), *Nahmu wa al-Turāts*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-‘Arabī, 1993), *al-Turāts wa al-Hadātsah* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1999), Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity* (Colorado: Westview Press, 1997).

¹²Faktor ini, di antaranya, diungkapkan oleh Fazlur Rahman. Menurut Rahman, Therefore a people that deprives itself of philosophy necessarily exposes itself to starvation in terms of fresh ideas-in fact- it commits intellectual suicide. (Oleh karenanya, masyarakat yang menanggalkan filsafat dari dirinya, dalam kontkes kesegaran ide-ide- berarti sama dengan bunuh diri intelektual). Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), hlm. 157-158.

berulang-ulang untuk menguatkan muatan dan materi kajian yang telah dikembangkan oleh para pengkaji Islam generasi pertama.

Harus diakui bahwa khazanah intelektualitas yang diproduksi oleh para pengkaji Islam generasi pertama telah memberikan kontribusinya yang luar biasa. Tidak bisa dipungkiri bahwa masa keemasan Islam yang dibangun oleh intelektual-intelektual muslim generasi, menurut Arkoun, telah berhasil membangun sistem pengetahuan dalam Islam; sebuah sistem yang terbangun atas basis teks, rasio, maupun intuitif (sufisme).¹³ Namun, pada periode selanjutnya, proses ini tidak lagi dikembangkan, tetapi justru terjebak dalam kungkungan ortodoksi pemikiran. Hasil-hasil pemikiran para mujtahid dipatenkan, diotentikkan sedemikian rupa sehingga menjadi sebuah ideologi; sejarah mereka terideologikan secara sistematis. Pengetahuan yang pada awalnya dikembangkan untuk ditelaah berubah menjadi pengetahuan mitis yang tidak bisa dikritik.¹⁴

Meskipun pada satu sisi, sejarah dinamika studi Islam berubah menjadi sebuah ortodoksi, pada sisi lain, seiring perkembangan zaman, khazanah intelektual Muslim dan realitas masyarakat Muslim selalu mengalami dinamika sedemikian rupa. Eksistensinya sebagai objek studi atas dimensi-dimensi keislaman mencakup berbagai dimensi: dimensi normativitas Islam dan dimensi historisitas Islam. Sementara itu, dimensi subjek pengkaji, secara umum, dibagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok dominan dan kelompok kecil berpengaruh. Kelompok dominan terdiri dari para sarjana dan intelektual Islam,

¹³Hal ini sebagaimana dirumuskan oleh Arkoun dalam *Essais sur la pensée islamique* (Paris: Editions g. p. Maisonneuve et Larose, 1973), hlm. 13-49.

¹⁴Arkoun, "History as an Ideology of Legimitation: A Comparative Approach in Islamic and European Contexts", Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism, and the West: Cultural and Political at the End of the Millennium* (London: I.B. Tauris, 1999).

sedangkan kelompok kedua adalah intelektual Barat yang mempelajari Islam atau yang dikenal dengan nama orientalis.¹⁵

Studi Islam yang dilakukan oleh kelompok kedua itu, para orientalis, berlangsung sejak munculnya perdebatan teologis antara intelektual Muslim dan non Muslim yang dimulai sejak abad ke-8 Masehi.¹⁶ Studi-studi yang dilakukan oleh akademisi Barat tentang ketimuran (*oriental studies*) ini kemudian menjadi suatu program kajian khusus yang dibentuk di berbagai Universitas di Eropa. Karena berbagai kepentingan yang diusung pada *oriental studies*, pada 'studi ketimuran', wacana tentang ketimuran telah berkembang sedemikian rupa sehingga menjadi suatu *isme* tersendiri yang dikenal dengan *orientalism*.

Seiring dengan gencarnya berbagai kritik yang dialamatkan, baik terhadap institusi, epistemologi, maupun metodologi yang dikembangkan orientalisme,¹⁷ secara perlahan namun pasti, orientalisme membuka dirinya untuk dikritisi. Salah satu kritik yang sering muncul terhadap orientalisme adalah tereduksinya dimensi

¹⁵Menurut Jacques Waardenburg, sampai sekarang studi Islam merupakan bagian dari apa yang disebut "Orientalism", dan perhatian tentang hal ini telah digambarkan pada fakta yang meliputi pandangan-pandangan tertentu pada masyarakat non-Barat, termasuk masyarakat Muslim. (Until recently Islamic studies were part of what was called "Orientalism", and attention has been drawn to the fact that this implied certain views on non-Western society, including Muslim society). Jacques Waardenburg, "Islamic Studies and the History of Religion", Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, (Berlin: mouton de gruyter, 1997), hlm. 182-183.

¹⁶Richard C. Martin, "Islamic Studies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*, Vol. I (Oxford: The Oxford University Press, 1998), hlm. 325-326.

¹⁷Kritik terhadap Orientalisme paling tajam dan sekaligus menghadirkan kesadaran di kalangan Orientalisme adalah analisis-analisis arkeologi pengetahuan yang digunakan oleh Edward Said atas literatur-literatur yang ditulis oleh sarajana-sarajana Barat yang dikenal sebagai *Orientalist*. Kritik sistematis tersebut ditulis oleh Edward W. Said dalam bukunya *Orientalism*. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

sosial pada setiap wilayah pengetahuan yang mereka teliti.¹⁸ Meskipun orientalisme telah meredup, karya-karya intelektual mereka tetap membawa implikasi-implikasi, baik positif maupun negatif terhadap proses perkembangan studi Islam pada era akhir abad ke-20 sampai sekarang. Oleh karena itu, tepat kiranya jika Arkoun berpendirian tentang perlunya kerjasama antara sarjana Muslim dan sarjana Barat.¹⁹ Itulah karakteristik umum studi Islam kontemporer.

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa studi Islam kontemporer berangkat dari dua narasi besar (*grand naration*), yaitu (1) studi Islam tradisional, atau yang sering disebut dengan studi Islam yang dikembangkan oleh kalangan internal Islam dan (2) studi Islam non tradisional atau dipahami sebagai studi Islam yang dikembangkan oleh kalangan intelektual di luar Islam, yang sering digeneralisasikan sebagai orientalis, yang oleh Arkoun diistilahkan dengan *Islamologi Klasik*.²⁰

¹⁸Hal itu sebagaimana dikemukakan oleh William R. Roff, ia berkesimpulan "Western practitioners of both emphases, textualist and contextualist-prescription on the one hand and cultural practice on the other-are alike open to accusations of "orientalism" now that we have become aware that all knowledge is socially constructed (and socially reproduced), and cannot be assumed to be pursued for innocent ends. Though this recognition, plainly, can be used in either direction-that is to say, to problematise the utterances of the Muslim-observers (the discourse of authenticity) as well as those of the Muslim-observers (the discourse of orientalism) -it is usually taken in our field to raise demaging questions about the academic enterprise-the knowledge industry -if you like-labelled in the West as "Islamic studies". William R. Roff, "Islam in Indonesia as a Knowledge Industry", *Kultur*, Vol. I, No. 2, 2001, hlm. 3.

¹⁹"I hope to avoid any value judgment about French Orientalists and about Orientalists in general. Since my purpose is to create a climate of solidarity between Muslim and Western scholars wherever they work, and to avoid all the ideological disputes which have been carried on for too long and have recently been revived in America, especially after the work of Edward Said. Mohammed Arkoun, "The Study of Islam in French Scholarship", Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies*, hlm. 33. Lebih lanjut Arkoun menjelaskan bahwa berbagai kritik yang di dikemukakan Said pada saat yang sama juga membentuk persepsi tentang Orientalisme yang baru.

²⁰Yang dimaksud dengan Islamologi Klasik menurut Arkoun adalah suatu *uraian Barat* mengenai Islam...(dengan cara) *memindahkan* teks-teks besar mengenai Islam ke dalam suatu bahasa Barat. (L'islamologie classique est un *discours occidental* sur l'Islam....de transposer en la langue occidentale le contenu des grands textes islamiques). Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1984), hlm. 43-44.

Surutnya studi Islam tradisional, (*al-muwajjah al-awal*, meminjam istilah Amin Abdullah) berawal dari stagnasi ijtihad keilmuan dalam dunia Islam menuju ke dalam ortodoksi. Stagnasi tersebut dipengaruhi oleh keinginan sejati dan objektif. Sementara itu, studi Islam ala Barat (*orientalism, al-muwajjah al-tsani*) juga mengalami kemundurannya seiring gugatan dan kritik yang dialamatkan kepada mereka yang dimulai pada pasca era kolonialisme. Surutnya dua narasi besar itu melahirkan wacana studi Islam yang relatif tidak memiliki sekat-sekat ideologis.²¹ Wacana tersebut peneliti istilahkan dengan studi Islam kontemporer (*al-muwajjah al-tsālits*) yang melahirkan sejumlah intelektual muslim terkemuka, baik yang menetap di negara-negara Barat, seperti Ismail Raji al-Faruqi, Fazlur Rahman, Seyyed Hossein Nasr, Mahmoud Ayyub (Amerika Serikat), Mohammed Arkoun, Hāmid Abū Zaid (Eropa), maupun yang tinggal di Negara-negara Timur Tengah, seperti Muhammad Imārah, Fūad Zakaria, Hasan Hanafi al-Jābirī, Abdullahi an-Naiem, dan nama-nama lainnya.²² Kedua tokoh yang menjadi objek kajian disertasi ini, Fazlur Rahman (yang selanjutnya disebut Rahman) dan Mohammed Arkoun (yang selanjutnya disebut Arkoun), merupakan bagian dari intelektual Muslim yang menekuni studi Islam. Studi Islam yang mereka telaah tidak saja berakar pada warisan studi Islam yang dikembangkan di kalangan intelektual Islam, baik klasik maupun modern, tetapi juga apresiatif terhadap

²¹Yang dimaksud dengan sekat ideologis di atas adalah sebatas tidak adanya perbedaan apakah studi Islam dilakukan oleh Orientalis atau non Orientalis. Artinya bagi mereka semuanya didudukkan dalam posisi yang sama baik dalam ranah epistemologi maupun metodologinya. Yang membedakan antara keduanya mungkin hanya dalam bidang aksiologinya.

²²Untuk sekedar menyebut nama-nama tokoh. Kajian atas tokoh-tokoh tersebut, di antaranya telah dilakukan oleh Leonarad Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), Charles Kkurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

gagasan-gagasan studi Islam yang dikembangkan para orientalis. Itulah yang menjadikan karya-karya mereka memiliki karakteristik studi Islam kontemporer.

Perubahan label dari orientalisme ke studi Islam kontemporer memberikan dampak signifikan bagi konsep, pola diskursif, dan orientasi studi Islam. Studi ini pada akhirnya meliputi kajian-kajian yang dilakukan oleh sarjana Barat dan, tentu saja, sarjana Islam itu sendiri. Rahman sendiri, misalnya, cukup memberikan label *outsider*, bukan *orientalist*, kepada sosok-sosok, seperti Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, John Wansbrough, dan tokoh orientalis lainnya.²³ Fenomena tersebut menunjukkan semakin hilangnya sekat-sekat ideologis, kultural, maupun metodologis yang selama ini telah melahirkan dikotomi studi Islam.

Terlepas dari berbagai kritik yang ditujukan kepada para orientalis, pemikir Islam kontemporer Rahman dan Arkoun, sebagaimana telah peneliti singgung di depan, telah mendapatkan "inspirasi" dari para orientalis tentang metodologi studi Islam. Namun, inspirasi yang mereka dapatkan tidak berarti tanpa catatan. Arkoun, misalnya, mengaku bahwa pengembangan metodologi baru justru digunakan untuk kepentingan pembenahan pemahaman tentang Islam itu sendiri yang selama ini didominasi oleh pemahaman yang dikembangkan oleh para orientalis. Menurut Robert D. Lee, meskipun Arkoun memiliki kedekatan dengan dunia orientalisme, ia tetap berusaha untuk membebaskan studi Islam dari

²³Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islamic Studies in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1986), hlm. 191-202.

miskonsepsi, baik yang datang dari Barat maupun dari internal Islam itu sendiri.²⁴

Hal yang sama juga dilakukan oleh Rahman.²⁵

Pemanfaatan alat analisis yang telah dikembangkan oleh orientalis tentu saja didasari berbagai pertimbangan. Pertimbangan tersebut, menurut Rahman, didasari oleh fakta bahwa karya intelektual Muslim tentang studi Islam masih sebatas komentar dan penjelasan.²⁶ Mereka tidak dapat melakukan penelaahan lebih lanjut karena terbentur oleh kekuatan realitas eksternal dan kuatnya ortodoksi²⁷ yang telah lama mengakar.²⁸ Pandangan Rahman di atas menunjukkan bahwa prolematika studi Islam yang berkembang di kalangan internal Islam terdapat, baik pada wilayah metodologis maupun epistemologis.

²⁴“Arkoun echewed close association with the world of Western Orientalism, a discipline often linked to the European will to demean and dominate the Islamic world, but he also sought to avoid the clutches of nationalistic regimes all too eager to impose political and religious orthodoxy and to place restrictions on thought. He pushed to the very frontiers of Western social science in an effort to free Islam not just from Western misperceptions and misconceptions but also from the grips of many of its most fervent advocates. In so doing, he put himself on the cutting edge of Islamic discourse, or beyond it”. Robert D. Lee, “Foreword”, Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question, Ancommon answers*, translated by Robert D. Lee (San Francisco: Westview Press, 1994), hlm. viii.

²⁵What the present volume highlight it is the need for an interdisciplinary approach, not just in terms of the “Orientalist” and “social scientist” of whom I have spoken above,, but in terms of several disciplines with defined methods of research. For the former without the latter remain myopic, resulting in dangerous generalizations, while the latter without the former become abstract, in fact, chimerical. Fazlur Rahman, “Approaches to Islam in Religious Studies”, hlm. 202.

