

ISLAMOLOGI TERAPAN SEBAGAI GERBANG ANALOG PENGEMBANGAN *ISLAMIC STUDIES* Kajian Eksploratif Pemikiran Mohammed Arkoun

Baedhowi

STAINU Temanggung

baedhowi@gmail.com

Abstrak

Islamologi terapan adalah sebuah gagasan kritis Mohammed Arkoun terhadap berbagai kelemahan Islamologi. Kelemahan Islamologi karena kajiannya tentang Islam dan wacana keislaman bersifat tekstual, ahistoris dan hanya memindah kajian-kajian keislaman dari teks-teks tertentu dan tokoh-tokoh tertentu yang dianggap mewakili, tanpa mengkaitkan dengan berbagai fenomena keislaman dan realitas sosial keagamaan, sehingga ia mereduksi dan melupakan berbagai unsur, seperti kebudayaan lisan, pengalaman yang tidak tertulis, baik diucapkan dan divacanakan maupun tidak diucapkan. Islamologi terapan sebagai analog atas Islamic studies juga bisa dieksplorasi, dikembangkan dan akan menjadi kajian keislaman yang penting manakala ia senantiasa dikaitkan dengan berbagai fenomena keagamaan dan dan realitas-realitas sosial yang ada dalam masyarakat. Karena itu, hubungan dialektis antara faktor Teks (bahasa) – Sejarah dan Kajian Keislaman merupakan sebuah kesatuan dan keterkaitan dalam Islamic studies. Ketidadaan hubungan dialektis ketiganya akan menimbulkan kesenjangan baik dalam dataran metodologis maupun epistemologis dalam praksis Islamic studies. Ketiga hubungan dialektis ini yang ingin penulis tekankan dalam mengkaji Islamic studies. Keterkaitan hubungan dialektis semacam ini merupakan dinamika dari substansi dan fungsi kajian keagamaan dengan wacana keislaman yang ada dari masa ke masa. Dalam konteks seperti ini maka berbagai teori sosial, metodologis yang sejalan dengan lokalitas kita sangat diperlukan untuk

memahami realitas empiris sosial keagamaan yang ada. Dalam makalah “pengantar” ini akan ditelaah dinamika hubungan dialektis ketiga ranah tersebut untuk upaya pengembangan Islamic studies.

[Applied Islamology is a Moahammed Arkoun’s thought and critical notion of the weaknesses of Islamology. The weakness of Islamology because of its study of Islam and Islamic discourse is textual, ahistorical and only moves Islamic studies from certain texts and certain figures that are considered to represent, without relating to various phenomena of Islam and religious social reality, so that it reduces and forgets various elements, such as oral culture, unwritten experiences, both spoken and discourse or unspoken. Applied Islamology as an analogue of Islamic studies can also be explored, developed and will become an important Islamic study when it is always associated with various religious phenomena and social realities in society. Therefore, the dialectical relationship between the textual factor (language) - History and Islamic Studies is a unity and linkage in Islamic studies. Their absence of dialectical relationships will lead to gaps in both methodological and epistemological plots in the praxis of Islamic studies. This dialectical relationship that the writer wants to emphasize in studying Islamic studies. I think this dialectical relationship is the dynamics of the substance and function of religious studies with the existing Islamic discourse from time to time. In such a context, various social, methodological theories that are in line with our locality are indispensable for understanding the existing empirical social and religious realities. In this “introduction” paper, writer will examine the dynamics of the dialectical relations of these three domains for the development of Islamic studies.]

Kata Kunci: *Islamologi Terapan, Islamic Studies, Realitas Sosial*

Pendahuluan

Islamologi terapan adalah gagasan cerdas dari Guru Besar Pemikiran Islam Universitas Sorbonne III Mohammed Arkoun yang dimunculkan di tahun 1970-an. Gagasan ini adalah salah satu yang paling menonjol dan paling berani dari Arkoun dalam mendialogkan wacana keislaman atau Islamologi dengan realitas sosial keumatan atau problem

yang meliliti kehidupan umat Islam. Karena itu, Islamologi Terapan juga dipuji sebagai upaya yang berani dalam menerapkan teori-teori sosial kritis dengan problem keislaman. Cara ini telah diperlihatkan Arkoun dalam membangun epistemologi dan metodologis dan dinilai berjasa dalam mengembangkan sebuah teori dan kebudayaan dalam masyarakat Muslim.¹

Terlepas dari kontroversi dan keberanian Arkoun dalam menerapkan teori-teori sosial humanitis mutakhir dalam metodologinya, ternyata ia mempunyai keyakinan mendasar atas relevansi bahasa Wahyu dalam teks-teks Suci untuk diterjemahkan dengan setiap kenyataan zamannya. Sebagai contoh wahyu al-Qur'an yang secara bahasa sudah final dan statis, namun kandungannya tetap senantiasa relevan dengan konteks zaman yang menyertainya. Ungkapan bahwa wahyu al-Qur'an adalah *sholikhun likullil zaman wa'l-makan* sebenarnya bukan untuk bermaksud apologis dan pembelaan atas relevansi dan kontekstualisasi kandungan al-Qur'an.

Karenanya, dari keyakinan ini bila Arkoun kemudian menformulasikan bahwa Wahyu (al-Qur'an khususnya) adalah sebuah wujud kebenaran yang akan terejawantah dalam sejarah adalah sebuah keniscayaan. Aksioma semacam ini menurut Arkoun bisa merujuk pada fungsi wahyu dalam agama semitik, yakni Yahudi, Kristen dan Islam. Karena gambaran wahyu merupakan dialektika atau proses bolak-balik antara kebenaran dalam realita histories, yang diskemakan: Wahyu ----- Kebenaran----- Sejarah/ (W ----- K) → S. Wahyu merupakan Sabda Tuhan (*Parole de Dieu*) yang kebenarannya akan senantiasa terbukti dalam sejarah. Gambaran ini dalam analisis dan pembacaan dekonstruktif

¹ Pujian ini penulis lihat dari tulisan Couze Venn atas karya Arkoun *The Answers of Applied Islamology* yang kemudian diulas oleh Venn sebagai isu special dan dipublikasikan kembali dengan judul *Authority and Islam*. Lihat Couze Venn, "Remembering Mohammed Arkoun (1928-2010)" dalam jurnal, *Theory, Culture & Society* 42,2 (2010). Adapun eksplorasi tentang pemikiran "islamologi terapan" dari Arkoun, telah penulis tuangkan dalam Baedhowi, "Islamologi Terapan dan Problematika Aplikasinya" dalam *al-Jami'ah*, Vol. II, No. 41, ed. Sept, (2003); *Ibid*, "Mohammed Arkoun et Islamologie Appliquée: Comment Appliquer sa Pensée", dalam *International Journal, Ikhyā' Ulūmuddin*, (2005).

Arkoun merupakan wujud inkarnasi kebenaran yang dimanifestasikan dalam dunia nyata. Ia merupakan *Kalāmullāh* yang dijelmakan dalam realitas sejarah dan lingkungan social (*terrestrial history/tarikhī'l ardhīyy*). Dari gambaran ini, wacana atau peradaban yang humanis tentu akan berjalan dengan baik dan wajar bila bahasa simbolisme Teks-teks Suci keagamaan dimaknai secara kontekstual, seimbang dan harmonis dengan kenyataan histories yang menyertainya.

Dengan aksioma semacam ini maka bisa dipahami bila ada keterkaitan dalam setiap kajian keagamaan atau keislaman antara faktor bahasa (teks) historisitas dan pemikiran atau munculnya *Islamic studies* dengan berbagai bentuknya. Wilayah kesejarahan manusia di dunia ini (*Terrestrial history*) sebenarnya yang menjadi ranah sosial empiris. Karena itu, dalam kajian *Islamic studies* berbagai ilmu-ilmu bahasa, filsafat dan ilmu sosial humanities sangat diperlukan untuk menterjemahkan bahasa agama dalam realitas sosial. Dengan demikian al-Qur'an sebagai bahasa wahyu akan senantiasa relevan dan kontekstual dalam menjelaskan berbagai problem sosial keislaman dan keumatan. Dalam makalah pengantar ini, penulis mencoba meminjam ide dasar islamologi terapan dari Arkoun sembari melihat relevansi bahasa teks-teks suci wahyu, seperti al-Qur'an atau bahasa-bahasa kajian keislaman dalam merespon problem-problem yang terjadi dalam realitas sosial dan relevansinya dengan konteks *Islamic studies* dewasa ini.

Sekilas Tentang Biografi Mohammed Arkoun

Mohammed Arkoun dilahirkan pada tanggal 28 Februari 1928 di Tourit Mimoun, sebuah desa kecil di Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah timur Aljir, Aljazair.² Arkoun berasal dari latar belakang keluarga besar yang sangat sederhana dan sangat miskin. Adapun penduduk yang mendiami daerah Kabilia (di sekitar Afrika Utara, mulai dari Libea hingga Atlantik) adalah terdiri dari suku Berber.

² Lihat *Curriculum Vitae Mohammed Arkoun* dan karya-karyanya, kiriman dari Mohammed Arkoun kepada penulis 15 Oktober 1991, h. 1.

