

ARAH PENGEMBANGAN PEMIKIRAN ARAB-ISLAM: TAWARAN ARKOUN PASCA DIFITISME 1967

Yuangga Kurnia Yahya

Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo
email: yuangga4@unida.gontor.ac.id

Abstract

This study aims to look at socio-religious conditions in the Arab world after the 1967 Diftitism in Arkoun's view. This view then gave birth to various basic assumptions and offers of thought development in order to address the decline of Arab-Islamic thought. This study will highlight two ideas from Arkoun, both are Applied Islamology and its application in understanding the discourse of the Qur'an. This study uses a qualitative method with data collection through literature study. This study shows that Arkoun offers an offer in the form of Applied Islamology, which requires a dialogical relationship between Islamic religious knowledge (*ulum al-din*) and social science methodology. This is intended to make Islamic religious texts relevant according to the context of the times and the Qur'anic discourse can be understood its relevance in different spaces and times. Arkoun's offer needs to be followed up receptively critically in order to be able to apply it within the framework of thinking about the philosophy of Islamic sciences as a solution to various problems of the people today.

Keywords: Arkoun, Diftitism 1967, Islamic Thought, Progress of Science

Abstrak

Studi ini bertujuan untuk melihat kondisi sosial keagamaan di dunia Arab pasca Diftitisme 1967 dalam pandangan Arkoun. Pandangan tersebut kemudian melahirkan berbagai asumsi dasar dan tawaran pengembangan pemikiran dalam rangka menyikapi kemunduran pemikiran Arab-Islam. Studi ini akan menyoroti dua ide dari Arkoun, yaitu Islamologi Terapan dan penerapannya dalam memahami wacana al-Qur'an. Studi ini menggunakan metode kualitatif dengan pengumpulan data melalui studi pustaka. Studi ini menunjukkan bahwa Arkoun memberikan tawaran berupa Islamologi Terapan, yang mensyaratkan hubungan dialogis antara ilmu agama Islam (*ulum al-din*) dengan metodologi ilmu sosial. Hal ini dimaksudkan untuk membuat teks-teks keagamaan Islam dapat relevan sesuai dengan konteks perkembangan zaman dan wacana al-Qur'an dapat dipahami relevansinya dalam ruang dan waktu yang berbeda. Tawaran Arkoun tersebut perlu ditindaklanjuti secara reseptif kritis untuk dapat mengaplikasikannya dalam kerangka berpikir filsafat ilmu-ilmu keislaman sebagai solusi atas berbagai permasalahan umat saat ini

Kata kunci: Arkoun, Diftitisme 1967, Pemikiran Islam, Perkembangan Pengetahuan

A. Pendahuluan

Pemikiran Arab-Islam selalu mengalami dinamika. Terlebih, pasca masa keemasan peradaban Arab-Islam (*the Golden Age*), khazanah intelektual Islam mengalami kemunduran sebagaimana peradaban Islam memasuki fase desentralisasi

dan disintegrasi (D. Supriyadi, 2016). Hal ini diperburuk dengan kebangkitan kekuatan Eropa dan gerakan kolonialisme yang meliputi berbagai kawasan berpenduduk mayoritas muslim. Sejak saat itu, banyak pemikir muslim mencoba mengejar ketertinggalan peradaban Arab-Islam dan melepaskan diri dari dominasi kolonial Eropa.

Pada akhir abad 19, tepatnya sejak kisaran tahun 1850-1918, muncul gerakan pengembangan pemikiran Arab modern. Corak yang muncul di fase ini adalah revivalisme Islam dan reformisme Islam. Gerakan pertama tersebut direpresentasikan oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1792) di Najd, yang kemudian dikenal dengan gerakan Wahabi. Gerakan ini merupakan suatu usaha untuk merespons kemunduran internal di tubuh masyarakat Muslim.

Di sisi lain, muncul gerakan reformisme Islam dengan tokohnya seperti Rifa'ah Badawi Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), Rasyid Ridha (1865-1935), dan Qasim Amin (1863-1908) (Yoyo, 2017). Pada masa ini, isu yang diangkat oleh para intelektual Arab modern adalah mencari akar kemunduran bangsa Timur, kemajuan Eropa, persoalan identitas dan konsep ummah, serta mengadopsi temuan-temuan Barat yang dapat diaplikasikan oleh umat Islam (Yoyo, 2017). Masa ini disebut sebagai masa *nahdah* (kebangkitan) atau *The Arab Renaissance* (Yoyo, 2017).

Kecenderungan tersebut dilanjutkan pada fase selanjutnya. Berbagai modernisasi pemikiran Arab hadir dalam bentuk gerakan nasionalisme Arab, Liberalisme Arab, dan Islamisme (Fundamentalisme Islam) (Yoyo, 2017). Namun, keadaan berubah di tahun 1967. Pasca kekalahan dalam Perang Arab-Israel (Perang Enam Hari/*The Six-Day War*), bangsa Arab kembali merasa terpukul dan merasa ada yang tidak beres dengan arah modernisasi pemikiran yang telah digagas. Kekalahan bangsa Arab oleh sekelompok Zionis Israel membuktikan bahwa ideologi Pan-Arabisme yang digagas oleh Nasser telah gagal. Hal tersebut menunjukkan bahwa kekalahan perang ini tidak hanya kekalahan teknologi dan strategi, melainkan kekalahan moral (Yoyo, 2017). Kekalahan bangsa Arab tersebut disebut Diftisme 1967 (Yoyo, 2017).

Sejak saat itu, para intelektual Arab mulai melakukan refleksi dan evaluasi atas berbagai kemunduran bangsa Arab. Salah satu intelektual Arab-Muslim yang turut memberikan refleksi kritis dalam metode studi Islam adalah Mohammed Arkoun.

Intelektual kelahiran Aljazair ini merupakan salah seorang intelektual yang menggunakan gagasan filsafat dan epistemologi baru Barat dalam menafsirkan kembali teks-teks klasik warisan Arab-Islam (Yoyo, 2017).

Ia terkenal karena posisinya yang unik, yaitu mengkritisi dua hal penyebab kemunduran Islam, yaitu pembacaan Islam oleh para Islamolog Barat (orientalis) dan tradisi intelektual tradisional para intelektual Muslim yang bersifat dogmatis-eksklusif (Arkoun, 1996: 110). Karenanya, ia memberikan tawaran suatu pembacaan baru pada teks-teks keagamaan (khususnya al-Qur'an) dengan menggunakan pembacaan epistemologi dan metodologi ilmu sosial-humaniora.

Tulisan ini bertujuan untuk melihat kondisi sosial keagamaan di dunia Arab pasca Diftisme 1967 dalam pandangan Arkoun. Berbagai kegelisahan yang muncul dari kondisi tersebut akan ditautkan dengan berbagai tawaran solusi Arkoun dalam pengembangan studi Islam dan studi Arab. Dari hal tersebut diharapkan dapat memberikan gambaran tentang suatu usaha dalam mengimplementasikan Islam yang *shalih li kulli zaman wa makan*.

