

Gagasan Baru Tentang Wahyu: Ke Arah Dialog Kritis Antaragama (Membangun Masyarakat Kitab Bersama Mohammed Arkoun)

^{1*} Mohamad Anas

¹ Pusat Studi Pesantren dan Pemberdayaan Masyarakat LPPM
Universitas Brawijaya, Indonesia
anas_phil@ub.ac.id

Abstract During this time, the conversation about revelation in monotheistic religions (Jews-Christians-Islam) has always been dominated by dogma which leads to subjectivity and truth claims. As a result, discussions concerning the dogmas of each religion do not find a meeting point or are unlikely to be able to enrich even the insight. This happens because a layer of understanding has become a dogma and is believed to be a truth that cannot be criticized. In that context, Arkoun conducted criticism by using contemporary methods and approaches (history, thought and language) to see the condition of the book society which had been dominated by an understanding of revelation that was very polemic. Through a contemporary social science approach, Arkoun encourages the birth of a society that promotes critical rationalism. This community must understand the position of revelation from the first level to the fourth level. Arkoun also encouraged the realization of an open society, all opened and dialogue without feeling overwhelmed by dominant understanding and classical history. Book community dialogue is still limited, followed by three monotheistic religions, but efforts to realize this society must fulfill several basic prerequisites. First, make an effort to rethink old concepts of religion and society towards an era of new thinking based on historical solidarity and social integration. Secondly, reforming thought from exclusive theological thinking towards radical criticism without concessions to "religious reason" as it functions in all traditions of religions. Third, it should not be trapped and fall into scholastic debates, namely "religious reason" and "enlightenment sense".

Keywords: Wahyu, Arkoun, Kitab, Diskursus

1. Biografi Intelektual Arkoun

Mohammad Arkoun dilahirkan di Aljazair pada tanggal 1 Februari 1928, tepatnya di Taourirt-Mimoun, Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah timur Aljir, Aljazair. Ia dilahirkan di tengah-tengah keluarga Berber yang sederhana dan berasal dari strata masyarakat bawah, yakni pedagang rempah-rempah.¹ Di daerah itulah

Arkoun kecil tumbuh dalam lingkungan yang menggunakan tiga bahasa: Kabilia, Arab dan Perancis. Sampai pada batas tertentu ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi, orientasi budaya dan cara berpikir yang berbeda: Bahasa Kabilia menjadi wadah penyampaian tradisi dan nilai pengarah yang menyangkut kehidupan sosial dan ekonomi yang telah bertahan selama ribuan tahun namun

¹ Fedwa Malti-Douglas, "Mohammad Arkoun", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia*

of The Modern Islamic World, Vol. I (Oxford: Oxford University Press, 1955), hlm. 139

tidak tertulis; bahasa arab merupakan alat pengungkap dan pelestari tradisi dalam bidang keagamaan –khususnya melalui teks-teks tertulis– serta menjadi bahasa yang mengkaitkan Aljazair dengan daerah dan bangsa lain di Afrika Utara dan Timur Tengah; sementara bahasa Perancis dijadikan sebagai bahasa pemerintahan dan sarana memasuki nilai dan tradisi ilmiah Barat melalui sekolah-sekolah yang didirikan oleh (penjajah) Perancis.²

Pendidikan menengah Arkoun di tempuh di Oran, wilayah yang cukup jauh dari daerah asalnya, Kabilia. Dari tahun 1950-1954 Arkoun belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir sambil mengajar bahasa Arab pada salah satu Sekolah Menengah Atas di daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Saat berlangsung perang pembebasan Aljazair dari Perancis (1954-1962) Arkoun mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris, dan sejak saat itu ia menetap di Perancis. Di Perancis Arkoun tetap menggeluti bahasa dan sastra Arab dan semakin banyak menelaah pemikiran Islam, akhirnya pada tahun 1961 Arkoun diangkat menjadi dosen di Universitas Sorbonne, Paris, tempat ia memperoleh gelar Doktor bidang sastra pada tahun 1969 dengan disertasi tentang “Humanisme dalam Pemikiran Etis Ibnu Miskawaih”.³

Sejak di Perancis itulah pengaruh berbagai perkembangan mutakhir dalam bidang islamologi, filsafat, ilmu bahasa dan ilmu-ilmu sosial dan Humaniora Barat –terutama Perancis– tampak jelas

dalam karya-karya Arkoun. Tokoh-tokoh pemikir Barat yang banyak dijadikan rujukan Arkoun adalah Paul Ricoeur, Michel Foucault, dan Jacques Derrida; antropologi Inggris Jack Goody dan antropolog Perancis Pierre Bourdieu; ahli bahasa Swiss Ferdinand de Saussure; ahli semiotika Perancis Roland Barthes, dan ilmuwan kesusteraan Kanada Northop Frye.⁴

Selain sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam di Universitas Sorbonne, Arkoun memberikan kuliah di tempat lain seperti: Universitas Lyon (1970-1973), Universitas (kotapraja) Amsterdam (1993, sebagai guru besar tamu). Selain itu Arkoun juga sering memberikan caramah di luar Perancis, termasuk Aljazair. Di negara tempat kelahirannya tersebut, pada era keterbukaan politik Aljazair (1988-1992). Arkoun sering diundang oleh berbagai kalangan partai politik dan diwawancarai oleh media cetak dan elektronik Aljazair. Meskipun demikian Arkoun tetap tidak menjeburkan diri dalam politik praktis. Di samping itu, Arkoun pernah menjabat direktur jurnal ilmiah studi Islam terkemuka *Arabica*. Arkoun juga pernah diangkat sebagai *chevalier de la legion d'honneur* dan menduduki sejumlah jabatan resmi seperti anggota Panitia Nasional (Perancis) untuk Etika dalam Ilmu Pengetahuan, Kehidupan dan Kedokteran serta anggota Majelis Nasional untuk AIDS.⁵ Di Perancis, Arkoun juga menjalin hubungan yang aktif dengan kaum minoritas Muslim (kebanyakan Arab dari Maghribi) yang tinggal di negara tersebut. Arkoun

² Johan Meuleman, ‘Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994). hlm. 1

³ *Ibid.*, hlm. 2

⁴ Tentang beberapa aspek karya ilmuwan Barat yang mempengaruhi Arkoun dibahas oleh Mouleman dalam, “Pengantar...”, *Arkoun*, “*Nalar Islami...*”, *Ibid*, hlm. 12-29

⁵ *Ibid.*,

mengikuti segala persoalan yang dihadapi minoritas muslim –yang pada umumnya terdiri dari kelas pekerja dan buruh– saat hidup dan berhadapan dengan mayoritas beragama Katolik di negara industri modern tersebut.⁶

Arkoun banyak menerbitkan tulisan-tulisannya tentang Islam dalam bahasa Perancis. Digunakannya bahasa perancis tersebut, bukannya Arab, selain karena Arkoun memang menetap di Perancis dan ia baru “mengenal” bahasa Arab saat di sekolah menengah, sebenarnya ada faktor lain yang lebih substantif: Arkoun menemukan banyak masalah saat mengungkapkan pemikirannya dalam bahasa Arab, terutama pemakaian istilah-istilah yang sesuai (*pas*) dengan berbagai konsep epistemologi kritis, kritik wacana, atau sejarah dekonstruktif. Namun demikian akhir-akhir ini sudah mulai ada beberapa karya Arkoun yang ditulis dalam bahasa Arab. Seringnya Arkoun mengunjungi Inggris dan AS juga mendorongnya untuk menulis artikel dalam bahasa Inggris.⁷

Dalam berbagai tulisannya Arkoun berusaha memadukan rasionalisme ilmu pengetahuan Barat mutakhir plus sikap kritis para “orientalis” dengan semangat keagamaan serta “angan-angan sosial” yang memainkan peran begitu besar dalam religiusitas masyarakat Muslim. Namun, justru karena pemaduan itu pemikiran Arkoun sering mendapat tanggapan yang kurang positif dari para pemikir lain. Menurut Meuleman, di kalangan ilmuwan lain (filosof, teolog, antropolog) di Perancis dan dunia Barat umumnya, Arkoun bekerja secara

terisolir. Di kalangan orientalis Barat, perhatian pada pemikiran Arkoun masih terbatas pada makalah atau bab-bab tertentu yang lebih umum dan kurang memahami pemikiran Arkoun yang bercirikan suatu pendekatan teoritis yang sangat bertentangan dengan tradisi orientalis. Sementara di kalangan dunia Islam sendiri, Arkoun cenderung dikafirkan oleh Muhammad Barisy (Maroko), Nu'man Abd Razzaq as-Sammara'i (Arab Saudi), dll, sebab tulisan-tulisannya yang polemis dan kurang memenuhi standar akademis/ilmiah secara terbuka.⁸ Tulisan-tulisan Arkoun mulai banyak diangkat ke publik di Indonesia sejak tahun 1989 terutama melalui beberapa artikel dalam jurnal *Ulumul Qur'an*. Tahun 1990 dan 1992 Arkoun berkunjung ke Indonesia dalam acara seminar, kuliah umum dan berbagai diskusi. Di Yogyakarta ia pernah menjadi pembicara Seminar tentang “*Contemporary Expressions of Islam in Building*”, Oktober 1990 dan “*International Conference on Cultural Tourism*”, November 1992. selama di Yogyakarta Arkoun juga memberikan kuliah umum di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Kecenderungan Arkoun menggunakan ilmu-ilmu sosial dan humaniora Barat kontemporer dalam melakukan studi agama tersebut memunculkan berbagai “terkaan” dari para pengkaji yang menelaah pemikirannya. Leonard Binder misalnya, mengelompokkan Arkoun sebagai strukturalis muslim. Richard C. Martin bersama Mark R. Woodward dan Dwi S. Atmadja menilai *Rethinking Islam*-nya

⁶ Mohammad Nasir Tamara, “Mohammad Arkoun dan Islamologi Terapan”, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 1/1989, hlm. 51

⁷ Meuleman “Pengantar...”, *Arkoun*, “Nalar Islami...”, *op. cit*, hlm. 3

⁸ *Ibid.*, hlm. 4

Arkoun sebagai suatu bentuk interpretasi poststruktural dan itulah yang membedakannya dengan Fazlur Rahman. Menurut ketiga pengkaji tersebut, Fazlur Rahman adalah seorang modernis, sedangkan Arkoun adalah seorang Postmodernist.⁹

Untuk mengetahui pola dan model konstruksi pemikiran Arkoun secara lebih detail berikut ini akan penulis paparkan metode dan pendekatan serta kerangka teori yang diterapkannya dalam mengkaji nalar (agama) Islam.

