

STUDI ISLAM INKLUSIF DAN UNIVERSAL: EPISTEMOLOGI SCHOLAR SEBAGAI OUTSIDER PEMELUK AGAMA

Henry Teddy

Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga
ziarahku@gmail.com

Abstrak

Studi tentang Islam dengan pendekatan yang normatif menjadikan kajian tentangnya sebagai kajian yang terbatas bahkan kerap tertutup. Studi Islam yang berperspektif teologi apologetis cenderung menghasilkan pemikiran yang provokatif sehingga tertutup jalan bagi mereka yang non muslim atau outsider berproses dalam studi Islam itu sendiri. Akan tetapi ketika dibuka jalan bagi Studi Islam yang ilmiah dengan pendekatan interdisipliner, Inklusiflah kesempatan para outsider melibatkan diri dalam studi Islam. Namun pertanyaan yang belum selesai adalah apakah keInklusifan dalam Islamic Studies dibangun dengan basis epistemologi yang kuat. Apa dasar epistemologis dari Islamic Studies sehingga keInklusifan yang dimaksud bisa membawa perubahan yang signifikan bagi masyarakat sendiri, secara khusus bagi Islam itu sendiri. KeInklusifan yang dimaksud adalah peran Studi Islam itu sendiri yang membuka kesempatan untuk para outsider untuk menghadirkan Islam sebagai wajah yang universal dan menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta. Lewat penelusuran pemikiran secara epistemologis maka dapatlah kita temukan bahwa Studi Islam banyak mengalami dinamika. Hal ini dikarenakan dunia Muslim sendiri yang terus menggumuli bagaimana agar ke-Islam-an dapat terus hidup sesuai dengan realitasnya. Lewat kajian ini akan diperlihatkan bagaimana perubahan gagasan dalam Studi Islam yang pada dirinya sendiri menunjukkan sifat yang Inklusif dan universal. Corak filsafat menjadi penentu dalam dinamika keInklusifan Studi Islam yang pada dasarnya selalu mau membuka diri pada konsepsi baru yang pada

akhirnya Islam pun memiliki Epistemologinya sendiri.

Kata kunci: Scholar, Pemikiran Islam, Outsider, Non-Islam

Abstract

Islamic Studies with a normative approach study it a limited field, even often closed to outsiders. Islamic studies with an apologetic theology perspective tend to produce provocative thoughts so that the road is closed for non-Muslims or outsiders in the process of Islamic studies itself. However, when the way is opened for Islamic scientific studies with an interdisciplinary approach, it opens up opportunities for outsiders to get involved in Islamic studies. However, the unfinished question is whether openness in Islamic Studies is built on a robust epistemological basis. What is the epistemological basis of Islamic Studies so that the intended openness can bring about significant changes for society itself, especially for Islam itself? The openness in question is the role of Islamic Studies itself, which opens opportunities for outsiders to present Islam as a universal face and become a blessing for the entire universe. Through an epistemological search of thought, we can find that Islamic studies experience many dynamics. This is because the Muslim world itself struggles with how Islam can continue to live following its reality. This study will show how changes in ideas in Islamic Studies show themselves an open and universal character. The philosophical method becomes a determinant in the dynamics of openness of Islamic studies, which always wants to open itself to new conceptions which in the end Islam also has its epistemology

Keywords: Scholar, Islamic Studies, Muslim Outsider Scholar, Non-Muslim

A. Pendahuluan

Eric J. Sharpe¹ menjelaskan bahwa seseorang yang studi secara akademik harus menyadari, setidaknya-tidaknya tiga pertanyaan yaitu: Mengapa (*how*), Apa (*what*) dan Bagaimana (*how*)? Tuntutan yang pertama adalah memeriksa motivasi kita. Tuntutan kedua mengajak kita untuk mempertimbangkan materi yang dipelajari-apa yang kita terima sebagai bukti untuk kita pertimbangkan. Sedangkan tuntutan ketiga, yang begitu sulit, merupakan sesuatu pertanyaan terkait dengan metode. Bagaimana

¹John R. Hinnels, *The Routledge Companion To The Study Of Religion* (London: Routledge, 2015), 21.

kita mengelola materi data yang kita miliki? Bagaimana kita mengelola materi data lalu dibandingkan dengan apa yang kita lihat? Ketiga pertanyaan itulah yang melatarbelakangi penulis menulis kajian seperti ini² merupakan seorang outsider atau seorang yang bukan beragama Islam dan melaksanakan Studi Islam.