B. Metode

Studi ini merupakan studi pustaka dengan metode kualitatif (Deddy Mulyana, 2001). Pemilihan metode ini adalah dalam rangka memahami kegelisahan Arkoun dalam melihat fenomena pemikiran Arab-Islam pasca Diftisme 1967, asumsi dasar yang menjadi landasan pemikiran sehingga memberikan tawaran-tawaran pembaharuan pemikiran Arab-Islam. Karenanya, penulis menggunakan metode tersebut. Dalam pengumpulan data, peneliti menggunakan berbagai data dari sumber-sumber pustaka, baik sumber primer maupun sumber sekunder (Koentjaraningrat, 1991), (Safrihsyah Syarif, 2013). Sumber primer merupakan karya-karya yang ditulis langsung oleh Arkoun. Adapun sumber sekunder adalah hasil penelitian dan studi dari penulis-penulis lain seputar ide dan pemikiran Arkoun.

Berbagai data yang terkumpul dianalisis menggunakan metode deskriptif analisis (Hardanii, 2020). Metode ini dipilih untuk mendapatkan gambaran utuh bagaimana pemikiran Arab-Islam di masa tersebut dan irisannya dengan kegelisahan Arkoun. Hal tersebut penting untuk diketahui terlebih dulu untuk menangkap konteks pembaharuan pemikiran yang digagas oleh Arkoun dan kepada siapa tawaran tersebut ditujukan (Koentjaraningrat, 1991)..

C. Pembahasan

1. Mohammed Arkoun dan Pemikiran Arab-Islam Pasca Diftisme 1967

Mohammed Arkoun, seorang intelektual Arab-Islam, lahir pada 1 Februari 1928 di Taorirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Semenjak 1830, kolonial Perancis menguasai Aljazair dan sering bersentuhan dengan tradisi Islam, agama mayoritas masyarakat Aljazair. Tradisi Islam ini pula yang memberikan motivasi bagi masyarakat Aljazair untuk menentang pendudukan pemerintah kolonial (Baedhowi, 2017: 351-352).

Meskipun tumbuh di desa kecil dan jauh dari kota-kota yang menjadi pusat perkembangan pengetahuan, Arkoun memiliki semangat yang tinggi dalam menuntut ilmu. Hal tersebut ditunjukkan dari riwayat pendidikannya yang berpindah dari satu kota ke kota lain dan dari satu negara ke negara lainnya. Setelah menamatkan pendidikan dasar di desanya, ia melanjutkan pendidikan lanjutan di Oran, Aljazair. Ia kemudian menempuh pendidikan tinggi di Universitas Algeirs, Aljazair dalam bidang bahasa dan sastra pada 1950-1954. Pada masa tersebut, ia juga menjadi guru bahasa Arab di Harrach High School di Aljazair pada 1951-1954.

Setelahnya, ia melanjutkan pendidikan ke Universitas Sorbonne, Perancis. Ia meraih gelar doktor di bidang bahasa dan sastra di universitas tersebut pada Juni 1969 dengan disertasinya tentang humanisme dalam pemikiran etika Ibn Misykawaih. Di sana, ia menjadi dosen sejak tahun 1961 hingga 1969 dan juga dosen di Universitas Lyon pada 1970-1972. Pada 1994, ia diangkat menjadi guru besar dalam sejarah pemikiran Islam di Universitas Sorbonne. Selain itu, ia juga menjadi pengajar di banyak universitas terkemuka di dunia seperti UCLA, Los Angeles (1969), Princeton University (1985), Temple University (1988-1990), New York University (2001-2003), dan Pontifical Institute of Arab and Islamic Studies, Roma (fondation-arkoun.org).

Riwayat pendidikan tersebut menunjukkan bahwa Arkoun tumbuh besar dalam 3 budaya, yaitu budaya Arab, Islam, dan Perancis. Budaya Arab dan tradisi Islam adalah budaya yang dekat dengan keluarganya ketika berada di Aljazair. Adapun budaya Perancis didapatkan selama ia menempuh pendidikan tinggi dan menjadi dosen. Karenanya, ia juga dekat dengan ketiga bahasa tersebut sehingga memberikan nalar kritis dalam memandang hubungan antara ketiga tradisi tersebut. Nalar kritis inilah yang nantinya memberikan pengaruh dalam cara Arkoun memandang arah pemikiran Arab-Islam.

Dalam studinya, ia banyak terpengaruh oleh para pemikir Barat. Beberapa istilah yang digunakan dalam karya-karyanya juga diinspirasi oleh beberapa tokoh. Dalam penggunaan istilah dekonstruksi misalnya, Arkoun menggunakan teori dekonstruksi Jacques Derrida. Ia juga menggunakan cara pandang analisis diskursif Michel Foucault, yang memperkenalkan istilah episteme sebagai suatu cara memandang realitas pada tiap-tiap zaman (Foucault, 2002: 211). Pandangan Foucault tentang arkeologi ilmu pengetahuan (*the archeology of knowledge*) sering menjadi pijakan dalam analisis historis yang digunakan oleh Arkoun. Dalam pendekatan interpretasi al-Qur'an, Arkoun meminjam analisis semiotika dari Ferdinand de Saussure. Dalam analisis tersebut, Saussure memperkenalkan hubungan antara *signifiant* (penanda) dan *signifie* (petanda). Yang dimaksud sebagai signifiant adalah citra bunyi atau kesan psikologis bunyi yang timbul dalam pikiran kita, sedangkan signifie adalah pengertian atau kesan makna yang ada dalam pikiran kita. Keduanya mengacu pada sebuah referen yang berada di alam nyata (Chaer, 2014: 348).

Di dalam disiplin antropologi, khususnya terkait konteks mitos, ia merujuk pada pemikiran Paul Ricoeur, Roland Barthes, dan Northrop Frye. Menurut Ricoeur, mitos adalah simbol sekunder yang berfungsi untuk menjelaskan tentang simbol primer. Menurutnya, mitos bukanlah khayalan belaka yang tidak berarti, melainkan salah satu cara khusus dan tidak langsung dalam mengekspresikan kenyataan manusia (Haryanto, 2018: 138). Senada dengan hal tersebut, Barthes menyatakan bahwa manusia memberikan ungkapan-ungkapan dalam bahasa yang secara tidak langsung membicarakan kenyataan melalui tanda sesuai aturan tertentu. Tanda ini merupakan gabungan dari penanda dan petanda, yang kemudian menjadi penanda dalam suatu sistem semiotik. Sistem tersebutlah yang dikenal dengan mitos dan berbeda dengan mitologi (Danesi, 2011: 173). Dari pandangan itu, Frye memandang bahwa narasi di dalam Alkitab merupakan mitos (Danesi, 2011: 158).

Pikiran berbagai tokoh di atas yang kemudian diadopsi oleh Arkoun dalam menyikapi perkembangan tradisi intelektual Arab-Islam pasca Diftisme 1967. Modernisme Islam yang didorong oleh al-Afghani dan Abduh pada periode awal Nahdhah menstimulasi para intelektual Arab-Muslim untuk mengemukakan dan mengembangkan pikiran modernistiknya (Madjid, 2019: 65).

Sebagaimana disebutkan oleh Muhammad Iqbal, responsi dan partisipasi umat Islam dalam kemodernan harus berasal dari dalam dinamika Islam sendiri Nurcholish

Madjid menjelaskan bahwa frasa “berasal dari dalam dinamika Islam sendiri” tidak meniscayakan ketertutupan berpikir dan dogmatisme, melainkan keharusan umat muslim dalam melihat hubungan organik nilai Islam dalam kemodernan, seperti keterbukaan dan kebebasan berpikir. Kemalasan dalam mencari dan membaca hubungan organik ini yang membuat terjadinya disorientasi dalam tubuh masyarakat muslim dalam menyikapi perubahan zaman dan kemodernan (Madjid, 2019: 76-77).