Penduduk Kabilia yang berbahasa asli Berber ini sudah sejak dulu tidak mengenal bahasa tulisan. Mereka mengembangkan bahasa dan tradisinya secara lisan. Bahkan bahasa ini (29%-an) sampai saat ini masih digunakan oleh Muslim Aljazair.³

Sebagian orang Berber yang berdiam di kota-kota berbaur dengan orang Arab. Sedangkan sebagiannya yang lainnya tetap tinggal di bagian tenggara, yaitu di wilayah pegunungan Auras, pegunungan Atlas; daerah antara Maroko, Aljazair hingga Tunisia, pegunungan Rif di utara Maroko dan di daerah kelahiran Arkoun, Kabilia. Sebagian besar penduduknya sampai saat ini masih mempertahankan dan memelihara adat istiadat dan bahasa mereka. Masyarakat di sekitar daerah kelahiran Arkoun adalah mayoritas Muslim *Sunni* dengan kekentalan budaya dan etnis masyarakatnya, yakni Berber.⁴

Secara historis Aljazair terislamkan karena ditaklukkan oleh bangsa Arab di bawah komando ‘Uqbah bin Nafi’ pada tahun 683 M. Mayoritas bangsa Berber memeluk Islam bersama ‘Uqbah. Adapun corak keislaman yang berkembang pada masyarakat Berber dan sebagian besar masyarakat Afrika Utara adalah model Sufisme. Aliran ini dikembangkan pada abad ke-6 H oleh seorang sufi besar, Abu Madyan, guru dari maha sufi Ibnu Arabi dari Tlemcan, kota di Aljazair Barat. Aliran tarekat (ordo tarekat) yang berkembang di sana antara lain adalah Tarekat Syadziliyyah, Qadiryyah dan Isma’iliyyah. Dalam milieu yang penuh dengan nuansa kesufian ini Arkoun dan keluarganya tumbuh dan berkembang.⁵

Orang tua Arkoun adalah seorang tokoh masyarakat di daerahnya, yakni anak pedagang rempah-rempah yang hidup sederhana dan masih menggunakan bahasa aslinya, Kabilia. Walaupun demikian, Arkoun

³ *Encyclopedia of Islam*, vol. 1 (Leiden: E.J. Brill, 1979), h. 37.

⁴ *Encyclopedia of Modern Middle East*, vol. 2 (New York: Macmillan Reference, USA, 1996), h. 373-4.

⁵ Pengaruh pemahaman keislaman dan kesufian Arkoun, selain tidak terlepas dari kondisi masyarakatnya juga, konon karena pengaruh pamannya Burhan Schawi, yang aktif dalam perkumpulan tarekat. Lihat Burhan Schawi, “Mohammed Arkoun: A Modern Critic of Islamic Reason”, dalam *www.Qantara.de*, diakses pada 9 Oktober, 2008.

sendiri menguasai dengan baik bahasa Arab, bahasa nasional Aljazair yang ia pelajari sejak muda. Akan tetapi, ia dalam mengungkapkan gagasannya banyak menulis dalam bahasa Perancis.⁶

Sebagai gambaran historis Aljazair berada di bawah kekuasaan kolonial Perancis semenjak tahun 1830,⁷ Islam sebagai agama mayoritas rakyat Aljazair juga memegang peran penting dalam perlawanan rakyat Aljazair melawan pemerintah kolonial. Alasan utamanya adalah kenyataan bahwa Islam merupakan faktor dasar yang membedakan dan menyatukan penduduk pribumi dengan para penjajahnya.⁸ Selain peranan Islam yang sangat besar dalam perlawanan rakyat Aljazair terhadap penjajahan Perancis, masih ada faktor-faktor lain yang menentukan seperti faktor-faktor sosial dan ekonomi. Bahkan cendekiawan besar Jacque Berque, menyatakan bahwa penyebab utama meletusnya kemerdekaan adalah hasrat mencari identitas nasional.⁹

Latar Belakang Pendidikan

Minat Arkoun sejak awal karirnya memang dalam ilmu pengetahuan. Desa kecil Tourit Maemoun tempat ia tinggal tak membuatnya berkecil hati menimba ilmu. Seusai mengikuti Sekolah Dasar (SD) di desanya dan merampungkan Sekolah Lanjutan Pertama (SLP) dan SMA-nya di Oran, ia melanjutkan di Universitas Aljir, Aljazair dari tahun 1950 sampai dengan tahun 1954 dengan bidang studi bahasa dan sastra Arab. Pada periode ini selain menjadi mahasiswa Arkoun juga telah mengawali karirnya sebagai

⁶ Meuleman, J.H., "Nalar Islami dan Nalar Modern, Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3 (1993), h. 94. Juga wawancara dengan Meuleman di Restaurant Ciputat, Jakarta, tanggal 22 Februari, 1992. Adapun menurut pengakuan Arkoun, ia kurang menguasai dengan baik untuk mengungkapkan tulisan atau gagasannya dengan bahasa Arab, bahasa yang baru dipelajarinya semenjak ia memasuki sekolah lanjutan atas. Hasil wawancara dengan Arkoun, tanggal 26 November 1992 di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

⁷ Miquel, Andre, *Islam et sa civilisation* (Paris: Librairie Armand Collin, 1988), h. 502.

⁸ Meuleman, J.H., *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam* (Jakarta: INIS, 1990), h. 99.

⁹ *Ibid.*, hlm. 245. Secara lebih rinci lihat uraian Nacceder, Mechal, "Islam: revolution et culture un entretien avec Jaque Berque" dalam *Algerie Actualité*, no. XIV 787, November (1980), h. 27-9.

guru Sekolah Lanjutan Atas di Al Harrach, daerah pinggiran ibukota Aljazair.¹⁰ Di perguruan tinggi Universitas Aljir ini, Arkoun mendalami literatur Arab, hukum, filsafat, dan geografi. Melalui bantuan Louis Massignon, salah satu pengajar di universitas tersebut bakat keilmuan Arkoun mulai terlihat.

Dalam suasana berkecamuknya perang pembebasan Aljazair dari Perancis, yang berlangsung dari tahun 1954 sampai dengan tahun 1962, Arkoun mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Universitas Sorbonne di Paris, Perancis. Sejak itulah hingga kini ia menetap di Perancis.¹¹ Gambaran sekilas sosio-historis di atas sekedar gambaran makro situasi Aljazair sewaktu di bawah kekuasaan Perancis. Secara pribadi Arkoun juga sudah terbiasa dengan peradaban Perancis. Dari awal pendidikannya, ia memang terbiasa dengan budaya Perancis sehingga kehidupannyapun tampak berpola Perancis, walaupun ia sendiri berasal dari keluarga Muslim yang taat. Kemudian, pada tahun 1961 sampai tahun 1990 ia diangkat menjadi dosen di Universitas Sorbonne Nouvel, Paris III, Perancis. Ia mengajar tentang Sejarah Pemikiran Islam dan mengembangkan sebuah disiplin ilmu tersendiri: Islamologi terapan.

Di Universitas Sorbonne inilah Arkoun memperoleh gelar Doktor Sastra pada tahun 1969 dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etika Ibnu Miskawaih, seorang pemikir Arab abad ke-10 Masehi yang menekuni antara lain bidang kedokteran dan filsafat. Judul disertasi tersebut adalah *L'Humanisme arabe au IV^e / Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien*.¹²

¹⁰ Curriculum Vitae Mohammed Arkoun, h.1., juga wawancara dengan Arkoun, tanggal 26 November 1992 di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

¹¹ Dari sini penulis melihat bahwa minat keilmuan Arkoun terhadap pemikiran keislaman dan humanisme melampaui pandangan nasionalisme sehingga dalam berbagai tulisannya ia tetap menyuarakan pesan ketidakadilan dan eksploitasi Barat terhadap dunia Islam. Dalam Islamologi terapan ia juga melakukan kritik tajamnya terhadap kajian islamologi klasik dan orientalisme sembari menawarkan perangkat metodologi ilmiah kepada kaum Muslimin.

¹² Mohammned Arkoun, *L'Humanisme Islam au IV^e/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien* (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin 2-me ed. 1982).

Dari latar belakang kehidupan Arkoun di atas, tampak berbagai tradisi dan kebudayaan merupakan faktor penting dalam perkembangan pemikirannya. Hal itu menjadi lebih jelas lagi jika kita mengarahkan perhatiannya pada gejala bahasa. Karena sejak masa mudanya Arkoun telah terbiasa secara intensif dengan tiga bahasa: bahasa Kabilia, bahasa Perancis dan bahasa Arab. Yang pertama banyak digunakan Arkoun dalam kehidupan sehari-hari, yang kedua digunakan di sekolah dan dalam urusan administrasi, dan yang ketiga digunakan dalam urusan yang berkaitan berkaitan erat dengan lingkungan masjid dan Islam.

Dengan keakrabannya kepada ketiga bahasa tersebut bisa dibayangkan bahwa Arkoun kemudian menjadi semakin sadar atas kontrasan antara ketiga bahasa itu ketika ia meninggalkan desa Kabilia untuk belajar di Oran dan Aljir, tempat ia mendalami bahasa Arab, kemudian pindah ke negara Perancis. Keadaan tersebut yang melatarbelakangi perhatian Arkoun yang begitu besar pada peranan bahasa dalam pemikiran dan unsur humanitas dalam komunitas masyarakat. Sampai batas tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda bahkan mewakili berbagai cara berfikir dan memahami setiap wacana.

Bahasa Kabilia di samping bahasa yang tidak mengenal tulisan, juga merupakan sarana penyampaian beberapa tradisi dan nilai pengarah yang menyangkut kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah berabad-abad lamanya. Bahasa Arab adalah sangat berfungsi dalam pengungkapan, pelestarian tradisi keagamaan dan keislaman, terutama melalui teks-teks tertulis dan merupakan bahasa yang mengaitkan Aljazair dengan daerah dan bangsa lain di Afrika Utara dan Timur Tengah. Sedangkan bahasa Perancis merupakan bahasa pemerintah dan sarana pemasukan nilai dan tradisi ilmiah Barat yang disampaikan melalui sekolah-sekolah Perancis, khususnya yang didirikan penguasa penjajah.¹³ Dengan latar

¹³ Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern"..., h. 94.

belakang kehidupannya yang demikian bisa dipahami kalau Arkoun telah merambah dan mewakili tiga budaya sekaligus, yakni Arab, Islam dan Barat (khususnya Eropa). Hal ini hemat penulis yang juga mengantarkan Arkoun untuk memahami persoalan yang berkaitan dengan Islam dan humanisme.