Berdasarkan tujuan tersebut penulis akan memaparkan hakikat perkembangan Studi Islam sekaligus mengidentifikasi nalar epistemologis yang basis metodologi berpikinya menjadikan *Islamic Studies* sebagai sebuah studi yang Inklusif dan universal. Dan untuk menopang tujuan tersebut, penulis akan menggunakan basis pemikiran beberapa intelektual Islam secara khusus pemikiran M. Arkoun dan Gusdur. Keduanya menurut penulis merupakan tokoh intelektual Islam yang memiliki basis epistemologi tentang Islam yang Inklusif dan universal. Arkoun sebagai seorang intelektual Muslim yang semangat berpikinya sangat multikultural. Sedangkan tokoh yang kedua, Gus Dur, adalah seorang tokoh Islam di Indonesia yang memiliki peran penting bagi outsider atau kaum yang “lain” dalam konteks beragama di Indonesia

B. Studi Islam Yang Inklusif dan Universal Sebagai Sebuah Realitas

Saat ini, Islam atau kajian tentang Islam menunjukkan perkembangan yang signifikan. Fenomena tentang Islam dan dampak sosial terkait dengan islam dan fenomenanya memberi sumbangsih terhadap studi Islam sebagai ilmu pengetahuan³. Perkembangan Islam yang cenderung historis dan doktriner mengalami perubahan sebagai Islam yang fenomenal dan kompleks. Islam tidak hanya sebagai agama yang memberi petunjuk kepada individu secara etis teologis, namun juga memberi pemahaman bahwa Islam adalah sistem budaya, peradaban, komunitas politik, ekonomi dan bagian yang sah dari perkembangan dunia.

² Penulis seorang pendeta yang menjadi mahasiswa pasca sarjana UIN Sunan Kalijaga Konsentrasi Interdisciplinary Islamic Studies, Jurusan Islam Nusantara

³ Islamic Studies bisa juga disebut “*Dirasat Islamiyah*” tidak lain dan tidak bukan adalah kegiatan ke-ilmu-an bukan keagamaan. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 102.

Sebagai suatu agama dan seperangkat ajaran, Islam membangun relasi yang konstruktif dalam kehidupan dengan sesama, alam maupun dengan Tuhan. Studi Islam berkembang dimulai saat era kenabian ketika pemahaman tentang Islam disampaikan lewat *khutbah*, dialog dan forum-forum diskusi di masjid (*halqah* dan *ribath*). Pada era berikutnya, studi Islam berkembang seiring dengan proses ekspansi peradaban Islam yang semakin meluas (periode abad ke-7-13 M)⁴. Peradaban Islam pada era tersebut bercirikan perpaduan antara peradaban Islam dengan pola-pola institusi imperium timur tengah. Bahkan terbentuknya sekte teologi, mazhab hukum⁵.

Persoalan utama Studi Islam ialah bagaimana menempatkan agama Islam dalam dua titik yang terkadang saling bertentangan, yaitu Islam sebagai problem teologi atau problem historis. Lebih ditegaskan lagi oleh Richard C. Martin bahwa persoalan utama dalam studi Islam adalah bagaimana seseorang yang studi Islam mampu mengelaborasi pemahaman tentang Islam sebagai agama dan pemahaman tentang agama dari sudut pandang Islam⁶.

Kajian tentang Islam adalah disiplin keilmuan yang dimulai pada masa-masa keemasan Islam yaitu pada masa pasca Rasulullah dan sahabat di abad ke-7 sampai abad ke-10 M. Pada masa itu tujuan kajian keilmuan tentang Islam adalah untuk membangun keserjanaan guna memahami agama mereka sendiri. Di abad pertengahan, Studi Islam mengalami tahap perjumpaan dengan dunia barat. Kalangan Kristen (barat) mulai mengkaji Islam. Motivasi Studi Islam pada periode tersebut, selain membangun keserjanaan, sebenarnya lebih condong memuaskan motivasi politik kalangan barat sekaligus upaya membangun kesadaran demi merendahkan Islam

⁴ Periode ini disebut sebagai periode “asal mula.” Yaitu Periode abad VII – XIII M, yang merupakan era pembentukan peradaban Islam sejak masa turunnya Al-Quran sampai abad ke-13 M. Lihat Dudung Abdurrachman, “Pengantar Sejarah Peradaban Islam” Siti Maryam *et.al* (ed.), *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta: LESFI, 2017), 12.

⁵Ibid.

⁶ Richard C. Martin, *Pendekatan Terhadap Islam Dalam Studi Agama*, (Yogyakarta: UIN-SUKA, 2001), 1

itu sendiri⁷.

Seorang sejarawan Princeton Bernard Lewis dalam tulisannya “*The State of Middle Eastern Studies*” menganggap bahwa studi Islam pada abad pertengahan bersumber pada dua motif. *Pertama*, pembelajaran yang lebih banyak didapatkan dari warisan klasik teks terjemahan Bahasa Arab. *Kedua*, pembelajaran untuk menyokong polemik sarjana Kristen melawan Islam. Ketika itu, umat Kristen berada di bawah pengaruh dunia Islam di bidang ilmu pengetahuan dan politik hingga akhir masa pertengahan⁸.

Motivasi tendensius dalam karya-karya Intelektual Barat terhadap studi Islam tersebut kemudian memudar di era modern. Memasuki abad ke-19, kajian Timur Tengah⁹ menjadi kajian ilmu tersendiri. Studi Islam semakin bertumbuh walau semangat menyerang Islam seperti di abad pertengahan masih ada¹⁰. Pertumbuhan minat studi terhadap Islam melebar pada keinginan juga belajar tentang kebudayaan Asia dan Afrika yang kemudian membentuk sebuah disiplin ilmu baru yaitu Orientalisme¹¹.