Pasca Diftisme 1967, bangsa Arab-Islam dihadapkan pada krisis identitas. Krisis tersebut adalah terkait bagaimana menyikapi warisan intelektual masa lampau Islam (*turats*) dan bagaimana merespons tantangan zaman (Yoyo, 2017: 78). Mereka berada di pilihan antara mengadopsi nilai dari luar (Barat-Kristen) atau menggali nilai-nilai warisan Islam di masa kejayaannya untuk merespons tantangan zaman di era modern (Hourani, 1992: 442-443). Karenanya, berbagai karya yang muncul di era ini banyak berisi *self-criticism*, yaitu kesadaran kritis terhadap kondisi yang dihadapi bangsa Arab pasca Diftisme 1967. Kritik tersebut dipengaruhi berbagai kecenderungan ke arah liberal, marxis, dan islamis dengan berbagai pendekatan dan sudut pandang.

Abu Rabi’ (2004: 63-92) membagi gerakan *self-criticism* tersebut ke dalam empat klasifikasi utama. Keempat klasifikasi tersebut adalah gerakan Marxist criticism (gerakan kritisme radikal), liberal criticism, fundamentalist criticism, dan nationalist criticism. Tema-tema yang dibicarakan dalam era tersebut berkisar seputar merumuskan metodologi studi Islam dengan memanfaatkan teori Barat, pencarian model masyarakat muslim yang ideal, peranan model bagi pengembangan sosio-ekonomi, serta pemecahan masalah kesenjangan antar kelas masyarakat (Akhavi, 1997: 377). Secara garis besar, fokus pembicaraan di era ini adalah bagaimana Islam diposisikan dalam ranah kehidupan sosial-politik di era modern (Yoyo, 2017: 85).

Arkoun yang hidup di era tersebut juga hadir memberikan tawaran pengembangan dalam studi Islam. Kegelisahan-kegelisahan yang dirasakan oleh Arkoun dalam pembacaan Islam dan representasi Islam di masyarakat muslim mendorongnya untuk memberikan gagasan kreatif berdasarkan keilmuan yang diperolehnya selama studi. Gagasan tersebut diharapkan dapat menjadi suatu titik balik dalam pengembangan studi Islam yang lebih humanis dan relevan dengan kondisi sosial-politik masyarakat muslim, khususnya di negara-negara Arab.

2. Sebab Kemunduran Pemikiran Islam

Terma “pemikiran” diekspresikan dalam dua buah istilah, yaitu ‘*aql* (reason) dan *fikr* (*thought*). Dalam istilah klasik, ‘*aql* sering disebutkan sebagai posisi sentral dalam kajian filsafat, teologi (*kalam*), dan mistisisme (*irfan*). Adapun istilah fikr didefinisikan sebagai pemikiran dalam konteks sosiologis. Yoyo (2017: 15) menyimpulkan bahwa ‘*aql* digunakan untuk mendefinisikan pemikiran sebagai suatu proses kreatif-aktif dan *fikr* adalah pemikiran sebagai produk zaman tertentu.

Pendapat lainnya juga dikemukakan oleh Mohamed Abid al-Jabiri. Ia mendefinisikan pemikiran Arab berkaitan dengan 4 hal, yaitu; 1) pemikiran Arab merupakan suatu proses dalam menghasilkan teori untuk melihat realitas yang dihadapi bangsa Arab; 2) pemikiran Arab tidak terlepas dari kebudayaan Arab-Islam; 3) pemikiran tersebut mencoba memberikan solusi sebagai proyeksi masa depan; dan 4) pemikiran Arab kontemporer merupakan bentuk refleksi atas kemunduran yang dihadapi oleh bangsa Arab-Islam (al-Jabiri, 2011: 6).

Dalam bidang kajian keilmuan Islam, Abdullah (2020: 38-39) memberikan pembedaan terma pemikiran Islam (*al-fikr al-Islamy*) dari *ulum al-din*. Menurutnya, *ulum al-Din* merupakan ilmu-ilmu agama Islam seperti aqidah dan syari’ah yang menggunakan ilmu bantu bahasa dan logika deduktif guna merujuk dan menderivasi berbagai hukum, aturan, dan norma agama dari kitab suci. Adapun *al-fikr al-Islamy* adalah studi tentang ilmu agama tersebut dengan susunan yang lebih sistematis dan terstruktur secara akademis. Dalam struktur tersebut, digunakan pendekatan sejarah pemikiran yang meliputi *origin*, *change*, dan *development*. Ciri lain dari *al-fikr al-Islamy* adalah memiliki struktur ilmu yang kokoh dan komprehensif tentang Islam, berbeda dengan Ulum al-Din yang hanya berfokus pada satu atau dua saja dari *the body of knowledge* pengetahuan tentang Islam (Abdullah, 2020: 39). Singkat kata, pendekatan yang digunakan oleh *al-fikr al-Islamy* lebih historis, sistematis, utuh-komprehensif, dan non-sektarian. Pendekatan tersebut berfungsi untuk membantu pengembangan ulum al-din dalam menghadirkan khazanah intelektual Islam yang utuh, mendalam, dan komprehensif (Abdullah, 2020: 41).

Hal ini pula yang ingin diungkapkan oleh Arkoun dalam penggunaan terma “*al-fikr al-Islamy*” dalam berbagai karyanya. Ia sadar bahwa penggunaan terma tersebut masih sering disalahartikan sebagaimana wacana Islam yang bersifat teologis dan apologetik. Padahal, para pemikir-pemikir klasik (yaitu antara abad 7 hingga abad 13)

telah mencontohkan kapasitas kritis dan refleksi kreatif dalam karya mereka. Maksud Arkoun dalam penggunaan terma ini adalah untuk menunjukkan suatu usaha intelektual, kultural, dan spiritual dalam melatih hak pikiran terhadap kebenaran. Para intelektual dan sarjana diharapkan mampu menyentuh kesulitan sentral manusia dan melakukan studi ilmiah secara obyektif untuk memberikan jawaban atas kesulitan tersebut (Arkoun, 1996a: 159-160).

Salah satu kegelisahan Arkoun muncul menyikapi kemunduran pemikiran Islam di era modern. Kemunduran itu disebabkan oleh karena pemikiran tersebut tidak dibangun di atas metode berpikir yang logis dan sistematis. Tujuan, program, dan metode pengembangan pemikiran Islam tidak logis dan sistematis sebagaimana pengembangan ilmu pengetahuan kontemporer lainnya (Arkoun, 1996: 88).

Salah satu penyebab tidak berkembangnya pemikiran Islam adalah doktrin kesempurnaan agama Islam. Yang menjadi permasalahan adalah pencampuran antara Islam sebagai agama dan Islam sebagai kerangka historis bagi pengembangan budaya dan peradaban (Arkoun, 1996a: 5-6). Pemikiran Islam seringkali diwarnai anggapan bahwa Islam merupakan ajaran agama yang sempurna dan holistik yang meliputi urusan religius, profan, dan politik (*diin, dunya, wa dawlah*) (Arkoun, 1996: 88-89; Arkoun, 1996a: 20). Studi kritis terhadap ilmu-ilmu agama Islam secara tidak langsung akan menggoyang pilar-pilar tersebut dan merupakan suatu bentuk upaya penghapusan dan penggantian syari'at (Arkoun, 1996: 89).