Selain *setting* historis internal sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, latar belakang eksternal hemat penulis juga sangat berpengaruh terhadap kehidupan Arkoun. Di antara kondisi eksternal memengaruhi kehidupan Arkoun adalah bahwa masyarakat Perancis baru menyadari kehadiran Islam dengan segala seluk beluknya kira-kira pada dasawarsa tahun 1970-an, dalam artian Islam “sosiologis”, Islam yang hidup, merakyat, dibentuk dari paradoks dan kompromi sehari-hari di kalangan mereka yang memerlukannya. Sebagai contoh, peristiwa Salman Rushdie, kemudian peristiwa jilbab. Kasus ini telah membuka pikiran orang-orang Perancis tentang Islam. Selama ini mereka hanya melihat wajah stereotip tentang Islam, yang terbelakang dan mengungkung kaum Muslimin di dalam dunianya yang beku. Kedua peristiwa di atas telah pula menimbulkan banyak kerancuan dan kesalahpahaman tentang apa dan kepada siapa kita berbicara, yang ada kaitannya dengan Islam.¹⁴

Peristiwa jilbab selain persoalan keyakinan dan identitas bagi Muslimah juga persoalan psikologis bagi mereka di tengah negara Barat yang secular. Sementara kasus atas karya Rusdhi, *Satanic Verses* telah menunjukkan betapa tercederai perasaan kaum Muslimin oleh penulisnya. Rusdhi menggunakan sebutan Mahound untuk menyebut nabi agung, Muhammad Saw sebagai teladan dan panutan kaum Muslimin. Sebutan Mahound merupakan ejekan dan pelecehan terhadap Nabi Muhammad

¹⁴ Mengenai gambaran Islam di Perancis saat ini dapat dilihat dalam Abdurrahim Lamchichi, *Islam...*; Catherine de Wende, “Islam di Perancis” dalam Chambert-Loix, H. dan Kaptein, N.J.G., *Studi Islam di Perancis* (Jakarta: INIS, 1993), h. 13-27. Bandingkan dengan Gilles Kepel, *Le Banlieu en islam* (Paris: Seuil, 1990). Juga Bruno Etienne, *La France et l’islam* (Paris: Hachette, 1989).

yang sering digunakan para pasukan Kristen ketika terjadi Perang Salib.¹⁵

Khusus mengenai peristiwa Rushdie, Arkoun telah diwawancari surat kabar kenamaan Perancis *Le Monde*, yang melihat ketidaktahuan Rushdie dalam menghargai perasaan keagamaan kaum Muslimin. Secara khusus Arkoun juga telah menuangkan dalam tulisannya “L’Imaginaire social et leader”.¹⁶ Sebuah tulisan yang menyoroti Salman Rushdie melawan kesewenang-wenangan Imam Khumaini dalam mengarahkan semangat keagamaan dan berbagai bentuk pelarangan kreasi bebas. Ia juga mengkritik Rushdie atas ketidaktahuannya memelihara dan menghargai modal simbolis umat Islam. Bahkan untuk peristiwa jilbab dan kasus Rushdi, Arkoun seolah-olah telah dipojokkan sebagai seorang “fundamentalis” dalam makna pejoratif. Padahal ia sebenarnya hanya berupaya berempati dalam menghargai semangat keagamaan dan angan-angan sosial kolektif masyarakat Muslim yang masih begitu hidup.

Meskipun begitu, Arkoun sebagai pemikir liberal dalam berbagai tulisannya, selalu mengkritik segala bentuk pelarangan kreasi secara dogmatis dan otoriter. Dalam kasus karya Rushdie, *The Satanic Verses*, ketika Arkoun mencoba mengutarakan secara ilmiah tentang perasaan kaum Muslimin sehingga memprotes keras karya Rushdie tersebut, Arkoun malah dianggap benar-benar sebagai seorang *Islamist* (istilah untuk bahasa Perancisnya bagi fundamentalis). Hal ini menandakan upaya perjuangan Arkoun untuk tetap mempertahankan sebuah tradisi (*at-turāth*) dan upaya membukakan emansipasi kemanusiaan secara universal masih berat dan menemui kendala, baik dari arogansi Barat dan ketidakacuhan dan kecurigaannya terhadap umat Islam maupun sikap

¹⁵ Ditambah lagi sebutan Mahound juga dibarengi dengan ejekan dan penghinaan lainnya. Misalnya dengan Mahound yang “gila” (*a looney tone, atau a gone baboon*) saat ia menerima melihat Jibril. Ketika meninggal Mahound bukan dihampiri malaikat Izra’il, melainkan dihampiri berhala perempuan, Lata (*al-Lat*) dan pecehan-pecehan yang lain. Lihat. indonesiabuku.com. diakses 9//05/2014. Secara lebih detail juga bisa dilihat dalam Salman Rusdhi, Bab II, IV “Mahound”; “Return to Jahilla” dalam *Satanic Verses* (London: Viking Pinguin, 1988).

¹⁶ Lihat tulisan Arkoun dalam *Arabica*, No. 1 (1988).

kaku dan curiga kaum ulama dan umat Islam sendiri dalam penggabungan dan pengembangan tradisi-modernitas dan pelarangan setiap kreasi secara bebas dan inovatif.

Aktivitasnya di Daerah Orientalisme

Sejak menetap di Perancis situasinya mengharuskan Mohammed Arkoun untuk mengikuti perkembangan terakhir dalam bidang islamologi, filsafat, ilmu bahasa, dan ilmu-ilmu pengetahuan sosial di dunia Barat. Berkat ketekunannya di dunia keilmuan namanya pun mulai dikenal di lingkungan akademisi, khususnya yang berkaitan dengan bidang keagamaan. Ia kemudian diangkat menjadi profesor tamu di beberapa universitas. Antara lain adalah di Universitas UCLA, Los Angeles (Amerika Serikat) tahun 1969, di Universitas Lyon II dan Universitas Paris VIII (Perancis) dari tahun 1970 sampai dengan tahun 1972, di Universitas Louvain La-Neuve (Belgia) dan Institute Pontifical (Roma, Italia) dari tahun 1977 sampai dengan tahun 1979, di Universitas Princeton tahun 1985 sampai dengan tahun 1990. Kemudian pada tahun 1992 Arkoun bergabung selama setengah tahun dengan Institute for Advanced Studies di Princeton (Amerika Serikat) dan menjadi dosen di Universitas Amsterdam, Belanda dan Institute of Ismaili Studies, London.

Selain itu, ia juga terbiasa mengikuti berbagai kegiatan ilmiah baik seminar maupun konferensi di berbagai Negara. Setahu penulis termasuk lima kali ke Indonesia, yaitu dalam acara seminar di Yogyakarta tentang “Contemporary Expression of Islam in Building”, Oktober 1990, dan dua kali mengikuti “International Conference on Cultural Tourism”, November 1992, dan Agustus 1995, dalam rangka pemberian piala Aga Khan untuk bidang arsitektur, November 1995 dan dalam seminar internasional tentang Islam di Jakarta, April 2000 yang lalu. Pada 2008, ia juga memimpin proyek *History of Islam and Muslims in France from the Middle Ages to the Present Time*, sebuah pekerjaan besar yang bersifat ensiklopedis dan melibatkan banyak sejarawan dan peneliti.

Berkat ketekunan dan pengalaman-pengalaman dalam dunia intelektual itulah yang mengantarkan Arkoun menjadi ilmuwan interdisipliner. Karena selain ia memang meminati berbagai disiplin ilmu sebagai pendekatan interdisipliner, juga ditunjang penguasaan dasar keilmuan Arkoun, yakni bahasa dan sastra Arab serta pengetahuannya tentang kebudayaan Islam, khususnya yang berkaitan dengan sejarah pemikiran Islam.

Arkoun sebelum tahun 1990 secara resmi pernah menjabat guru besar Pemikiran dan Kebudayaan Islam di Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III). Selain itu, Arkoun juga pernah menjabat sebagai direktur majalah ilmiah *Arabica* terbitan Brill, Leiden. Jabatan lainnya adalah anggota Komisi Etika Nasional Perancis untuk ilmu pengetahuan tentang kehidupan dan kesehatan, anggota Dewan Nasional Perancis untuk penyakit AIDS, anggota Panitia Pengarah Aga Khan untuk penghargaan arsitektur. Ia juga menjadi anggota dalam dewan juri internasional dari UNESCO Prize dalam promosi tentang perdamaian. Untuk penghargaan yang pernah diterima, Arkoun pernah memperoleh *Officer des Palmes Academiques*, sebuah gelar kehormatan untuk tokoh terkemuka di dunia Universitas. Ia juga pernah mendapat kehormatan besar menjadi *Chevalier de la Legion d'Honneur* alias anggota Legiun Kehormatan Perancis (1996).¹⁷

Lembaga Ibnu Rush Fund pada tahun 2003 juga memberikan penghargaan Ibnu Rushd Award pada Arkoun untuk pengembangan kebebasan dan *ijtihad* dalam pemikiran. Penghargaan ini diberikan atas jasanya dalam mengembangkan keaslian nalar Arab dan pencerahannya. Pada tahun 2001, Profesor Arkoun diminta untuk memberikan Kuliah Gifford, yang berkontribusi pada kemajuan pemikiran teologis dan filosofis. Selain itu, dia juga diumumkan sebagai penerima *Georgio Levi Della Vida Seventeenth Award* untuk kontribusi seumur hidup untuk bidang Studi Islam. Sebelum Kuliah Gifford, ia telah diundang ceramah untuk anggota dan staf Kongres Amerika Serikat.

¹⁷ Paul Balta, *Islam, civilisation et societe* (Paris: La Roche, 1991), h. 9.

Dari pengalamannya setelah ia berada di Perancis, di dunia Barat pada umumnya dan daerah orientalis lainnya, Arkoun tampaknya lebih senang tinggal di Dunia Barat daripada di tanah airnya, Aljazair, dalam artian untuk mengembangkan karir keilmuannya. Hal itu bisa dipahami karena fasilitas material di dunia Barat jauh lebih baik dan memadahi di sana dibandingkan dengan di Aljazair, terutama dalam pengadaan dokumentasi ilmiah. Yang jauh lebih penting lagi bagi Arkoun adalah suasana perbincangan ilmiah dan cendekia secara umum jauh lebih terbuka di dunia Barat daripada di dunia Muslim manapun, terutama di bagian Arabnya. Walaupun tinggal di luar negeri Arkoun tidak pernah ketinggalan kontak hubungan dengan tanah airnya.¹⁸ Di Perancis sendiri Arkoun juga berhubungan aktif dengan mayoritas Muslim yang tinggal di sana. Bahkan ia sendiri bisa menjadi jembatan yang efektif antara orang-orang yang asli dari negara-negara Islam dan orang-orang yang berasal dari Barat.