2. Metode dan Pendekatan: Sejarah-Pemikiran-Bahasa

Dalam pandangan Arkoun kegamaan umat Islam dalam menghadapi kehidupan modern beserta implikasi kemodernannya sesungguhnya berakar dari problem epistemologi keilmuan Islam Klasik (Nalar Islami) yang dipandang tidak lagi kondusif dalam merespon persoalan-persoalan umat kekinian.¹⁰ Pembacaan kritis dan analisa Arkoun atas problem epistemologi keilmuan Islam Klasik (Nalar Islami) ini menunjukkan penguasaannya terhadap materi dan kekritisannya dalam melihat dan mengupas suatu persoalan. Sikap Arkoun ini tak lepas dari pendekatan yang digunakan, yakni: *Critical Analysis* dan *(to some extent) deconstruction*. Pilihan Arkoun dalam menggunakan perangkat ilmu-ilmu sosial-humaniora kontemporer serta pendekatan analisis kritis dan dekonstruksi sebagaimana di atas dapat dilihat dari ungkapannya:

I insist on a historical, sociological, anthropological approach not to deny the importance of theological and philosophical, but to enrich them by the inclusion of concrete historical and social in which Islam always has been practiced. My method is one of deconstruction.....The strategy of deconstruction is possible only with critical epistemology.¹¹

Bagi Arkoun ilmu-ilmu sosial-humaniora kontemporer tersebut diperlukan tidak hanya untuk mengkaji persoalan-persoalan fenomena sosial, namun juga **masalah wahyu**. Arkoun menegaskan diperlukannya suatu *framework* yang memungkinkan seluruh penyajian historis, sosiologis, antropologis dan psikologis dari agama-agama wahyu yang dapat diintegrasikan dalam suatu sistem pemikiran dan pengetahuan yang sedang berkembang. Sayangnya, proyek besar Arkoun tersebut belum mendapat sambutan yang positif dari kalangan Islam. Selanjutnya dengan nada bertanya Arkoun menyatakan:

...why sociology and anthropology have been interested in the question of sacred and in ritual, but not in revelation. Why, conversely, has theology considered revelation but not so much the sacred and the secular, until has been influenced by anthropology and social sciences?¹²

Diantara pemikir-pemikir Barat kontemporer yang hasil pemikirannya banyak dijadikan rujukan oleh Arkoun dalam melakukan kajian-kajiannya tentang Islam adalah para filosof

⁹ M. Amin Abdullah, "Antara Arkoun dan Rahman" J. H. Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Meta Modernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun*, Yogyakarta: LkiS, 1994, hlm. 1-3

¹⁰ Mohammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", hasil wawancara Hamid Basyaib dengan

Arkoun di Yogyakarta, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*. No. 7. Vol. II. 1990/1411, hlm. 85

¹¹ Mohammad Arkoun, "Rethinking Islam Today", Charles Khurzman, (ed.), *Liberal Islam, A Source Book*, (New York – Oxford: Oxford University Press, 1988, hlm. 207

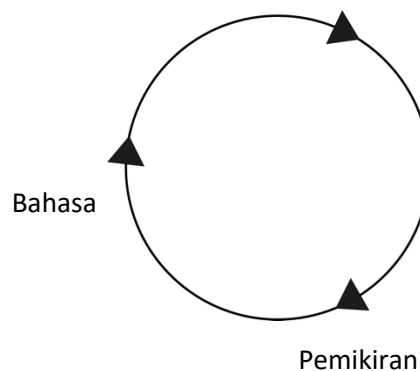
¹² *Ibid.*, hlm. 214-215

linguistik seperti Ferdinand de Saussure, ahli bahasa dari Swiss; Roland Barthes, ahli semiotika dari Perancis; Northrop Frye, ilmuwan kesusteraan dari Kanada; Jack Goody, antropolog dari Inggris; Pierre Bourdieu, antropolog dari Perancis; serta filosof-filosof Perancis seperti Paul Ricœur, Michael Foucault dan Jacques Derrida. Menurut Arkoun, penggunaan pemikiran Barat tersebut sama sekali tidak mengancam pemikiran dan masyarakat Islam, melainkan justru merupakan sarana untuk memahami dengan lebih baik mengapa pemikiran Islam mengalami krisis sampai sedemikian kuat. Karena itulah ia menyayangkan bahwa perkembangan mutakhir dari ilmu pengetahuan Barat itu belum banyak dikenal dan diterima di kalangan umat Islam; bahkan ternyata para Islamolog Barat sekalipun belum memanfaatkannya secara maksimal dalam studi-studi mereka tentang pemikiran Islam.¹³

Dalam kerangka *intellectual exercise*, penulis berusaha merumuskan kerangka teori yang digunakan Arkoun; yakni: pertama: hubungan antara **language–thought–history** (*al-lughah–al-fikr–at-tarikh*)/bahasa–pemikiran–sejarah (sosio historis); dan yang kedua adalah pemaduan antara nalar islami dan nalar modern atau akal relegius dan akal filosofis.

Kerangka hubungan antara bahasa–pemikiran–sejarah (sosial-historis) digambarkan Arkoun sebagai berikut:¹⁴

Sosial-Historis



Gambar 1. Kerangka Hubungan antara Bahasa–Pemikiran–Sejarah

Arkoun menggunakan kerangka hubungan antara bahasa–pemikiran–sejarah (sosial-historis) dalam rangka menjelaskan bahwa sebenarnya konsepsi-konsepsi keagamaan pada dasarnya tidak bisa lepas dari konteks pemikiran, historisitas dan bahasa yang melingkupinya. Adanya keterkaitan antara ketiga aspek tersebut perlu dipahami dan disadari umat Islam–dan umat beragama lainnya–agar tidak terjebak pada pengabdian, pengekal, pensakralan maupun klaim kebenaran terhadap hasil rumusan suatu pemikiran keagamaan. Kesadaran terhadap adanya keterkaitan antara ketiga komponen tersebut memungkinkan dilakukannya kritik keagamaan, pluralitas pemahaman, autentisitas dan dinamika pemikiran, kontekstualisasi ajaran sehingga pemikiran keagamaan akan bersifat terbuka, dialogis serta tidak terjebak pada kejumudan.¹⁵

Sementara pemaduan antara nalar Islam dan nalar modern, atau antara akal religius dan akal filosofis dilakukan karena kedua nalar/akal tersebut sebenarnya sama-sama membawa kepada kebenaran, namun masing-masing memiliki “kelebihan” dan “kekurangan”.

¹³ Johan Meuleman, “Pengantar...”, *op. cit.*, hlm. 5-6 dan 12

¹⁴ Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern...*, *op. cit.*, hlm. 247

¹⁵ M. Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik...”, *op. cit.*, hlm. 15-16

Sebelum menggabungkan kedua nalar tersebut, diperlukan kritik epistemologi terhadap keduanya. Kritik atau bahkan perlu dekonstruksi terhadap keduanya perlu dilakukan dalam rangka melihat “peta” kekuatan dan kelemahan masing-masing, untuk kemudian segera diikuti upaya rekonstruksi yang bersifat sintesis. Rekonstruksi ideal ini dilakukan dengan menggabungkan kekuatan yang dimiliki oleh masing-masing pihak. Aspek yang diambil dari nalar Islam adalah angan-angan sosial dan semangat keberagamannya, sedangkan dari nalar modern Arkoun diambil rasionalitas dan kekritisannya.¹⁶ Dengan jalan inilah umat Islam bisa keluar dari “penjara” epistemologi klasik yang selama ini membelunggunya,

Di samping menunjukkan adanya hubungan antara pemikiran dengan sejarah, Arkoun juga menunjukkan adanya hubungan yang tidak terpisahkan antara pemikiran dengan bahasa. Setiap pemikiran keislaman, di samping merupakan “cermin” dari dinamika pergumulan realitas sosio-historis pada titik sejarah tertentu, juga terumuskan, terkonsepsikan dan terungkap dalam “bahasa” tertentu.

Dalam *al-Fikr al-Islami* ia berkata:

¹⁶ Mohammad Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, hasil wawancara Hamed Basyaib dengan Arkoun di Yogyakarta, dalam Jurnal *Ulumul Qur’an*. No. 7. Vol. II. 1990/1411, hlm. 83.