Pola pikir tersebut melahirkan sikap beragama yang dogmatis dan eksklusif (Arkoun, 1999: 313). Para pemikir muslim beranggapan bahwa studi Islam yang telah dilakukan di zaman klasik telah sempurna dan komprehensif sehingga kewajiban generasi ini hanya menerimanya, tanpa perlu melakukan interpretasi ulang (Arkoun, 1996: 88). Sikap dogmatis ini disebut Arkoun sebagai bentuk "ortodoksi Islam". Istilah tersebut ia gunakan karena menggambarkan kondisi masyarakat muslim saat itu mengingatkannya pada kondisi Eropa di zaman kegelapan, yaitu di mana dogma gereja berkuasa penuh atas masyarakat dan juga perkembangan pemikiran dan intelektual (Arkoun, 1996: 89).

Dalam pandangan Arkoun, kondisi yang demikian, bila dibiarkan berlanjut, maka akan melahirkan aqidah taklid di kalangan intelektual muslim (Arkoun, 1995: 42). Untuk menanggulangnya, perlu pendekatan ilmiah dan nalar kritis dalam studi agama Islam. Pendekatan ilmiah dalam studi agama Islam memberikan posisi penting

ilmu agama dalam kehidupan manusia dan nalar kritis memberikan celah perbaikan dan pengembangan ilmu agama. Pendekatan studi agama dengan metode tradisional yang dogmatis dan eksklusif hanya akan melahirkan sikap tidak produktif dan memberikan dampak buruk bagi kehidupan bersama umat manusia (Arkoun, 1995: 46). Inilah yang disebut Arkoun sebagai era menuju lahirnya “ideologi kegelapan” sebagaimana berkaca pada peradaban Barat (Arkoun, 1995: 46).

Di sisi lain, pencitraan Islam yang telah dilakukan oleh Islamolog klasik (orientalis) hanya mengandalkan pendekatan etnografis. Islamologi (*Islamiyyat*) yang dimaksud Arkoun adalah ilmu agama yang dimiliki tradisi Islam dalam pandangan orientalis dan muslim sendiri (Arkoun, 1996: 88). Arkoun menghindari penggunaan terma “orientalis” untuk menghindari bias dalam penjelasannya dan lebih suka menggunakan istilah Islamolog klasik (Robert Lee dalam Arkoun, 1996a: xi). Para Islamolog klasik hanya melihat kepada teks-teks yang dianggap *a priori* untuk mencerminkan suatu tradisi keagamaan, cara pikir, budaya, dan peradaban (Arkoun, 1996a: 148). Mereka mengandalkan penelitian etnografis, filologis, dan antropologis yang terbatas pada pembacaan teologi, sejarah agama, dan filsafat agama atau *logo centris* (Arkoun, 1995: 40). Hasil studi tersebut juga dibayang-bayangi oleh Eurosentrisme sehingga wacana yang dimunculkan bersifat memarginalkan Islam, partikular, dan singular. Budaya Islam direduksi sebagaimana gambaran para Islamolog klasik tersebut (Robert Lee dalam Arkoun, 1996a: xxiv).

3. Islamologi Terapan

Arkoun memberikan penengah atas dua arus berbahaya tersebut, yaitu antara universalisme dan imperialisme Barat yang cenderung memarginalkan semua tradisi Islam dan arah pengembangan pemikiran Islam oleh para intelektual muslim yang mengalami ortodoksi dan eksklusivisme (Arkoun, 1996: 110; Robert Lee dalam Arkoun, 1996a: xiv). Untuk itu, ia memberikan gagasan Islamologi terapan (*applied Islamology*).

Islamologi terapan diperkenalkan Arkoun pada kisaran tahun 1970-an. Gagasan ini merupakan bentuk pengujian kritis terhadap “*al-fikr al-Islamy*”. Gagasan ini merupakan suatu gagasan kritik ganda pada tradisi Islam yang berfokus pada logosphere dan Islamologi klasik dari akademisi Barat. Dalam gagasan ini, Arkoun terinspirasi dari Roger Bastide yang menggunakan istilah “*Applied Anthropology*” (Kerseten, 2007: 3-4).

Dalam menghadapi dua problem besar di atas, Arkoun menyatakan bahwa metode penelitian ilmiah, khususnya di bidang ilmu sosial-humaniora yang lahir di Barat dan ilmu-ilmu agama Islam harus saling mengisi satu sama lain. Metode ini ia sebut sebagai metode kritis radikal yang menjadi jalan tengah dalam merespons perubahan-perubahan di tengah masyarakat muslim (Arkoun, 1999: 298). Penggunaan ilmu sosial-humaniora dipilih Arkoun karena sejarah panjang lahirnya disiplin ilmu tersebut di tengah masyarakat Barat yang berada dalam kungkungan dogma gereja. Karenanya, solusi yang diberikan disiplin keilmuan ini bersifat inklusif, terbuka, dan akomodatif terhadap perkembangan zaman (Arkoun, 1996: 90).

Islamologi terapan mensyaratkan dialektika antara ilmu agama dan ilmu sosial. Keduanya seringkali berjalan sendiri-sendiri, tidak bersambung, dan tidak saling berdialog. Bahkan, keduanya seakan tidak saling mengenal dan tidak saling mengambil manfaat. Abdullah (2020: 52) menyebutkan bahwa seharusnya hubungan keduanya bersifat dialogis dan negosiatif. Karenanya, dalam rangka mendialogkan keduanya, Arkoun menggunakan kritik filosofis. Nalar kritis dan kerangka pembacaan filosofis menjadi tolak ukur keilmiahan dan relevansi hasil pembacaan ilmiah (Arkoun, 1995: 45-46).

Untuk itu, Arkoun menyusun 3 aspek penting dalam Islamologi terapan, yaitu pengetahuan mitos (*al-ma'rifah al-usthuriyyah*), pengetahuan historis (*al-ma'rifah al-tarikhiyyah*), dan kritik filosofis (*al-naqd al-falsafy*) (Arkoun, 1995: 42). Mitos yang dimaksud Arkoun di sini bukan mitos bermakna negatif seperti dongeng dan khayalan. Mitos yang dimaksud adalah mitos bermakna positif, yaitu angan-angan sosial. Mitos merupakan hal yang penting yang harus dihargai manusia modern sebagai sesuatu yang positif dan mendasar dalam masyarakat manusia (Haryanto, 2018: 138). Mitos merupakan kumpulan dari makna berbagai perilaku ideal yang digambarkan dalam bentuk-bentuk tanda semiotik (Arkoun, 1995: 44).