²⁶Lebih lanjut Rahman menulis; “With the habit of writing commentaries for their own sake and the steady dwindling of original thought, the muslim world witnessed the rise of type of scholar who was truly encyclopedic in the scope of his learning but had little new to say on anything...one important but implicit assumption of this is that scholarship is not regarded as an active pursuit, a creative “reching out” of the mind of the unknown as is the case today but rather as a more or less passive acquisition of already established knowledge”. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 38.

²⁷Orthodoksi berasal dari bahasa Inggris *orthodox* yang artinya: mengikuti cara-cara yang telah menjadi kebiasaan. John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1998), hlm. 408.

²⁸Jacques Waardenburg, *Classical Approach to Study of Religion* (London: The Hague, 1973), hlm. 2.

Terlepas dari berbagai kritik yang ada, fenomena munculnya wacana studi Islam yang dikembangkan kedua tokoh tersebut adalah fakta yang menunjukkan adanya kekayaan yang besar dalam ranah epistemologis, metodologis, serta semangat-semangat futuristik yang diusung oleh kedua tokoh tersebut. Dalam konteks epistemologis, misalnya, Arkoun menganggap bahwa dalam dataran epistemologi, perangkat studi Islam yang digunakan oleh para pemikir Islam dari Barat dianggap tidak memadai. Pandangan Arkoun tersebut dilatarbelakangi oleh konsep epistemologi ala Perancis. Untuk memahami sisi pandang epistemologi Arkoun tersebut, pandangan Roberto Machado yang ia tulis dalam "Archeologie et epistemologie" yang terdapat dalam *Michel Foucault Philosophe* (Paris: Seuil, 1989) cukup tepat dijadikan titik tolak. Hal demikian dikemukakan oleh Haryatmoko, penyadur tulisan di atas ke dalam bahasa Indonesia.²⁹ Ia menjelaskan opininya sebagai berikut.

Refleksi hasil-hasil pengetahuan ilmiah memperlihatkan bahwa epistemologi menilai ilmu pengetahuan dari sudut pandang keilmiahannya, sedangkan untuk menyadari syarat-syarat kemungkinan pengetahuan ilmiah, tradisi epistemologi Perancis digunakan sejarah sebagai alat analisis utama.... Dengan demikian, epistemologi merupakan filsafat yang mempelajari masalah rasionalitas melalui ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan dipahami sebagai aktivitas rasional yang paling khas.

Dengan sudut pandang teoretik di atas, peneliti dapat mengambil salah satu contoh bagaimana Arkoun mempertanyakan rasionalitas yang *tidak khas* atas

²⁹Roberta Machado, "Kritik Arkeologi Foucault", Haryatmoko (peny.), *Basis*, No. 01-02, Tahun ke-52, 2003, hlm. 50.

studi Islam yang dikembangkan oleh para orientalis. Tentang hal itu, ia menulis demikian.³⁰

Dengan menyederhanakan, dapat diingat bahwa Islamologi klasik berpatokan pada kajian Islam melalui berbagai tulisan ulama yang disebut demikian oleh umat Islam. Terhadap pendapat pertama, pilihan itu tampaknya dipengaruhi oleh keinginan untuk sejati dan objektif. Islamolog tahu bahwa ia berada di luar objek kajiannya; untuk menghindari penilaian semena-maka ia akan membatasi diri dengan *memindahkan* isi teks-teks besar mengenai Islam ke dalam suatu bahasa Barat.

Dari kutipan di atas tampak bahwa paradigma epistemologi Arkoun adalah *Foucaultian* yang bersumber dari gagasan-gagasan epistemologi Gustave Bachelard yang berkarakter regional.³¹

Struktur nalar tersebut berbeda dengan Rahman. Pada saat memosisikan al-Qur'an, misalnya, Rahman berangkat dari problematika studi Islam yang ia istilahkan dengan *Islamic intellectualism* yang merupakan "tumbuhnya suatu kecemerlangan, asli, dan bahwa pemikiran keislaman harus menyediakan kreasi nyata bagi penentuan keberhasilan atau kegagalan sistem pendidikan Islam".³² Ketika diterapkan dalam proses pemahaman al-Qur'an, oleh Rahman kerangka ini diusung dengan teori *double movement*. Fakta di atas menunjukkan bahwa kerangka pengetahuan tidak diagendakan pada satu bentuk kebenaran yang bersifat tunggal, tetapi bersifat plural sesuai dengan kebutuhan penafsiran. Karakter pluralistik dalam mencari dan mengembangkan pemahaman ini, pada

³⁰En simplifiant, on peut retenir que l'islamologie classique s'en tient à l'étude de l'Islam à travers les écrits des docteurs revendiqués comme tels par les croyants. À première vue, ce choix paraît dicté par un souci d'authenticité et d'objectivité. L'islamologue sait qu'il est extérieur à son objet d'étude; pour éviter tout jugement arbitraire, il va donc se contenter de transposer en telle langue occidentale, le contenu des grands textes islamiques. Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Misonneuve & Larose, 1984), hlm. 44.

³¹Machado, "Kritik Arkeologi..", hlm. 51.

³²"The growth of a genuine, original, and adequate Islamic thought that must provide the real creation for judging the success or failure of an Islamic educational system", Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 1.

akhirnya, menempatkan Rahman sebagai tokoh studi Islam yang berangkat dari kerangka epistemologi pluralistik.³³ Dalam pandangan Kurzman, epistemologi ini menitikberatkan pada “faktor komitmen pengetahuan: kita harus mempercayai sesuatu sebagai kebenaran karena keyakinan adalah kebutuhan untuk mencapai suatu tujuan tertentu”.

Berbeda dengan Rahman, pola epistemologis yang diusung oleh Arkoun berangkat dari realitas ketidakmampuan pola epistemologis terdahulu, baik yang bersumber dari tradisi pengetahuan Islam maupun dari tradisi pengetahuan orientalis, sebagai kerangka keilmuan dalam studi Islam yang dikembangkan oleh intelektual Barat dan Islam.³⁴ Hal ini terjadi karena adanya pola pengembangan hegemoni penalaran. Tentang hal tersebut, Arkoun menulis pendapatnya.³⁵

Kondisi kekinian studi Islam berusaha keluar dari keterbatasan penalaran keilmuan Barat ketika diterapkan untuk kultur asing atau konsep yang ada di luar realitas Kristen Eropa dan peradaban sekuler Barat. Sehingga, dapat dikatakan bahwa penalaran keilmuan, pertama dan terutama, adalah realitas hegemonik, dipaksakan dalam klasifikasinya, kategori, definisi, distingsi, konsep, teori, atau lainnya tanpa ada tantangan sangkalan, penolakan, kecuali mungkin polemik atau dasar ideologis. [...] Hal inilah yang membawa kita kepada isu-isu krusial yang jarang dialamatkan

³³“Pluralist focus on the commitment-factor of knowledge: we must believe things to be true because such belief is necessary in order to achieve certain goals. Knowledge is thus justified by its necessity”. Charles Kurzman, “Epistemology and the Sociological Knowledge” *Philosophy of Social Science*, Vol. 24, 1994, hlm. 274.

³⁴Lebih lanjut lihat Mohammed Arkoun, “Islam (Les expressions)-Problèm épistémologiques”, *Encyclopadia Universalis*, Vol. 12 (Paris: Encyclopadia Universalis, 1988), hlm. 676-680.

³⁵The present state of Islamic studies, suffers from the limitations of Western scientific reasoning when applied to foreign cultures or concepts outside the realm of Christian Europe and secular Western civilization. So-called scientific reason has been, first and foremost, hegemonic in nature; it has always imposed its classifications, categories, definitions, distinctions, concepts, and theories on others without fear of denunciation or refutation, except perhaps on polemical or ideological ground. [...] This bring us to a crucial issue rarely addressed by Islamic scholars: the epistemological status and cognitive aims of the social sciences applied to the study of Islam as religion. Mohammed Arkoun, “Islamic Studies: Methodologies”, John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*, Vol. I (Oxford: The Oxford University Press, 1996), hlm. 334.

kepada sarjana-sarjana Islam; status epistemologis dan tujuan kognitif ilmu-ilmu sosial yang diterapkan pada studi Islam sebagai agama.

Bagi Arkoun, membedah keterbatasan di atas dengan berbagai pola pendekatan, seperti linguistik, antropologi, dan sejarah yang telah dirumuskan oleh pemikir Barat amat penting. Signifikansi ini, menurut Arkoun, didasarkan atas kurang memadainya aspek metodologis yang ada. Berangkat dari fakta tersebut, Arkoun menawarkan pola metodologis baru dalam studi Islam. Di antara metodologi yang dikembangkan tersebut adalah metodologi sosiologis, historis, dan semiotik. Pandangan metodologis yang ditawarkan Arkoun justru bertolak belakang dengan pandangan metodologis Rahman. Dalam mengembangkan metodologi studi Islam, Rahman berpijak dari kegelisahan realitas studi Islam.³⁶ Ia meyakini bahwa epistemologi yang berbasis pluralistik dapat membedah dan menelaah studi-studi Islam. Di samping itu, ia menekankan pentingnya perumusan metodologi studi Islam yang memadai untuk memahami Islam. Metodologi itu, menurut Rahman, telah eksis dalam tradisi-tradisi proses pengembangan studi Islam.³⁷ Metodologi yang dimaksud itu adalah historisisme; sebuah metodologi yang sebenarnya juga digunakan oleh Arkoun meskipun dengan makna yang berbeda. Perbedaan tersebut, di antaranya, dijelaskan oleh

³⁶ "The current strategy ...is not much aimed at a positive goal; it seems rather to be a very defensive one...spiritual panic...the crucial question which we must eventually seek an answer here is whether there is an awareness among Muslims.. that an Islamic world view does need to be worked out today and that this is an immediate imperative". Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 86.

³⁷ Tamara Soon, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *The Muslim World*, Vol. LXXXI, 1991, hlm. 221-222.

Tamara Soon. Menurut Soon ada beberapa penulis Muslim yang menggunakan pendekatan historisisme meskipun dengan makna yang berbeda-beda.³⁸

Meskipun keduanya berbeda dalam berbagai pendekatan, baik Rahman maupun Arkoun memiliki semangat yang sama, yaitu semangat untuk mencoba mengkritisi realitas studi Islam untuk dibawa ke dalam tingkat wacana yang lebih realistik dalam rangka membongkar problematika realitas Islam kekinian dalam berbagai aspeknya. Dalam terminologi Giddens, kedua pola itu disebut dengan *double hermeneutics*.³⁹

Semangat kedua tokoh di atas perlu ditelaah lebih mendalam untuk kepentingan dinamika studi Islam di Indonesia. Jelasnya, pengamatan terhadap studi Islam kontemporer amat diperlukan karena tuntutan studi Islam tidak sekadar berupa rumusan-rumusan konseptual, tetapi juga harus mengakar dan fungsional.⁴⁰ Rumusan-rumusan tersebut berangkat dari suatu pemikiran yang mendasar bahwa studi Islam tidak semata-mata merupakan persoalan ideologi atau ajaran-ajaran yang bersifat statis, tetapi studi Islam juga mengalami proses

³⁸“There are several writers who represent historicism in the Islamic world. The preeminent examples are the Algerian scholar Muhammad Arkūn and the Moroccan scholar ‘Abd Allāh al-‘Arwī. ...Both use Western historicist terminology: Muhammad Arkoun uses the term *al-tārīkhīyya*, whereas al-‘Arwī uses *al-tārīkhāniyya*. Because of their use of this vocabulary, there is a tendency to view their methodology itself as Western. But Fazlur Rahman’s Islamic methodology is historicist in a totally Islamic idiom. Fazlur Rahman’s historicist methodology has roots deep within Islamic tradition, roots which far predate Western historicism”. Soon, “Fazlur Rahman’s Methodology..” hlm. 227-228.

³⁹Istilah *double hermeneutic* yang dimaksudkan oleh Anthony Giddens adalah keharusan setiap analisis sosial yang tidak semata terfokus pada realitas kekinian, yang ada, namun juga terhadap realitas historis di mana konteks kekinian itu berkembang.

⁴⁰Lihat misalnya statemen Surin Pitsuwan, “Now, there is also another kind of Islamic studies. Islamic studies that was supposed to be fungsional, that was supposed to be practical, relevant to the pursuit of other human interest”. Surin Pitsuwan, “Islamic Studies and the Challenge of the 21st Century”, Isma-ae Alee (ed.), *Islamic Studies in Asean* (Pattani: College of Islamic Studies, 2000), hlm. 506.

“mengilmu”. Proses itu perlu dianalisis lebih lanjut sehingga rumusan-rumusan yang ada semakin jelas, baik posisi maupun eksistensinya.

Menelaah tradisi dan proses keilmuan berarti upaya untuk mengamati fondasi epistemologis dan metodologis yang ada di balik tradisi. Pengamatan terhadap dua fondasi ini, menurut hemat peneliti, masih digali secara terpisah dengan aspek sosialnya. Padahal, kedua fondasi tersebut berada dan berpijak dalam satu wilayah sosial. Dengan demikian, dimensi sosial bangunan keilmuan tersebut harus digali secara sosiologis, sebagaimana ditekankan Arkoun sendiri.⁴¹ Penekanan terhadap dimensi sosial, tentu saja, tidak hanya ditujukan terhadap makna sosial secara geografis, tetapi juga terhadap *trend* pemikiran yang sedang berproses dalam sebuah masyarakat. Di antara pemikiran yang telah dan tengah berproses dalam masyarakat tersebut adalah tema-tema pemikiran studi Islam yang diusung oleh Rahman dan Arkoun.

Dengan belajar menelusuri bangunan pemikiran studi Islam kedua tokoh tersebut dalam masyarakat keilmuan, peneliti merasa yakin intelektual muslim di Indonesia juga bisa mengembangkan bangunan studi Islam dengan berangkat dari masyarakat dan konteks keindonesiaan. Idealisme dan keyakinan di atas hanya bisa ditelusuri dan ditelaah melalui seperangkat pemahaman metodologis yang memosisikan para pemikir studi Islam, seperti Rahman dan Arkoun, sebagai jembatan penghubung bagi pemahaman atas berbagai problem yang berada di antara idealitas studi Islam keindonesiaan dan realitas studi Islam yang ada di

⁴¹Arkoun menulis. “Methodological and epistemological issues are directly, albeit not always visibly, tied to the world’s great ideologies is linked to a policy of refusal or integration of new knowledge that, in the former case, undermines and, in the latter, reinforces or confirms existing ideological view”. Mohammed Arkoun, “Islamic Studies: Methodologies”, h. 340.