Keterlibatannya dalam Praksis Wacana Kontemporer

Berkaitan dengan berbagai kejadian aktual tentang Islam, Arkoun dengan segala kapasitasnya mencoba menjadi pemikir, sekaligus menjadi aktor di lingkungan Islam. Dengan cara itu, ia sebenarnya telah menunjukkan Islam sebagai agama yang hidup di dalam pluralitas masyarakat modern yang juga berkebudayaan majemuk seperti Perancis. Dalam posisinya yang demikian, ketegaran Arkoun dalam dunia ilmiah tetap ia pertahankan. Ia selalu menjaga jarak dengan berbagai pihak agar senantiasa bersifat obyektif, khususnya yang berkaitan dengan masalah politik. Ketegaran ilmiah dan penjagaan jarak politis ini terlihat ketika ia sering diundang sebagai penceramah oleh partai-partai politik di tanah

¹⁸ Meuleman, "Nalar Islami...", h. 94. Adapun Penganugrahan Ibnu Rush Award terhadap Arkoun di atas selain ada kesamaan pemikiran Ibnu Rushd dan Arkoun dalam keberanian mengapresiasi dan memasukkan ilmu pengetahuan asing (filsafat dan ilmu-ilmu bahasa, filsafat dan *social-humanities*) dalam persoalan agama. Nalar pencerahan semacam ini yang juga diapresiasi oleh ilmuwan Arab Muslim lain, misalnya oleh Abid al-Jabiri dan Hasyim Sholih. Lihat Nidhal Guessoum, *Réconcilier l'islam et la science moderne : l'esprit d'Averroès* (Paris: vrin 2009).

airnya, Aljazair atau diwawancarai media cetak dan TV Aljazair. Dalam hubungan dengan semua itu, ia selalu menghindari untuk melibatkan diri dalam partai tertentu.¹⁹

Sosok Arkoun memang bukan sekadar guru besar yang hanya betah singgah di menara gading. Ia malah mirip seperti seorang “ustaz” dalam kecendekiawanannya. Atau meminjam istilah Nasir Tamara, bahwa Arkoun adalah seorang “engage” yang aktif di berbagai kegiatan untuk mengangkat arti kemanusiaan yang harus dijabarkan secara praksis melalui wacana-wacana keagamaan. Karena bagi Arkoun antara aksi dan kontemplasi, antara ucapan dan tindakan mesti terjalin relasi dan relevansi.²⁰

Kesadaran Arkoun yang berasal dari pinggiran Dunia Islam digabung dengan unsur yang positif dan kritis dari wacana akademik Barat, menjadikan daya tarik tersendiri terhadap fenomena Arkoun sebagai figur sentral dalam debat kontemporer tentang Islam. Ia adalah sosok ilmuwan dan pejuang, saintis dan aktivis, pendukung dan pengkritik, seorang yang historis dan idealis, liberal dan radikal, warga kosmopolit di dunia Islam dan warga dunia Barat (Eropa khususnya). Ide-idenya tampaknya sangat berguna, terutama bagi dinamika yang menerima perhatian ilmiah.

Sayangnya ide-ide Arkoun di Perancis atau di Dunia Barat pada umumnya, para filsuf, teolog, antropolog dan ilmuwan lain sering kurang menaruh perhatian pada kajian yang berkaitan dengan agama Islam secara khusus. Karena itu, Arkoun secara terpisah dan terisolir tampak bekerja sebagai *single fighter*. Perhatian ini terlihat di kalangan orientalis dan ahli dunia Islam di Barat, perhatian kepada Arkoun masih sering terbatas pada

¹⁹ Meuleman, “Nalar Islam”..., h. 94. Sumber Heleber, Ron (kerja sama dengan Koningveld, Peter Sjoerd, van) *Islam en Humanisme: De Werelds van Mohammed Arkoun* (Amsterdam, VU Uitgeverij, 1992), h. 291-292.

²⁰ M. Natsir Tamara, “Pandangan Sosial Politik Mohammed Arkoun” makalah pada seminar sehari, “*Pokok-pokok Pemikiran Mohammed Arkoun*” di IAIN Jakarta, Juli (1994), h. 1. Penjagaan dan pengamalan wacana praksis semacam ini dalam keagamaan Islam sering diungkapkan dengan kata-kata, “*lisān al-bāl afshahu min lisān al-maqāl*.”

makalah atau tentang buku.²¹ Meskipun begitu, menurut Gilles Kepel, Abdurrahim Lamchichi, Oliver Roy atau Bruno Etienne Islam sebagai agama kedua di Perancis sudah mulai banyak dikaji sebagai fenomena khusus. Dengan begitu, posisi Arkoun menurut Kepel bisa menjadi jembatan “emas” bagi orang-orang yang berasal (asli) dari negara Islam dan orang-orang yang berasal dari Barat.²²

Kelemahan Islamologi: Sebagai Analog atas *Islamic Studies*

Bila *Islamic studies* selama ini dianggap sama dengan islamologi dalam arti kajian dan wacana islamologi Barat terhadap Islam (*discours occidental*) memang bisa dimaklumi. Yakni bila kajiannya sekadar melestarikan keamanan dan masih dianggap tidak membumi dengan problem keumatan yang ada. Hal ini karena islamologi atau *Islamic studies* memang sebagai sebuah wacana memahami Islam secara rasional, namun ia sering kurang kritis. Selain itu, islamologi hanya menyajikan secara tekstual dan eksklusif teks-teks keagamaan yang dianggap sah, dan mewakili tradisi keagamaan, pemikiran, budaya dan peradaban Islam tertentu. Sedangkan hubungan efektif yang dihayati orang-orang Islam dengan teks-teks yang dipelajari oleh para islamolog atau pengkaji *Islamic studies* secara sosiologis tidak pernah diteliti dan dikaji secara mendalam. Kesenjangan teks dan konteks ini akan sulit untuk mengembangkan ranah praksis antara *Islamic studies* sebagai sebuah kajian keislaman dengan praktis keagamaan yang seharusnya dijalani dan dipraktikan dalam realitas sosial keagamaan.

Dari kajian semacam itu, maka fenomena yang tampak dan menonjol adalah sebuah potret atau gambaran Islam di mata islamolog atau pengkaji *Islamic studies* yang melulu dilihat dari tulisan-tulisan. Itupun dengan

²¹ Meuleman, “Nalar Islam”..., h. 96. Lebih rinci lihat Lee Robert D, “Arkoun and Authenticity”, makalah, *Middle East Studies Association*, Toronto, November 1989, diterbitkan dalam *Peuples Méditerranéens*, edisi ke-50 (Paris, 1990).

²² Lihat wawancara majalah *Ummat* dengan pakar keislaman dan kearaban yang namanya sedang naik daun, Gilles Kepel, edisi 18 Agustus (1997). Munculnya tokoh-tokoh Muslim di dunia Barat belakangan ini, tentunya juga tidak bisa mengecilkkan nama besar Arkoun.

tekanan-tekanan yang berlebihan, perhatian yang tidak proporsional dan perhatian yang hanya bertumpu pada tulisan, kebudayaan elit dan agama atau aliran yang dianggap resmi.²³ Kekhawatiran semacam itu ternyata juga sering menular pada sikap kaum Muslim yang menjadi islamolog atau pengkaji *Islamic studies* di lingkungan kita sehingga informasi yang disampaikan pun sering tidak lebih obyektif, tidak lebih terbuka dan tidak lebih positif daripada islamolog di Barat. Lebih parah lagi kajian keislaman yang diwacanakan di dunia Islam juga sering dipasung di bawah kontrol ketat negara atau otoritas penguasa untuk menjaga legitimasi dan kekuasaannya.

Dalam kondisi seperti itu Islam kemudian hanya dijadikan topeng atau tongkat ideologis (*levier ideologique*) dengan tema-tema apologis dan untuk tujuan politis atau kepentingan sesaat. Kajian Islam semacam ini akhirnya juga terasa mandul. Ia jarang diperlakukan sebagai subyek kajian obyektif atau sumber nilai-nilai positif yang secara riil memperjuangkan berbagai faktor keterbelakangan seperti kebodohan, ledakan kekerasan, ketidakadilan, korupsi, intoleransi dan sebagainya.²⁴ Dari kajian tersebut, berbagai fenomena dalam Islam atau yang dilakukan oleh orang Islam bisa dikaji dan dicermati. Misalnya berbagai kasus yang tengah dan sering menghinggapi negeri ini seperti masalah korupsi, ledakan kekerasan atau radikalisme dan intoleransi antaragama, serta ketidakadilan jelas menunjukkan semakin pentingnya sebuah kajian *Islamic studies* yang bersifat praksis yang bukan saja memberikan pencerahan, namun juga bisa membebaskan umat dari problem-problem “patologis” yang membelenggunya.

Dari berbagai kelemahan islamologi sebagai analog *Islamic studies* di atas maka secara praktis kajiannya sering melupakan berbagai aspek, seperti:

²³ Mohammed Arkoun, “Actualite? du problème de la personne dans la pense?e islamique”, dalam *Revue Int. des Sciences sociales*, UNESCO, Vol. XL (1988), h. 3.

²⁴ *Ibid.*, h. 2.

Pertama, Unsur-unsur Islam yang tidak tertulis, misalnya kebudayaan lisan Islam (*l'expression orale de l'Islam*) di antara bangsa-bangsa tanpa tulisan seperti pada bangsa Barbar, Afrika Hitam, masyarakat pedalaman dan masyarakat umum kalangan akar rumput pada massa poluper rakyat kecil (*masses populaires*). Massa di akar rumput ini sebenarnya lebih memerlukan contoh-contoh konkret dan keteladanan dari elit agama dalam menerjemahkan bahasa agama yang membebaskan masalah-masalah konkret yang dihadapi mereka.