Karenanya, dalam masyarakat muslim, berbagai mitos tersebut dapat berasal dari berbagai nilai-nilai ideal yang terkandung di dalam teks al-Qur'an. Perannya tidak bisa dihapuskan begitu saja karena memiliki landasan fundamental dalam membentuk watak dan perilaku masyarakatnya. Selanjutnya, Arkoun mensyaratkan penggunaan metode ilmiah dengan pendekatan historis, sosiologis, antropologis, budaya, dan linguistik dalam menangkap pesan-pesan dalam teks tersebut sesuai dengan konteks dinamika masyarakat (Arkoun, 1995: 45). Hal ini merupakan sebuah terobosan yang

kreatif, karena pada periode sebelumnya, bidang-bidang tersebut hanya menjadi konsumsi logosphere sehingga bersifat tertutup dan kaku (Kersten, 2007: 12).

Terakhir, hasil pembacaan teks dari pengetahuan mitos tersebut dengan pendekatan ilmu sosial perlu dianalisis dengan nalar kritis filosofis. Nalar kritis ini mutlak diperlukan untuk mengetahui porsi keilmiahannya dari dua pendekatan tersebut serta mendialektikakan (atau menegosiasikan) hubungan antara keduanya. Dalam bahasa Abdullah (dalam Martin, 2002: iii-iv), data-data keagamaan dalam masyarakat Islam dan teks-teks keagamaan membutuhkan bantuan metodologis dari ilmu-ilmu sosial agar terlepas dari jebakan historis kulturalnya sendiri. Kajian seperti ini merupakan suatu usaha hubungan kritis-komunikatif antara ketiga aspek di atas untuk menghasilkan kajian yang lebih memadai dan humanistik dalam pencarian makna (*meaning*), alih-alih perebutan klaim kebenaran (*truth claim*) (Abdullah dalam Martin, 2002: ix). Dari ini, Arkoun mencoba mengubah cara pandang dalam pemikiran Islam yang bersifat dogmatis-eksklusif ke arah rasional-posmodern (Arkoun, 1999: 329).

4. Model Interpretasi Arkoun

Salah satu gagasan Arkoun dalam mengaplikasikan model Islamologi Terapan adalah dalam pembacaan al-Qur'an. Selama ini, teks-teks suci dalam al-Qur'an dipahami sebagai suatu produk jadi dan sempurna. Semua pemahaman tentang teks tersebut diterima secara langsung (tekstualis) dan dianggap telah selesai. Para intelektual muslim beranggapan bahwa penafsiran teks-teks tersebut telah tepat dan sesuai dengan maksud author-nya (Allah) serta relevan dengan berbagai tempat dan waktu (*shalih li kulli zaman wa makan*). Jargon terakhir tersebut dimaknai sebagai suatu sikap ketertutupan al-Qur'an dari model-model pembacaan dan interpretasi kontemporer.

Diskursus di dalam al-Qur'an hanya dimaknai sebagai problem teologis. Karenanya, berbagai definisi-definisi di dalam al-Qur'an didominasi oleh definisi dogmatik dan teologis tradisional. Definisi inilah yang diandalkan dalam pemecahan problem metafora dan simbol wacana religius di masyarakat muslim (Arkoun, 1996a: 48-49). Teks-teks tersebut dipisahkan dari latar belakang kultural dan historisnya karena dianggap sakral dan terpisah dari perkembangan bahasa yang profan. Karenanya, pemahaman akan teks-teks tersebut seolah terputus dari wacana religius masyarakat yang mensakralkannya (Arkoun, 1996a: 47).

Menurut Arkoun, pemahaman teks-teks tersebut tidak hanya sekedar mengandalkan ulum al-diin, melainkan butuh bantuan dari ilmu-ilmu sosial. *Asbab al-nuzul* yang selama ini menjadi satu-satunya cara memahami realita masyarakat di mana al-Qur'an diwahyukan juga perlu diperkaya dengan perspektif historis, antropologis, sosiologis, psikologis, dan fenomenologis. Teks-teks yang seringkali dimaknai tektualis, perlu dibantu dengan bantuan linguistik dan semiotika (Arkoun, 1996: 93). Melalui pendekatan historis, maka peneliti dapat memahami sisi sosiologis dan logis dari pertautan antar sebab hingga melahirkan suatu hukum syari'ah (Arkoun, 1996: 93).

Pandangan tersebut sejalan dengan yang dikemukakan Fazlur Rahman. Al-Qur'an hanya dapat menjadi solusi bagi persoalan-persoalan yang dihadapi dunia Islam jika ia dipahami secara utuh dan komprehensif, tidak parsial. Pemahaman secara utuh tersebut adalah dengan menggunakan latar belakang sosio-historis dari al-Qur'an itu sendiri. Ia mengumpamakan al-Qur'an sebagai puncak gunung es. Hanya 10% dari al-Qur'an yang tampak di permukaan dan 90% bagian lainnya terendam di bawah permukaan air. Karenanya, peneliti al-Qur'an yang serius akan sampai pada kesimpulan bahwa sebagian besar isinya mensyaratkan suatu pengetahuan yang adekuat tentang situasi dan kondisi kesejarahan pada masa ayat-ayatnya diturunkan. Hal yang ingin ditekankan oleh Rahman adalah al-Qur'an merupakan kitab suci yang menyejarah dan tidak mengawang-awang (Ma'arif, 2019: 79-80).

Jargon *shalih li kulli zaman wa makan* yang dinisbatkan kepada al-Qur'an sejatinya bukanlah suatu keadaan dogmatis-eksklusif dan tertutup dari pembacaan baru. Namun, jargon tersebut justru membuka pintu ijtihad yang luas dengan konteks ruang dan waktu yang berbeda untuk menemukan kesinambungan dan relevansi (*shalahiyah*) dari teks-teks tersebut (Budiono, 283-284). Ciri fundamental budaya Islam adalah ketergantungannya yang kuat terhadap *nash* (teks), sehingga disebut oleh Abdullah (2020:62) sebagai *hadarah al-nash* (budaya teks). Namun, Abdullah menggarisbawahi bahwa kehidupan beragama tidak hanya sekedar keyakinan dan ritual saja, melainkan meliputi persoalan lainnya seperti sistem moral (*morality*), kelembagaan (*institution*), kepemimpinan (*leadership*) sosial, politik, ekonomi, dan bidang lainnya yang termasuk dalam alat, simbol, dan seni (*arts dan tools*). Maka, teks-teks tersebut akan sulit menyeimbangkan dengan berbagai wilayah tersebut.

Istilah lain yang dikenal di dalam Islam adalah "*al-nusus mutanahiyah wa al-waqa'I ghairu mutanahiyah*" yang berarti teks keagamaan itu terbatas dan peristiwa

sejarah kemanusiaan tidak terbatas. Abdullah (2020: 63) menyatakan bahwa isu-isu yang berkaitan dengan peristiwa sejarah kemanusiaan tidak lepas dari hukum perubahan sejarah (*change*) karena dinamika kehidupan manusia tidak berhenti dan terus berkembang sesuai konteks sejarah dan perkembangan zaman.

Hal ini pula yang diyakini oleh Arkoun dalam memandang teks-teks keagamaan tersebut. Karenanya, perlu pembacaan ulang teks tersebut melalui perangkat ilmu sosial untuk menemukan relevansi wahyu tersebut dengan konteks perkembangan zaman (Arkoun, 1996: 91). Berbagai istilah yang muncul di dalam al-Qur'an tidaklah lahir dari ruang hampa. Istilah tersebut tidak terlepas dari praktik sosial saat ia dilahirkan. Karenanya, perlu perangkat metodologi analisis yang lebih luas, yang melibatkan perspektif antropologis, sosiologis, semiotik, linguistik, historis, dan filosofis (Arkoun, 1996: 100).