Indonesia sekarang. Idealitas studi Islam di Indonesia adalah studi Islam yang memiliki prinsip dan paradigma *dari masyarakat, oleh masyarakat, dan untuk masyarakat*. Sementara itu, realitas studi Islam di Indonesia masih terpaku pada wacana studi Islam yang dikembangkan di Timur Tengah, Eropa, dan Amerika. Kecenderungan proses pewacanaan studi Islam kontemporer di Indonesia yang bersifat pragmatis dan *instant* hanya akan melahirkan kesalahpahaman, seperti generalisasi positif tanpa ada catatan kritis. Hal tersebut, di sisi lain, dapat menimbulkan sebuah distorsi, baik secara metodologis maupun aksiologis.

Kesenjangan antara idealitas dan realitas itu perlu digali lebih lanjut. Kesenjangan yang ada semakin lebar karena yang terjadi dalam diskursus studi Islam kontemporer di Indonesia adalah bahwa proses transmisi dan transformasi pewacanaan studi Islam tidak didasarkan atas suatu kebutuhan keilmuan yang substantif teoretis, tetapi lebih pada kecenderungan "pasar" yang berwatak pragmatis. Pada sisi lain, studi Islam, baik yang ada dalam wilayah institusional (seperti IAIN) maupun yang berkembang dalam kelompok-kelompok kajian, masih sebatas memberi penjelasan dan penafsiran atas ide dan pemikiran yang dikembangkan oleh sosok-sosok seperti Rahman dan Arkoun. Kondisi demikian mengakibatkan studi Islam di Indonesia masih berjalan di tempat. Kondisi demikian pula, menurut peneliti, disebabkan oleh fakta wacana dan dinamika studi Islam, baik dalam institusi formal maupun insitusi non formal, belum sepenuhnya berangkat dari dan untuk kepentingan masyarakatnya, itulah yang menjadi problem akademik dari disertasi ini. Fakta tersebut merupakan sebuah problem yang harus dicarikan penyelesaiannya untuk memperpendek atau bahkan

menghilangkan sama sekali kesenjangan antara idealitas dan realitas di atas. Dengan kata lain, problem bahwa fakta wacana dan dinamika studi Islam, baik dalam institusi formal maupun insitusi non formal, yang belum sepenuhnya berangkat dari dan untuk kepentingan masyarakatnya tersebut adalah kesenjangan antara idealitas studi Islam yang *sociable* dan realitas studi Islam yang *a-sosial*: bagaimana membuat studi Islam sesuai dengan realitas problem sosial dan keagamaan umat Islam masa kini.

Tugas untuk menjembatani gap tersebut hanya bisa dikembangkan melalui alat bedah sosiologi pengetahuan. Sosiologi pengetahuan tidak semata-mata mencari aspek sosial historis suatu pemikiran sebagaimana dipahami dalam pemikiran sosiologi pengetahuan klasik. Sosiologi pengetahuan tidak menelusuri posisi aspek sosial yang menjadi dasar pijak suatu pemikiran. Sosiologi pengetahuan justru ingin membuktikan bahwa pengetahuan yang mapan tidak akan pernah lepas dari proses dialektis di tengah masyarakatnya. Sosiologi pengetahuan mengambil peran penting dalam proses analisis unsur-unsur normatif dan kognitif; proses evolusi suatu *universe* studi Islam yang memiliki basis sosial. Dengan demikian, studi Islam memiliki legitimasi yang kuat, baik dalam internal studi Islam maupun di luar studi Islam yang membentuk suatu *universe* studi Islam di atas.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari uraian yang dikemukakan di atas, persoalan-persoalan yang tercakup dalam penelitian ini dirumuskan dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan

berikut ini: (1) Apa realitas eksternal studi Islam Rahman dan Arkoun yang mendorong terjadinya pewacanaan studi Islam? (2) Bagaimana proses objektivasi studi Islam Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun? (3) Bagaimana realitas objektif studi Islam yang ada dapat diformulasikan dalam bentuk internalisasi oleh diri Rahman dan Arkoun sehingga menghasilkan pemikiran-pemikiran alternatif dalam rumusan studi Islam kontemporer sekarang ini?

C. Tujuan Penelitian

Studi ini mempunyai dua tujuan, yakni tujuan normatif dan tujuan praktis. Secara normatif, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui proses konstruksi studi Islam yang dibangun dan dikembangkan oleh Rahman dan Arkoun dalam perspektif sosiologis serta implikasi kognitif dan sosialnya pada studi Islam secara umum. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran secara mendasar terhadap eksistensi studi Islam ketika ditelaah dalam perspektif sosiologi pengetahuan. Penelitian ini diharapkan pula dapat membongkar jenis relasi yang terdapat dalam (1) Islam sebagai objek kajian, (2) Islam sebagai realitas dan pengetahuan sosial, dan (3) peran pemikir dan sosok pemikir sebagai *agent of change*.

Selanjutnya, secara praktis, dengan penelitian ini diharapkan muncul kesadaran di kalangan intelektual, pada khususnya, dan masyarakat, pada umumnya, untuk tidak silau, fanatik, dan simpati yang berlebihan atau sebaliknya, pobia, antipati, dan apriori terhadap sebuah pemikiran atau kajian keislaman yang berkembang akhir-akhir ini. Di samping itu, penelitian ini juga bertujuan untuk “mendialogkan” kerangka pemikiran yang dikembangkan kedua

tokoh tersebut dan dapat menelusuri perbedaan dan persamaan pemikiran keduanya secara mendalam. "Pengetahuan"⁴² terhadap persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan itu pada akhirnya dapat memunculkan "kemakluman-kemakluman" sosiologis untuk mengembangkan pemikiran inovatif atas dasar "kemakluman-kemakluman" sosiologis yang lain. Akhirnya, penelitian ini bertujuan untuk menemukan kerangka dasar bagi proses pengembangan studi Islam keindonesiaan yang tumbuh dan berkembang dari, oleh dan untuk masyarakatnya.

D. Alasan Pemilihan Tokoh

Subbab ini lebih merupakan penjelasan praktis untuk menghindari kesalahpahaman yang dapat mempengaruhi rancangan proses penelitian. Harus diakui bahwa studi Islam adalah terminologi yang muncul dari Barat. Secara implisit, terminologi tersebut merupakan pengganti terminologi *orientalism* yang sering dikonotasikan secara negatif. Perkembangan studi Islam di Barat dan di Timur masih diwarnai berbagai persoalan. Di antara persoalan tersebut adalah persoalan pertentangan pengkajian yang berujung pada makna normativitas versus historisitas suatu objek kajian, persoalan metodologi, dan persoalan epistemologi. Oleh karena itu, jika telaah penelitian ini ditujukan kepada tokoh/intelektual berpendidikan Barat, di satu pihak, dan intelektual berpendidikan Timur Tengah, di lain pihak, yang muncul adalah persoalan keterpisahan epistemologis dan kesenjangan metodologis.

⁴²Kata pengetahuan yang peneliti maksudkan adalah suatu *common sense* atau pengetahuan hidup sehari-hari sebagai anggota suatu masyarakat atas lingkungan sekitarnya.

Ini berbeda halnya dengan apa yang terdapat dalam kajian terhadap Rahman dan Arkoun. Keduanya sama-sama berasal dari negara muslim yang kemudian hijrah ke Barat. Arkoun berhijrah ke Perancis dan Rahman pergi ke Amerika. Kedua tokoh tersebut memiliki pengetahuan yang *mumpuni* dalam bidang studi Islam sehingga keduanya menjadi *frame of reference* bagi para pengkaji Islam di wilayahnya masing-masing, pada khususnya, dan para intelektual muslim pada umumnya.

Secara kultural, Amerika dan Perancis dikategorikan sebagai negara Barat. Keduanya merupakan bangsa yang secara relatif memiliki kesamaan dalam hal kemajuan-kemajuan di bidang keilmuan dan teknologi. Relasi kemajuan dalam bidang keilmuan sejarah, filsafat, sosial dan humaniora, pada umumnya berjalan secara positif. Namun, apabila ditelusuri lebih mendalam apa yang terjadi di Eropa, pada umumnya, dan Perancis, pada khususnya, dalam konteks kajian pengetahuan sosial dan kefilosofan, ternyata memiliki berbagai perbedaan yang cukup mendasar.

Sementara itu, studi Islam sampai sekarang masih tetap memiliki kiblat Eropa dan Amerika. Sebagai kiblat, kedua wilayah tersebut selalu digeneralisasikan tanpa ada penelaahan lebih lanjut. Hal itu disebabkan oleh fakta bahwa persoalan studi Islam langsung dihadapkan pada pola konfrontatif dengan pemikiran yang berkembang sebelumnya. Oleh karena itu, pandangan umum Barat yang tunggal sesungguhnya memendam persoalan yang lain.

Dalam konteks tematik, kajian yang dilakukan oleh kedua tokoh tersebut hampir sama. Keduanya menelusuri bidang teologi, fiqih, al-Qur'ān dan tafsīr,

sejarah, metodologi, sosial, politik, dan kefilsafatan Islam. Namun, rumusan-rumusan simpulannya acap kali berbeda. Perbedaan tersebut tidak terletak pada *starting point* atau kecenderungannya pada arus normativitas-historisitas, tetapi lebih pada tradisi kefilsafatan dan keilmuan yang berbeda atau ranah metodologis. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana kedua tokoh tersebut mengembangkan konstruksi pemikirannya terhadap suatu wacana yang selalu menjadi persoalan prinsip dalam studi Islam. Karena keduanya sama-sama merupakan produk Barat, tantangan yang dihadapinya pun hampir sama. Keduanya menghadapi perlawanan keras dari intelektual Islam konservatif di satu pihak dan berkembangnya imjinasi sosial masyarakat Barat yang negatif terhadap Islam di pihak lain.

E. Signifikansi Penelitian

Di samping untuk menjawab problem akademik di atas, disertasi ini, menurut peneliti, memiliki signifikansinya sendiri. Pentingnya penelitian ini, pertama-tama, ditujukan untuk menghadirkan suatu alternatif pemikiran bahwa makna suatu pemikiran tidak bisa lepas dari ranah sosialnya dan tidak sekadar dimunculkan dalam suatu ruang kecil yang bernama *biografi*. Artinya, selama ini korelasi antara pemikiran dan ranah sosial hanya dimaknai sebagai latar belakang kehidupan sosial sang pemikir. Padahal, jika mengikuti kaidah-kaidah yang dikembangkan dalam sosiologi pengetahuan, makna latar belakang pemikiran tentu tidak sebatas itu.

Sementara itu, sumbangan pemikiran keislaman tidak sekadar persoalan

apa yang telah diberikan kepada masyarakat Islam. Hal lain yang lebih penting justru terletak pada apa sebenarnya yang dibutuhkan oleh masyarakat atau sekurang-kurangnya, bagaimana kemudian dipahami bahwa masyarakat memang membutuhkan hasil-hasil pemikiran dari studi Islam tersebut. Persoalan yang demikian itu hanya bisa diawali dengan menelaah secara mendalam bagaimana gagasan-gagasan itu lahir dalam proses dialektikanya dengan masyarakat. Untuk itu, dari penelitian ini diharapkan bisa menghadirkan suatu rumusan penalaran yang dapat menjadi landasan pijak bagi suatu dalil tentang makna bahwa sebuah gagasan selalu dirumuskan dalam konteks dan kepentingan sosialnya. Dalam konteks inilah penelitian ini sangat signifikan.

F. Telaah Pustaka

Secara umum dapat dikemukakan bahwa penelitian ini memfokuskan pada perspektif sosiologis studi Islam. Karena luasnya cakupan kajian studi Islam yang dilakukan oleh para pengkaji Islam, peneliti mengambil dua contoh pemikir Islam kontemporer, yaitu Fazlur Rahman dan Mohammad Arkoun yang dijadikan sebagai *sample* penelitian ini. Oleh karena itu, telaah kepustakaan yang dapat peneliti ajukan adalah *pertama* karya-karya yang terkait dengan kajian pengetahuan dalam perspektif sosiologis. *Kedua*, karya-karya yang membahas kedua sosok intelektual tersebut. Penelaahan semacam ini diperlukan untuk mengetahui posisi penelitian yang akan dilakukan.

Dalam kaitannya dengan telaah karya-karya kategori pertama, peneliti belum menemukan satu karya pun yang secara khusus mengkaji kedua tokoh itu

dalam perspektif sosiologis, kecuali hanya dalam konteks "latar belakang" sebuah pemikiran. Dalam konteks ini, biasanya karya-karya terdapat dalam tulisan-tulisan, baik berbentuk tesis maupun disertasi. Telaah kepustakaan yang peneliti lakukan pada bagian ini tidak difokuskan untuk menelusuri bagaimana kedua tokoh tersebut dikaji, tetapi menginvestigasi konteks alur sebuah tulisan tentang bagaimana kerangka sosiologis, khususnya sosiologi pengetahuan, menjadi kerangka metodologis dalam suatu karya ilmiah. Untuk itu, peneliti melakukan kajian terhadap pemikiran Islam klasik yang telah dilakukan Mahmūd Isma'īl,⁴³ dengan menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan. Setahu peneliti, buku ini merupakan salah satu karya monumental tentang kajian pemikiran Islam dalam perspektif sosiologis, khususnya dalam pendekatan marxisme. Buku tersebut merupakan sebuah pendekatan yang didasari asumsi bahwa materialisme historis mencakup juga berbagai teori sosiologis terhadap pemikiran.⁴⁴ Meskipun demikian, buku ini hanya mencakup tiga persoalan, sebagaimana ditulis oleh Mahmūd Isma'īl di bawah ini.⁴⁵

Buku ini disusun dalam tiga subkajian dasar. Kami membedakan setiap subnya dalam satu bagian khusus. Sub kajian pertama perihal pertarungan

⁴³ Mahmūd Isma'īl, *Sūsiulūjiyya al-Fikr al-Islāmī* (Cairo: Maktabah Madbuli, 1981).