Kedua, islamologi juga telah melupakan pengalaman dari orang-orang Islam yang tidak ditulis dan tidak diucapkan, bahkan pengalaman Muslim yang tidak bisa menulis, misalnya disebabkan oleh tekanan penguasa. Hal semacam ini bisa ditangkap dari pengamatan terhadap apa yang tidak terkatakan, keheningan, metonomia, perilaku kekerasan, penghayatan berbagai ritus dan sebagainya. Fenomena keislaman semacam ini sangat memungkinkan untuk dikembangkan dalam *Islamic studies*, terutama untuk mengembangkan wilayah kajian semiotik (tanda, simbol) dalam keagamaan dan wilayah antropologis (agama dan sosial-budaya)

Ketiga, islamologi juga mengabaikan pengalaman hidup Muslim yang tidak ditulis, tetapi diucapkan, seperti pertemuan sehari-hari, rapat, ceramah-ceramah di masjid, pelajaran di lembaga pendidikan dan sebagainya.²⁵ Dengan berbagai kelemahan dan kekurangan islamologi atau *Islamic studies* tersebut pengembangan gagasan “Islamologi Terapan” untuk medialogkan *Islamic studies* dengan realitas sosial merupakan sebuah kebutuhan yang mendesak.²⁶ Dari analog beberapa

²⁵ Untuk kritik Arkoun terhadap islamologi bisa dilihat dalam Arkoun, *Critique*, h. 44 dst.

²⁶ Dalam konteks ini penulis terilhami oleh cara Arkoun dalam mendialogkan dan mendayagunakan berbagai fenomena keagamaan dan pemikiran keislaman dengan memadukan berbagai ide dan pemikiran, terutama dari tokoh-tokoh ilmuwan dan filsuf Perancis, seperti P. Bourdieu, terutama dalam *Le Sens pratique*, (*Akal Praktis*, 1970), J.J. Lyotard, yang telah menuangkan karya *Inbuman (Ketidakmanusianian)*, 1988) M. Foucault, *Histoire de la folie de l'age classique*, (*Sejarah Kegilaan di Era Klasik*, 1961), R. Barthes, *Degré*

kelamahan islamologi di atas, *Islamic studies* dalam konteks keislaman dan keindonesiaan sangat kaya akan berbagai fenomena sosial keagamaan di atas. Hanya saja upaya-upaya untuk terus memadukan antara wilayah normativitas keagamaan dan wilayah historisitas yang berbasis pada realitas kesejarahan manusia di bumi (*terrestrial history/ tarikhul-ardhiyy*) harus dicermati dan diseimbangkan dan diharmoniskan. Hal ini tentu dalam rangka menerapkan praksis keagamaan dan menuju keseimbangan wilayah teologis dan antropologis. Wacana teo-antropologis semacam ini membutuhkan kajian secara multidisipliner. Karena itu, kajian *Islamic studies* ini tentu juga bersifat interdisipliner, dan membutuhkan riset secara multidisipliner. Geliat keilmuan ini sudah mulai tumbuh juga telah diapresiasi dan diamini oleh beberapa ilmuan di Perguruan Tinggi Islam Negeri dan swasta (PTAIN/S) Indonesia akhir-akhir ini.²⁷

Teori-Teori Ilmu Sosial yang Tidak Aplikatif

Problem besar dalam teori-teori sosial keagamaan adalah pergulatan apakah ia mau mengikuti model positivisme yang ingin mengacu pada model-model ilmu eksak yang hendak memverifikasi semua gejala sosial secara pasti dan bersifat bebas nilai, dengan asumsi ia mempunyai kepedulian sosial atau tidak adalah tidak penting. Polemik tentang ilmu sosial apakah ia memiliki kepentingan atau tidak telah menjadi pertikaian klasik dari dulu sampai sekarang. Hal itu menjadi menarik untuk dibahas kembali sebagai upaya kita melihat bagaimana konstruksi ilmu sosial dibangun. Pandangan yang sering dipakai dalam membongkar hubungan *knowledge* dan *interest* atau *savoir (knowledge)* dan *pouvoir (power)* yang banyak meminjam analisa Jurgen Habermas, atau Michel Foucault atau teori-teori epistemologi ilmuan-ilmuan social yang berhaluan kiri

zero de l'écriture, (*Titik Nol dalam Tulisan*, 1972), karya J. Derrida dan lainnya.

²⁷ Munculnya ide interkoneksi khususnya antara *Islamic studies* dengan ilmu-ilmu sosial *humanities* dan *natural sciences* dengan berbagai istilah, seperti jarring laba-laba (Amin Abdullah), pohon ilmu (Suprayogo) dan ilmuwan lain hemat penulis juga dalam rangka mengaitkan *Islamic studies* dalam lintas disiplin.

kiranya cukup menarik untuk direspon dalam penerapan *Islamic studies*. Hubungan pengetahuan dan kepentingan atau kekuasaan—dalam gagasan Habermas atau Foucault—mengandung dua tesis utama. *Pertama*, setiap jenis pengetahuan (termasuk di dalamnya ilmu sosial-keagamaan) lahir dari dorongan kepentingan yang sifatnya subyektif dan intersubyektif. *Kedua*, hubungan keduanya merupakan keniscayaan dalam setiap produksi pengetahuan dan kelaziman dalam ilmu-ilmu sosial dan keagamaan dalam sebuah dialektika sosial.

Hubungan pengetahuan dan kepentingan ini memberikan penjelasan kepada kita bahwa tidak ada jenis pengetahuan yang lahir begitu saja tanpa dipengaruhi oleh unsur subyektif, intersubyektif dan *setting* historis-sosiologis yang melatarbelakanginya. Apalagi ilmu sosial bertujuan memberikan penjelasan terhadap realitas sosial dalam masyarakat beserta fenomena eksistensialnya. Kekeringan ilmu sosial, khususnya di negara dunia ketiga, banyak disadari sebagai akibat miskinnya refleksi diri ilmuwan sosial dalam melakukan kontekstualisasi pembacaan terhadap realitas sosial. Konsekuensinya jelas, ilmu sosial secara praksis kehilangan makna dan arah terhadap apa yang diteliti dan digelutinya. Karena itu, kajian keislaman yang berbasis riset akan bisa menjadi model dalam memecahkan kasus-kasus yang sesuai dengan konteks sosial yang mempunyai problem atau steoriotipe yang sama atau nyaris sama.

Dari penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa ilmu sosial keagamaan atau keislaman berada dalam ruang interaksi antara *setting* sosio-kultural masyarakat dengan aktor ilmuwan sosial dan keagamaan yang memproduksi teori. Atau dengan kata lain, bangunan ilmu sosial tercetak dalam dialektika ruang yang dipenuhi dialektika dan tarik-ulur kepentingan antara kesadaran, realitas sosial dan kekuasaan. Karl Marx, misalnya, melahirkan konsepsi kelasnya yang khas berdasarkan masyarakat Eropa pasca revolusi industri yang melahirkan kelas buruh sebagai antitesis dari kelas pemilik alat-alat produksi (baca: borjuis). Menurut penulis ilmuwan sosial seperti Pierre Bourdieu sangat cerdas dalam

memadukan atau mendamaikan model-model ilmu sosial (baca sosiologis dan antropologis) yang berkendungan positivistik yang dalam konteks sosiologi bersifat Durkheim (mengikuti alur pikiran positivistiknya Emile Durkheim) dengan ilmu sosial yang beraliran kiri. Dalam pendekatannya Bourdieu berusaha mencari pemecahan antara ilmu sosial dari gejala sosial dan budaya yang berlatar belakang Marxis yang mengutamakan praksis sosial dengan ilmu sosial yang cenderung menjelaskan gejala sosial secara rasional (Durkheimian).

Bagi Bourdieu pengaruh antropologi struktural (Levi Strauss) atas sosiologi terhadap masyarakat modern sangat kuat dan telah meninggalkan bekas yang dalam. Pemisahan antara etnologi atau antropologi dan sosiologi sesudah sintesa besar ala Durkheim justru dianggap sebagai suatu kesalahan yang eksklusif. Kemudian P. Bourdieu secara tepat mencari pemecahan atau sintesa dari kedua obyek itu, dan menengahi dua pendirian ekstrim tersebut dalam model bangunan yang sederhana.²⁸ Karena itu, konsep-konsep seperti nalar praktis (*Le Sens pratique*), kapital simbolis (*capital symbolique*), dan *habitus* yang digagas Bourdieu cukup aplikatif dan relevan untuk diaplikasikan dalam konteks ilmu-ilmu sosial dan keagamaan.

Akal praktis tersebut menurut Bourdieu adalah kemampuan alamiah dan spontan yang mengendalikan manusia dalam praktik kehidupan tanpa menjadi obyek atau hasil suatu proses pemikiran rasional tertentu.²⁹ Sedangkan modal simbolis diambil Bourdieu untuk memaknai simbol-simbol dalam realitas sosial empiris. Cara ini diterapkan melalui pendekatan sosiologi guna menjauhi dendam dan menetralsisir keadaan

²⁸ Lihat tulisan singkat Philippe Descola tentang P. Bourdieu dalam *Sciences humaines et sociales en France*, (Paris: Ministere des Affaires etrangeres-adpf,1994), h. 85-86. Bandingkan juga dengan karya Bourdieu yang berupaya menyatukan berbagai kelas dalam masyarakat, dalam P. Bourdieu, (*La Distinction critique du jugement* (Paris: Minuit, 1979).

²⁹ Lihat penjelasan asli Bourdieu, *Le Sens Pratique* (Paris: Minuit, 1990), h. 191. Lihat juga Arkoun, (1984), *Pour une critique la raison islamique*, Paris: Maisonneuve, h. 93-94.

dengan perspektif struktural (antropologi) untuk mendekati semiologi (lihat semiotika). Cara ini dalam interaksi, wujud sehari-hari banyak dipengaruhi oleh metode etnografis. Modal simbolis (*capitale symbolique*), ini sebagai himpunan simbol-simbol yang secara paksis mempunyai pengaruh besar dalam kehidupan social.³⁰ Simbol-simbol ini sebenarnya tidak atau kurang bermakna bila tidak dikontraskan atau diadukan dengan simbol-simbol yang lain dalam masyarakat dalam wacana yang berposisi secara biner. Dari cara semacam itu Bourdieu mencoba memasukkan satu sikap baku dari teori nalar untuk menuju pemahaman baru, trans-ideologis dari praktik-praktik di dalam segala tipe masyarakat. Teori genial Bourdieu ini kemudian bersama-sama ilmu-ilmu social humanities mutakhir yang lain (bahasa dan semiotika, filsafat) dimanfaatkan dan dieksplorasi Arkoun untuk memaknai teks-teks suci (al-Qur'an) dan wacana keagamaan dalam bentuk wajah humanisme "Islam" atau kajian al-Qur'an yang bercitra teo-antroposentris.³¹

Contoh-contoh semacam ini sebenarnya dalam konteks Islam telah diterapkan pada wacana tertentu Qur'an yang tidak ditonjolkan. Karena seluruh tindakan bersejarah Nabi bertujuan menepis modal simbolis dari simbol jahiliah untuk digantikannya dengan modal simbolis Islam (misalnya seperti praktik ritual dalam haji). Dalam konteks islamisasi di tanah air, cara semacam ini telah dipraktikkan oleh para dai dan para wali di Jawa. Mereka selain mempunyai pengetahuan agama yang cukup luas juga memahami betul problem-problem sosial di masyarakat. Dengan begitu, modal kapital, modal sosial dan modal simbolis yang ada dalam diri mereka bisa dimanfaatkan secara optimal dalam kearifan lokal (*local wisdom*) tanpa harus berbenturan dengan simbol-simbol, tradisi dan nilai-nilai lokal yang telah ada. Dalam konteks semacam ini, jargon Arab klasik, "*al-muhafadhab 'ala'l-qodiim ash-shalih, wa'l-akhdhu bi'l-jadidi'l ashlah*" (memelihara

³⁰ Descola, *Les Sciences*, h. 88.