Sebagai sebuah disiplin ilmu, Orientalisme pun mengalami perkembangan. Karya-karya monumental tentang agama, sejarah dan masyarakat Islam memberi sumbangsih yang besar walau tidak bisa dipungkiri masih ada prasangka keagamaan dan politik. Akan tetapi menurut Binder sisi lain dari karya yang sarat prasangka tersebut adalah tradisi keilmuan para orientalis. Hingga suatu ketika lahirnya karya seorang Edward Said, *Orientalisme* yang menjawab statement sumbangsih positif dari studi orientalis¹².

Karya Edward Said tersebut berusaha menyoroti

⁷ Azim Nanji (ed.), *Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arah Baru Studi Islam di Barat* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), vii

⁸ Martin, *Pendekatan*, 11

⁹ Saat itu studi Islam masih disebut Studi Timur Tengah. Motivasi dari pemisahan Studi Ilmu ini adalah politis, terutama bagi Prancis dan Inggris karena kedua negara ini berambisi menjajah timur tengah. *Ibid.*

¹⁰ Pada era itu fokus utama dari kajian Timur Tengah adalah tentang sejarah, agama, dan sastra Islam. *Ibid.*

¹¹ Azim Nanji (ed.), *Peta Studi Islam*, viii

¹² Martin, *Pendekatan*, 14.

sisi gelap imperialisme dan kolonialisme barat dan mengatakan bahwa Studi Ketimuran (Islam) adalah disiplin keilmuan dan tradisi intelektual yang terkait dengan ambisi politik dan ekonomi Eropa¹³. Sudah barang tentu, karya Edward Said ini menimbulkan banyak persoalan terutama di kalangan intelektual kajian tentang Islam. Karyanya menimbulkan kemarahan tetapi sekaligus membantu terjadinya perubahan komunikasi. Karya tersebut mengawali sebuah perubahan Studi Islam baik dari kalangan Intelektual Muslim maupun dari Non-Muslim terutama Barat. Respons terhadap karya Edward Said tersebut mendorong kalangan intelektual mengkaji Islam secara *self reflective* yaitu melakukan introspeksi yang lebih besar dan melakukan pemikiran ulang dengan mempertimbangkan berbagai perkembangan disiplin ilmu lain.

Upaya kritik Edward Said terhadap *orientalisme* juga menimbulkan reaksi positif dari tokoh Islam yang memandang positif para sarjana barat (*orientalis*). Muhammad Abdul – Rauf misalnya. Ia dalam sudut pandangannya terhadap Studi Islam justru menaruh hormat kepada para sarjana barat yang dianggap membantu lebih banyak sarjana Muslim belajar tentang Islam. Para *orientalis* dalam upaya yang sangat melelahkan banyak memberi kontribusi bagi pengetahuan kaum muslim sendiri tanpa menyalahi substansi keilmuan Muslim, nabi, atau makna al-Quran¹⁴.

Dengan kata lain, berdasarkan sikap proaktif terhadap Studi Orientalisme, maka menjadi urgen untuk setiap studi agama harus terjadi perubahan pendekatan dari *self defensive* menjadi *Self reflective* yaitu di mana para kaum intelektual, baik muslim ataupun non-muslim, lewat studi Islam (atau agama-agama lain) menjadikan Islam sebagai ruang Inklusif.

KeInklusifan Studi Islam tersebut, menurut Kim Knott membagi para intelektual (disebut *Observer*) jadi dua, yaitu sebagai Insider (muslim) atau pun Outsider

¹³Ibid, 15.

¹⁴ Muhammad Abdul-Rauf, “Interpretasi Orang Luar Tentang Islam” dalam Richard C. Martin, *Pendekatan, Ibid*, 200.

(non muslim)¹⁵. Namun demikian, untuk menjaga obyektivitasnya dalam melakukan studi Islam maka dari pihak Muslim sendiri tidak lagi memosisikan diri sebagai *complete participant*, melainkan harus memosisikan dirinya sebagai *participant as observer*. Begitu pula di kalangan non-muslim, yang tidak lagi memosisikan sebagai *complete observer* melainkan memosisikan diri sebagai *observer as participant*.

Bagaimana dengan perkembangan *Islamic Studies* di Indonesia yang bermayoritas muslim sekaligus yang beraneka ragam suku, agama dan Bahasa sebagai kenyataan sosialnya?

Selain sebagai kenyataan sosial, keanekaragaman agama di Indonesia merupakan kenyataan historis yang justru dapat diamati secara empiris historis. Keberadaan umat Islam sebagai penduduk mayoritas di bangsa ini terkait dengan realitas keragaman suku, agama dan Bahasa merupakan realitas yang unik. Berbeda dengan konteks negara lainnya di timur tengah yang mayoritas penduduknya juga muslim, justru mereka tidak mempunyai pengalaman pluralitas agama seperti yang dialami oleh Umat Islam di Indonesia. Atas dasar itu, menurut M. Amin Abdullah, kondisi obyektif yang plural tersebut, studi Islam yang berwawasan Pluralistik adalah sesuatu yang urgen¹⁶.