¹⁷ Mohammad Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, terj. Hasyim Salih, (London: Daras-Saqi, 1990), hlm. 239

¹⁸ Menurut hasil wawancara yang dilakukan oleh Hasyem Shaleh, Muhammad Arkoun pernah mengatakan, “pertama-tama, aku adalah seorang sejarawan, baru setelah itu aku boleh disebut sebagai filsuf. Kata-kata ini bisa menjelaskan di manakah posisi Arkoun yang sesungguhnya terkait dengan kapasitasnya sebagai seorang pemikir Islam garda

“Ketika saya membaca sebuah buku ilmu fiqh atau kalam, serta merta saya akan bertanya mengenai hubungan yang terdapat antara pemikiran teologi pengarang yang bersangkutan dan konsepsi linguistik yang sedang dominan pada masanya”.¹⁷

Manfaat dari analisa filsafat analitik/bahasa, menurut Arkoun, dengan merujuk pendapat L. Kjemlev, adalah bahwa pertama: pendekatan semiotis memandang teks sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern, kedua: analisis bahasa ini membuat kita mendekati suatu teks tanpa interpretasi atau praanggapan-praanggapan lain sebelumnya, artinya dengan kata lain dimensi proses pembentukan sebuah istilah bahasa tidak dijadikan kerangka rujukan dalam memahami sebuah teks. Analisis yang dilakukan lebih bersifat telaah atas keterkaitan atau jejering kata dengan lainnya atau internal teks, bukan pembacaan yang bersifat diakroni (aspek sosial-budaya). Dengan demikian, dapat dipahami bersama bahwa analisis linguistik struktural sangat kuat dalam pemikiran Arkoun ketika membaca sebuah teks.

3. Kritik dan Sejarah yang Terbuka

Arkoun memahami sejarah,¹⁸ sebagaimana pada umumnya, yang

depan saat ini. Kata "sejarawan" sebagaimana akan dijelaskan nanti, tidaklah dimaknai dalam pengertiannya yang lazim. Ini berkaitan pula dengan pengertian kata "sejarah" itu sendiri yang sudah tidak lagi merujuk pada maknanya yang umum, yakni sejarah sebagai semacam konstruksi masa lampau dalam suatu bangunan yang terpahami, rasional, serta mengandung elemen kausalitas yang masuk akal. Ketika Arkoun mengklaim dirinya sebagai sejarawan, maka bukan sejarah dalam pengertian semacam itu yang dikehendakinya. Arkoun tak menghendaki sejarah sebagai sebuah "konstruksi", tetapi sebaliknya sebagai sebuah

berarti "menulis mengenai". Artinya, sejarah tidak bisa lain kecuali historiografi, suatu paparan atau tulisan mengenai fakta-fakta. Namun, kata-kata "menulis" di situ tidak boleh dipahami secara netral. Menulis bukanlah sekedar kegiatan pasif, di mana subyek berdiri di depan fakta-fakta, mencatatnya, tanpa melakukan "intervensi"—apapun bentuknya—ke dalam fakta-fakta itu. Sejarah sebagai suatu historiografi berarti mengandalkan adanya kegiatan hermeneutis, suatu kegiatan menafsir fakta-fakta tertentu dari tingkat yang kurang "jelas" menjadi lebih jelas. Dalam konteks ini, sejarah selalu berhubungan dengan konteks tertentu di mana ia ditulis, sebab di dalamnya mengandung elemen-elemen hermeneutis yang berhubungan dengan konteks tertentu. Jadi, bagi Arkoun, sejarah tak pernah bisa universal. Sejarah selalu mencerminkan kepentingan, aspirasi, harapan, cara pandang, *world-view* dari masa tertentu di mana sejarah bersangkutan ditulis.

Karena wataknya sebagai suatu historiografi itulah, maka sejarah adalah ibarat sebuah teks yang selalu terbuka pada segala penafsiran. Sejarah adalah *open texts*, dan karenanya setiap zaman mempunyai kemungkinan-kemungkinannya sendiri untuk memberikan tafsir padanya. Ini berbeda dengan pandangan tradisional yang menganggap sejarah sebagai sekedar "kronologi" di satu pihak, dan suatu konstruksi yang mengandung makna transendental di pihak lain. Sebagai suatu

kronologi, sejarah dianggap sebagai tak lebih dari catatan mengenai peristiwa-peristiwa. Sejarah jadinya mirip seperti kaleidoskop atau, paling jauh, babad. Inilah pengertian sejarah yang amat klasik.

Dalam pengertian yang pertama, sejarah kehilangan wataknya sebagai sebuah "teks"; ia hanya setumpuk fakta yang tak berbunyi apa-apa. Pada kasus yang kedua, sejarah sudah dipahami sebagai "teks", karena ia telah membuka diri pada kegiatan hermeneutis. Tetapi teks di situ tertutup, karena teks diandaikan mengandung makna utuh yang murni dan berlaku untuk segala zaman/waktu. Jika makna itu telah ditemukan maka selesailah kegiatan hermeneutis atas sejarah. Baik dalam pengertian yang pertama ataupun kedua, sejarah bertindak otoriter atas manusia. Dalam kasus pertama, misalnya, sejarah mempunyai efek pengasingan terhadap subyek, karena menutup diri terhadap hermeneutika. Sementara pada kasus kedua, sejarah menampilkan makna tunggal yang "menindas", karena subyek tidak mempunyai kemungkinan untuk menampilkan makna alternatif melalui kerja hermeneutis. Kedua pengertian sejarah ini ditolak oleh Arkoun.

Arkoun lalu membuat perbedaan dua model teks; teks pembentuk (*an-Nash al-Muassis*) dan teks hermeneutis (*an-Nash at-Tafsiri*). Arkoun memberi contoh pada peristiwa revolusi Perancis. Revolusi itu sendiri merupakan teks pembentuk,

"kritik" yang kemudian bermuara pada suatu "dekonstruksi". Dan jika hendak menjelaskan agenda besar yang sedang digeluti Arkoun dua sampai tiga dekade terakhir ini, maka kata "kritik" itulah kuncinya. Agenda itu bahkan sudah dimulainya semenjak ia menyusun disertasinya mengenai humanisme Arab pada abad IV hijriyyah,

dengan fokus kejadian pada pemikiran Ibnu Miskawaih. (Ulil Abshar Abdalla, "Kritik Atas Nalar Islam: Membaca pikiran-pikiran muhammad Arkoun", *Bangkit*. No. 8/III/1994, hlm. 41)

sementara literatur-literatur historiografis yang muncul setelahnya untuk memberikan penjelasan mengenai sejarah lahirnya tafsir-tafsir atas peristiwa revolusi Perancis.¹⁹ Qur'an adalah teks pembentuk yang kemudian melahirkan teks-teks hermeneutis yang amat beragam. Teks-teks hermeneutis itu mewakili masing-masing fase perkembangan dalam berbagai konflik dan perselingkuan, baik pada tataran ideologis maupun epistemologis. Literatur-literatur tafsir tersebut juga mewakili suatu sejarah yang anti konstruksi. Sejarah tafsir Qur'an banyak sekali mengandung potongan-potongan sehingga dari sana mustahil membentuk sebuah makna utuh yang tunggal. Sejarah diskontinuitas ini menjadikan tafsir Qur'an terpanjang dalam konteksnya masing-masing. Tafsir tak pernah bisa melampaui latar sosio-historisnya yang khusus, tafsir selalu kontekstual. Atau dalam bahasa Arkoun, tafsir hampir tak bisa keluar dari historisnya sendiri.²⁰

Lalu dimanakah letak peran kritik dalam konteks pemahaman sejarah

seperti itu? Sebagai catatan di sini, bahwa Arkoun memaknai kata "kritik" bukan dalam pengertian Kantian. Dalam pemahaman Kantian, kritik dimengerti sebagai penelitian atas prasyarat-prasyarat kemungkinan rasio manusia untuk mengetahui, maka rasio manusia menemukan fondasi yang kokoh atas dasar apa pengetahuan manusia dibangun. Bagi Arkoun, kritik justru bukan dimungkinkan oleh adanya rasio transendental. Kritik mungkin, karena rasio pada hekekatnya bersifat historis. Rasio selalu mengambil tempatnya yang khusus dalam sejarah. Ia tak pernah bisa melampaui tempatnya itu. Rasio bersifat terbatas, dan karenanya pengetahuan yang dibangunnya pun terbatas dan relatif pula. Sebab, proses pembentukannya (*bildungsprozess*) bukan saja berasal dari dirinya sendiri, seperti dikatakan oleh Kant, tetapi juga berasal dari sumber-sumber di luar dirinya, yakni relasi-relasi historis. Dari sini, Arkoun kemudian meminjam term Foucault tentang "episteme". Episteme adalah semacam sistem-sistem pemikiran yang dominan pada suatu fase sejarah tertentu. Kurang