Dalam hal ini, Arkoun terinspirasi dari operasi dinamis konsep wahyu dalam tradisi Kristen. Wahyu seringkali didominasi dengan sistem ideologis tertentu, serta model penafsiran tertentu. Hal ini membuatnya wahyu di dalam kitab suci tersebut tidak berkembang. Karenanya, dalam kajian kitab suci tersebut perlu analisis segera dengan pendekatan saintifik baru. Kosakata yang digunakan di dalam teks tersebut mengalami pergerakan sesuai pergerakan zaman. Dengan demikian, wahyu yang diwujudkan dalam teks-teks tersebut memberikan tradisi yang hidup dan dapat diperbaharui secara periodik (Arkoun, 1996a: 52).

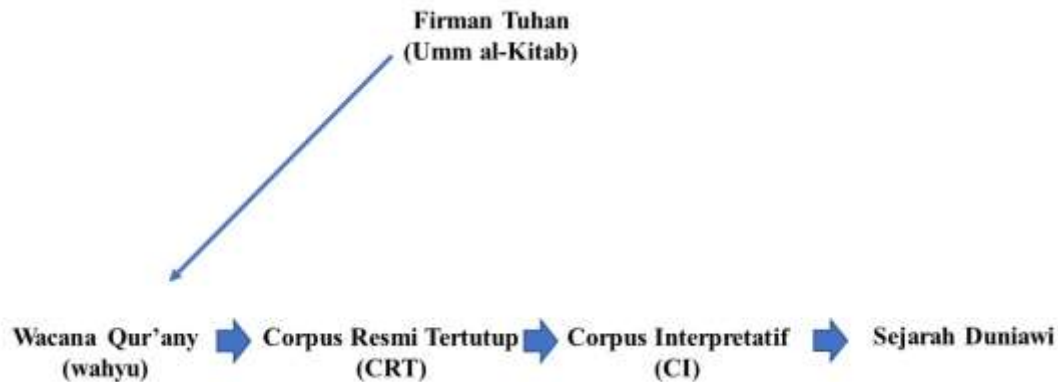
Oleh karena itu, Arkoun memberikan tawaran terkait demistifikasi dan desakralisasi fenomena penafsiran al-Qur'an. Tawaran tersebut bukanlah suatu usaha menghilangkan sakralitas wahyu dan teks keagamaan, melainkan menghilangkan sakralitas penalaran teologis tradisional. Rasionalitas modern mengajak umat Islam untuk menghidupkan kembali fungsi psikologis dan kultural mitos yang melahirkan eksistensi individu dan historis. Tentu dalam hal ini perlu menghilangkan kerangka dualistik pengetahuan yang menjebak nalar, seperti baik sejarah melawan mitos, baik melawan buruk, benar melawan salah, dan akal melawan iman (Arkoun, 1996a: 58). Inilah salah satu pesan penting dalam tawaran pengembangan pemikiran tersebut.

Isu-isu penting di dalam teks keagamaan perlu didekati dengan alat-alat linguistik dan semiotik, dan tidak sekedar dengan pandangan teologis yang bersifat dogmatik. Dengan alat-alat tersebut, wacana keagamaan dan wacana al-Qur'an yang sebenarnya dapat ditangkap substansinya oleh masyarakat muslim di ruang dan waktu

yang berbeda (Arkoun, 1996a: 62-63; Kersten, 2007: 15). Fenomena wahyu bukanlah suatu problem khusus dan hak prerogatif bagi para teolog. Wahyu merupakan suatu kajian yang dapat didekati dari berbagai perspektif. Para linguis-semiotisan, wahyu dapat didekati dengan teori wacana keagamaan dan kritik terhadap wacana teologis. Bagi para sosiolog, wahyu dapat dipahami dengan membahas keyakinan, harapan, wacana keagamaan, dan praktik keagamaan yang dikaitkan dengan al-Qur'an dan tradisi lokal. Para psikolog dapat mempelajari internalisasi nilai-nilai dan kapital religius simbolik dan peran "wahyu" dalam interaksi psiko dan sosio-kultural pribadi. Para antropolog dapat memandang wahyu sebagai suatu wacana yang melegitimasi berbagai bentuk dominasi politik, ekonomi, psikologi, dan simbolik atas berbagai kelas dan status masyarakat (Arkoun, 1996a: 176-177).

Kekayaan khazanah intelektual dalam pengkajian teks-teks tersebut sehingga hasil interpretasi yang luas. Namun, seringkali kekayaan tersebut diblokir dengan adanya otoritas keagamaan yang berorientasi pada politik. Hal tersebut ditunjukkan dengan adanya mono-tafsir atas syariah yang anti diskusi dan bersifat mutlak-absolut (Arkoun, 1996: 108). Inilah salah satu penyebab kejumudan wahyu dan merebaknya fundamentalisme Islam. Karenanya, Arkoun menawarkan cara pembacaan firman Tuhan dengan jalur vertikal, yaitu dari langit kepada manusia dan jalur horizontal, yaitu jalur sejarah duniawi yang berangkat dari wacana al-Qur'an (pengucapan lisan oleh Nabi dan *asbab al-nuzul*) menuju Corpus Resmi Tertutup (CRT) kemudian menuju Corpus Interpretatif. Al-Qur'an dalam level firman Tuhan dan juga wacana Qur'ani tidak dapat diketahui secara tepat oleh manusia. Pengetahuan di level tersebut terbatas pada apa yang didengarkan Nabi dari Malaikat Jibril.

Pengetahuan kaum muslim setelahnya dimulai sejak pembukuan mushaf. Level ini disebut sebagai level Corpus Resmi Tertutup (CRT). Pengetahuan muslim tentang al-Qur'an di level ini juga terbatas, yaitu sebatas seluruh ayat yang dibukukan dalam mushaf Utsmany. Ayat-ayat ini yang kemudian disepakati oleh muslim sebagai landasan dalam berbagai wacana keagamaan Islam. Adapun yang dimaksud dalam level Corpus Interpretatif (CI) merupakan sejumlah komentar yang ditulis para penafsir sebagai usaha untuk menjelaskan kebenaran wahyu untuk memberikan pencerahan pada perilaku manusia melalui jalur sejarah duniawi di dunia, melalui kerja mental dan kultural (Arkoun, 1996a: 59). Secara singkat, Arkoun menggambarannya dalam bentuk berikut:

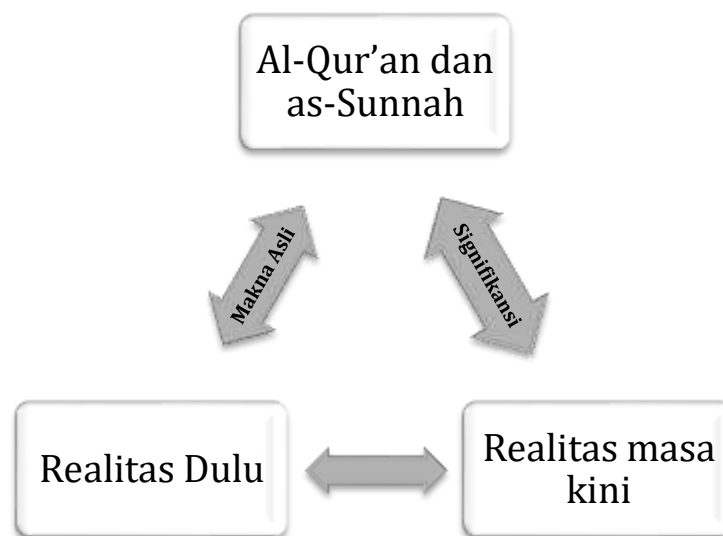


Gambar 1. Level Pewahyuan al-Qur'an
(Arkoun, 1996a: 60)