Sebelum tahun 1970-an, studi tentang Islam masih terkait dengan studi agama-agama. Studi tentang Islam yang digeluti oleh kamu muslim sendiri cenderung bernada apologis, apologetik bahkan provokatif. Kecenderungan tersebut juga dilakukan oleh kaum Intelektual muslim kepada agama-agama lain dan juga sebaliknya karya yang provokatif dari kaum intelektual Muslim kepada gama lain¹⁷. Namun terjadi pergeseran Studi Agama, secara khusus *Islamic Studies* berkat pemikiran Mukti Ali yang membuka jalan bagi Studi

¹⁵Kim Knott, "Insider/Outsider Perspectives" dalam John R. Hinnels, *The Routledge Companion to The Study Of Religion*, (London: Routledge, 2005)

¹⁶ M. Amin. Abdullah, *Studi Agama*, 7

¹⁷Studi Islam masih dikaitkan dengan studi agama-agama atau pada masa itu lazim dikenal sebagai Studi Perbandingan Agama-agama. Lihat Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 25.

Islam untuk tidak lagi menggunakan perspektif teologis semata melainkan perspektif ilmiah dengan memanfaatkan pendekatan ilmu-ilmu sejarah, psikologi, sosiologi, dan filsafat¹⁸. Keadaan ini terus berkembang sampai era tahun 80-an dengan hadirnya tokoh-tokoh pembaharu dalam Studi Islam.

Penjelasan di atas dapat melihat ada dua dasar pemikiran untuk melangka ke pembahasan selanjutnya. Pertama, setidaknya menjawab tentang motivasi penulis dalam mengkaji Islam sebagai *outsider*. Akan tetapi pertanyaan yang belum selesai adalah apakah keInklusifan dalam *Islamic Studies* dibangun dengan basis epistemologi yang kuat. Apa dasar epistemologis dari *Islamic Studies* sehingga keInklusifan yang dimaksud bisa membawa perubahan yang signifikan bagi masyarakat sendiri, secara khusus bagi Islam itu sendiri.

C. Nalar Epistemologis Arkoun Untuk Studi Islam Yang Inklusif

Arkoun menjelaskan secara etimologis bahwa Islam berarti menyerahkan sesuatu kepada hal yang lain (*to give something to someone*), kepada Allah, dan bergerak menuju yang absolut, yaitu Allah. Dengan dasar tersebut, menurut Arkoun, Islam memiliki dua dimensi yang paling pokok, yaitu Islam sebagai suatu idealitas dan Islam sebagai suatu realitas/historis. Islam sebagai idealitas dibagi dua yaitu islam idealitas dan Islam peradaban (Arkoun menulisnya dengan huruf besar). Islam sebagai realitas/historis dan Islam sebagai penafsiran (ditulis dengan huruf kecil). Pemilahan tersebut menunjukkan bahwa penandaan menjadi unsur yang lebih penting dari sebuah proses pemaknaan. Islam dalam arti idealitas adalah suatu budaya “immaterial.” Sedangkan realitas, yaitu realitas umat Islam dan tafsir umat Islam dalam ranah pemikiran dan peradaban adalah suatu budaya yang material¹⁹.

Islam yang ideal bersifat abstrak dan hanya berada diharibaan Tuhan dan rasul-Nya. Sedangkan Islam realitas/historis muncul istilah *fiqh*, *tasawuf*, *kalam* dan *filsafat*. Begitu pula muncul istilah Islam Arab, Islam

¹⁸Ibid.

¹⁹H. Zuhri, “*Studi Islam Dalam Tafsir Sosial*.” (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN, 2008), 164 - 165

Indonesia, Islam India, dan lain sebagainya. Islam realitas/historis lah yang mendasari pemikiran bahwa wajah Islam merupakan wajah yang plural²⁰.

Oleh sebab itu, kajian tentang Islam tidaklah cukup hanya membahas dan menganalisa teks kitab suci melainkan juga membahas konteks di mana Islam hadir pada waktu dan ruang yang berbeda (*material*). Dalam menjelaskan perkembangan Studi Islam yang Inklusif, saya menyetujui refleksi dari Prof. Dr. Syafiq A. Mughni bahwa perubahan mengenai studi Islam yang Inklusif adalah bentuk perkembangan epistemologis studi Islam itu sendiri²¹.