¹⁹ Arkoun memberikan contoh sejarah sebagai historiografi dengan mengambil kasus revolusi Perancis (1789). Revolusi Perancis adalah peristiwa yang amat kompleks. Berbagai faktor ekonomi, politik, tradisi, agama, kultur rakyat (*folklore*), imaginasi massa, kebudayaan saling terkait dan berkalindan menjadi sebuah "teks" besar yang bernama revolusi. Peristiwa itu sendiri juga mempunyai pengaruh yang amat mendalam terhadap masyarakat barat. Oleh karenanya, peristiwa tersebut menarik perhatian para sejarawan dan filsuf di Barat dari berbagai generasi. Lahirlah berbagai bentuk historiografi yang tak terbilang jumlahnya mengenai peristiwa itu. Berbagai literatur muncul untuk memberikan "paparan historiografis" mengenai peristiwa tersebut. Akan tetapi, literatur-literatur yang ada bukanlah sekedar "bidang kosong" di mana segala peristiwa dapat dituang ke dalamnya tanpa mengalami pembiasaan-pembiasaan. Literatur itu justru mewakili aspirasi dan harapan dari masa tertentu serta generasi yang tertentu pula. Dari situ tak mustahil muncul berbagai literatur yang

saling bertabrakan dalam memberikan penjelasan atas peristiwa bersangkutan. Konstruksi yang ditampilkan oleh literatur-literatur tersebut tak pernah bisa membentuk suatu makna yang utuh, dan karenanya membuka kemungkinan adanya pertentangan-pertentangan di dalamnya. (Ulil Abshar Abdalla, *op. cit.*, hlm. 41-42)

²⁰ Mohammad Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam", hasil wawancara dengan Hashem Sheleh, Jurnal *Ulumul Qur'an*, Edisi Khusus, No. 5 & 6, Vol. 5. Tahun. 1994. hlm. 157-158. Wawancara ini diterjemahkan dan disunting oleh Ulil Abshar Abdallah dari buku *al-Fiker al-Islami: Nadq wa Ijtihad* (Landon: Dar as-Saqi, 1990). Buku ini sebetulnya ditulis dalam bahasa perancis dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hasyem Sheleh, seorang murid Arkoun di Sorbonne yang diberi otoritas untuk menerjemahkan karya-karya Arkoun yang berbahasa Perancis.

lebih, episteme itu menyerupai konsep Levi Strauss mengenai struktur. Setiap fase sejarah mempunyai struktur pemikiran spesifik yang membentuk cara berfikir manusia sezaman. Struktur inilah yang merupakan daya pembentuk dari rasio.²¹

Bagi Arkoun, kritik sangat bermanfaat untuk membongkar episteme-episteme yang berkuasa pada fase-fase perkembangan pemikiran Islam. Arkoun menunjukkan bahwa upaya hermeneutis untuk menafsirkan Qur'an selalu tak pernah dilepaskan dari "kekuasaan" episteme-episteme itu. Setiap episteme mempunyai lokasinya yang spesifik dalam sejarah, karenanya tak pernah bisa universal. Artinya, suatu episteme selalu bersifat historis. Oleh karena episteme merupakan struktur yang membentuk rasio, maka yang terakhir inipun bersifat historis pula. Pada tahapan berikutnya, tafsir-tafsir yang lahir dari situpun lalu berwatak historis juga. Fungsi kritik adalah untuk menunjukkan historisitas dari sebuah tafsir.²²

Dalam hubungan ini, relevan menyinggung konsep logosentrisme yang dipinjam Arkoun dari seorang pemikir post-strukturalis Perancis, Jacques Derrida. Logosentrisme adalah suatu konsep mengenai hadirnya sebuah subyek yang sadar penuh dan "berkuasa" untuk menentukan makna. Jika dikaitkan dengan sebuah teks, maka logosentrisme berarti hadirnya otoritas tunggal yang berwenang untuk menentukan secara tepat makna dari teks tersebut. Pembentukan makna di luar otoritas tersebut dianggap tidak sah. Jadi, pendek

kata, logosentrisme merupakan konsep mengenai "kehadiran" (*presence*), Konsep ini digagas oleh Derrida sebagai metode kritik atas metafisika Barat yang bertumpu penuh pada konsep kehadiran itu. Konsep itu kemudian dipinjam oleh Arkoun" untuk menunjukkan bahwa dalam sejarah tafsir Qur'an pun terdapat kecenderungan kehadiran itu. Dalam kasus Islam, konsep logosentrisme dikaitkan oleh Arkoun dengan gejala pembentukan ortodoksi. Ortodoksi adalah suatu wewenang (*authority*) yang mempunyai hak penuh atas teks serta penafsiran atasnya. Kelahiran suatu ortodoksi tak dapat dilepaskan dari determinasi-determinasi historis serta kepentingan-kepentingan politis. Dalam sejarah Islam, Arkoun menunjukkan tiga ortodoksi besar: Sunni, Syi'ah dan Khawarij. Masing-masing ortodoksi ini mempunyai basis kesahihannya sendiri. Dengan kata lain, masing-masing ortodoksi mempunyai epistemanya sendiri.²³ Fungsi kritik historis adalah untuk membongkar bahwa klaim kesahihan yang diajukan oleh ortodoksi itu tidak bersifat universal dan mutlak. Karena episteme yang melandasi basis kesahihan dari ortodoksi tersebut mempunyai korelasi secara spesifik dengan konteks sosio historis tertentu. Kritik historis juga berfungsi untuk membongkar "daerah-daerah" terlarang yang tak boleh dan tak mungkin dipikirkan dalam sejarah pemikiran Islam. Sebab, setiap ortodoksi yang logosentrik selalu menciptakan mekanisme perlindungan untuk menghindari ancaman dari episteme-episteme alternatif di luar dirinya. Mekanisme perlindungan itu diciptakan dengan cara membangun "tabu-tabu".

²¹ Ulil Abshar Abdalla, *op. cit.*, hlm. 43-44.

²² *Ibid.*, hlm 44.

²³ Mohammad Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam", hasil wawancara Hashem Shaleh, *Jurnal Ulumul*

Qur'an, Edisi Khusus, No. 5 & 6, Vol. 5. Tahun. 1994. hlm. 158.

Logosentrisme juga melahirkan semacam pola oposisi biner antara yang *reasonable* dan *unreasonable*, di mana elemen-elemen yang "tak masuk akal" dan *unreasonable* itu disingkirkan, sementara yang dilindungi dan dipertahankan adalah elemen-elemen yang masuk akal saja. Kritik historis, seperti yang dilakukan oleh Arkoun adalah hendak menghancurkan tabu-tabu serta pola-pola oposisi biner tersebut.²⁴

4. Mencermati Nalar Islam

Wilayah kerja dari kritik historis yang dilakukan oleh Arkoun adalah terletak pada mekanisme pembentukan dari apa yang disebutnya sebagai rasio Islam (*'aql Islami*).²⁵ Dengan kata lain, fungsi dari kritik historis adalah untuk menjelaskan sejarah terbentuknya rasio Islam. Dengan menjelaskan lokasi historis itu, maka dapat dibongkar relasi-relasi sosio-historis yang mendeterminasi lahirnya rasio itu, sehingga klaim-klaim universalitas di dalamnya dapat dihilangkan.²⁶ Dalam berbagai tulisan-tulisannya Arkoun memang kerap kali memberikan perhatian khusus pada soal yang satu itu, yakni historisitas akal. Dalam salah satu buku terbaik yang pernah dia tulis, *Tarikhyyah al-Fiker al-'Arabi al-Islami* (1986), Arkoun menulis sebuah pasal yang cukup penting untuk mengelaborasi soal ini dengan judul *Mafhumul 'Aqli al-Islami* (Konsep Akal Islam).

Secara lebih tegas, dalam buku *al-Fiker al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, Arkoun mencoba menunjukkan beberapa ciri menonjol dari rasio Islam. Setidaknya ia menunjukkan tiga ciri dasar dari rasio Islam. *Pertama*, ketundukan serta keterpusatan pada wahyu. Arkoun menunjukkan bahwa semua ortodoksi besar Islam yang ada, Sunni-Syi'ah-Khawarij, memperlihatkan kesamaan dalam ciri ini. Bahkan ortodoksi Mu'tazilah yang konon merupakan kubu rasionalis Islam, juga memperlihatkan kecenderungan yang sama. Karena ortodoksi Mu'tazilah berusaha mempertahankan wahyu melalui rasio, dengan demikian rasio menjadi "hamba" bagi wahyu. *Kedua*, penghormatan serta pengagungan terhadap suatu otoritas. Ini berkaitan dengan terbentuknya ortodoksi-ortodoksi dalam sejarah pemikiran Islam. Setiap ortodoksi selalu mengandaikan adanya otoritas atau wewenang yang biasanya memonopoli teks tafsirnya. Otoritas itu tercermin alam corpus-corporum utama (dalam Sunni ada *Sabih Bukhari-Muslim*; dalam Syi'ah ada corpusnya Al-Kulainiy, dalam Mu'tazilah ada *Syabrul Ushulil Khamsah* susunan Qadhi Abdul Jabbar), para mujtahid, lembaga ijtihad yang "dilindungi" dengan syarat-syarat yang ketat, dan sebagainya. *Ketiga*, rasio Islam bertumpu pada suatu cara pandang yang spesifik terhadap alam, suatu kosmologi yang diwarisi dari abad pertengahan.²⁷ Arkoun hendak

²⁴ Ulil Abshar Abdalla, *op. cit.*, hlm. 44

²⁵ Salah satu proyek besar Arkoun adalah apa yang disebut sebagai "kritik nalar Islami". Dengan kata "nalar", kurang lebih maksud Arkoun adalah cara seorang –terutama sekelompok orang– berpikir, memandang, menguraikan dan memahami kenyataan; sementara itu Islam di sini dilihat oleh Arkoun sebagai salah satu gejala sosial yang mempunyai matra kesejarahan yang tidak bisa ditinggalkan J.H, Meuleman, "Islam dan Pasca-

modernisme dalam Pemikiran Arkoun", JH, Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Meta Modernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun*, Yogyakarta: LkiS, 1994, hlm. 119).