Diskursus di dalam al-Qur'an juga perlu didekati dengan keteraturan semiotik. Menurut Arkoun, sedikitnya ada 4 tipe diskursus di dalam al-Qur'an, yaitu legislatif, naratif, hikmah, dan puitis (Arkoun, 1996a: 61). Arkoun memberikan perhatian pada pembedaan posisi *al-mursil* (pemberi pesan), yaitu Allah dan *al-mursal ilayh* (penerima pesan). Al-Mursal ilayh dibedakan ke dalam dua dimensi, yaitu penerima pesan pertama (Nabi Muhammad SAW) dan penerima pesan kedua, yaitu masyarakat muslim di saat tersebut (Arkoun, 1996: 94). Hal ini menunjukkan bahwa totalitas diskursus al-Qur'an mengikuti hubungan gramatikal mengenai orang, baik pemberi pesan maupun penerima pesan. Karenanya, perlu analisis tematik dan konseptual al-Qur'an untuk menemukan hubungan jaringan yang dibangun antar kosakata. Wilayah inilah yang merupakan wilayah subur bagi penelitian diskursus religius yang terlepas dari dogma-dogma tradisional (Arkoun, 1996a: 61-62).

Dalam empat aspek dalam wahyu, Arkoun menggunakan istilah *episteme* yang digunakan oleh Foucault. *Episteme* didefinisikan sebagai bentuk pengetahuan yang telah dikuatkan pada situasi tertentu pada zaman tertentu. Kebenaran yang dibawa oleh episteme merupakan hal-hal atau nilai-nilai eksis diakui secara otoritatif dan secara legitimatis (Foucault, 2002: 211; Foucault, 2002a: 78). Episteme tersebut memiliki konsep yang dekat dengan paradigma Thomas Kuhn (Kuhn, 1970: 2; Muslih, 2020: 54). *Episteme* tersebut tidak berkembang secara evolutif, melainkan secara revolutif, ditandai dengan adanya pergeseran dari satu *episteme* ke *episteme* lainnya di ruang dan waktu yang tertentu. *Episteme* ini terletak di ranah Corpus Interpretasi yang diniscayakan akan mengalami pergeseran dari satu waktu ke waktu lainnya berdasarkan berbagai perkembangan zaman dan tuntutan modernitas.

Ide tersebut sejalan dengan penggambaran hubungan dialogis-negosiatif antara teks dan kehidupan beragama masyarakat muslim. Abdullah (2020: 63) menyebutkan para ilmuwan muslim kontemporer, khususnya para ahli di bidang fikih sosial dan kalam sosial modern selalu berusaha mendialogkan antara hal-hal yang tetap (*al-tsawabit*) dan wilayah yang berubah-ubah (*al-mutaghayyirat*), antara *nash* dengan realitas. Tema sentral yang didiskusikan dalam keilmuan keislaman kontemporer mengaitkan antara *nash* dan penafsiran terhadap *nash* tersebut dalam setiap periode zaman yang dilalui oleh sejarah kebudayaan Islam (Abdullah, 2020: 64). Hal tersebut diilustrasikan memiliki hubungan dialogis-negosiatif sebagai berikut:



Gambar 2. Hubungan Dialogis-Negosiatif antar Wacana Keagamaan dan Realitas Masyarakat (Abdullah, 2020: 60)

Salah satu contoh pemikiran fundamentalisme Islam yang dikritik oleh Arkoun adalah buku "*al-faridah al-ghaibah*" karya Muhammad Abd Salam Faraj. Buku tersebut secara langsung memberikan ajakan untuk berperang dan berjihad dalam rangka memerangi ideologi-ideologi yang bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah. Di dalamnya, Faraj banyak menggunakan ayat-ayat pedang (salah satunya adalah ayat-ayat dalam QS at-Taubah) untuk melegitimasi perang atas nama Islam. Menurut Arkoun, judul-judul bab dalam buku ini bertujuan untuk memobilisasi kaum muslim Arab untuk melawan ketertinggalan dan ketersingkiran mereka di ranah sosial, ekonomi, dan politik dengan mengobarkan perang (Arkoun, 1996a: 165-166).

Karya tersebut menerjemahkan berbagai ayat secara tekstualis dan dogmatis. Misalnya QS at-Taubah ayat 5, Faraj mengutip berbagai pendapat intelektual muslim

yang otoritatif dalam tradisi ortodoks seperti Ibn Taymiyyah dan Ibn Katsir. Hal tersebut tentu dianggap mampu menarik kaum muslim untuk berjihad sebagaimana perintah perang diturunkan pada Nabi di era Mekkah dan Madinah. Model pembacaan teks seperti ini memproklamirkan kebenaran absolut yang diwahyukan Allah dalam al-Qur'an dan diterima apa adanya. Faraj adalah salah satu suara dari banyak suara masyarakat muslim kala itu yang ingin mengangkat harapan kaum muslim untuk mengejar ketertinggalan dan kemunduran yang dirasakan (Arkoun, 1996a: 168).

Arkoun mengkritik model pembacaan tersebut. Baginya, QS at-Taubah, khususnya ayat 5 tidak bisa diterima sekedar tekstualis dan apa adanya. Ia perlu dipahami secara menyeluruh sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Bila tidak, dari sinilah akan tumbuh subur "ortodoksi Islam" terhadap pemeluk agama lain. Bahkan, nash ini sering dijadikan dalil penolakan Islam atas hak asasi manusia, kebebasan beragama, dan kebebasan berpikir (Arkoun, 1996: 93). Padahal, bila menggunakan satu pendekatan linguistik, yaitu semantik, dapat dilihat bahwa surah tersebut banyak berkaitan dengan tempat, golongan, waktu, dan kelompok sosial tertentu (Arkoun, 1996: 95). Hal ini yang luput dari pembacaan golongan fundamentalisme Islam. Ia menyebutnya sebagai pemaksaan makna, yaitu pemaksaan bagi kondisi sosial masyarakat di saat ayat tersebut diturunkan dan melazimkannya pada kondisi sosial dan waktu yang berbeda (Arkoun, 1996: 101).