D. Kenyataan Pluralitas Seorang Arkoun

Mohammed Arkoun dilahirkan pada Februari 1928 di Tourit Mimoun, Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah timur Aljir, Aljazair, daerah Kabilia, Ia adalah anak dari keluarga pedagang rempah-rempah yang hidup sederhana. Penduduk Kabilia berbahasa asli Berber. Masyarakat ini dikenal sebagai masyarakat yang mengembangkan Bahasa dan tradisinya secara lisan. Memang, bangsa ini (Berber) sejak dulu tidak pernah mengenal bahasa tulisan. Arkoun sendiri baru belajar bahasa Arab sebagai bahasa nasional Aljazair sejak ia masuk sekolah lanjutan atas. Walau nanti dalam mengungkapkan gagasannya, ia banyak menggunakan tulisan bahasa Perancis²². Aljazair merupakan daerah jajahan Perancis sejak tahun 1830 dan Islam sebagai agama mayoritas punya peranan penting dalam perlawanan rakyat Aljazair.

Arkoun mulai menetap di Perancis ketika ia memulai studinya di Universitas Sorbonne di Paris dan pada tahun 1961 sampai 1990, ia diangkat menjadi dosen di Universitas Sorbonne. Pada tahun 1969, ia memperoleh gelar Doktor sastra dengan Disertasi *L'Humanisme arabe auVe/Xe siècle: Miskawayh*

²⁰ Aksin Wijaya, Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 2.

²¹ Syafiq A. Mughni, "Berpikir Holistik Dalam Studi Islam" dalam Abdul Wahid (editor), *Studi Islam Kontemporer: Perspektif Insider/Outsider*, (Yogyakarta: IRCisoD, 2017), 6.

²² Baedhowi, Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 27-28.

Philosophe et Historien. Bagi Arkoun, kenyataan pluralitas atas tradisi dan kebudayaan adalah faktor yang penting dalam perkembangan pemikirannya. Hal itu nyata juga dengan terbiasanya dia menggunakan tiga bahasa yaitu bahasa Kabilia, Perancis dan Arab sebagai tiga budaya dan tradisi yang berbeda bahkan mewakili cara berpikir yang berbeda. Kenyataan pluralitas buat Arkoun juga dipengaruhi oleh beragamnya pemeluk Agama Islam di Perancis. Islam adalah agama terbesar kedua di Perancis. Kebanyakan penduduk Islam di Perancis berasal dari Aljazair, Maroko, Tunisia, Turki, Afrika (bagian selatan), Pakistan dan lain sebagainya. Kehadiran Islam secara sosiologis menyadarkan masyarakat Perancis²³. Selain itu daya tarik fenomena Arkoun sebagai figur sentral kontemporer tentang Islam menjadi jembatan emas bagi orang-orang Islam atau orang Barat (Orientalis) untuk saling belajar dan mengkaji Islam.

E. Humanisme Sebagai Landasan Epistemologis Arkoun

Pemikiran filosofis Arkoun menemukan dasarnya lewat kajian-kajiannya tentang humanisme. Islam sendiri punya perhatian yang sangat besar terhadap kemanusiaan. Al-Quran sebagai sangat memuliakan kedudukan manusia (QS, 17:70). Kemuliaan manusia dihadirkan dalam sosok seorang Nabi Muhammad SAW. Ditambah lagi kehadiran para sahabat yang dikenal dengan *Khulafa' al-Rasyidin* bahwa mereka juga turut menghadirkan nuansa kebebasan bagi manusia. Dan pemikiran tentang nilai kebebasan tersebut, pasca zaman Rasulullah SAW terus berkembang seiring dengan masuknya pemikiran-pemikiran Filsafat dari Persia dan Yunani. Hasilnya adalah munculnya tokoh-tokoh humanis dalam bidang teologis rasional (Mu'tazilah) dan tokoh-tokoh lainnya yang lahir dalam pemikiran humanis²⁴.

Tentang hakikat kebebasan manusia, Arkoun mengaitkan dasar-dasarnya pada kebutuhan hidup manusia yaitu: Kebutuhan ontologis, kebutuhan kosmologis, kebutuhan fisik dan kebutuhan politik.

²³Ibid, 36

²⁴ Tokoh-tokoh tersebut adalah Abu Hudhail, al-Allaf, al-Nizzam, dsb. *Ibid.*, h. 52

Kebutuhan ontologis adalah kebutuhan untuk mencari dan menemukan “*Realitas Mutlak*” atau Penyebab Pertama (*causa prima*) sebagai akibat dari Batasan yang dibutuhkan “pengetahuan”. Kebutuhan ontologis ini menyumbangkan obsesi kebebasan dalam mengelaborasi dan eksplorasi lapangan ilmu pengetahuan. Selain itu, dan ini yang paling penting, obsesi kebebasan manusia bisa menjadi penopang dan petunjuk moralitas dan spiritualitas bagi tindakan manusia.

Kebutuhan kosmologis adalah hal yang dasari ketika berbicara tentang kemanusiaan. Berdasarkan kebebasan tersebut manusia juga membutuhkan prinsip-prinsip etis. Manusia dalam wilayah kosmologi Islam tetap sebagai hamba Allah dan wakilnya (*Khalifatullah*). Ia harus bisa menyeimbangkan antara mikrokosmos (*al-alam al-saghir*) dan makrokosmos (*al-alam al-kabir*) sebagai kekuatan menopang dan memelihara kehidupan. Sedangkan dalam hal kebutuhan fisik mendorong manusia untuk korupsi, merusak dan lain-lain sehingga manusia memerlukan manajemen hidup yang bertujuan menciptakan kondisi yang harmonis dan sehat²⁵.