³¹ Lihat Arkoun, *Islam et humanisme*; juga Arkoun *Lectures du coran* (Tunis: Alif,1991). Bandingkan juga dengan Baedhowi *Humanisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar); Baedhowi, *Antropologi al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2013).

“tradisi” lama yang bagus/baik dan mengambil suatu (“tradisi”) yang baru yang lebih baik) menemukan relevansinya. Artinya mereka paham dan arif dalam memelihara tradisi yang telah dikonstruksi oleh masyarakat dan nilai-nilai agama yang telah ada namun secara metodis dan praktis senantiasa terbuka dan progresif dalam mengembangkan modal kepercayaan sosial dan pemaknaan simbol-simbol keagamaan untuk maksud pencerahan dan membangkitkan semangat keagamaan.

Dalam konteks Indonesia kontemporer, upaya untuk membuat ilmu sosial yang berangkat dari akar tradisi dan realitas historis masyarakat dapat kita lihat misalnya dalam pemikiran Kuntowijoyo. Karya monumental Kunto, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (1991) tampak sekali semangatnya untuk mengaplikasikan berbagai teori ilmu-ilmu sosial kritis dengan nilai agama dalam ranah sosial. Dalam karya ini, ide Kunto tentang ilmu sosial profetis (ISP) lahir sebagai respon keagamaan terhadap perdebatan teologis yang meliliti internal umat Islam yang terlalu melangit dan kurang membumi. Ide Pribumisasi Islam ala Abdurrahman Wachid (Gus Dur) hemat penulis juga dalam kerangka untuk untuk menselaraskan dan mengharmoniskan konteks lokalitas dan kekitaan sebagai orang Indonesia dengan esensi nilai-nilai keislaman yang ada. Ide-ide besar semacam ini berguna untuk meluruskan krisis ilmu sosial yang ada di Indonesia yang terlihat seperti “mabuk kepayang” atau “lupa diri” terhadap peran tradisi dan sejarah. Harmonisasi ilmu-ilmu sosial dan keislaman sangat dibutuhkan. Karena ia sebagai jembatan penghubung antara kesadaran pelaku dengan realitas historis masyarakat. Wacana ini artinya bahwa setiap praktik dari subyek serta warisan-warisan tradisi yang dilahirkan secara terus-menerus kemudian mengendap dalam tiap-tiap pengalaman komunitas akan selalu menyimpan sumber penalaran baru bagi subyek berikutnya. Artinya, contoh dinamika ilmu sosial yang berkembang di Barat sebenarnya juga merupakan hasil refleksi atau upaya

sintesis terhadap warisan dan perkembangan masyarakatnya³²

Dari konteks semacam ini, kiranya kurang lazim kalau kita menggunakan secara mutlak kaca mata ilmu sosial Barat untuk membaca fenomena konkret keislaman keberagamaan kita dan kelokalan masyarakat kita yang secara makro maupun mikro jauh berbeda dengan masyarakat Eropa atau Amerika. Penerapan teori dan pembacaan realitas sosial semacam ini, jelas lebih mementingkan dan mengeneralisir fungsi dan system sosial dalam masyarakat Barat dengan kelokalan dan keunikan kita. Cara pandang model “modernis-positivistik” ini akan mengarah pada sikap yang lebih pragmatis, teknis, rasional dan juga sekuler. Padahal yang kita butuhkan bukan hanya semata sistem dan fungsi sosial, namun juga untuk lebih dalam memasuki ranah kultural dan sosial masyarakat Muslim (keislaman dan keindonesiaan), kita sangat membutuhkan model sistem pemaknaan baru untuk memahami dan mencermati keunikan masyarakat Muslim. Cara baru ini, dalam paradigma Arkoun sebagai hubungan dialektis antara Teks (bahasa)–sejarah dan pemikiran (*Islamic studies*).³³ Dengan teks/bahasa yang digunakan oleh masyarakat Muslim kita juga sekaligus memahami ranah-ranah historis dan antropologis (*terrestrial history/ tarīḥu’l-ardziyyi*) dalam setiap wacana keislaman sehingga antara teks dan konteks, antara bahasa dan realitas sosial historis yang berada di balik teks bisa dibaca secara kritis dan kontekstual. Cara semacam ini justru sangat diperlukan bagi pengkaji dan peneliti *Islamic studies* dalam realitas masyarakat Muslim yang multietnis, budaya dan agama seperti Indonesia. Sehingga dengan begitu peneliti dan pengkaji *Islamic studies* akan semakin peka dan kaya prespektif dalam melihat cita-cita dan angan-angan sosial yang ada dalam masyarakat Muslim sendiri.³⁴

³² Lihat misalnya pemikiran MacIntyre yang tertuang dalam bukunya *After Virtue: a Study in Moral Theory* (London: Duckworth,1997).

³³ Lihat Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve, 1984), h 204.

³⁴ Lihat misalnya, Arkoun, “Imaginaire sociale et leaders dans le monde musulman contemporain”, *Arabica*, no. 1, (1988). Untuk melihat lebih jauh tentang pengaruh wacana agama terhadap cita-cita dan angan-angan sosial yang berkembang

Dari Kesenjangan Metodologis ke Praksis dan Prospek *Islamic Studies*

Kalau dalam Islamologi Terapan, Arkoun memberikan contoh kajian Islam dari beberapa literatur keislaman yang ada, hal ini dalam rangka mendialogkan antara teks yang statis dan konteks yang senantiasa berubah dan dinamis³⁵. Dalam kajian tersebut kita akan menemukan banyak kajian keislaman (*Islamic studies*) yang dilihat dari judul, isi secara normatif sangat sugestif bahkan secara ideologis sangat “provokatif” namun secara kontekstual terlalu melangit dan kurang membumi karena tidak sesuai dengan realitas sosial-empiris yang ada. Contoh tersebut misalnya terlihat dalam karya tokoh gerakan Tafsir wa al-Hijrah, Abdul Salam Faraj dalam *al-Farīdah al-Ghā'ibah* dengan mengeksplorasi makna “*jihad*”. Begitu provokatifnya karya ini sehingga diterjemahkan dalam bahasa Inggris oleh J.G. Jansen dengan titel, *The Neglected Duty, The Creed of Saddam's Assassins and Islamic Resurgence in The Middle East (London, 1986)*. Karya Salam dan terjemahannya ini mengeksplorasi makna jihad sedemikian rupa sehingga seolah-oleh menjadi rukun Islam yang ke enam (setelah kewajiban shahadat, salat, puasa, zakat dan haji)³⁶

Karya Faraj di atas kaya dengan definisi makna *jihad* yang membangkitkan angan-angan sosial kaum Muslimin. Tema-tema dan kajiannya diperkenalkan dengan batasan-batasan diskursus islamologi klasik dan *episteme* abad-abad pertengahan. Karya ini diharapkan secara ideologis bisa mengubah suatu kondisi masyarakat. Namun ketika karya tersebut dialihbahasakan ke dalam bahasa Eropa (Inggris), ternyata sistem kognitif sebagaimana diartikulasikan dalam judul dan permukaannya

dalam masyarakat Muslim juga bisa kita lihat dalam karya Yasraf Amir Piliang, *Bayang-Bayang Tuhan Agama dan Imajinasi* (Bandung: Mizan, 2001).

³⁵ Teks pun bila dikaitkan dengan teks-teks suci dalam wahyu seperti al-Qur'an bisa dimaknai secara dinamis. Karena Arkoun selain ingin menjadi seorang linguis dalam arti seutuhnya juga menyatakan bahwa bahasa Wahyu seperti al-Qur'an tidak mungkin dan tidak seorang pun yang berhak menutup maknanya dalam satu makna secara definitive dan secara logosentris.

³⁶ Roy, *Geneologie de l'Islam* (Paris: Hachette, 2001) h. 61.

tetap tidak mengubah keadaan³⁷ Karya Faraj tersebut hanyalah salah satu contoh diskursus dalam literatur Islam dan masih banyak karya-karya *best seller* lainnya yang secara wacana dan ideologis juga provokatif dalam membangkitkan angan-angan sosial kaum Muslimin. Karya semacam ini bila hendak diaplikasikan pada realitas sosial ternyata juga tidak membumi dan hanya menambah angan-angan sosial (*l'imaginaire sociale*).

Wacana Islam ideologis semacam ini sebenarnya adalah sebuah pemaksaan ide-ide dari diskursus islam klasik, yang tanpa mempertimbangkan konteks kesejarahan dan kondisi sosial, politik dan budaya masyarakat (Muslim) yang saat ini telah banyak berubah dan semakin kompleks. Pemaksaan ide seperti ini merupakan kesalahan antitesis dari sebuah keadaan. Karenanya dari karya semacam itu perlu untuk mengevaluasi dan melakukan kritik, bukan semata dari sisi metode atau permasalahan, namun juga dari sisi teks beserta epistemologisnya. Sebab dari karya tersebut ada hal pokok yang mendasari sistem kognitif hubungan antara asumsi dasar dan logika yang menjadi ideologi karya tersebut. Dengan begitu kita bisa melihat kesenjangan antara wacana idealitas dan ideologisnya dengan realitas praksis sosial empiris dalam masyarakat.