²⁶ Mohammad Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam", *op. cit.*, hlm. 165

²⁷ Arkoun, *al-fiker al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, terj. Hasyim Shalih, (London: Daras-Saqi, 1990), hlm. 236-237

mengatakan bahwa kosmologi Islam (meski pernyataannya masih *debatable*) masih memperlihatkan kecenderungan Ptolemian, di mana "bumi", realitas, fakta, benda fisik, dan sebagainya, dianggap sebagai sesuatu yang sakral, jadi tidak boleh didekati secara ilmiah dan saintifik. Bumi masih dianggap sebagai "*centre of existence*", pusat keberadaan, dan belum mengalami apa yang oleh Weber disebut sebagai *disenchantment of the world* (*kehaibatul 'alam*), kekecewaan atas dunia. Kosmologi Islam belum melewati tahap yang oleh Immanuel Kant disebut "revolusi kopernikan". Arkoun menyebutnya kosmologi yang masih terkungkung oleh "ruang mental abad pertengahan" (*L'espace mental medieval*). Karena dari ketiga inilah, menurut Arkoun dunia Islam selalu gagal mengalami proses "sekularisasi". Padahal, bagi Arkoun, sekularisasi adalah proses yang niscaya untuk membentuk kesadaran beragama yang benar dan murni (dalam pengertian tidak mengalami penyelewengan karena proses ideologisasi).

Apa yang hendak dituju oleh Arkoun dengan memperlihatkan ciri-ciri rasio Islam tersebut? Di sini relevan menyebut konsep lain yang juga dipinjam oleh Arkoun dari filsuf-filsuf pasca-strukturalis Perancis terkemuka, Michel Foucault: yakni konsep tentang "arkeologi pengetahuan". Untuk menjelaskan konsep ini, kita meski kembali lagi kepada gagasan Arkoun pada pembahasan disebut dimuka, yakni yang berkenaan dengan pembedaan dua macam teks: teks pembentuk dan teks hermeneutis. Teks-teks pembentuk biasanya mempunyai watak ambiguitas, di mana makna di dalamnya tidak pernah bisa tampak dengan tegas. Makna di sana

selalu membuka kemungkinan untuk mengalami penulisan kembali secara terus menerus. Sementara teks-hermeneutis adalah teks yang ditulis untuk merumuskan ketegasan makna dari teks-pembentuk; untuk menafsirnya sesuai dengan konteks yang berubah-ubah. Teks-hermeneutis kira-kira sepadan dengan konsep Roland Barthes mengenai *readerly text* (*lisible*), yakni teks yang hanya untuk dibaca secara pasif, dan tak membuka kemungkinan untuk ditulis kembali. Sementara teks-pembentuk menyerupai konsep lain dari Barthes mengenai *writerly text* (*scriptible*), yakni teks yang mungkin untuk ditulis kembali secara terus menerus karena watak ambiguitas daripadanya.²⁸

Teks hermeneutis selalu hadir pada setiap generasi, karena ia lahir untuk memenuhi kebutuhan "simbolik" darinya. Teks hermeneutis ini semakin lama semakin menumpuk, dan akhirnya membentuk lapisan geologis yang menutupi teks pembentuk. Bagi generasi belakangan, teks pembentuk itu sudah tidak lagi tampil dalam bentuk asalnya, karena tertimbun oleh sedimentasi lapisan geologis dari teks-teks hermeneutis yang ada.²⁹

Arkeologi pengetahuan, bagi Arkoun, adalah berfungsi untuk membongkar timbunan lapisan-lapisan yang ada itu, untuk menampilkan teks pembentuk dalam "corak aslinya" yang ambigu. Arkeologi pengetahuan juga berguna untuk menunjukkan bahwa masing-masing lapisan itu sebenarnya merupakan *episteme* yang pembentukannya sangat dipengaruhi oleh kondisi sesaat. Karenanya, teks hermeneutis tidak bisa mewakili kompleksitas dari teks-pembentuk yang

²⁸ Ulil Abshar Abdalla, *op. cit.*, hlm. 46

²⁹ *Ibid.*,

ambigu itu. Teks-teks hermeneutiks merupakan *resultante* saja dari "ciri rasio" atau episteme pada fase perkembangan sejarah tertentu. Jadi, dengan menunjukkan ciri-ciri rasio Islam itu, Arkoun hendak mengatakan bahwa teks-teks hermeneutis yang ada itu bukanlah satu-satunya kemungkinan untuk membaca teks-pembentuk. Dengan cara seperti ini Arkoun sebenarnya ingin melakukan "proyek pembebasan" dari dominasi logosentrik teks-teks hermeneutis tertentu.³⁰

5. Reinterpretasi Wahyu: Dari Ahl al-Kitab Hingga Masyarakat Kitab

Hingga kini banyak keyakinan, kepercayaan, visi, dan posisi yang diwarisi dari interpretasi tradisional yang sampai kini masih mendominasi persepsi bersama antara orang Yahudi, Kristen, dan kaum Muslim. Menurut Arkoun jika kita berhasil mengevaluasi Wahyu sebagai isu sentral dalam Tradisi Muslim, maka dipastikan akan mampu membuka cakrawala baru dalam pendekatan terhadap konsep Wahyu yang terdapat dalam tradisi Kristen dan Yahudi. Pijakan ini dimungkinkan akan mampu bergerak dari visi "ahli Kitab" ("*The peoples of the Book*") ke arah konsep "masyarakat Kitab" ("*the society of the Book*") secara intelektual, kultural dan historis.³¹ Dalam konteks ini Arkoun memilih konsep yang kaya mengenai term *Ahl al-Kitab* untuk menggambarkan bacaan yang beragam mengenai Wahyu yang diwujudkan dalam al-Qur'an, suatu bacaan yang bertujuan mencapai integrasi berbagai aspek tradisi, level realitas, metode analisis, dan cakrawala pengetahuan yang seringkali

terpilah-pilah dalam kegiatan kaum positivis dan terspesialisasi dalam akal modern.

Dalam pemahaman konvensional, Ahl al-Kitab adalah orang Yahudi dan Kristen yang juga masuk dalam lingkup pergaulan Nabi Muhammad selama di Mekkah dan Madinah. Dalam al-Qur'an orang-orang itu disebut sebagai pemilik Wahyu awal, orang-orang beriman yang juga dicintai oleh Tuhan sebagaimana kaum Muslim, yang telah menerima Wahyu. Ibrahim itu bukan Yahudi atau Kristen, melainkan murni seorang "Muslim", seorang beriman yang sungguh-sungguh menyerah diri dan tunduk pada Tuhan. Perspektif sejarah spiritual ini, atau Sejarah Penyelamatan, sangat jelas terbaca dalam al-Qur'an, dan ini merupakan dimensi penting dalam teologi modern mengenai Wahyu.

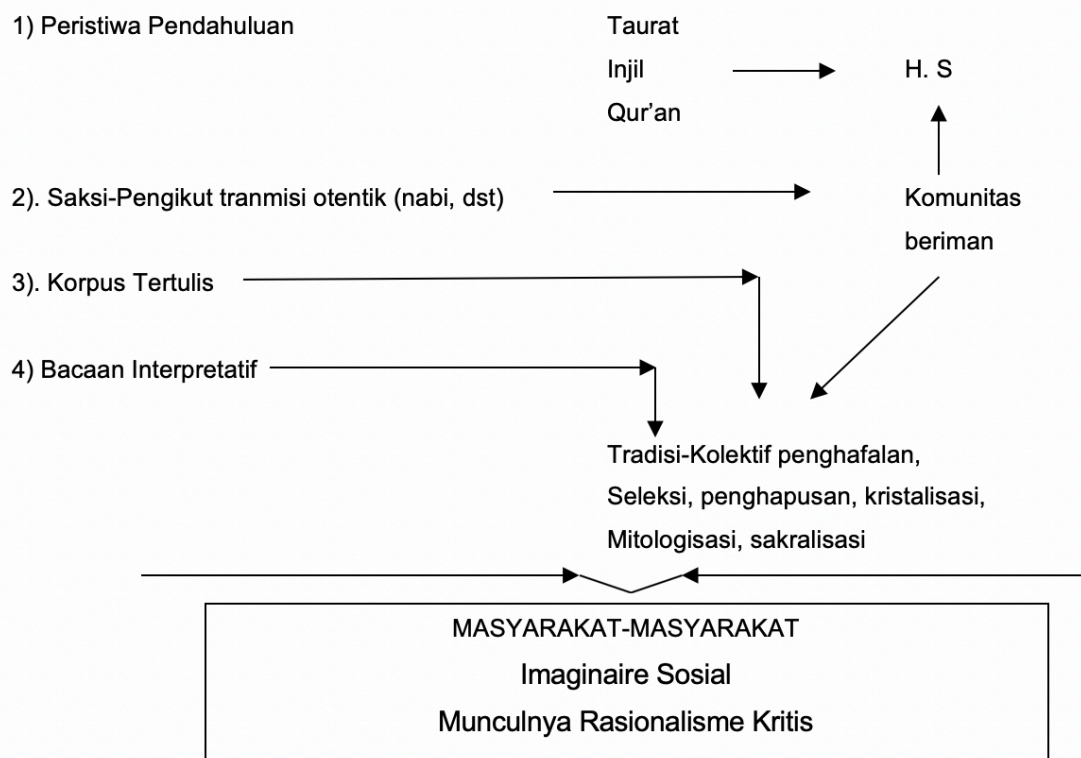
Namun, kenyataannya al-Qur'an juga mengulas persoalan lain yang berhubungan dengan Ahl al-Kitab. Diturunkan dalam al-Qur'an, orang Yahudi dan Kristen memusuhi Nabi dan menolak klaim-nya bahwa beliau seorang nabi, dan mereka menolak untuk menerima al-Qur'an sebagai Wahyu tertinggi dari Kata-kata Tuhan. Realitasnya, terjadi ketegangan sosial dan politik, dan ditambah dengan kompetisi simbolis yang menarik terjadi di Madinah antara Ahl al-Kitab dan komunitas baru orang-orang yang beriman. Sayangnya, tidak ditemukan data historis yang valid untuk memperkaya perbincangan mengenai hal ini. Pemahaman tentang Ahl al-Kitab biasanya dianggap sebagai orang lain yang tersesat, pengkaburan makna ini bertujuan untuk menguatkan