F. Manusia Sebagai Pencari Kebahagiaan

Setiap individu selalu mencari kebahagiaan. Dan kebahagiaan adalah wujud akhir dari kebajikan. Manusia mempunyai dua kebajikan yaitu yang rohani dan jasmani. Menurut Arkoun pendekatan ide tentang kebahagiaan membutuhkan pengetahuan yang memadai mengenai kebajikan mutlak (*al-hayr al-mutlaq*) lewat nilai-nilai simbolik dan alusif dan kesenangan atau kenikmatan mutlak (*al-ladzal al mutlaq*). Menurut Arkoun, kebahagiaan yang dimaksud adalah kebahagiaan dunia dan akhirat. Seseorang tidak bisa mencapai kebahagiaan kedua tanpa kebahagiaan pertama walau yang kedua adalah tujuan akhir manusia (*illahiyyah ukhrawiyah*).

G. Manusia Sebagai Pencari Kebenaran

Manusia selalu terobsesi untuk mencari kebenaran. Plato, Socrates, Aristoteles dan sebagainya menunjukkan caranya untuk menemukan kebenaran sebelum wahyu (Injil, Al-Quran) hadir yang juga menghadirkan tokoh-tokoh humanis Islam seperti al-Kindi, Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Miskawih, al-Ghazali, Ibnu Rusyd dan lain-

²⁵Ibid, 53.

lain.

Lewat pemikiran filsafat pra wahyu dan filsafat Islam, Arkoun hendak memadukan keduanya menjadi sebuah nalar Islam yang baru yang didasari kebutuhan yang sama yaitu mencari kebenaran asalkan jaminan kebenaran tersebut dapat dibuktikan dalam realitas sejarah²⁶. Atas dasar itu, Arkoun mengusulkan konsep teori wahyu sebagai kebenaran yang seharusnya dapat dibuktikan dalam kebenaran sejarah. Dengan teori ini, Arkoun ingin melampaui berbagai sekte dan keyakinan yang banyak dipertentangkan dalam sejarah aliran. Tujuan Arkoun adalah melampaui pola eksklusifitas keberagaman aliran-aliran dalam Islam. Secara humanis, Arkoun ingin mencari titik temu (*kalimatun sawa*) dalam setiap kebenaran²⁷.

Tentang keberagaman aliran dan nilai kebenaran dari masing-masing aliran, Arkoun mengusulkan bahwa dalam kajian setiap pemikiran Islam (teologis, tafsir, fiqh dan sebagainya) diperlukan sebuah kajian bersih dan murni akademis. Secara konkret, Arkoun menekankan penelitian historis dalam mencari sebab akibat munculnya berbagai pemikiran Islam, khususnya teologi dan *fiqh* Islam (klasik) yang memang belum menyentuh persoalan empiris kemanusiaan dikarenakan pemikiran tersebut yang terlalu bernuansa metafisis-spekulatif. Kondisi tersebut mengakibatkan Studi Islam lebih bersifat *Apologis-Defensif*²⁸.

H. Pengembangan Epistemologi Arkoun

1. Kritik Terhadap Epistemologi Humanisme Literer

Epistemologi humanisme literer membangun pola pikirnya hanya melalui dan berdasarkan literatur atau teks. Kecenderungan para humanis literer ini adalah sulitnya bersikap obyektif dikarenakan keberadaannya yang sangat tergantung pada fasilitas dari para penguasa. Selain itu, para humanis literer cenderung tidak menyadari faktor historisitas karena terpaku pada persoalan yang bersifat literalis dan tekstualistis. Dengan menggunakan standarisasi persoalan menggunakan teks

²⁶Ibid ,61.

²⁷Ibid.

²⁸Ibid,65.

dan literer maka pemikiran kaum literer sangat tidak kontekstual²⁹.

Dengan gambaran bahwa masih adanya pola pikir humanisme literer tersebut. Arkoun dalam berbagai karyanya banyak melakukan kritik epistemologi terhadap metode berpikir itu lewat proyek yang dinamakannya. "*Kritik Nalar Islami.*" Lewat kritik tersebut, Arkoun selalu mempertanyakan bangunan epistemologi tentang wacana keislaman atau diskursus Al-Quran sehingga dalam khazanah keilmuan bisa menjadi tertutup, rigid, garang, ahistoris dan lebih bersifat ideologis? Padahal wacana-wacana dalam teks yang ada aslinya Inklusif, luwes dan toleran³⁰.