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 12.

⁴⁵ وتتناول هذه الدراسة مراحل ثلاثة أساسية، أفردنا لكل مرحلة جزء خاصا بها، فالجزء الأول يعرض للصراع بين البورجوازية والإقطاع منذ ما قبل الإسلام وحتى إنتكاسة الصحوة البورجوازية حول منتصف القرن الثالث الهجري، يتلوه الجزء الثاني الذي يبدأ بعودة المد الإقطاعي حول نفس التاريخ ثم إنحساره أمام الصحوة البورجوازية الأخيرة التي إستمرت حتى منتصف قرن الخامس الهجري. وأخيرا يتضمن الجزء الثالث الإنتكاسة النهائية للبورجوازية وسيادة النمط الإقطاعي العسكري طوال القرون التالية

Ibid., hlm. 33.

kelas borjuis dan kelas proletar semenjak sebelum kedatangan Islam sampai hilangnya kelas borjuis ada pertengahan abad ketiga hijriah. Kemudian dilanjutkan pada sub kajian kedua yang dimulai dengan kembalinya kelas proletar pada era yang sama yang diiringi eksisnya kelas proletar bersamaan dengan hilangnya kelas borjuis terakhir yang berlangsung sampai pertengahan abad kelima hijriah. Terakhir, sub kajian ketiga hancurnya kelas borjuis dan penguasaan kelompok proletar militer sepanjang abad berikutnya.

Apa yang dihasilkan oleh Mahmūd Isma'īl adalah suatu tesis tentang kajian hubungan perkembangan pemikiran Islam abad klasik dan pertengahan dengan rumusan teoretis Marx tentang kelas. Dalam konteks ini, peneliti tidak berusaha menguak pola identitas dan representasi apa yang ditulis oleh Arkoun dan Rahman. Hal yang menjadi perhatian peneliti terletak pada posisi sosiologis Arkoun dan Rahman dan pengaruh pemikiran dan karya mereka meskipun diakui bahwa penelaahan semacam ini tidak lepas dari pengaruh Marxisme.

Karya Edward W. Said yang cukup monumental, *Orientalism*, juga merupakan salah satu kepastakaan yang dipaparkan di sini. Perbedaan analisis Said dengan penelitian ini terletak pada objek kajian. Said melakukan kajian-kajian karya intelektual Barat dengan menghubungkan rumusan-rumusan pengetahuan dengan kekuasaan, sebagaimana dikemukakan oleh Foucault, ditambah dengan analisis teks. Jika Said mengkaji intelektual Barat, peneliti mengkaji intelektual Muslim. Jika Said menggunakan pendekatan arkeologi pengetahuan-nya Foucault⁴⁶ yang berakar pada Marxisme, peneliti menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan Berger yang berakar pada Marxisme. Hal ini

⁴⁶“I have found it useful here to employ Michel Foucault’s notion of a discourse, as described by him in *The Archaeology of Knowledge* and in *Discipline and Punish* to identify Orientalism”. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), hlm. 3.

menjadi titik pijak peneliti karena bagaimana pun sosiologi pengetahuan tidak dapat dilepaskan dari tokoh tersebut.⁴⁷

Sebenarnya, jauh sebelum Said ada juga intelektual yang meneliti tentang perkembangan intelektual. Penelitian itu dilakukan di Inggris pada akhir abad ke-18 dengan menggunakan pendekatan Weberian. Dia adalah Robert K. Merton. Dari hasil penelitiannya dengan menggunakan kerangka sosiologi pengetahuan, ia mengajukan suatu tesis bahwa perkembangan intelektualisme di Inggris tidak terlepas dari pengaruh keagamaan, khususnya Protestanisme.⁴⁸

Sementara itu, dalam karya Toby E. Hoff yang berjudul *The Rise of Early Modern Science* disimpulkan bahwa "Metode keilmuan yang membicarakan setiap kemungkinan alam, manusia, atau sosial dimana pun adalah dalam pembuktian. Jika pendekatan keilmuan tidak dapat diterapkan terhadap problem yang ada, laporan dan analisis adalah pemikiran yang menjadi cacat dan dugaan".⁴⁹ Usaha yang dilakukan oleh Hoff meliputi bagaimana sebuah pengetahuan bisa berkembang dan institusi-institusi apa yang mendukungnya.

Di samping karya-karya yang telah disebutkan, terdapat pula karya tentang sosiologi filsafat yang ditulis oleh Randell Collins. Karya tersebut berjudul *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*.⁵⁰ Dalam edisi singkatnya, yang ditulis dalam *Philosophy of the Social Science*, Randell

⁴⁷Untuk lebih lanjut lihat David Frisby, *The Alienated Mind* (New Jersey: Humanities Press, 1982), hlm. 1-25.

⁴⁸Robert K. Merton, *Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England* (New York: Howard Fertig, 1938).

⁴⁹"The scientific method of treating every conceivable natural, human, or social is everywhere in evidence. If the scientific approach has not been applied to the problem at hand, the treatment and analysis are thought to be either defective or suspect". Toby E. Hoff, *The Rise of Early Modern Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), hlm. 8

⁵⁰Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (MA: Harvard University Press, 1998).

menulis ide-ide pokok yang di antaranya adalah bahwa (1) “Pemikiran manusia komunikasi terinternalisasi: tidak ada pemikiran kecuali sebagai akhir atau persiapan sebuah komunikasi”; (2) “Gagasan-gagasan tidak berasal dari individu-individu tapi dalam komunikasi antara individu-individu”.⁵¹

Karya Issa J. Boullata⁵² yang berjudul *Dekonstruksi Tradisi* sebatas mendeskripsikan fenomena perkembangan intelektual Arab pada era tahun 1980-an. Boullata menjelaskan bagaimana pemikir-pemikir Arab berharap mengubah diri dari elemen-elemen tertentu di dalam masyarakat dan kebudayaannya agar menjadi modern, dan apa yang mereka yakini sebagai cara untuk mencapai tujuan-tujuan kejayaan Arab dan mencegah segala hal yang dapat menghalangi tujuan tersebut.⁵³

Dari berbagai tulisan di atas, peneliti mendapatkan simpulan bahwa kajian sosiologis sebuah pengetahuan tidak mutlak berlatar belakang atau berada dalam skala sosial tertentu. Peneliti menangkap adanya kesadaran bersama yang mereka miliki dalam memahami perkembangan pemikiran. Jelasnya, pemikiran berkembang tidak bisa dilepaskan dari ruang lingkup sosial sekitarnya. Ruang lingkup sosial ini tidak hanya berada dalam cakupan sosiologis, tetapi juga termasuk di dalamnya *role-set*, etos, paradigma keilmuan, dan hal lain yang bersifat komunal.

⁵¹(1)“human thinking is internalized communication; there is no thinking except as aftermath or preparation of communication”; (2) “ideas are not rooted in individuals but in communications among individuals”. Randall Collins “The Sociology of Philosophies: A Précis”, *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 30, No. 2, (Juni, 2000, hlm. 158.

⁵²Selengkapnya lihat, Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi (Gelegar Pemikiran Islam)*, terj. Ahmad Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2001).

⁵³*Ibid.*, hlm. viii.

Berkaitan dengan kepustakaan tentang kajian karya-karya Rahman dan Arkoun pada umumnya terdapat dalam bentuk tesis atau disertasi, baik yang sudah diterbitkan maupun belum diterbitkan. Secara kuantitatif, karya-karya yang mengkaji tentang Rahman relatif lebih banyak dibandingkan dengan karya tentang Arkoun. Perbedaan tersebut, menurut hemat peneliti, di samping Arkoun lebih banyak menggunakan bahasa Perancis, disebabkan oleh pemikiran Arkoun yang relatif lebih sulit dipahami dibandingkan dengan pemikiran Rahman. Meskipun tulisan tentang pemikiran Arkoun masih jarang, kecenderungan tulisannya dengan tulisan Rahman dan pemikirannya relatif sama. Kesamaan ini terletak pada pola kajian yang berbentuk telaah substansi pemikiran kedua tokoh tersebut.

Di antara karya tentang Rahman adalah *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*.⁵⁴ Secara singkat dapat dikemukakan bahwa buku ini merupakan karya yang paling awal tentang Rahman. Secara sederhana, buku ini mendeskripsikan pemikiran Rahman secara menyeluruh dan kemudian memfokuskan diri pada aspek pemikiran hukum Islam. Hal yang agak mirip dengan buku itu terdapat pula dalam buku berjudul *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam* karya Muhammad Azhari, meskipun sejak awal buku ini lebih memfokuskan pada bidang hukum Islam.⁵⁵

Di samping dalam bidang hukum, pemikiran Rahman yang juga banyak dikaji adalah tentang pendidikan dan intelektualisme. Terdapat dua tesis yang menulis tema tersebut, yaitu “Intelektualisme Islam dalam Perspektif Neo-

⁵⁴Taufik Adanan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1993).

⁵⁵Muhammad Azhari, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

modernisme Islam (Studi atas Pemikiran Pendidikan Islam Fazlur Rahman)⁵⁶ dan “Transformasi Intelektualisme Islam: Telaah atas Pemikiran Fazlur Rahman”.⁵⁷ karya H.M. Taufik. Kedua tulisan ini saling melengkapi dalam memahami pemikiran Rahman tentang intelektualisme dan pendidikan Islam, baik prinsip maupun mekanismenya. Di samping dalam bentuk tesis, penelitian pemikiran pendidikan Rahman juga telah dilakukan oleh Muhaimin. Menurut Muhaimin, kajian pendidikan Rahman dititikberatkan pada upaya solusi dari beban psikologis umat Islam atas problem multidimensional.⁵⁸

Disertasi M. Hasbi Amiruddin yang kemudian diterbitkan dalam buku yang bertitel *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, menurut hemat peneliti, sebatas menelaah pemikiran Rahman tentang konsep negara dalam Islam. Dalam buku ini terdapat latar belakang yang mempengaruhi munculnya pemikiran Rahman tentang Negara dalam Islam,⁵⁹ suatu makna *latar belakang* yang, menurut hemat peneliti, telah menjadi keumuman dalam suatu karya tentang pemikiran seorang intelektual. Artinya, dalam buku ini belum ditemukan apa yang dikehendaki peneliti sebagai *socio-scientific background*.

Di luar bidang hukum, pendidikan, dan politik, pemikiran Rahman juga mencakup dalam bidang al-Qur’ān dan Hadīts. Di antara karya yang mengkaji tentang tema di atas adalah “Pemikiran Fazlur Rahman tentang Sunnah dan

⁵⁶Syarif Hidayatullah, “Intelektualisme Islam dalam Perspektif Neo-modernisme Islam (Studi atas Pemikiran Pendidikan Islam Fazlur Rahman)”, Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

⁵⁷H.M. Taufik, “Transformasi Intelektualisme Islam: Telaah atas Pemikiran Fazlur Rahman”, Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998.

⁵⁸Muhaimin dkk., *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman: Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam* (Cirebon: Pusat Dinamika, 1999).

⁵⁹M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 77-78.

Hadits”, sebuah tesis yang ditulis oleh Zaim El-Mubarak, “Moral dalam al-Qur’an” yang ditulis oleh Tafsir dan yang paling akhir adalah karya J.B. Heru Prakosa dan Farid Esack yang berjudul *Fazlur Rahman and His Qur’anic Hermeneutics*. Karya terakhir ini sedikit banyak menelusuri pemikiran Rahman secara geneologis.⁶⁰

Dalam aspek metodologis, pemikiran Rahman juga ditelaah oleh salah satu muridnya, Tamara Sonn.⁶¹ Menurut Sonn, Rahman telah berusaha merumuskan metodologi pemahaman atas wahyu secara sistematis dan komprehensif. Menurutnya, usaha komprehensif tersebut, bagi Rahman, bukan untuk memaparkan kembali Islam sebagaimana eksistensinya dalam proses perjalanan sejarah. Metodologi tersebut berfungsi untuk merumuskan mekanisme proses artikulasi prinsip-prinsip dasar yang menandai berbagai masyarakat sebagai masyarakat Islami.⁶² Penafsiran Sonn di atas sekurang-kurangnya memberikan keyakinan pada peneliti bahwa perspektif sosiologis tidak saja memahami seluk beluk sosialnya, tetapi juga memicu adanya pancingan bahwa lewat perspektif itulah sebuah pemikiran akan ditemukan kerangka epistemologis dan metodologisnya. Di samping Soon, karya Sutrisno juga memberikan penekanan pada penemuan konstruksi metodologi yang dikembangkan Rahman. Menurut Sutrisno, konsep metodologi Rahman dapat dikelompokkan ke dalam

⁶⁰J.B. Heru Prakosa and Farid Esack, *Fazlur Rahman and His Qur’anic Hermeneutics* (Oxford: Oneworld, 2004).

⁶¹Tamara Sonn, “Fazlur Rahman’s Islamic Methodology”, *The Muslim World*, Vol. LXXXI, 1991.