Karya Faraj di atas adalah sebuah contoh tentang adanya kesenjangan epistemologi dan metodologis dari pemikiran Islam klasik yang dibaca secara tekstual dan ahistoris untuk tujuan ideologis dengan mengeksploitasi makna jihad dalam makna yang sempit untuk konteks kekinian. Uji coba wacana semacam ini juga disayangkan. Karena banyak pengarang dan penulis Barat atau Timur yang masih lebih tertarik dengan isu-isu politis dan ideologis daripada isu filosofis-humanistis dalam wacana keislaman. Hal ini bisa dibuktikan dengan maraknya buku-buku yang laris manis atau *best seller* yang bermunculan, seperti *The Return of Religion (Kembali kepada Agama)*, *The Awakening of Islam (Kebangkitan*

³⁷ Arkoun, "Imaginaire sociale et leaders dans le monde musulman contemporain", *Arabica*, no. 1, (1988), h. 24.

Islam), *The Refenge of God (Pembalasan Tuhan)*, *Devender of God* dan lain-lain. Isu-isu dalam karya-karya tersebut menurut Arkoun akan semakin memperkeras wacana keagamaan untuk maksud-maksud ideologis dan politis yang akhirnya juga menimbulkan isu baru yang “provokatif” dan mengejutkan seperti dilontarkan oleh Samuel P. Huntington dengan *Clash of Civilization (Benturan Peradaban)*-nya.³⁸ Dengan demikian—meski dengan perspektif berbeda—kita juga tidak bisa sepenuhnya menyalahkan para penulis Barat yang melihat secara negatif ketidakbisaan dan ketidaksiapan kelompok Muslim (fundamentalis)³⁹ yang ada di Barat dalam menyesuaikan diri dengan nilai-nilai modernitas dan sekularitas yang ada di sana.⁴⁰ Dari kesenjangan dan perbedaan epistemologi dan praksis keberagamaan semacam ini, yang perlu disayangkan adalah munculnya sikap ekstrim dan aksi radikalisme yang sering mengatasnamakan agama. Sikap semacam ini justru memperkuat tesis Huntington di atas dan menambah skisma Islam phobia pada media Barat.

³⁸ Arkoun, “Clearing Up The Past to Prepare The Future”, *Makalah*, pada ICCT, Yogyakarta, 25 Agustus, (1995), h. 7-8. Invasi AS dan sekutunya ke Irak, atau ke Timur Tengah lain sebagaimana terjadi jelas akan semakin memperkeras visi ideologis Islam garis keras dengan pragmatisme politis dunia Barat, di balik alasan demokratisasi. Sebab secara humanis cara-cara tersebut tetap tidak bisa dibenarkan dan malah semakin memporakporandakan peradaban yang telah dan hendak dibangun dengan cara yang santun dan damai serta pendekatan persuasif yang manusiawi, seperti yang sedang diupayakan oleh para pemikir humanis. Meskipun begitu, konflik internal dalam negeri negara-negara di Timur Tengah dengan berbagai kebidaban dan pembantaian yang terjadi hemat penulis lebih merupakan pertikaian yang didasari oleh politik-praktis dan pragmatis atas dasar kepentingan para penguasa yang militeristik.

³⁹ Fundamentalisme dalam pengertian agama—meski lahir dari sejarah Kriste—memang tidak seharusnya bekonotasi buruk, karena ia merupakan usaha orang-orang untuk taat dan setia pada dasar-dasar ajarannya. Fundamentalisme lahir sebagai gerakan militan biasanya muncul karena mereka ingin kembali pada masa lalunya yang ideal atau yang dipandang sebagai *paradise lost* (firdaus yang hilang). Hanya saja istilah itu menjadi “*bad word*” dan bercitra negatif-prejoratif ketika ia dikaitkan misalnya dengan kefanatikan (*bigotry*), sektarianisme, dan pola pikir pada absolutisme, dalam memahami Kristen secara ahistoris, apologetik dan emosional sehingga gerakannya cenderung menjadi intoleran, eksklusif bahkan destruktif. James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1977).

⁴⁰ Lihat misalnya isu-isu kontemporer tentang perilaku orang-orang Muslim yang berada di Perancis dalam Claude Askolonovich, *Nos Mal-Aimees* (Paris: Grasset, 2013)

Karena itu, Ide dasar tulisan ini sebenarnya selain untuk mengembangkan dan mendialogkan *Islamic studies* dengan realitas sosial empiris juga untuk mengembangkan kekayaan wawasan simbolisme bahasa-bahasa wahyu, al-Qur'an dan kondisi-kondisi obyektif dalam kajian keislaman kemudian untuk dipadukan dan dihubungkan dengan kondisi riil empiris masyarakat Muslim. Dengan demikian dari gambaran dasar islamologi terapan bisa dibuat analog sebagai langkah awal dalam mengoptimalkan *Islamic studies* dengan kajian-kajian yang dekat dengan realitas sosial keumatan dan keislaman. Kajian seperti itu, misalnya bisa dikembangkan melalui kajian al-Qur'an yang dikembangkan melalui kajian atau wawasan semiotis,⁴¹ dan pengembangannya (simbol, tanda, mitonomi, dsb.), kajian antropologis atau kajian-kajian lain secara multidisipliner.⁴² Kajian semacam ini secara metodologis telah diujicobakan oleh Arkoun dalam menawarkan pemahaman dan berbagai pembacaan al-Qur'an (*Lectures du Coran*) untuk mengapresiasi kebutuhan pemahaman dari tingkat awam hingga tingkat pakar.⁴³

⁴¹ Semiotika adalah pengetahuan umum tentang cara-cara produksi, cara berfungsi dan penerimaan sistem yang berbeda-beda dari tanda-tanda yang terjadi dalam komunikasi sosial. *Encyclopedia Universalis*, vol. 16, (Paris Encyclopedia Universalis, 1985), h.703. Arkoun mendefinisikan semiotika dengan "*La theorie des signes et du sens et de leur circulation en societe*" (teori tentang tanda-tanda dan makna serta sirkulasinya dalam masyarakat), selengkapnya lihat, Arkoun, *Lectures*, h. 121.

⁴² Kajian al-Qur'an secara multidisipliner seperti ini secara metodologis, terlihat dari karya M. Arkoun, *Lectures du coran*, (ed.), ke-2, (Tumis: Alif, 1991). Gagasan Kuntowijoyo tentang pengembangan Ilmu Sosial Profetis (ISP) juga bisa dimasukkan dalam kajian praksis *Islamic studies* seperti ini. Kemudian juga gagasan Amin Abdullah tentang kajian keislaman secara integratif-interkonetif juga dalam rangka menyambungkan antara nilai-nilai keislaman (normativitas) dengan realitas sosial-historis (historisitas) juga dalam rangka konteks kajian di atas. Munculnya lembaga kajian di pascasarjana seperti CRCS (Cross Religious and Cultural Studies) di Sekolah Pascasarjana UGM, hemat penulis juga dalam rangka mengoptimalkan kajian kaegamaan/secara umum dan keislaman secara khus dalam kajian lintas disiplin.

⁴³ Model pemahaman atau pembacaan kaum awam, misalnya cara pembacaan al-Qur'an yang dilakukan sebagai pembacaan liturgis, untuk keperluan ibadah, ritus dan doa-doa tertentu, meski tidak dimengerti makna harfiahnya. Sedangkan model pembacaan tingkat lanjut dan pakar, misalnya melalui eksplorasi hisoris terhadap berbagai tafsir al-Qur'an. Dalam contoh penjelajahan historis (*explorations historiques*) ini dalam

Dengan demikian, kajian *Islamic studies* selain tidak bisa meninggalkan kajian keislaman tekstual-normatif dari teks-teks suci (Qur'an dan *sunnah*) dan teks keagamaan juga bisa dibaca secara kritis untuk melacak historisitas dari kajian-kajian keislaman yang telah dikembangkan maupun kajian yang telah ada untuk dikontekstualisasikan dengan kondisi kekinian dan kedisisian. Dengan cara itu, faktor teks (bahasa), sejarah (historisitas) dan pemikiran (*Islamic studies*) bisa dibaca secara kritis dan kontekstual. Dengan cara ini bahasa aksiomatis Arkoun bahwa Wahyu adalah kebenaran yang terwujud dalam realitas historis (*Revelation= verite + realite historique*) akan semakin menguatkan wahyu al-Qur'an sebagai kumpulan teks-teks suci yang senantiasa *sholikhun likulli zaman wa al-makan* dalam kesejarahan manusia di bumi (*terrestrial history/ tariḳhu'l ardhīyy*).

Bila melihat kembali dari model tawaran pemikiran Arkoun di atas, maka keterkaitan bahasa–sejarah dan pemikiran untuk pengembangan *Islamic studies*, khususnya *Qur'anic Studies* akan bisa dieksploitir dalam berbagai ranah kajian *Qur'anic Studies* atau *Islamic studies* secara multidisipliner. Apalagi secara bahasa al-Qur'an jelas merupakan bahasa wahyu yang penuh dengan bahasa simbolis dan figuratif. Dari sisi ini saja secara kebahasaan bisa dikembangkan melalui kajian semiotika al-Qur'an dengan menjabarkan menganalisis berbagai dimensi kekayaan maknanya yang tak terbatas.