Pertanyaan kritis Arkoun ini menjadi metode dekonstruksi bangunan-bangunan Ilmu-Ilmu Agama (*Islamic Studies*) yang bersifat *normative* tetapi juga bersifat *historis-antropologis*. Tentang wacana yang cenderung *normative teologis*, Arkoun menyadari kecenderungan yang lebih dogmatis, kebal kritik dan cenderung terjadinya pengsakralan atas pemikiran keagamaan. Tujuan dekonstruksi Arkoun bertujuan mulia yaitu mengembalikan bangunan wacana keagamaan Islam ke posisi yang utuh, mendasar dan substansial dengan membongkar kemapanan sebuah bentuk normativitas dalam studi Islam tentunya. Bentuk Normativitas keagamaan akan selalu bersifat ahistoris, kaku, intoleran, eksklusif. Wacana semacam itu selalu dijaga ketat dan dilestarikan oleh kaum ortodoks dengan alasan ideologis³¹.

2. Epistemologi Humanisme Religius

Dalam kajian tentang Agama, konsepsi humanisme religius adalah konsep yang hendak mengukur ketaatan dan kesalehan beragama setiap orang. Dalam hal ini, Arkoun masuk ke dalam dunia mistik (*tasawuf*). Arkoun menggambarkan bahwa tasawuf merupakan sarana keyakinan dan penaklukan terhadap nafsu (*Jihad al-akbar*), rujukan terhadap Tuhan,

²⁹Ibid,67.

³⁰Ibid, 69.

³¹Ibid.

kepasrahan. Dunia mistik dipahami sebagai dunia penyatuan diri dengan Tuhan³². Secara historis, munculnya humanisme religius terkait dengan aliran Baghdad yang dipelopori oleh tokoh Muhasabi (243 H/857 M), al-Bustami (260 H/874 M) dan tokoh-tokoh lainnya. Tradisi ini sebenarnya lahir atas kritik sekaligus perlawanan terhadap sikap ortodoksi dalam bidang ilmu Filsafat dan Batiniah³³.

Humanisme religius dalam praktiknya sangat tergantung pemahaman subyektivitas para tokoh karena terkait dengan intuisi dan persepsi. Arkoun pun dalam melakukan pendekatan terhadap praktik ini menggunakan pendekatan historisme dan psikologisme. Pendekatan historisme berfungsi untuk melacak dan kemungkinan membuka lahirnya pemikiran baru atau wacana baru. Sedangkan pendekatan yang kedua digunakan untuk menyelami faktor kepribadian dasar seseorang³⁴.

Sumbangsih dari pemikiran humanis religius adalah dalam aspek moralitas dan spiritualitas. Ajaran pemikiran ini memberi sumbangsih dalam hal pendalaman ajaran keagamaan dan pembinaan akhlak. Hal ini untuk menghindari formalisme keagamaan. Sedangkan hal yang negatif dari pemikiran ini adalah dari aspek moralitas dan spiritualitasnya adalah kecenderungan eskapis dari kenyataan sosial politis yang justru cenderung deterministic teologis. Arkoun menjelaskan dalam pandangan hukum-teologi ortodoksi (*fukaha wa mutakalimun*), mengatakan bahwa kaum humanis religius senantiasa mengambil jarak yang jauh terpisah antara spiritualitas dengan masyarakatnya³⁵.

Hal yang lebih berbahaya lagi, menurut Arkoun, dari humanisme religius adalah bahwa mereka terlampaui memusatkan diri pada pemikiran teologis metafisis-transendental yang bersifat platonik atau neoplatonis

³²Ibid, 72.

³³Ibid, 74.

³⁴Ibid.

³⁵Ibid, 76.

sehingga cenderung menafikan realitas dunia dan nilai-nilai manusiawi yang sebenarnya bersifat nyata. Contohnya adalah kondisi “mati raga” sebagai pencapaian kesalehan. Secara Islami, Arkoun juga menentang pola pikir hierarkis dan feodalistis yang secara implisit cenderung dilegitimasi oleh kalangan humanisme religius³⁶.

3. Epistemologi Humanisme Filosofis

Humanisme yang ketiga ini merupakan aspek moderat dari kedua humanisme sebelumnya yaitu humanisme literer dan humanisme religius. Level moderat dari humanisme ini dilukiskan oleh Arkoun dengan menyatunya elemen-elemen tanpa lagi dibedakan oleh disiplin keilmuan, ketenangan yang lebih menghanyutkan dan mencemaskan. Lebih metodis dan lebih solider terhadap kebenaran antara manusia, dunia dan Tuhan. Kecenderungan humanisme justru lebih memberi kebebasan yang besar untuk manusia mengoptimalkan kecerdasannya. Kebebasan inilah yang menjadi masalah bila dilakukan tanpa didasari dengan rasa tanggung jawab terhadap Tuhan. Jadi apa yang sebenarnya ingin dicapai humanisme filosofis adalah mengharmonisasikan atau menyeimbangkan dua titik ekstrem yaitu . Atas hasrat pencapaian itulah, pada masa kejayaan Islam muncul pemikir-pemikir besar yang hadir akibat berkembangnya nalar filosofis helenis Yunani dan nalar religius warisan Islam yang berbasiskan wahyu³⁷.