⁶²Menurut Soon “The significance of Fazlur Rahman’s work is that he was trying, not to reestablish Islam as it existed in some other historical context, but to devise a way to articulate those principles which mark any society as Islamic”. *Ibid.*, hlm. 229.

tiga macam, yaitu metode sejarah, metode penafsiran sistematis, dan metode gerakan ganda.⁶³

Buku *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*⁶⁴ terbit khusus sebagai persembahan kepada Fazlur Rahman. Dari dua belas tulisan yang ada, terdapat lima tulisan yang berkait langsung dengan pemikiran Fazlur Rahman. Namun, dari lima tulisan tersebut hanya tulisan Donald L. Berry yang menyinggung langsung nama Rahman, yaitu *Fazlur Rahman: A Life in Review*. Pandangan Berry menggambarkan bagaimana perkembangan pemikiran Rahman yang mempengaruhi dan dipengaruhi oleh perkembangan kajian Islam di Amerika Utara (Kanada). Meskipun demikian, karya Berry di atas tentu sebatas telaah biografis atas Rahman. Telaah mendalam Berry terdapat dalam disertasinya yang berjudul "The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity". Dalam disertasi tersebut, Berry menyimpulkan bahwa Rahman adalah sosok pemikir yang kritis terhadap modernisme.⁶⁵

Sementara itu, kajian tentang pemikiran Arkoun relatif lebih sedikit dibandingkan dengan kajian tentang Rahman. Dalam bentuk tesis, peneliti hanya menemukan tiga karya yang di antaranya adalah karya Suadi Putro yang kemudian dibukukan dengan judul *Mohammed Arkoun tentang Islam dan modernitas*. Buku ini mengungkap pemikiran Arkoun tentang akar kemodernan dalam Islam serta problematikanya. Dalam buku ini belum ditemukan adanya

⁶³ Saifuddin, *Fazlur Rahman: Kajian terhadap Metode, Epistemologi, dan Sistem Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 224.

⁶⁴ Bruce H. Waugh and Frederick M. Denny (ed.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Georgia: Scholars Press, 1998).

⁶⁵ Donald L. Berry, "The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity", *Disertation*, The Southern Baptist Theological Seminary, 1990.

konstruksi pemikiran Arkoun secara umum. Begitu pun, karya peneliti sendiri yang berjudul “Mohammad Arkoun: Telaah Metodologi Pemikiran Islam” (tesis) hanya memuat sebatas pemetaan metodologis secara komprehensif yang diajukan oleh Arkoun dalam mengkaji Islam dalam berbagai perspektifnya.

Karya lain tentang Arkoun ditulis oleh Ursula Günther yang berjudul *Mohammed Arkoun: ein Moderner Kritiker der islamischen Vernunft (Mohammed Arkoun: Sebuah Kritik Modern Pemikiran Islam)*. Akan tetapi, sangat disayangkan bahwa buku tersebut belum dapat peneliti temukan. Karya lain Ursula tentang Arkoun adalah *Mohammad Arkoun: Toward a Radical Thinking of Islamic Thought*.⁶⁶ Dalam tulisan ini, Ursula memfokuskan pemikiran Arkoun tentang al-Qur’ān yang ia sebut sebagai konsep interkoneksi Arkoun dalam memahami al-Qur’ān.⁶⁷

Berbagai tulisan di atas hampir memiliki karakter yang sama: pada umumnya fokus kajian atas seorang pemikir terdapat dalam wilayah objek pemikiran yang dipikirkannya. Perbedaan dan sekaligus spesifikasi yang peneliti ajukan adalah menelaah Arkoun dan Rahman dalam konteks realitas sosial yang memiliki ruang dan waktu tertentu dan terbatas, baik secara sosial, budaya, maupun politik yang menjadi topangan atas lahirnya sebuah gagasan. Kelahiran sebuah gagasan serta pemahaman latar belakang sosialnya secara langsung maupun tidak langsung akan menunjukkan juga pola-pola epistemologis dan metodologisnya. Kajian sosiologis tidak hanya terfokus pada dimensi sosialnya,

Ursula Günther, “Mohammad Arkoun: Toward a Radical Thinking of Islamic Thought” Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and The Qur’an* (Oxford: Oxford University Press, 2004), hlm. 125-167.

⁶⁷*Ibid.*, hlm. 127.

tetapi dalam dimensi sosial itulah terbentuk strukturasi kesadaran kolektif yang tertata secara *legitimate*.

Dengan demikian, dari kajian kepustakaan tersebut, peneliti merasa yakin bahwa apa yang peneliti tulis dalam disertasi ini belum ditulis sebelumnya. Bahkan, karya-karya yang mengkaji kedua tokoh tersebut selama ini terfokus pada isi-isi gagasan yang dimunculkan. Hal demikian, tentu saja, berbeda dengan penelitian ini yang menempatkan kedua tokoh tersebut sebagai *sample* bagaimana proses studi Islam menghadirkan eksistensinya dalam realitas sosial modern sekarang ini.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Dikategorikan sebagai penelitian kualitatif karena data-data yang dijadikan sebagai objek penelitian adalah data kualitatif. Adapun yang dimaksud dengan data kualitatif, di antaranya adalah bentuk teks seperti buku atau artikel, kata-kata yang tertulis, frase, atau simbol-simbol yang menggambarkan atau merepresentasikan seseorang, masyarakat, tindakan, atau peristiwa-peristiwa dalam kehidupan sosial.⁶⁸

Dari pemahaman tersebut, (1) peneliti melakukan pengumpulan data, (2) peneliti melakukan analisis data, (3) peneliti menelaahnya secara mendalam dengan suatu kerangka pendekatan tertentu, dan (4) peneliti menyusun laporan penelitian secara sistematis dalam suatu bentuk sistematika pembahasan yang

⁶⁸W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (Boston: Allyn and Bacon, 1996), hlm. 417.

sesuai dalam suatu kerangka *logical sequence* dari suatu penelitian. Ketiganya peneliti deskripsikan sebagai berikut;

1. Pengumpulan Data

Pengumpulan sumber data untuk kepentingan analisis kepustakaan disesuaikan dengan sub-sub bahasan pada masing-masing bab. Untuk bab II, rujukan yang dibutuhkan meliputi buku-buku yang terkait. Sebaliknya, karena perhatian penelitian ini difokuskan pada dua tokoh (Mohammed Arkoun dan Fazlur Rahman), pusat perhatian untuk bab III diarahkan pada karya-karya kedua tokoh tersebut yang berkaitan dengan tema studi Islam. Di samping itu, buku-buku yang membahas tentang sisi-sisi perjalanan intelektual kedua tokoh tersebut juga diambil dari Ensiklopedia. Untuk karya tentang pemikiran Rahman, misalnya, buku yang berjudul *The Shaping an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* cukup memadai untuk dijadikan bagian dari rujukan utama bab III. Sebaliknya, untuk karya tentang Arkoun, tulisan Binder dalam *Islamic Liberalism* (Chicago: The University of Chicago: 1988) dan Boullata dalam *Dekonstruksi Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2001) dapat membantu menemukan pribadi yang sesungguhnya dari Arkoun. Di samping dari buku-buku lain, biografi kedua tokoh tersebut juga terdapat dalam *The Oxford Encyclopedia of Islamic Modern World*. Untuk bab IV, peneliti hanya mengkhususkan pada bidang bahasan sesuai dengan rumusan masalah, yaitu membahas tentang konteks-konteks yang melahirkan studi Islam. Semua itu peneliti bangun berdasarkan data yang tersebar dari berbagai karangan kedua tokoh tersebut. Untuk tujuan itu,

peneliti sengaja mengumpulkan seluruh karya tulis kedua tokoh tersebut, baik dalam bentuk makalah, artikel atau paper dalam jurnal maupun yang ditulis dalam bentuk buku. Di samping itu, wawancara dan korespondensi dengan Arkoun juga telah peneliti lakukan meskipun sampai sekarang belum mendapatkan hasilnya.

Sumber data yang terkumpul di atas ada yang berbentuk data primer (*primary data*) dan data sekunder (*secondary data*). Sumber data primer adalah buku-buku atau sumber tulisan lain yang berkait dengan tema studi Islam dan telah ditulis oleh Rahman maupun Arkoun. Sementara sumber data sekunder adalah buku-buku atau sumber tulisan lain yang ditulis atau disampaikan oleh kedua tokoh tersebut yang tidak berkait secara langsung dengan tema studi Islam dan karya penulis lain yang mendalami pemikiran kedua tokoh tersebut. Maksud sumber data primer dalam penelitian ini adalah seluruh karya Rahman dan Arkoun yang berkaitan dengan tema penelitian ini. Sumber data primer dijadikan sebagai rujukan utama, sedangkan data-data sekunder ditempatkan sebagai data-data penopang. Dari kedua bentuk sumber data di atas, pada tahap selanjutnya, peneliti melakukan suatu proses klasifikasi sehingga menjadi sebuah data yang dapat dianalisis lebih lanjut. Proses klasifikasi diperlukan guna memudahkan peneliti dalam proses analisis. Proses klasifikasi yang peneliti lakukan lebih dimaksudkan untuk penyortiran kedua data di atas sangat banyak. Proses penyortiran itu dilakukan dengan proses pengarahannya dari sumber data yang ada menuju penemuan *keyword-keyword* tertentu yang dapat dijadikan tolok ukur, *benang merah* ataupun *starting point*. Di antara *keyword* tersebut antara lain seperti Islam, Modern atau modernitas, Sejarah, al-Qur'ān, Hadīts, Etika, Hukum

Islam, Masyarakat dan Negara, Hubungan antara Agama dan terutama konsep Studi Islam itu sendiri. Kata-kata kunci di atas kemudian peneliti analisis lebih lanjut dengan berbagai mekanisme yang telah ditentukan di bawah ini.

2. Analisis Data

Proses analisis data yang peneliti lakukan meliputi; *Pertama* upaya penggabungan berbagai data yang ada. Metode yang dilakukan, pertama-tama, adalah dengan memusatkan perhatian secara maksimal terhadap karya-karya Rahman dan Arkoun dengan cara membaca dan menelaah karya-karya mereka sebagai produk-produk hebat dari imajinasi kreatif atau interpretatif. *Kedua*, proses pembacaan dan penelaahan tersebut dilakukan dengan teknik sortir dan klasifikasi terhadap tema-tema bahasan sesuai dengan rumusan persoalan yang telah ditetapkan di atas baik dalam bentuk *memo wraiting* maupun dalam bentuk catatan data dalam kode (*data notes*). Tahap selanjutnya, *ketiga*, peneliti menunjukkan bahwa mereka sesungguhnya sebagai bagian dari hubungan antara perkembangan ide-ide kreatif tersebut dengan realitas yang lain. Upaya tersebut peneliti lakukan dengan membandingkan keduanya baik dalam metode kesamaan (*method of agreement*) maupun metode perbedaan (*method of difference*).⁶⁹ Upaya tersebut perlu dilakukan untuk memudahkan peneliti dalam menemukan ide-ide

⁶⁹Kedua metode tersebut peneliti ambil dari John Stuart Mill, sebagaimana ditulis oleh Neumen berikut ini "British philosopher and social thinker John Stuart Mill (1807-1873) developed logical methods **for making comparisons** that are still used today. His *method of agreement* and *method of difference* from basis of *analytic comparison* in qualitative data analysis. *Ibid.*, hlm. 427. Cetak tebal dari peneliti.

pokok yang menyatu dari kedua tokoh tersebut.⁷⁰ Dengan demikian, pada penelitian ini, analisis komparatif dikhususkan pada wilayah analisis data dari gagasan kedua tokoh tersebut agar dapat ditemukan “benang merah”-nya dalam bentuk satu unit.⁷¹ Penemuan ‘benang merah’ tersebut kemudian ditelaah dengan pendekatan sosiologi pengetahuan.

Di samping itu, perlu ditegaskan pula bahwa untuk menyasati kesulitan yang dihadapi dalam mengolah data-data yang ditemui dari karya-karya Arkoun, peneliti telah menyangdingkan tulisan asli yang berbahasa Perancis dengan salinan bahasa lain, baik dalam bahasa Arab (terjemahan Hasyim Salih yang secara khusus telah mendapat rekomendasi dari Arkoun). Untuk terjemahan bahasa Indonesia hanya diambil dari terjemahan Rahayu S. Hidayat, Hendrik Mauleman, dan Machasin. Sementara itu, data terjemahan dari bahasa Perancis ke bahasa Inggris diutamakan dan diambil dari terjemahan Robert D. Lee. Ia, seperti halnya Hasyim Saleh, telah mendapat rekomendasi khusus dari Arkoun. Untuk itu, dalam badan tulisan (*body text*) kutipan-kutipan yang diambil dari bahasa asing hanya dalam bentuk terjemahan, sedangkan bahasa aslinya peneliti tempatkan dalam *footnote*.

⁷⁰Hal tersebut sebagaimana dikemukakan oleh Neuman. Di samping hal di atas, menurut Neuman, orientasi komparatif juga dapat menjernihkan ukuran (*measurement*) dan konseptualisasi. Penelitian komparatif juga dapat meminimalisir atau (bahkan) melebih-lebihkan eksplanasi alternatif terhadap hubungan kausalitas. *Ibid.*, hlm. 401-403.

⁷¹Neuman menegaskan bahwa “comparative research helps a researcher identify (e.g. cultures), as opposed to being limited to one unite alone. *Ibid.*, hlm. 401.

3. Pendekatan Penelitian

Pendekatan dalam sebuah penelitian adalah suatu alat analisis yang digunakan untuk menafsir data-data yang telah diseleksi atau diproses. Pendekatan dalam suatu penelitian diperlukan demi terwujudnya orientasi penelitian yang ditetapkan. Orientasi dan sekaligus kepentingan penelitian ini adalah terealisasinya pengembangan studi Islam yang peduli terhadap dan berangkat dari kebutuhan dan realitas masyarakatnya. Orientasi tersebut menurut hemat peneliti hanya bisa direalisasikan dengan menelaah wacana studi Islam yang telah berkembang selama ini. Wacana studi Islam tersebut sudah sesuai dengan kebutuhan masyarakatnya atau belum adalah suatu persoalan yang perlu dijawab. Untuk menjawab persoalan tersebut, salah satu caranya adalah dengan penelaahan atau pewacanaan studi Islam yang telah ada dengan alat analisis (pendekatan) sosiologis.⁷²

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini, sebagaimana tersurat dalam judul, adalah sosiologi pengetahuan. Seperti dikemukakan oleh Mannheim, sosiologi pengetahuan, di samping sebagai teori, merupakan suatu metode riset sosiologis-historis.⁷³ Sosiologi pengetahuan, sebagai pendekatan, yang digunakan dalam penelitian ini adalah rumusan teoretik dialektika pengetahuan sebagai

⁷²Nalar peneliti di atas terinspirasi dari statemen Richard C. Martin. Ia menjelaskan bahwa kritisme konstruktif (atas) pendekatan-pendekatan yang telah diterima untuk kajian Islam dan usaha untuk menerapkan sebuah metode dan teori disiplin lain pada data keagamaan Islam dihadirkan di sini dalam konteks membawa perubahan dan peningkatan yang dibutuhkan dalam kajian Islam sebagai agama. (Constructive criticism of long-accepted approaches to the study of Islam and attempts to apply the methods and theories of other disciplines to Islamic religious data are presented here in the service of bringing about needed change and improvement in the study of Islam as religion. Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, hlm. 17.