³⁰ *Ibid.*, hlm. 47

³¹ Mohammad Arkoun, *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antaragama*, terj. Ruslani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005. hlm. 101.

keunikan dan otentisitas Wahyu yang baru. Akhirnya, citra baru mengenai Wahyu mengesankan bahwa orang Kristen telah melakukan perubahan pada naskah kitab dan menyelewengkan makna (*tabrif*); mereka tidak mengikuti Hukum Tuhan dan mereka berhati kafir.³²

Melalui polemik religius seperti ini, suatu definisi dogmatis mengenai Kitab Suci dielaborasi di atas dasar pelbagai pertukaran argumen dalam iklim politik dan kultural di Madinah antara 622 sampai 632. Elemen-elemen definisi mengenai Ahl Kitab dalam al-Qur'an ini dapat diringkaskan dalam Gambar 2.



Gambar 2. Elemen-Elemen Definisi Mengenai Ahl Kitab dalam al-Qur'an

Pertama,³³ Yahudi dan Kristen disebut sebagai orang-orang yang menjadi tujuan Kitab suci; tapi sebaliknya mereka menolak mengakui al-Qur'an

sebagai Wahyu tertinggi yang memancar dari Kitab; *Kedua*, Kitab diidentifikasi sebagai al-Qur'an sebelum ia menjadi OCC/*Official Closed Corpus* (Korpus Resmi Tertutup/Mushaf), dan belakangan Mushaf diasimilasikan dengan Kitab; *Ketiga* Kaum Muslim diintegrasikan ke dalam suatu komunitas spiritual yang disebut Ahl al-Kitab sesuai dengan pengertian baru yang diberikan oleh al-Qur'an, sehingga kaum Muslim menjadi wakil yang sesungguhnya dari Ahl al-Kitab, dan Islam sebagai agama yang sesungguhnya, satu-satunya agama kebenaran; *Keempat*, di akhir Wahyu al-Qur'an (surat 9, Al-Taubah) suatu pemisahan yang jelas muncul antara

kaum Muslim dan Ahl al-Kitab, yang berarti bahwa orang Yahudi dan Kristen, yang telah menyimpang dari al-Qur'an dan wajib membayar pajak: "Perangilah

³² Mohammad Arkoun, *Islam Kontemporer...*, *Ibid*, hlm. 134

³³ Mohammad Arkoun, "Pemikiran Tentang Wahyu: Dari Ahl Kitab sampai Masyarakat Kitab", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 2, Vo. IV, 1994, hlm. 46-47

Cite this as:

Anas. Gagasan Baru tentang Wahyu: Ke Arah Dialog Kritis Antaragama (Membangun Masyarakat Kitab bersama Mohammed Arkoun). *Islamic Insights Journal*. 2019: Vol. 01(1): PP 61-81.

mereka yang telah dianugerahi Kitab namun tidak beriman pada Allah dan tidak pula pada Hari Akhir, dan tidak mengharamkan apa yang diharamkan Allah dan Rasul-Nya, dan tidak beragama dengan agama yang benar, sampai mereka membayar *jizyah* dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk." (QS. 9:29). Kosakata ini kemudian akan digunakan secara luas dalam literatur polemis melawan Ahl al-Kitab dan juga oleh para ahli hukum untuk mengelaborasi status "orang-orang yang dilindungi" (*ahl al-dzimmah*); *Kelima*, suatu batasan yang lebih kaku lalu ditetapkan antara Ahl al-Kitab, yakni mereka yang tercerahkan dengan pengetahuan (*'ilm*) yang terdapat dalam Kitab, dan "orang-orang bodoh" (*ummiyyun, jabiliyyah*), yakni orang-orang pagan yang sama sekali tidak bersentuhan dengan *'ilm*.

Bertolak dari sini dapat dijumpai persoalan yang belum pernah dipertimbangkan mengenai sakralisasi dan transendentalisasi sejarah yang profan. Isu-isu politis dan sosial yang khas dalam kelompok tertentu dalam ruang dan waktu yang terbatas (Madinah dan Makkah antara 612-632) ditransfer pada suatu level sakral dan transendental oleh ayat-ayat al-Qur'an. Persoalannya sekarang adalah apakah kita harus mempertimbangkan hal ini sebagai sebuah praktek mutakhir di antara anggota-anggota masyarakat yang mensublimasikan peristiwa-peristiwa biasa untuk menunjukkan jalan ke arah yang absolut? Atau, apakah sah untuk kembali pada sejarah positif dan melakukan demitologisasi sejarah agama yang pernah dilakukan oleh Bultmann dalam suasana yang melingkupi para

sejarawan kebudayaan Barat sejak abad 19?

Rasionalitas yang disiratkan dalam pendekatan demitologisasi ini pernah ada dalam esai yang ditulis Ibn Hazm (abad 11) mengenai naskah-naskah kitab Judeo-Kristiani; argumentasi yang diuraikan oleh polemis berbakat ini masih diikuti oleh polemis Muslim kontemporer yang tidak ikut menyerap metode filologis yang dipakai oleh sejarawan Barat. Masalah penyelewengan makna (*tabrif*), misalnya, belum dipertimbangkan sebagai sebuah sejarah kritis terhadap teks yang ternyata digunakan oleh orang Yahudi dan Kristen di Arab pada abad 7, dan sebagai kristalisasi dalam *imaginaire* keagamaan kaum Muslim mengenai otentisitas ideal naskah yang secara eksklusif dicontohkan oleh al-Qur'an. Citra sebenarnya dari Ahl al-Kitab, dengan seluruh argumen keagamaan yang dipakai untuk menyerang mereka mengenai isu sentral yang terdapat dalam Kitab dan otentisitasnya, terdapat dalam al-Qur'an berupa kontribusi polemis untuk membenarkan keunggulan "komunitas terbaik di antara umat manusia," yakni orang-orang beriman yang mempercayai Wahyu terakhir yang diwahyukan pada Muhammad.³⁴

Peninggalan representasi yang ditujukan pada *imaginaire* keagamaan dan belum lagi diterima secara ilmiah, dipakai dengan cara yang sangat kabur dan salah kaprah dalam konteks peperangan yang sekarang sedang berlangsung di Timur Tengah dan, lebih umum lagi, antara Islam dan Barat. Kekurangan "teologis" terbesar dalam dialog Islam-Kristen juga dihubungkan dengan citraan mengenai

³⁴ Mohammad Arkoun, *Islam Kontemporer: Menuju...op. cit.*, hlm. 136-137

Yesus yang diwarisi oleh Injil dari literatur-literatur polemik kuno lainnya.

6. Dari Kritik Teks (*Nadq an-Nash*) Menuju Dialog Kritis dalam Masyarakat Kitab

Menurut Arkoun, banyak pengetahuan yang menyesatkan mengenai Wahyu. Namun, yang lebih penting dari itu adalah bagaimana kita bisa menghilangkan semua gambaran yang ada sejak dulu hingga sekarang, dalam suatu konteks perjuangan sosial untuk meraih kekuasaan, untuk membuka suatu ruang bebas bagi pengetahuan obyektif dan kritis? Inilah tanggung jawab sarjana modern sekarang yang harus menemukan suatu cara untuk menghindari dari ilusi yang sudah sekian lama bertahan tanpa menciptakan ilusi-ilusi baru atas nama ilmu. Bagi Arkoun, konsep Masyarakat Kitab menawarkan suatu cara untuk memikirkan ulang konsep lama mengenai Ahl al-Kitab tanpa tergantung pada definisi polemis dan "teologis" yang sampai hari ini masih berlanjut.