Terakhir, dalam bahasa Peirce (Munitz, 1981: 27), *habit of mind* yang muncul di kalangan intelektual muslim kala itu adalah Islam sebagai agama merupakan bagian tidak terpisahkan dari kehidupan sosial-politik muslim. Sebagaimana Islam telah sempurna sebagai suatu ajaran agama, maka ia juga telah sempurna sebagai pedoman dalam kehidupan sosial-politik. Pembicaraan dan studi kritis terhadap kehidupan sosial-politik dianggap sebagai suatu upaya melawan prinsip keimanan di dalam Islam (Arkoun, 1996a: 88-89). Demi kepentingan pengembangan ilmu pengetahuan (*progress of science*), maka keyakinan akan kesempurnaan Islam di ranah religius, profan, dan politik tersebut perlu dihadapi dengan keraguan (*doubt*) sehingga melahirkan nalar kritis dan penelitian melalui metode ilmiah (M.K. Munitz, 1981). Diftisme 1967 bangsa Arab merupakan salah satu momentum yang menginspirasi Arkoun dan tokoh intelektual Arab-Islam lainnya untuk menggunakan nalar kritis terhadap *belief* yang sudah mengakar dalam pemikiran Arab-Muslim.

Arkoun menentang gerakan taklid yang tumbuh subur dalam tradisi Islam di era kontemporer. Ia menyuarakan gerakan ijtihad kontemporer, atau bahkan dalam bahasa Abdullah sebagai *fresh ijtihad* (M. A. Abdullah, 2020). Penggunaan analisis Barat oleh Arkoun karena ia melihat bahwa struktur dan bangunan keilmuan hanyalah sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu. Karenanya, Arkoun berjasa dalam memberikan pengingat kepada intelektual muslim untuk tetap melakukan kritik epistemologi terhadap bangunan keilmuan agama (M. Muhammadun, 2021). Nurcholish Madjid memperkuat ajakan tersebut dengan menyebutkan bahwa salah satu implikasi dari terhentinya wahyu adalah usaha-usaha masyarakat untuk menafsirkan wahyu tersebut melalui kegiatan ijtihad. Dari segi kemanusiaan dan demi kepentingan kehidupan manusia sendiri, ijtihad tetap harus dilaksanakan. Satu-satunya kesalahan berpikir adalah takut salah dalam berijtihad itu sendiri (Madjid, 2019).

D. Kesimpulan

Kekalahan bangsa Arab dalam Perang Arab-Israel tahun 1967 memberikan dampak yang luar biasa dalam perkembangan peradaban dan intelektual Arab-Islam. Para intelektual Arab-Islam mencoba merumuskan kembali arah pengembangan pemikiran Arab-Islam agar mampu menjawab tantangan modernitas. Arkoun memberikan tawaran berupa Islamologi Terapan, yang mensyaratkan hubungan dialogis antara ilmu agama Islam (*ulum al-din*) dengan metodologi ilmu sosial. Hal ini dimaksudkan untuk membuat teks-teks keagamaan Islam dapat relevan sesuai dengan konteks perkembangan zaman. Arkoun juga memberikan porsi besar bagi pendekatan historis, antropologis, sosiologis, serta linguistik untuk memberikan cara pandang baru dalam memahami ilmu agama Islam dan membuat umat Islam terlepas dari ortodoksi sebagaimana terjadi di masa kegelapan di Barat. Berbagai usaha tersebut adalah dalam rangka mengubah *habit of mind* yang telah mengakar dalam pola pikir muslim-Arab di masa tersebut. Hal tersebut penting dalam rangka melahirkan perkembangan ilmu pengetahuan dan cara pandang yang lebih adaptif dan akomodatif terhadap kebutuhan zaman. Tawaran Arkoun ini perlu ditindaklanjuti secara reseptif kritis untuk dapat mengaplikasikannya dalam kerangka berpikir filsafat ilmu-ilmu keislaman dalam memberikan solusi atas berbagai permasalahan umat saat ini, sebagaimana Arkoun mendefinisikan makna pemikiran.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M.A. 2020. *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka
- Abu-Rabi', I.M. 2004. *Contemporary Arab Thought: Studies In Post-1967 Arab Intellectual History*. London: Pluto Press
- Akhavi, S. 1997. The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi. *International Journal of Middle East Studies*, 29, 377-401
- Al-Jabiri, M.A. 2011. *Formation of Arab Reason: Text, Tradition, and the Construction of Modernity in the Arab World*. Vol. 5. IB Tauris
- Arkoun, M. 1995. *Min Faysholi al-Tafriqah ila Fashli al-Maqal: Ayna Huwa al-Fikr al-Islamy al-Mu'ashir?*. Terj. Hasyim Sholih. Cet. II. Beirut: Dar al-Saqi
- Arkoun, M. 1996. *Al-Fikr al-Islamy: Qira'ah 'Ilmiyyah*. Terj. Hasyim Sholih. Cet. II. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-'Araby
- Arkoun, M. 1996a. *Rethinking Islam*. Terj. Yudian W Asmin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Arkoun, M. 1999. *Al-Fikr al-Ushuly wa Istihalati al-Ta'shil nahwa Tarikh Akhor li al-Fikr al-Islamy*. Terj. Hasyim Sholih. Beirut. Dar al-Saqi
- Baedhowi. 2017. Islamologi Terapan Sebagai Gerbang Analog Pengembangan Islamic Studies: Kajian Eksploratif Pemikiran Mohammed Arkoun. *Epistemé*, 12 (2), Desember 2017, 347-379
- Budiono, A. 2015. Penafsiran al-Qur'an Melalui Pendekatan Semiotika dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun). *Miyah*, XI (2), Agustus 2015, 281-306
- Chaer, A. 2014. *Linguistik Umum*. Cet. IV. Jakarta: Penerbit Rineka Cipta
- Danesi, M. 2011. *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*. Terj. Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari. Cet. Kedua. Yogyakarta: Jalasutra
- Foucault, M. 2002. *The Archeology of Knowledge*. London: Routledge
- Foucault, M. 2002a. *The Order of Things*. London: Routledge
- Haryanto, I. 2018. Hermeneutika Al-Qur'an Mohammed Arkoun. *El-Umdah: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, 1 (2), 2018, 130-144
- Hourani, A. 1983. *Arabic Thought in The Liberal Age, 1798-1939*. New York: Cambridge University Press
- Kersten, C. 2007. The 'Applied Islamology' of Mohammed Arkoun. *Religion on the Borders: New Challenges in the Academic Study of Religion Conference*, April 2007.
- Koentjaraningrat (Ed.). 1991. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia

- Kuhn, T. 1970. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ma'arif, A.S. 2019. *Membumikan Islam: Dari Romantisme Masa Silam Menuju Islam Masa Depan*. Yogyakarta: IRCiSoD
- Madjid, N. 2019. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia
- Martin, R. C (Ed). 2002. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Terj. Zakiyuddin Bhaidawy. Surakarta: Muhammadiyah University Press
- Muhammadun, M. 2021. *Seri Living Quran: Menelusuri Tafsir Semiotika Versi Arkoun*. Gowa: Katanos Multi Karya
- Munitz, M. K. 1981. *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing.
- Muslih, M. 2020. Filsafat Ilmu Imre Lakatos dan Metodologi Pengembangan Sains Islam. *Tasfiah: Jurnal Pemikiran Islam*, 4(1), 47–90.
- Supriyadi, D. 2016. *Sejarah Peradaban Islam*. Cet. 8. Bandung: CV. Pustaka Setia
- Yoyo. 2017. *Pemikiran Arab: Dinamika Intelektual, Ideologi, dan Gerakan*. Yogyakarta: Sociality
- https://www.fondation-arkoun.org/biographie_pr_mohamed_arkoun.html, accessed on April 26, 2022