⁷³Karl Mannheim, *Ideologi and Utopia* (New York: A Harvest Book, 1936), h. 265-286.

realitas yang dikembangkan oleh Peter Berger. Pola dialektis itu meliputi eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.⁷⁴

Ada tiga langkah untuk menelusuri sisi sosiologis pemikiran Rahman dan Arkoun: (1) menelaah dimensi eksternalitas yang melatarbelakangi munculnya ide-ide dari kedua tokoh tersebut; (2) menelaah dimensi objektivitas yang mengkonstruksi seluruh bangunan pemikiran kedua tokoh tersebut; dan (3) menelaah dimensi internalitas pemikiran kedua tokoh tersebut yang, bagi keduanya, merupakan tesis-tesis studi Islam.

H. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan adalah satu kesatuan pemikiran dari sebuah penelitian. Kesatuan pemikiran ini bertumpu pada kerangka dasar penelitian atau yang sering disebut sebagai proses pendahuluan. Dalam pendahuluan ini, peneliti mendeskripsikan latar belakang pemikiran pentingnya pengkajian studi Islam dalam perspektif sosiologi pengetahuan. Urgensi kajian tersebut, kemudian, ditindaklanjuti dengan perumusan persoalan yang menjadi problem akademik disertasi ini. Selanjutnya, peneliti mendeskripsikan rumusan metode penelitian berikut kerangka teoretik yang digunakan sebagai dasar pijakan bagi keseluruhan proses pengkajian. Penelusuran kerangka teoretik sekaligus pendekatan yang telah dipaparkan kemudian dideskripsikan lebih mendalam pada bab dua. Hal ini, menurut hemat peneliti, perlu untuk menghindari kesalahpahaman beberapa

⁷⁴Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 60-61.

istilah kunci yang menjadi pokok kajian disertasi ini. Istilah-istilah kunci tersebut adalah studi Islam, pengetahuan, dan sosiologi pengetahuan.

Sebelum masuk ke dalam pembahasan utama, peneliti terlebih dahulu berusaha untuk mendalami biografi intelektual kedua tokoh tersebut. Penelaahan biografi kedua tokoh tersebut penting karena posisi latar sosial pemikiran memiliki kontribusi yang tidak kecil dalam proses pembacaan studi Islam yang mereka kaji dalam perspektif sosiologi pengetahuan ala Berger. Penelaahan biografi ini akan dijelaskan pada bab tiga.

Langkah selanjutnya adalah proses analisis atas berbagai dimensi yang diposisikan sebagai wilayah eksternal dalam studi Islam kontemporer, termasuk juga di dalamnya gagasan-gagasan Rahman dan Arkoun. Bagian tersebut dijelaskan dalam bab empat. Wilayah eksternal, menurut hemat peneliti, menjadi dasar pemicu bagi munculnya ide-ide. Artinya, pemikiran Rahman dan Arkoun menunjukkan eksistensi serta pencerahan mereka kepada Islam, kemodernan dan sejarah.

Penelaahan berikutnya adalah penelusuran bukti-bukti studi Islam Rahman dan Arkoun dalam wilayah objektivitasnya. Penelusuran ini tidak saja pada metodologi, tetapi juga pada tema kajian, bahasa yang digunakan, dan institusi-institusinya. Proses objektivasi, menurut hemat peneliti, selalu berkaitan dengan proses penemuan/internalisasi. Kedua proses ini bergulir dan berkelindan secara bersamaan. Oleh karena itu, peneliti mendeskripsikannya dalam satu bab, yaitu bab lima.

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis data yang dipaparkan dalam bab-bab sebelumnya, dengan menggunakan kerangka dan klasifikasi pendekatan yang telah ditentukan, secara umum, peneliti menyimpulkan bahwa pemahaman studi Islam yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun merupakan konstruksi pewacanaan keagamaan yang mengakar pada masyarakat dan didasarkan proses dialektis yang terus-menerus antara dimensi kenyataan sosial dan eksistensi individu masing-masing sebagai pemerhati keislaman (studi Islam). Pemahaman di atas terjadi dalam dimensi eksternalitas studi Islam, proses objektivasi studi Islam di masyarakat, dan proses internalisasi studi Islam, seperti tercermin dari alternasi-alternasi pemikiran dan perwujudan kesadaran eksistensial subjektif mereka, dan ini menjadi bukti bahwa kesadaran mereka dibangun dalam realitas objektifnya.

Dimensi eksternalitas studi Islam merupakan proses eksternalisasi kedirian Rahman dan Arkoun sebagai bagian dari masyarakat (intelektual) dalam membangun kerangka pemikiran studi Islam. Artinya, proses tersebut bergulir dari dan untuk dimensi-dimensi, yang sesungguhnya berada di luar kedirian keduanya. Dimensi-dimensi eksternal tersebut meliputi Islam, kemodernan, dan sejarah. Bagi mereka, ketiga dimensi itu merupakan dasar pijak, daya tarik, dan dasar-dasar pertimbangan yang selalu digunakan dalam melakukan analisis-analisis studi Islam. Ketiga dimensi di atas menunjukkan posisi mereka sebagai

realitas kolektif masyarakat yang menjadi basis-basis kontekstual bagi pengembangan studi Islam kontemporer. Dimensi-dimensi itu selalu menjelma dalam realitas-realitas objektif melalui berbagai proses tipifikasi dalam bahasa, tema, institusi, dan terutama legitimasi sosial. Proses-proses ini menunjukkan realitas objektif studi Islam kontemporer yang dikembangkan mereka melalui berbagai tema kajian dan metodologi berpikir yang dikembangkan. Secara sederhana, tema dan kerangka berpikir yang ditunjukkan oleh kedua tokoh tersebut tercermin dari studi filsafat, al-Qur'an, hadits, etika, hubungan masyarakat dan negara, hukum, dan hubungan antar agama. Beberapa tema di atas hanya "sampel" yang digunakan dalam penelitian ini. Artinya, tema-tema lain yang dikaji keduanya tidak menutup kemungkinan menunjukkan sisi-sisi proses objektivasi.

Realitas objektif studi Islam tidak selamanya statis dalam posisinya sebagai kekuatan objektif. Akibat dari proses sosialisasi, seleksi alamiah masyarakat, dan kemampuan individu yang menemukan alternatif-alternatif pemikiran, realitas objektif studi Islam melahirkan proses-proses internalisasi. Proses ini murni merupakan produk individu, tetapi sekaligus sebagai produk sosial, karena tidak ada pemikiran alternatif muncul kecuali berangkat dari pemikiran yang secara umum dianggap telah mapan. Dalam konteks pewacanaan studi Islam yang dikembangkan oleh Rahman dan Arkoun, proses-proses alternasi itu hadir di sela-sela substansi pemikiran tema-tema di atas yang menunjukkan realitas objektifnya. Dengan demikian, proses internalisasi selalu hadir sebagai konsekuensi langsung dari realitas objektif yang ada. Hal itu dapat disimpulkan

dari pokok-pokok pemikiran keduanya dalam studi filsafat, al-Qur'ān, hadīts, etika, hubungan masyarakat dan negara, hokum, dan hubungan antar agama berikut ini.

Dalam studi filsafat, Rahman mendekonstruksi wacana filsafat Islam yang selama ini masih dipahami secara dikotomis antara tradisi *kalām* (teologi) dan filsafat, antara akar tradisi filsafat Islam dan tradisi filsafat Yunani, serta hilangnya tradisi filsafat pasca-Ibn Rushd. Begitu pun, secara metodologis, pendekatan yang masih dan hanya mengedepankan aspek filologisnya itu tidak luput dari perhatiannya. Kondisi objektif tersebut dikritisi oleh Rahman melalui pemahaman yang integralistik antara *kalām* (teologi) dan filsafat serta penelusuran kontinuitas tradisi kefilisafatan pasca-Ibn Rushd lewat tradisi pemikiran iluminatif Shadra. Dengan gagasan-gagasannya, Rahman mengusulkan konsep agama filsafat (*Philosophic Religion*), meskipun konsep itu tidak disertai kerangka metodologi yang jelas karena masih dalam cakupan metodologi-metodologi yang secara objektif dilakukan oleh tradisi akademk Barat. Sementara itu, Arkoun lebih berkonsentrasi pada tradisi pemikiran humanistik melalui rekonstruksi teks dan sejarah kritis, meskipun dalam ranah metodologis, kedua kajian itu secara acak diambil dari tradisi akademik Perancis.

Dalam studi al-Qur'ān, dengan seperangkat historisisme etis, Rahman mengusung konsep hermeneutika Qur'āni yang dapat melahirkan prinsip-prinsip nilai universal. Sebaliknya, dengan multidisiplin metodologi, Arkoun menganalisis, memilah, dan menelusuri keterkaitan posisi substansial al-Qur'ān (*revelation and word of God*) dan posisi eksistensial al-Qur'ān (*Qur'ān as fact*,

society of Book-book) yang berpengaruh bagi proses dan struktur pemahaman keagamaan secara luas.

Dalam studi hadīts, Rahman dan Arkoun bersepakat pada titik tekan yang sama, bahwa hadīts harus dikembalikan maknanya sebagai pemahaman tradisi kenabian. Akan tetapi, keduanya memiliki kepentingan yang berbeda. Rahman secara tegas menyatakan bahwa hal itu ditujukan untuk kepentingan kekinian, sedangkan Arkoun menyatakan bahwa titik tekan itu dilakukan demi kepentingan pemaknaan sejarah.

Dalam studi etika, pandangan Rahman berbeda dengan pandangan Arkoun. Rahman lebih mengedepankan penggalian etika Qur'ānī, sedangkan Arkoun lebih mengedepankan penggalian etika insani. Namun, meskipun keduanya berangkat dari titik awal yang berbeda, mereka menunjukkan kepada masyarakat bahwa konsep etika dalam Islam masih tersembunyi di balik "tirai-tirai kekuasaan" teks melalui pembacaan yang otoritatif, politik, dan sejarah melalui pembacaan kronologis.

Begitu pun, perbedaan pandangan kedua pemikir Islam di atas merambah wilayah studi hubungan masyarakat dengan negara. Dalam menganalisis hubungan masyarakat dengan negara, Rahman berangkat dari upaya perumusan nilai-nilai substantif konsep relasi masyarakat dengan negara untuk kepentingan real masyarakatnya. Sebaliknya, Arkoun lebih menekankan pada penelusuran antropologis dan historis proses interaksi antara keduanya untuk mendapatkan solusi-solusi teoretik pola pemberian kewenangan dan pembagian kekuasaan.

Dalam studi hukum, Rahman berpendapat bahwa rumusan hukum Islam harus dikembalikan pada semangat nilai-nilai al-Qur'ān sebagai teks suci. Berbeda dengan Rahman, Arkoun justru menyatakan bahwa rumusan hukum Islam harus dikembalikan pada semangat kemanusiaan yang juga bersandar pada nilai-nilai Qur'ānī sebagai fakta (*Qur'ān as fact*). Melalui hubungan antaragama, Rahman dan Arkoun bersepakat bahwa hal mendasar yang harus diselesaikan dalam hukum Islam adalah kesalahpahaman satu pihak terhadap pihak lain. Untuk menyelesaikan *misunderstanding* itu, ia menunjukkan justifikasi historis melalui al-Qur'ān dan tradisi kenabian, sedangkan Arkoun menunjukkan justifikasi fakta Qur'ānī melalui sejarah.

Dengan menelusuri proses internalisasi berbagai tema studi Islam yang dilakukan kedua pemikir di atas, peneliti menemukan satu kelemahan yang sama baik, pada Rahman maupun pada Arkoun: dalam tahap proses objektivasi pada wilayah objektif masyarakat, secara real proses pemikiran dialektik keduanya masih terbatas. Realitas objektif yang hadir di tengah-tengah pemikiran mereka adalah objektivitas pengetahuan dan metodologi, teks yang berkembang dari dan di ruang-ruang perkuliahan dan seminar-seminar, serta objektivitas sejarah kemanusiaan. Oleh karena itu, proses penerapan gagasan-gagasan *genuine* yang dilahirkan dari proses internalisasi tersebut masih sulit diterapkan secara langsung di tengah ~~problem~~ problem real masyarakat sekarang.

Dalam konteks objektivitas yang terbatas itu, sebagai temuan dalam disertasi ini terdapat empat pemahaman. *Pertama*, perlu adanya petugas lapangan yang secara institusional diberi wewenang untuk menerjemahkan gagasan-

gagasan studi Islam untuk konsumsi masyarakat awam. *Kedua*, jika realitas dunia akademik studi Islam diposisikan dan dipertahankan sebagai realitas objektif (*academic universe*), studi Islam yang dikembangkan oleh Rahman dan Arkoun dapat dimaknai sebagai proses dialektik ketiga tahap atau pola di atas. Dengan demikian, secara sosial studi Islam telah melalui proses yang selalu "mengada" di dalam "masyarakat", sedangkan nasib *real society* dibiarkan sampai mendapatkan *berkah-nya*. *Ketiga*, dari penilaian kedua, jika *real problematic society* ingin diberi perhatian yang lebih besar, studi Islam harus lebih mengedepankan porsi wilayah objektif *real society* daripada mengedepankan wilayah objektif pengetahuan, metodologi, teks, dan sejarah. *Keempat*, jika dengan kemungkinan ketiga di atas dikhawatirkan memunculkan tirani studi Islam atas nama masyarakat, wilayah objektif virtual pengetahuan, teks, dan sejarah di atas dijadikan kerangka berpikir atau rumusan abstraktif bersama studi Islam dan masyarakat dalam membuat rumusan konkret. Dengan demikian, dalam problematika real masyarakat, studi Islam berproses dari bawah menuju ke atas dan menjadi rumusan abstraksi atau solusi problem yang bersifat teoretik. Selanjutnya, studi Islam dikembalikan lagi ke bawah dalam wilayah real masyarakat untuk dijadikan solusi-solusi yang bersifat praksis.