Semestinya, menurut Arkoun, konsep mengenai masyarakat harus merujuk pada metodologi dan problematika yang dipakai dalam ilmu-ilmu sosial, politik dan humaniora kontemporer. Alih-alih dengan melakukan pendekatan terhadap fenomena keagamaan dengan mengisolasi dari faktor-faktor lain yang berlaku dalam setiap masyarakat, maka dapat dipilih dua pertanyaan utama yang semakin lama semakin dipahami sebagai sebuah disiplin baru yang disebut **ilmu sosial agama**. Untuk ke arah tersebut perlu kiranya mempertanyakan: *pertama*, Bagaimana agama diintegrasikan

dengan kekuatan utama yang membentuk setiap masyarakat? Dalam kondisi kesejarahan semacam apa ia menjadi faktor evolusi yang menentukan? *kedua*, Bagaimana bisa dibedakan fenomena Masyarakat Kitab dari berbagai ekspresi keagamaan yang membentuk pelbagai masyarakat yang berbeda, dan menghasilkan ritme evolusi yang berbeda pula?³⁵

Menurut Arkoun, justru yang paling sulit adalah bagaimana membedakan agama sebagai proposisi-proposisi simbolis dan evokatif mengenai kondisi manusia dari ideologi sebagai sebuah visi konseptual yang diklaim oleh suatu kelompok sosial untuk melindungi identitasnya, dan pada akhirnya memperluasnya pada kelompok lain. Tentu saja merupakan suatu hal yang tak dapat dihindarkan bahwa agama dimanipulasi oleh banyak kelompok sosial yang kemudian mentransformasikannya ke dalam bentuk ideologi. Tapi agama tetap merupakan suatu perspektif terbuka yang memungkinkan munculnya makna-makna dan aktualisasi eksistensi dan ko-eksistensi manusia, sementara ideologi dibatasi hanya pada kondisi-kondisi serta tujuan-tujuan budaya, ekonomi, dan politik yang sulit.

Agama dan ideologi mempunyai fungsi umum yang sama; tapi keduanya memakai perangkat yang berbeda dan membuka jalan yang juga berbeda. Keduanya membuat tatanan imajiner dan tatanan nyata masyarakat; keduanya menimbulkan harapan, baik dalam skala individual dan kelompok akan datangnya suatu tatanan yang sempurna dan memberikan dukungan imajiner pada tatanan etis dan politis. Perbedaannya

³⁵ *Ibid*, hlm. 138-139

adalah jika agama merujuk pada sesuatu yang sifatnya transenden dan memperkuat momentum mistik menuju yang absolut, sementara ideologi mengarah pada satu bentuk tatanan praktis dan terbatas yang diidealkan oleh satu kelompok saja.³⁶ Menurut Arkoun, hendaknya agama tidak bisa hanya dipertentangkan dengan sekularisasi pada masyarakat modern sebagaimana yang sering dilakukan dalam tradisi keserjanaan. Fenomena sekularisasi sebetulnya inheren dalam setiap masyarakat, bukan hanya pada masyarakat Barat. Oleh karena itu, diperlukan pertimbangan dan analisis sistem-sistem tindakan historis dalam masyarakat tradisional dan masyarakat "yang tersekularisasi". Kekuatan-kekuatan yang tersekularisasi juga terjadi dalam masyarakat tradisional, dan unsur-unsur tradisional atau bahkan purba masih tetap hidup dan mempunyai pengaruh dalam masyarakat yang telah mengalami sekularisasi.

Fenomena yang cukup kompleks dalam Kitab-kitab harus dikaji ulang melalui pendekatan antropologis yang juga kritis untuk mempelajari semua jenis organisasi masyarakat. Penelaahan ini pernah dilakukan oleh G. Balandier dalam bukunya *Le Detour*, Fayard, 1986, tapi tidak terfokus pada fenomena Kitab-kitab. Menurut Arkoun, studi mengenai Bible dalam sejarah juga menunjukkan dampak ganda yang tetap: sebagai suatu Kitab yang diilhami oleh Ruh Kudus, ia menggerakkan kebutuhan dan pencarian akan Yang Absolut dalam semua masyarakat; sementara sebagai sebuah teks tertulis, ia tidak pernah berhenti membentuk dimensi budaya, sosial, dan

politik dalam kehidupan kolektif. Pada level kultural, ia berfungsi sebagai sebuah buku, sebagai sebuah teks, sebagai bahasa; sementara pada level politis ia mempunyai fungsi desisif, yakni sebagai sebuah korpus, sebagai sebuah tulisan yang dihubungkan dengan negara-negara baru dan ideologi-ideologinya, serta sebagai norma (etis, juridis, dan intelektual); dan terakhir pada level sosial, ia mengatur ragam bacaan, kelompok, dan ritual kolektif.³⁷

Dari berbagai ragam sudut pandang ini, sesungguhnya dapat dilihat bahwa al-Qur'an tidak berbeda dari Taurat (Bible); ia pernah, dan masih, mempunyai fungsi-fungsi yang sama dalam semua masyarakat dalam mana ia diperlakukan sebagai Kitab yang terakhir diwahyukan, lalu seseorang ditugaskan untuk berbicara pada masyarakat-masyarakat Kitab-kitab di luar distingsi teologis dan ideologis yang diyakini oleh masing-masing komunitas orang beriman sebagai karakteristik ilahiah Kitab mereka masing-masing.

Barangkali keberatannya terletak pada upaya Arkoun untuk melakukan studi Kitab-kitab dalam perspektif antropologis-historis, sebab dikhawatirkan pendekatan ini mengimplikasikan adanya reduksi dimensi transendental yang ada dalam Wahyu. Keberatan ini dijawab oleh Arkoun: *Pertama*, sesuatu yang transenden yang diklaim dalam interpretasi Kitab teologis tradisional adalah proyeksi dari *imaginaire* keagamaan yang bisa ditarik hingga masa awal diperkenalkannya wahyu. Proses transendentalisasi, mitologisasi,

³⁶ Mohammad Arkoun, "Pemikiran Tentang Wahyu: Dari Ahl Kitab sampai Masyarakat Kitab", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. IV, 1994, hlm. 49

³⁷ *Ibid*, hlm. 49

sakralisasi, dan ideologisasi dalam pelbagai kondisi sejarah yang terus berubah dan berjalan secara psikologis dan kultural. Proses ini termasuk dalam problematika antropologis, dan tidak sebaliknya seperti yang terjadi dalam saintisme abad 19, ketika itu diletakkan di luar rasionalitas. *Kedua*, rasionalitas yang dipakai dalam tahap teologis dari akal lebih dihubungkan dengan *imaginaire* kolektif ketimbang pada akal kritis, sehingga akal teologis tidak mampu melihat bahwa ia menghasilkan *imaginaire* religius dan bukannya rasionalitas.³⁸

Sebaliknya, akal kritis yang berkaitan dengan studi mengenai masyarakat Kitab mengetahui perbedaan antara *imaginaire* dan rasionalitas; menurut Arkoun, akal kritis mampu mengintegrasikan keduanya dalam wadah yang sama, yakni kemampuan untuk dapat dipahami (*intelligibility*), tanpa saling mereduksi di atas dasar yang kabur. Dari sini muncul rasionalitas baru yang berbeda dari prasangka kaum positivis yang tersekularisasi atau model polemis, serta model-model lain seperti spiritualitas, ilahiah, atau transendental.

Sistem produksi dalam masyarakat Kitab dan level analisis yang disyaratkan dalam perspektif yang dijelaskan di atas bisa digambarkan dalam diagram sebagai berikut:³⁹

Dalam penilaian Arkoun, tak satupun dari komunitas monoteistik yang pernah benar-benar mencapai jenis akal kritis, bahkan yang diterapkan dalam

modernitas paling mutakhir sekalipun. Tentu saja dalam kapasitas dan pelbagai perbedaan perkembangan namun tetap saja pemikiran teologis belum berhasil mengintegrasikan dan me lampau aspek-aspek positif sekularisasi. Posisi akal teologis dalam masyarakat Yahudi dan masyarakat Muslim amat dikondisikan oleh isu tragis negara Yahudi; sementara orang-orang Kristen secara lebih efektif terbelenggu oleh capaian-capaian ilmiah, teknologis, dan modernitas politis.⁴⁰

Al-Qur'an sendiri masih digambarkan sebagai sebuah Kitab yang khusus diperuntukkan bagi kaum Muslim. Pada sisi ini, Islam sangat erat dikaitkan dengan perjuangan revolusioner melawan Barat yang mentolerir setiap konsesi terhadap suatu pendekatan kritis atas tradisi ortodoksnya. Tradisi ini digunakan sebagai tempat berlindung, sebagai batu loncatan pada pertempuran politis, sebagai suatu dasar untuk menggalang oposisi terhadap rezim-rezim lokal. Dengan demikian masyarakat-masyarakat Muslim didominasi oleh *imaginaire* keagamaan tradisional yang sangat efektif dalam perjuangan politis, namun sekaligus merupakan halangan besar untuk bergerak menuju rasionalitas baru. Hanya kesabaran, keteguhan, dan waktu dibutuhkan untuk menerobos batu karang yang tidak bisa dihindari yang diwarisi dari masa lalu dan rintangan-rintangan baru yang diciptakan oleh apa yang disebut "tata" politik dan ekonomi modern.⁴¹

Rumitnya mengurai benang kusut hubungan atau dialog antar agama,

³⁸ *Ibid*, hlm. 49

³⁹ Mohammad Arkoun, *Islam Kontemporer...op. cit*, hlm. 143

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 144

⁴¹ *Ibid.*,

terutama agama-agama monoteis, masih saja akan terus berlanjut jika setiap pemeluk agama tidak melakukan segera melakukan pemahaman ulang atas agama. Pemahaman agama selama ini masih saja terbelenggu pada pemahaman lama di Abad Pertengahan, Diperlukan keberanian untuk membongkar struktur berpikir keagamaan tertentu yang bersifat subyektif, tanpa usaha pembongkaran, muatan ideologis-politis yang selalu melekat pada manusia beragama akan melahirkan pola pikir yang eksklusif. Pemahaman agama kini juga harus terbuka terhadap berbagai kritik dan analisis, karena tanpa itu semua dialog yang ideal tidak akan dapat tercapai apalagi mengidealkan kehidupan yang toleran.