Dari Sisi historis (sejarah), kajian al-Qur'an juga bisa dieksploitir dan dikembangkan dalam ranah kesejarahan manusia di muka bumi (*tariḳh al-ardīyy/ terrestrial history*). Kajian ini secara historis selain untuk melihat konteks kesejarahan Teks suci (al-Qur'an), dan konteks penafsiran para

kajian al-Qur'an Arkoun misalnya mengacu pada karya Ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr). Juga karya Fakhruddin al-Razi, *Tafsir Mafatih al-Ghaib* atau dikenal dengan *Tafsir al-Kabir*, atau Beirut: *Dar al-Haya' al-Turast al-Arabiy* (Beirut: Dar al-Fikr, 1980). Untuk kajian metodologis al-Qur'an model Arkoun dan implikasinya terhadap dataran historis dan antropologis, penulis telah menuangkan dalam Baedhowi "Kajian al-Qur'an dan Persoalan Metodologis (Studi atas Karya Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran: Kontribusi dan Implikasinya bagi Humanisme*)" *Jurnal Citra Ilmu Kajian Kebudayaan dan Keislaman*, edisi 12, Vol, 6, Oktober, (2010).

mufassir dengan berbagai karyanya, namun juga merupakan kajian yang tak terbatas untuk mendalami persoalan manusia dari perspektif al-Qur'an. Karena itu dalam perspektif ini adanya perbedaan metode dalam menggali makna dan pemahaman al-Qur'an tidak perlu dioposisikan secara biner dan diklaim sebagai kebenaran satu-satunya.⁴⁴ Dalam konteks ini pula penulis dengan mengkaji tawaran pembacaan Qur'an Arkoun kemudian mengusulkan untuk mengembangkan kajian antropologi al-Qur'an.⁴⁵ Hal ini dimaksudkan untuk memahami kandungan al-Qur'an yang terkait dengan seluruh persoalan manusia, sesuai dengan konteks kesejarahan manusia di setiap zamannya. Karena itu, antropologi sebagai kajian tentang seluk beluk manusia baik secara fisik dan budaya secara antropologis bisa dijelaskan secara *normative-qur'ani* dan historis dalam setiap zamannya.

Persoalan yang ada dalam *Islamic studies* memang tidak mudah dalam mengurai wilayah teologis yang sering bertumpang tindih dengan kepentingan ideologis dan stabilitas politis dengan substansi kandungan wahyu. Pemikiran teologis biasanya selalu muncul dari tantangan zaman. Ia muncul karena didorong oleh situasi, kondisi dan tangan historis tertentu. Dimensi historisitas pemikiran teologis ini kiranya yang perlu dicermati untuk membedakan warna teologis model Yunani yang masih bersifat spekulatif dengan abad kekinian dimana ilmu-ilmu pengetahuan alam dan sosial empiris yang secara praktis telah berkembang pesat. Pemilahan antara wilayah "wahyu" dan "produk pemikiran teologis" memang dimana-mana sering termonopoli oleh kepentingan ideologis dan politis. Karennya dalam posisi ini sulit dibedakan antara ajaran

⁴⁴ Perbedaan di atas terlihat dari pandangan para ulama' klasik yang lebih mengutamakan teks ayat yang memegang prinsip, *al-ibrab bi "umum al-la bi kbusu al-sabab*, As-Shabuni, *Tibyan fi Ulum al-Qur'an* (Cairo: Dar al-Shabuni, 1999), h. 27. Sedangkan para ulama kontemporer lebih memegang dan mengutamakan konteks dengan menyatakan, *al-Ibrab bi kbusu al-sabab la bi umum al-lafdzi*, al-Zarqani, (2003).

⁴⁵ Penulis dalam hal kajian ini telah menuangkan sedikit kajian tentang al-Qur'an dalam perspektif semiotik dan antropologi. Lihat Baedhowi, *Antropologi al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 2013).

wahy yang bersifat esensial–universal–fundamental–substansial dan berbagai tuntutan sejarah kemanusiaan pada era atau penggalan sejarah tertentu yang bersifat lokal–regional dan partikular. Padahal al-Qur’an sebagai wahyu Ilahi sebenarnya senantiasa bergumul dan berdialog langsung dengan realitas masyarakat dan persoalan-persoalan empiris yang dihadapi oleh masyarakat pada zaman yang selalu bergulir. Al-Qur’an selalu berdialog langsung dengan kebudayaan yang hidup saat itu, baik kebudayaan Quraish, Mesir, Persi, Romawi, dan Yunani. Ini yang membuktikan adanya dialog antara al-Qur’an dengan budaya setempat.⁴⁶

Kesimpulan

Dari paparan di atas setidaknya bisa didapatkan beberapa simpulan penting, sebagai berikut: *Pertama* Islamologi terapan dalam tulisan ini adalah gagasan dari Mohammed Arkoun yang penulis pinjam sebagai wacana perantara dan analog bagi *Islamic studies* untuk membaca dan mendinamisir kajian keislaman secara kritis dan kontekstual. Kemandulan islamologi atau *Islamic studies* karena ia hanya dibaca secara tekstual-normatif, ahistoris dan hanya melahirkan teologis spekulatif. Bahkan kasus islamologi model lama kajiannya bersifat pilih-pilih atas kajian atau karya-karya keislaman yang mewakili ideologi tertentu, tokoh-tokoh tertentu dan karya-karya tertulis yang dianggap mewakili. Padahal fenomena keislaman dan kehidupan umat lebih kaya dari sekedar kajian-kajian yang dianggap mewakili seperti disebut di atas, misalnya Islam yang tidak tertulis, tidak diucapkan namun dipraktikkan dan sebagainya.

Kedua, *Islamic studies* dalam era kontemporer telah banyak diwacanakan oleh para ilmuwan social dan keagamaan, baik Muslim maupun non Muslim. Hanya saja, antara substansi wacana agama secara normatif dan berbagai perangkat teori-teori dalam kenyataan social-empiris belum berjalan seimbang dan membumi, sehingga secara praktis

⁴⁶ Amin Abdullah, "Pemikiran Islam dan Realitas Masyarakat (Mencermati Konsekuensi "Pemikiran Islam" ala Mohammed Arkoun)" dalam *Filsafat Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 50-52.

Islamic Studies belum banyak memberikan solusi pada persoalan riil dalam ranah sosial empiris. Hal ini dikarenakan teori-teori sosial yang dikembangkan sering tidak disesuaikan dengan kondisi keislaman dan lokalitas kita. Akhirnya *Islamic studies* hanya menjadi wacana-wacana elitis yang lebih bersifat normatif teologis dan spekulatif atau sekadar kajian deskriptif-informatif, dingin tanpa empatisitas sosial. Bukan lagi sebagai wacana teo-antroposentris atau humanisme religius yang tranformatif.

Ketiga, *Islamic Studies* akan senantiasa mempunyai prospek bila antara dataran Teks (Teks-teks suci dan teks-teks keagamaan), historisitas teks dan produk *islamic studies* sebagai sebuah pemikiran senantiasa dibaca secara kritis sesuai dengan konteks yang melahirkan. Hal ini juga berlaku terhadap teks suci seperti al-Qur'an. Kitab ini secara tekstual-normatif bersifat final dan statis, namun secara kontekstual senantiasa bersifat dinamis dan bisa berrdialog dengan setiap konteks zaman yang dihadapinya.

Dari analogi islamologi terapan ini, *Islamic studies* akan menemukan signifikansi dan kontekstualisasinya manakala ia dipahami secara kritis dan historis dalam sebuah hubungan dialektis antara bahasa sebagai sebuah teks keagamaan, sejarah sebagai medan historistias teks (teks suci dan teks keislaman) dan *Islamic studies* sebagai sebuah produk pemikiran. Ketiga hubungan ini yang penulis harapkan bisa membaca dan memahami *Islamic studies* dengan setiap zaman yang melingkupinya.

Daftar Pustaka

- Amin Abdullah, *Filsafat Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Arkoun, Mohammed, *Lectures du coran*, Tunis: Alif, 1991.
- _____, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris: Maisonneuve, 1984.
- _____, *Islam et humanisme*, Paris: J Vrin, 2006.
- _____, “Clearing Up The Past to Prepare The Future”, Makalah pada ICCT, Yogyakarta, 25 Agustus, 1995.
- _____, “Imaginaire sociale et leaders dans le monde musulman contemporain”, *Arabica*, No. 1, 1988.
- _____, “Actualite? du problème de la personne dans la pense?e islamique”, *Revue Int. des Sciences sociales*, UNESCO, vol. XL (1988).
- Askolovitch, Claude *Nos Mal-Aimes*, Paris: Grasset, 2013.
- Baedhowi, *Antropologi al-Qur’an*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- _____, *Humanisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- _____, “Islamologi Terapan dan Problematika Aplikasinya” dalam *al-Jami’ah*, Vol. II, No. 41, September, 2003.
- _____, “Mohammed Arkoun et Islamologie Appliquée: Comment Appliquer sa Pensée”, dalam *International Journal, Ikhyā’ Ulūmuddin*, Pascasarjana IAIN Walisongo, 2005.
- _____, “Kajian al-Qur’an dan Persoalan Metodologis (Studi atas Karya Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*: Kontribusi dan Implikasinya bagi Humanisme)“ *Jurnal Kajian Kebudayaan dan Keislaman, Citra Ilmu*, Vol., 6, Oktober, 2010.
- Barr, James., *Fundamentalism*, London: SCM Press, 1977.
- Barthes, R., *Degré zero de l’écriture*, Paris: Minuit, 1972.
- Bourdieu P. *La Distinction critique du jugement*, Paris: Minuit, 1979.
- _____, *Le Sens Pratique*, Paris: Minuit, 1986.
- Couze Venn, “The Answers of Applied Islamology and Authority and Islam”. “Remembering Mohammed Arkoun (1928-2010)” dalam *Jurnal Theory, Culture & Society*, 42, 2 2010.
- Descola, P., *Sciences humaines et sociales en France*, Paris: Ministère des Affaires

- etrangeres-adpf, 1989.
- Encyclopedia Universalis*, Paris: Encyclopedia Universalis, 1985.
- Foucault, M., *Histoire de la folie de l'age classique*, Paris: Maisonneuve, 1961.
- Lyotard, J.J., *Inhuman*, ed. Ke-3, Paris: J. Vrin, 1988
- MacIntyre, A., *After Virtue: a Study in Moral Theory*, London: Duckworth 1997.
- Piliang, Yasraf Amir, *Bayang-Bayang Tuhan Agama dan Imajinasi*, Bandung: Mizan, 2001.
- al-Razi., Fakhruddin *Tafsir Mafatih al-Ghaib* Beirut: Dar al-Fikr, 1980.
- Roy, Oliver, *Geneologie de l'Islamisme*, Paris: Hachette, 2001.
- Rusdhie, Salman., "Return to Jahilla" dalam *Satanic Verses*, London: Viking Pinguin, 1988.
- As-Shabuni, Muhammad Ali., *Tibyan fi Ulum al-Qur'an*, Cairo: Dar al-Shabuni, 1999.
- At-Tabari, Muhammad Ibn Jarir., *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978.