B. Saran-saran

Dengan temuan di atas, peneliti menyarankan perlunya visi *back to society* atas wacana studi Islam di Perguruan Tinggi dari tingkat strata satu (S-1) sampai dengan strata tiga (S-3). Oleh karena itu, yang perlu dilakukan sekarang adalah

bagaimana mengembangkan keilmuan yang berbasis masyarakat sehingga menjadikan mereka sebagai pemikir-pemikir terkemuka dalam bidang keagamaan dan wilayah kemanusiaan.



DAFTAR PUSTAKA

A. Utama

1. Fazlur Rahman

Buku

- Rahman, Fazlur. *Avicenna's Psychology*, London: Oxford University Press, 1952.
- , *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.
- , *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- , *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- , *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- , *Revival and Reform in Islam* Oxford: Oneworld, 2000.

Makalah

- Rahman, Fazlur. "Modern Muslim Thought", *The Muslim World*, Vol. 45, 1955.
- , "The Thinker of Crisis: Shah Waly-Ullah", *Pakistan Quarterly*, Vol. 6, No. 2, 1956.
- , "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent", *Journal of Middle East and African Studies*, Vol. 21, 1958.
- , "Riba and Interest", *Islamic Studies*, Vol. 3.No 1, 1964,
- , "The Concept of Hadd in Islamic Law", *Islamic Studies*, Vol. IV, No 3, 1965,
- , "The Individual and His Place", CA. Qadir (ed.), *The World Philosophy*, Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1965.
- , "Controversy Over the Muslim Family Laws Ordinance", Donald Smith (ed.), *South Asian Politics and Religion*, NJ. Princeton University Press, 1966.

- , "The Impact of Modernity on Islam", *Islamic Studies*, Vol. V, No. 2, 1966.
- , "The Status of the Individual in Islam", *Islamic Studies*, Vol. V, No.4, 1966.
- , "The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problems", *Islamic Studies*, Vol. VI, No. 4, 1967.
- , "Current Religious Thought in Pakistan", *Islamic Studies*, Vol. VII, No. 1, 1968.
- , "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternative", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, 1970.
- , "The Ideological Experience of Pakistan", *Islam and Modern Age*, Vol. II, No. 4, 1971.
- , "Functional Interdependence of Law and Theology", G.E. von Grunebom (ed.), *Theology and Law: Second Giorgio Levi Della Vida Conference, 1969*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971.
- , "Islamic Philosophy", Paul Edward (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, New York: MacMillan, 1972.
- , "The Sources and Meaning of Islamic Socialism", Donald E. Smith (ed.), *Religion and Political Modernization*, New Haven: Yale University Press, 1974.
- , "Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca," *Studia Islamica*, Vol. 43, 1976.
- , "The Religious Situation of Macca From the Eve of Islam up to the Hijra", *Islamic Studies*, Vol. 16, No. 1, 1977.
- , "Revival and Reform in Islam", P.M. Holt (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- , "Islam: Challenges and Opportunities" Alfred T. Welch (ed.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- , "Islamic Studies and The Future of Islam", Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, Malibu: Undena Publications, 1980.

- . "A Survey of Modernization of Muslim Law", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 11, 1980.
- . "A Recent Controversy Over the Interpretation of Shūrā", *History of Religion*, Vol. 20, No. 3, 1981.
- . "The Islamic Concept of State", John L. Esposito (ed.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
- . "Islam and Health (some Theological, Historical and Sociological Perspective)", *Hamdard Islamicus*, vol. V, No. 4, 1982.
- . "Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 11, 1983.
- . "Islamic Perceptions of Desirable Society" , *Paper dalam Seminar United Nations University Bangkok*, 12-15 Maret, 1984.
- . "Law and Ethics in Islam", Richard G. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam, Ninth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, California Malibu: Undena Publications, 1985.
- . "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University Press of Arizona, 1985.
- . "Interpreting The Qur'an", *Inquiry*, Vol. 3, No. 45, 1986.
- . "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 5, No. 1, 1988.
- . "Islam", *The New Encyclopædia Britannica*, Vol. 9, London: Encyclopædia Britannica. Inc, 2000.

2. Muhammad Arkoun

Buku

- . *Essais sur la pensée islamique*, Paris: Editions g. p. Maisonneuve et Larose, 1973.
- . *L'Islam religion et société*, Paris: les éditions du Cerf, 1982.

- . *Pour une critique de la Islamique*, Paris: Misonneuve & Larose, 1984.
- . *Al-Islām al-Ashālah wa al-Mumārasah*, Beirut: Dar al-Tanwir, 1986.
- . *La pensée arabe*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- . *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah 'Ilmiyyah*, Beirut: Markaz al-Ilmāni, 1987.
- . *Rethinking Islam Today*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies. 1987.
- . *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, Beirut: Dar al-Saqi, 1990.
- . *Al-Islām, al-Ahlāq wa al-Siyāsah*, Beirut: Dār al-Inmā, 1990.
- . *Lectures du Coran*, Paris: Cerf, 1991.
- . *Min Faishal al-Tafriqah ilā Fasl al-Maqāl: Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āshir*, Beirut Dār al-Tsāqī, 1992.
- . *Al-Islām, Urūba al-Garb*, Beirut: Dār al-Tsāqī, 1992.
- . *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, trans. by Robert D. Lee, Colorado: Westview Press, 1994.
- . *Naz'at al-Ansana fi-l-fikr al-'arabī*, Bairut: Dār al-Sâqî 1997.
- . *Islam Kemarin dan Hari Esok*, terj. Ahsin Muhammad Bandung: Pustaka, 1997.
- . *Al-Fikr al-usûli wal-stihâlat al-Ta'sil*, Beirut: Dâr al-Sâqî, 1999.
- . *Ma'ārik min Ajl al-Ansāna fi al-Siyaqāt al-Islamiyyā*, Beirut: Dar al-Saqi, 2001.
- . *Min al-Tafsīr al-Mawrūth ilā Tahlīl al-Khitāb al-Dīnī*, Beirut: Dâr al-Ta'alī, 2001.
- . *Combats pour l'humanisme en contexts islamique*, Paris: Cerf, 2002.
- . *Unthought in Temporary Islamic Thought*, London: Saqi Books, 2003.
- . *De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal*, Paris : Cerf, 2003.

Makalah

- , "Les tendances de la Literatur arabe moderne", *Isntitut de Balles Letters Arabs*, No. 15, 1952.
- , "L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle d'après le *Kitab al-Hawāmil al-Syawāmil*", *Studia Islamica*, Vol. 14-15, 1961.
- , "L'islam moderne vu par le Professeur G.E. von Grunebaum", *Arabica*, Vol. XI, 1964.
- , "Notes et documents Miskawayh: De l'intellect et de L'intelligible", *Arabica*, XI, 1964.
- , "L'éthique musulman d'après Mawardi", *Etudes Islamicus*, XXXI, 1964.
- , "La conquête du bonheur selon Abū -l-Hasan al-Āmirī", *Studia Islamica*, Vol. XXII, 1965.
- , "Révélation, Vérité et Histoire d'après l'œuvre de Ghazālī", *Studia Islamica*, XXXI, 1970.
- , "Logocentrisme et verite religieuse dans la pensee islamique d'après al-lām bi manāqib al-Islām d'al-āmirī", *Studia Islamica*, 1972.
- , "Les Arabes Vus par le Professeur J. Berque", *Esprit*, No. 1, 1975.
- , "Manifestation of Arab Rought in Western Islam", *Diagene*, No. 93, 1976.
- , "Les Hajj dans La pensée islamique" dalam Azzedine Geullouz (et. al.) *Pèlerinage a la Mecque*, Tunis: Sud Edition, 1977.
- , "Les Horizons de la pensee arabe classique", *Courier de l'UNESCO*, No. 5. 1977.
- , "Propositions pour une autre pensée religieuse", *Islamchristiana*, 1977.
- , "The Death Penalty and Torture in Islamic Thought", trans. David Smith, *Concilium* No. 15, 1979.
- , "Supplique d'un musulman aux chrétiens," dalam Youkim Moubarac (ed), *Les Musulman*, Paris: Beauchesne, 1979.

- . "La liberté religieuse comme critique de la religion a partir du Coran et de la tradition islamique", Eric Binet et Roselyne Chenu (ed.) *La liberté religieuse: dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris: Les éditions du cerf, 1981.
- . "Islam (Les expressions) Problèmes épistémologiques", *Encyclopaedia Universalis*, corpus 12, Paris: *Encyclopaedia Universalis*, 1987.
- . "Religion et société d'après l'exemple de Islam", *Studia Islamica*, No. LV, 1982.
- . "Lire la ville africaine contemporaine", *Actes du Colloque de Dakar*, Geneva: Aga Khan Award for Architecture, 1983.
- . "Fondements arabo-islamiques de la culture maghrébine", *Französische Heute*, No. 2, 1984.
- . "L'Islam actuel devant sa Tradition", Jacques Berque (et. al.) *Aspect de la foi de l'Islam*, Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Luis, 1985.
- . "Émergences et problèmes dans le monde du musulman contemporain (1960-1985)", *Islamochristiana*, Vol. 12, 1986.
- . "Is Islam Threatened by Christianity", *Concillium*, Vol. 3, 1987.
- . "New Perspective for a Jewish-Christian Muslim Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 3, 1989.
- . "The Concept of Authority in Islamic Thought: Lā hukma illā lillāh", C.E. Bosworth (ed.), *The Islamic World*, London: The Darwin Press, 1989.
- . "Islamic Culture, Developing Societies, Modern Thought", *Expression of Islam in Buildings*, Geneva: Aga Khan Trust, 1990.
- . "Islam et modernité; La question de l'ijtihad," *Algérie: Passé, présent et deviner*, Paris: Centre Cultural Algeria, 1990.
- . "The Meaning of Cultural Conservation in Muslim Societies", *Architecture and Word Conversation the Islamic Word*, Geneva: Aga Khan Trust For Culture, 1991.
- . "Jérusalem au nom de que? Au nome de que?", *Islamochristiana*, Vol. 9, 1992.

- ."Le concept de société du Livre-livre", J.P. Jossua (ed.), *Interpréter*, Paris: Cerf, 1992.
- ."New Perspective for A Jewish-Christian-Muslim Dialogue", L. Sweidler (ed.), *Muslims in Dialogue: The Evolution of a Dialogue*, New York: The Edwin Mellen Press, 1992.
- ."Miskawayh", C.E. Bosworth (ed.), *The Encyclopedia of Islam*, Vol. VII, Leaden: E. J. Brill, 1993.
- ."Réflexions d'un musulman sur le "nouveau catéchisme", *Islamochristiana*, Vol. 19, 1993.
- ."The State, the Individual, and Human Right: A Contemporary View of Muslim in Global Context", *The Muslim Almanac: The Reference Work on History, Faith and Culture, and Peoples of Islam*, Detroit: Gale Research, 1995.
- ."Konsep reformasi Islam", Abdullahi Ahmed An-Naim (ed.) *Dekonstruksi Syari'ah II*, terj. A, Khoiri, Yogyakarta: LkiS, 1996.
- ."Explorations and Responses: New Perspective for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 26. No.3,1996.
- ."Islamic Studies: Methodologies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*, Vol. I, Oxford: The Oxford University Press, 1996.
- ."The Study of Islam in French Scholarship", Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies, Genealogies, Continuity and Change*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1997.
- ."History as an Ideology of Legitimation: A Comparative Approach in Islamic and European Contexts", Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism, and the West: Cultural and Political at the End of the Millennium*, London: I.B. Tauris, 1999.
- ."Present-Day Islam Between Its Tradition and Globalization", Farhad Daftary (ed.), *Intellectual Tradition in Islam*, London: I.B. Tauris, 2000.
- ."Islam, Europe, the West: Meaning-at Stake- and the Will to Power", London: I.B. Tauris, 2000.
- ."Islam", Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of The Qur'an*, Vol. II, Leaden: J. E. Brill, 2001.

-----."Contemporary Critical Practices and the Qur'ān", Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of The Qur'ān*, Vol. II, Leaden: J. E. Brill, 2001.

B. Pendukung

Abdullah, Amin. *Studi Islam: Normativitas dan Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

-----."Kebijakan Pembidangan Ilmu di IAIN Yogyakarta: Problem dan Tawaran Idealnya" *Makalah* dipresentasikan dalam *Seminar Nasional Reformulasi Pembidangan Ilmu di PTAI*, pada tanggal 5-6 November 2003.

Acykgenc, Alparslan. "The Emergence of Scientific Tradition in Islam", *Kultur*, Vol I. No.2, 2001.

Adams, Charles J. "The History of Religions and the Study of Islam", Joseph M. Katagawa (ed.), *History of Religions: Essays on the Problems of Understanding*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

-----."Sosok Fazlur Rahman sebagai Filosof", Fazlur rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 2003.

Ahmad, Mumtaz. "Pakistan", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Oxford: The Oxford University Press, 1996.

Ahmad, Akbar S. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, London: Routledge, 1988.

Alee, Isma-ae. (ed.), *Islamic Studies in Asean*, Pattani: College of Islamic Studies Prince of Songkala University, 2000.