Arkoun menyayangkan betapa jauhnya kita dari berbagai pemikiran keagamaan baru (*new religious thinking*), sementara *wahyu* diklaim sebagai referensi utama bagi agama Yahudi, Kristen dan Islam, masing-masing komunitas berbicara atas dasar konsepsi (dan “kebenaran”) mereka sendiri tentang wahyu, tanpa perbedaan terhadap tiga level dari konsepsi wahyu tersebut:

Level pertama, Wahyu sebagai firman Tuhan yang transenden, tak terbatas, tidak diketahui secara keseluruhan, level ini diungkapkan dengan baik dalam al-Qur’an dengan ungkapan “Daftar yang terjaga dengan baik” (*al-lawh mahfuzh*) dan semua manusia tak mampu menjangkaunya. Level kedua, manifestasi historis dari firman Tuhan (level 1) melalui nabi-nabi Israel (dalam bahasa Ibrani), Isa dari Nazareth (dalam bahasa Arama), dan

Muhammad (dalam bahasa Arab). Awalnya level ini bersifat oral; diingat dan ditransmisikan secara lisan dalam waktu yang lama kemudian baru ditulis. Proses penulisan ini sebetulnya mempunyai konsekuensi yang tak terbatas terhadap pentingnya kode-kode kultural baru, atau sistem-sistem semiologi baru, yang ternyata tak dipikirkan secara efektif oleh para teolog dan sejarawan sekarang. Sementara pada level ketiga adalah yang paling berpengaruh dalam sejarah wahyu sebagai kekuatan yang menentukan dalam sejarah masyarakat Kitab. Level ketiga ini berarti wahyu yang telah tertulis (korpus resmi tertutup). Konsep ini sangat penting; sebab ia merujuk pada fakta historis yang bergantung pada agen-agen sosial dan politik, bukan pada Tuhan. Pada level ini perlu mengangkat problem-problem dan membuka wilayah pemahaman keagamaan baru bagi ketiga agama tersebut. Menurut Arkoun, ini bukan sebuah pertemuan antara agama-agama tetapi suatu proyek mendasar untuk menginterpretasikan kembali totalitas tradisi keagamaan dan teologi kita.⁴²

Terlepas dari proses pembentukan korpus tertutup yang penuh dengan keganjilan (kiranya diperlukan pembahasan khusus mengenai hal ini), Arkoun menganggap hanya dengan pendekatan linguistik dan semiotik modernlah yang akan mampu mengembangkan teori tentang teks. Apakah arti sebuah teks, bagaimana makna bisa dimunculkan oleh sebuah teks. Dalam komposisi kanon, seperti Bibel, Perjanjian Baru, dan al-Qur’an, bagaimana bisa didefinisikan suatu tipologi wacana, yang masing-masing

⁴² Mohammad Arkoun, “New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue”, *Journal of Ecumenical Studies*, 26: 3, Summer 1989, hlm. 526

menggunakan alat utama dan perlengkapan retorik untuk memunculkan makna. Apakah peran dari “pengarang” dan “pembaca” dan apakah hubungan keduanya berpengaruh terhadap teks? Pertanyaan-pertanyaan yang muncul dalam kritisisme literar ini belum sepenuhnya diterapkan dalam teks-teks keagamaan. Tidak ada poin untuk menyatakan keberatan terhadap pembacaan linguistik dan semiotik terhadap teks-teks dari perspektif yang berbeda antara definisi-definisi teologis Kristen, Yahudi dan Islam.⁴³

Dengan demikian, dapat kita simpulkan bahwa Arkoun menyarankan dilakukannya empat hal untuk keperluan dialog antar tiga agama Semit. Pertama, melakukan upaya pemikiran kembali terhadap konsep-konsep lama tentang agama dan masyarakat untuk menuju era pemikiran baru berdasarkan solidaritas historis dan integrasi sosial. Kedua, melakukan reformasi pemikiran dari pemikiran teologis yang eksklusif menuju kritisisme radikal tanpa konsesi terhadap “akal relegius” sebagaimana fungsinya dalam seluruh tradisi agama-agama. Ketiga, kita tidak boleh terjebak dan jatuh pada perdebatan skolastik, yakni “akal religius” dan “akal pencerahan”. Meskipun pada kenyataannya para teolog dan juga ilmuwan masih terbelenggu oleh kategori-kategori, tema-tema dan masih saja konsep-konsep lama. Kita harus melampaui statemen dan kontradiksi-kontradiksi. Ini hanya bisa dilakukan dengan melatih tradisi keilmuan baru dalam kerangka pemikiran, penulisan, pengevaluasian, dan pengetahuan-pengetahuan intelektual-spiritual baru dengan mendekati masalah *ultimate*

tentang *makna*. *Keempat*, diperlukan studi agama secara historis-antropologis.

7. Akhirul Kalam dan Catatan Kritis

Membangun masyarakat Kitab (terutama agama monoteis) adalah proyek ideal yang dicita-citakan Arkoun, proyek ini sebetulnya merupakan bentuk kegelisahan Arkoun dalam melihat kegagalan dialog keagamaan yang selama ini dilakukan. Dalam konteks kontemporer, kita masih saja melihat rumitnya mencari titik temu konflik berbagai agama yang terjadi di negera-negara Timur Tengah khususnya dan di belahan dunia lainnya. Kondisi ini terjadi akibat dialog yang dilakukan selama ini tanpa melakukan kajian kritis (tentu dengan perangkat metode filsafat dan ilmu sosial kontemporer) terhadap term-term mendasar yang menjadi rujukan otoritatif kaum beragama, semisal tentang wahyu. Perlunya mereinterpretasikan gagasan tentang wahyu menjadi keperluan mutlak sehingga dialog tidak terjadi dalam ruang hampa yang tidak menyentuh sama sekali problem mendasar dalam setiap agama monoteis.

Sayangnya, dalam pembacaan saya, gagasan ini belum sampai pada level rasio intersubyektif dalam lingkup keberagamaan. Hampir-hampir Arkoun menyamakan problem mendasar dalam dari satu agama monoteis pada agama monoteis lainnya. Padahal, konteks sosio-historis diturunkannya agama-agama tersebut dalam kesejarahan yang berbeda. Meskipun, wahyu misalnya, dianggap mempunyai aspek kesamaannya dalam memberikan rujukan otoritatif dalam membentuk nalar dan komunitas sosial, tetapi kondisi yang melingkupi turunnya wahyu dan terjadinya

⁴³ *Ibid.*, hlm. 527

internalisasi pemahaman dalam kaum beragama juga tentu saja berbeda. Karena itulah, tetap saja perlu diurai secara cermat antara wahyu dan historisitasnya masing-masing pada setiap agama.

Lebih dari sekedar itu, bukan berarti hanya dengan melakukan kajian kritis lalu kemudian dapat ditemukan kesamaan yang mampu tercapainya dialog yang ideal. Karena itu ambisi dengan melakukan kajian kritis tersebut bukan berarti tanpa menyisakan persoalan didalamnya. Sebab obyek material kajiannya berbeda meskipun obyek formalnya sama. Menurut saya, tetap saja diperlukan diperlukan *etika-taubidik* untuk menjembatani perbedaan dalam memahami ulang konsep-konsep lama pada setiap agama. Sebuah aturan main yang mengakui keragaman, bukan berambisi menyeragamkan dan tentu saja berbasis pada agama.

References

Abdullah, Amin. "Antara Arkoun dan Rahman dalam "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", JH, Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Meta Modernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun*, Yogyakarta: LkiS, 1994.

Abshar Abdalla, Ulil. "Kritik Atas Nalar Islam: Membaca pikiran-pikiran muhammad Arkoun", *Bangkit*. No. 8/III/1994.

Arkoun, Mohammad, *al-Fiker al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, terj. Hasyim Salih, (London: Daras-Saqi, 1990).

_____, "Menuju Pendekatan Baru Islam", hasil

wawancara Hamid Basyaib dengan Arkoun di Yogyakarta, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*. No. 7. Vol. II. 1990/1411.

_____, "Metode Kritik Akal Islam", hasil wawancara dengan Hashem Sheleh, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Edisi Khusus, No. 5 & 6, Vol. 5. Tahun. 1994.

_____, "New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, 26: 3, Summer 1989.

_____, "Pemikiran Tentang Wahyu: Dari Ahl Kitab sampai Masyarakat Kitab", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 2, Vo. IV, 1994.

_____, "Rethinking Islam Today", Charles Khurzman, (ed.), *Liberal Islam, A Source Book*, (New York – Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____, *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antaragama*, terj. Ruslani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

_____, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.

Malti-Douglas, Fedwa. "Mohammad Arkoun", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Eyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol. I (Oxford: Oxford University Press, 1955).

Meuleman, JH, (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Meta Modernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun*, Yogyakarta: LkiS, 1994.

Meuleman, Johan. 'Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994).

Nasir Tamara, Mohammad. "Mohammad Arkoun dan Islamologi Terapan", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 1/1989.