Alfian, T. Ibrahim ddk. *Bunga Rampai Metode Penelitian Sejarah*, Yogyakarta: Lembaga Riset IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1984.

-----*Sejarah dan Permasalahan Masa Kini*, Yogyakarta: Gajdah Mada University Press, 1985.

Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000.

Ankersmit, F.R. *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko, Jakarta: Gramedia, 1984.

- Azmeh, Aziz al-. "Muslim Genealogies of Knowledge", *History of Religion*, Vol. 31, No. 4, 1992.
- Badawi, Zaki. *A Dictionary of Social Sciences*, Bairut: Librairie du Liban, 1993.
- Bagir, Haidar. "Telaah Kritis Neomodernisme Islam dan Relevansinya dengan Indonesia", *Makalah* dalam Seminar Pikiran-pikiran Fazlur Rahman, Jakarta, 3 Desember 1988.
- Barber, Bernard. "Sociology of Science", Edward L. Shills (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 14, London: MacMillan, 1996.
- Baum, Gregory. *Truth Beyond Relativism: Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Wisconsin: Marquette University Press, 1977.
- Berman Philip L., *The Courage of Conviction*, New York: Dodd, Mead & Company, 1985.
- Berger Peter L. and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books, 1967.
- and Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology and Social Research*, Vol. 47, (1963).
- . *The Sacred Canopy*, New York: Anchor Books, 1966.
- . *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*, terj. JB. Sudarmanto, Jakarta: LP3ES, 1992.
- Berry, Donald L. "Dr Fazlur Rahman (1919-1988): A Life review", Earle h. Waugh dan Frederick M. Denny (ed.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, Atlanta: Scholars Press, 1998.
- . *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity*, *Disertasi*, The Southern Baptist Theological Seminary, 1990.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Budiman, Kris. *Kosa Semiotika*, Yogyakarta; LKiS, 1999.

- Burke, Edmund. "Orientalism", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. III, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Brodeur, Patrice C. "The Changing Nature of Islamic Studies and American Religious Studies, Part 2", *The Muslim World*, Vol. 92, 2002.
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi (gelegar Pemikiran Islam)*, terj. Ahmad Khoiri, Jogjakarta: LKiS, 2001.
- Clarke, Peter. "Islam in Contemporary Europe", Peter Clarke (ed.), *The World's Religions: Islam*, London: Routledge, 1988.
- Cobin, Philippe. dan Jean Francois Dortier, *Sosiologi: Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*, terj. Ninik Rochani Sjams, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.
- Collins, Randall. "The Sociology of Philosophies: A Précis", *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 30, No.2, 2000.
- Coser, Lewis A. "Sociology of Knowledge", Edward L. Shill (ed.), *Encyclopedia International of Social Science*, Vol. 8, London: Macmillan Press, 1988.
- Crystal, David (ed.), *The Cambridge Encyclopedia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- David Frisby, David. *The Alienated Mind*, New Jersey: Humanities Press, 1982.
- Davies, Douglas James. *Meaning and Salvation in Religious Studies*, Leiden: E.J. Brill, 1984.
- Dean, Mitchell. *Critical Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, London: Routledge, 1997.
- Deeb, Mary-Jane. "What Went Wrong and Why? Historians Discuss the Perception of Muslim History", *Bulletin Libery of Congress*, Vol. 32, 2006.
- Denny, Frederick M. "The Legacy of Fazlur Rahman", Yvonne Yazbeck Haddad (ed.), *The Muslims of America*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- , "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", *The Muslim World*, Vol. LXXIX, No. 2, 1989.
- and Earle H. Waugh, *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, Georgia: Scholars Press, 1998.

- Dhakidae, Daniel. *Cendekiawan dan Kekuasaan*, Jakarta: Gramedia, 2003.
- Douglas, Fadwi Malti. "Mohammed Arkoun", Jhon L. Esposito, (ed.), Vol. I, *The Oxford Encyclopaedia of Islamic Modern Word*, London: Oxford University Press, 1995.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press, 1965.
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane*, New York: Harper & Row, 1961.
- Esposito, John L. "Clash Civilization? Contemporary Images of Islam in the West", Gema Martin Munoz (ed.), *Islam Modernism, and The West*, London: I.B. Tauris, 1999.
- Frisby, David. *The Alienated Mind*, New Jersey: Humanities Press, 1982.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*, New York: Vantage Books. 1971.
- Gerth, H.H. (ed.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge, 1991.
- Gibb, H.R. *Modern Trends in Islam*, New York: Octagon Books, 1978.
- Günther, Ursula, "Mohammed Arkoun: towards a radical rethinking of Islamic thought", Suha taji faruqi (ed.), *Modern Muslim Intellectual and the Qur'ān*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Grunebaum, G.E. von. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, Berkeley: University of California, 1962.
- Hanafi, Hassan. *Dirāsāt Islāmiyyah*, Cairo: Maktabah al-Misriyyah, t. th.
- Harb, Alī. *Naqd al-Nash*, Bairut: markaz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 1993.
- , Awhām al-Ḥadātsah: Qirā'ah fī al-Masyrū' al-Arkūnī", *al-Ijtihād*, No. 21, 1993.
- Hargrove, Barbara. (ed.), *Religion and the Sociology of Knowledge: Modernization and Pluralism in Christian Thought and Structure*, New York: Edwin Mellen Press, 1987.
- Hussain, Asaf (ed.), *Orientalism, Islam, and Islamists*, Vermont: Amana Books, 1984.

- Hussain Waheed. "Interpreting Tradition: The Modernist and the Sources of Islam" dalam *The American Journal of Social Science*, Vol. 18, No. 1, 1999.
- Hodgson, Marshal G. *The Venture of Islam*, Vol. I, Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Hoff, Toby E. *The Rise of Early Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Ismāil, Maḥmūd. *Susiūlujiyya al-Fikr al-Islamī*, Cairo: Maktabah Madbuli, 1981.
- Jameelah, Maryam. *Islam dan Modernisme*, terj. A. Jaenuri, Surabaya: Usaha Nasional, t.th.
- Kamdani. *Dialog Antar Agama: Perspektif Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: Bentang, 2001.
- Kaufmann, Franz-Xaver. "The Sociology of Knowledge" and the Problem of Authority", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. XIX, No. 2, 1988.
- Khaldūn, Ibn. *al-Muqaddimah*, trans, Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Khun, Thomas. *The Structure of Scientific Revolution*, New York: Ventage Books. 1970.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- ."Fakta dan Fiksi Tentang Fakta dan fiksi Imajinasi dalam Sastra dan Ilmu Sosial", *Kalam*, Edisi II, 1998.
- Kurzman, Charles. "Epistemology and the Sociological Knowledge", *Philosophy of Social Science*, Vol. 24, 1994.
- . *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lash, Scott. *Sosiologi Postmodernisme*, terj. A. Gunawan Adimranto, Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Lee, Robert D. "Foreword", Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question, Ancommon answers*, translated by Robert D. Lee. San Fransisco: Westview Press, 1994.
- .*Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Colorado: Westview Press. 1997.

- Lichtheim, George. "Gyorgy Lukacs", Edward L. Shills (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 9, London: Macmillan, 1996.
- Longmen, *Dictionary of Contemporary English*, London: Longmen, 2001.
- Machado, Roberta. "Kritik Arkeologi Foucault", Peny. Haryatmoko, *Basis*, No. 01-02, Tahun ke-52, 2003.
- Madjid, Nucholish. "Fazlur Rahman dan Usaha Penyingkapan Kembali Etika al-Qur'an", *Makalah Seminar Pikiran-Pikiran Fazlur Rahman*, Jakarta, 3 Desember 1988.
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*, New York: A Harvest Book, 1936.
- Mannheim, Karl. *Ideologi and Utopia*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Martin, Richard C. "Islamic Studies: History of the Field", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. I, London: Oxford University Press, 1994.
- and Mark R. Woodward with Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Oxford: Oneworld, 1997.
- *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Marx, Karl. *Karl Marx: Early Writing*, New York: Vintage Books, 1975.
- Meuleman, Johan Hendrik. "Nalar Islami dan Nalar Modern", *Ulumul Qur'an* No. 4, 1993.
- "Pengantar Penyunting", Mohammed Arkoun, *Pembacaan Quran*, terj. Mahasin, Jakarta: INIS, 1997.
- "Pengantar", Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- "The Institut Agama Islam Negeri at The Crossroads", Johan Meuleman (ed.), *Islam in the Era of Globalization*, Jakarta: INIS, 2002.
- McCarthy, E. Doyle. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*, London: Routledge, 1996.

- Merton, Robert K. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998.
- Moosa, Ibrahim. "Introduction", Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford: Oneworld, 2001.
- Nanji Azim. (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, Berlin: mouton de gruyter, 1997.
- Nashr, Sayyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1975.
- Neumann, W. Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Boston: Allyn and Bacon, 1996.
- O'Sullivan, P. "The Comparison and Contrast of the Islamic Philosophy, Ideology and Paradigms of Sayyid Qutb, Mawlana Abul 'A'la Mawdudi and Fazlur Rahman", *The American Journal of Islam Social Science*, Vol. II, 1998.
- Onions, C.T. (ed.), *Oxford English Dictionary on Historical Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Pitsuwan, Surin "Islamic Studies and the Challenge of the 21st Century", Isma-ae Alee (ed.), *Islamic Studies in Asean*, Pattani: College of Islamic Studies, 2000.
- Prambrun, James R. "Science, Theology, and Acts of Understanding", *Science et Esprit*, Vol. 58, No. I, 2006.
- Prakosa Heru "Fazlur Rahman and His Qur'anic Hermeneutics", *Thesis Studi Agama*, Oxford University, 2001.
- Putro, Saudi. *Muhammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Roff, William R. "Islam in Indonesia as a Knowledge Industry", *Kultur*, Vol. I, No. 2, 2001.
- Raymond, Philippe. "Bourdieu", Mark Lilla (ed), *New French: Thought Political: Political Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

- Rosenthal, Franz. "Some Observations on the Philosophical Theory of Prophecy in Islam", *Studia Semitica: Islamic Themes* Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Said, Edward W. *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.
- , "Islam, the Philological Vocation and the French Culture", Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*. California: Udena Publications, 1980.
- Sastraprtejda, M. "Dari Utopia ke Ideologi dari Ideologi ke Aksi dan Refleksi", *Prisma*, Januari, 1982.
- , *Culture and Religion*, Roma: Universitas Gregotiana, 1979.
- Shafiq, Muhammad. *Growth of Islamic Thought in North America Focus on Ismail Raji al-Faruqi*, Maryland: Amana Publication, 1994.
- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Islam and Modern Politics*, New Heaven: Yale University Press, 1990.
- Smith, Julia Clancy. "Kabylia", John L. Esposito, (ed.), Vol. I, *The Oxford Encyclopedia of Islamic Modern Word*, London: Oxford University Press, 1995.
- Soon, Tamara. "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *The Muslim World*, Vol. LXXXI, 1991.
- Stark, Warner. "Sociology of Knowledge", Paul Edward (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, New York: MacMillan, 1986.
- Sunardi, St. *Semiotika Negativa*, Yogyakarta: Kanal, 2002.
- Sutrisno, *Fazlur Rahman: Kajian terhadap Metode, Epistemologi, dan Sistem Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Tamara, Nasir M. "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan", *Ulumul Qur'an*, No. 3, 1989.
- Vargish, Thomas. "Modernism", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 2003.
- Verhaak, C. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, terj. Dick Hartoko, Jakarta: Gramedia, 1989.

Waardenburg, Jacques. *Classical Approach to Study of Religion*, London: The Hague, 1973.

-----."Islamic Studies", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, New York: MacMillan, 1996.

Wan Daud, Wan Mohd Nur. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam*, terj. Hamid Fahmy, Bandung: Mizan, 2003.

Waugh, Earle H. and Frederick M. Denny (ed). *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, Georgia: Scholars Press, 1998.

Watt, William M. "The Study of Islam by Orientalism", dalam *Islamochristiana*, No. 14, 1988.

Zurayk, Constantine K. *The Refinement of Character*, Beirut: American University of Beirut, 1968.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama : H. Zuhri. M. Ag.
Tempat dan Tanggal lahir : Cirebon, 11 Juli 1970
Pekerjaan : Dosen Tetap Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga
Alamat : Sidokerto Rt. IV, Rw. I, Purwomartani, Kalasan Sleman, DI. Yogyakarta
Nama Ayah : H. Amin (Alm.)
Nama Ibu : Hj. Syarofah
Nama Istri : Maemonah, M.Ag.

B. Riwayat Pendidikan

1. MI Hidayatul Islamiyyah, lulus 1984
2. MTs Salafiah Syafi'iyah PP Tebuireng Jombang, lulus 1988
3. MA Salafiah Syafi'iyah PP Tebuireng Jombang, lulus 1991
4. SI Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus 1996
5. S2 Pemikiran Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya, lulus 1999

C. Karya Ilmiah

1. "Pemikiran Tasawuf Ibn 'Athailah al-Sakandari", *Jurnal Refleksi*, Vol 3. No. 2. 2004
2. "Al-Hadits dalam Pemikiran Mohammad Arkoun", *Jurnal Studi Ilmu Qur'an Hadits*, Vol. 6, No. 1, 2005.
3. "Anak dalam Pemikiran Islam", *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. XV. No. 1, 2006.
4. "Jejak-jejak Studi Islam di Indonesia, *Jurnal Esensia*, Vol. 4., No. 1, 2006.

Pembahasan di atas diharapkan dapat menghadirkan inspirasi-inspirasi bagi pemerhati studi Islam. Dari situlah peneliti menjelaskan tantangan dan prospek studi Islam masa depan. Penjelasan ini akan difokuskan pada bab enam. Bab ini merupakan konsekwensi-konsekwensi yang terbangun dari proses dialektika serta kemungkinan-kemungkinan prospeknya di masa depan. Bab terakhir, bab tujuh, merupakan kesimpulan serta rekomendasi dari hasil penelitian ini.