Tugas dari Humanisme Filosofis adalah membuat perimbangan antara konsepsi kebenaran antara dunia manusia dan Tuhan. Perimbangan ini dalam wajah teologi humanisme filosofis Arkoun dikenal dengan “Teo-Antropologis.” Wajah keilmuan Islam yang bersifat Teo-Antropologis inilah yang mampu menjawab kebutuhan konteks dan mampu menyehatkan pemahaman terhadap agama karena dianggap berhasil menerjemahkan wilayah-wilayah sosial empiris dengan wilayah yang bersifat teologis³⁸.

³⁶Ibid, 78

³⁷Ibid, 79-81

³⁸Ibid, 82

4. KeInklusifan Studi Islam Dalam Epistemologi Humanisme Arkoun

Yang disebut sebagai faktor eksternalitas Studi Islam adalah unsur-unsur luar yang berfungsi sebagai penuntun dan pemicu gerak dinamis studi Islam itu sendiri. Eksternalitas dimaksudkan tidak sekedar memiliki makna sebagai realitas sosial perkembangan studi Islam, melainkan memiliki makna yang lebih luas. Eksternalitas studi Islam adalah konteks universal dan merupakan tafsir-tafsir dari pengalaman individu pemerhati studi Islam yang tidak pernah selesai, karena proses pengembangan studi Islam merupakan pengembangan aktivitas kemanusiaan³⁹.

Dalam konteks pemikiran sebagai humanis Muslim, faktor eksternalitas studi Islam-nya Arkoun adalah ia ingin mengarahkan konsepsi keagamaannya secara umum untuk sebuah perwujudan masyarakat berkitab. Salah satu obsesinya adalah ingin menjadikan Studi Islam sebagai basis humanisme yang solider terhadap pemeluk agama lain, khususnya kaum Kristiani dan Yahudi. Karena itu, buat Arkoun, wahyu dengan wacananya masih sangat Inklusif. Lewat pemikirannya ini, Arkoun memperkenalkan konsep “Masyarakat Kitab” yang secara praksis dapat dilakukan dengan dialog antar agama dan budaya⁴⁰.

Nilai-nilai eksternalitas dalam epistemologi Arkoun bukan sesuatu yang mudah dilakukan. Bahkan cenderung terdengar sangat utopia mengingat dalam Islam, agama masih cenderung digunakan sebagai alat ideologis. Agama yang penuh bahasa simbolik dan menggugah perasaan manusia, sedangkan ideologi yang menjadi alat untuk kelompok sosial tertentu melindungi identitas⁴¹.

Konsepsi humanisme Arkoun juga memfokuskan diri pada Studi Islam yang fokus pada perdamaian antar agama-agama, arti penting toleransi, bantuan

³⁹H. Zuhri, “*Studi Islam*, 161.

⁴⁰Ibid, 93.

⁴¹Ibid, 94.

kemanusiaan, keadilan dan kebebasan bagi semua orang. Jadi apa yang hendak dicapai oleh konsepsi Arkoun ini adalah membangun landasan metodologi dan epistemologi Studi Islam dalam sebuah bentuk humanisme filosofis. Posisi Arkoun jelas ingin menggabungkan antara nalar religius yang imajinatif yang menghidupkan hati dan semangat keagamaan sekaligus dengan nalar religius yang rasional kritis. Karena itu ia mengkritik Studi Islam yang terlalu dikuasai oleh model ortodoksi humanis literer yang kaku⁴².

Akhirnya dengan mengkaji nalar epistemologi humanisme, Arkoun terlihat bahwa Arkoun ingin membangun studi Islam yang Inklusif, kritis, bersifat historis, inklusif dan toleran serta terbebas dari tekanan-tekanan dogmatisme dan konservatisme.

I. Nalar Epistemologi Gus Dur Dalam Studi Islam Yang Inklusif

Konsep epistemologi Abdurahman Wahid (selanjutnya Gus Dur) tidak lepas dari upaya mendefinisikan Islam Indonesia atau dikenal juga dengan nama Islam Nusantara. Dalam menguraikan proses nalar Gus Dur tentang Islam Nusantara, saya menguraikan kajian dari Ahmad Najib Burhani dalam makalahnya yang berjudul “Defining Islam Indonesia: An Examination of the Construction of The National Identity of Tradisionalit and Modernis Muslim”⁴³ yang mana kita pun dapat menguraikan epistemologi Gus Dur dengan referensi yang lainnya.

Nalar Epistemologis Gus Dur berpijak pada tiga tema besar yaitu: *Pribumisasi Islam, Universalisme Islam, dan Kosmopolitanisme Islam*⁴⁴.

⁴²Ibid, 101

⁴³Ahmad Najib Burhani “Defining Islam Indonesia: An Examination of the Construction of The National Identity of Tradisionalit and Modernis Muslim,” Kees van Dijk and jajat Burhanudin in *Islam In Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, vol. 16 (Amsterdam University Press, 2013), 25–47.

⁴⁴ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 246.

J. Nalar Epistemologis Pribumisasi Sebagai Upaya Dialog Dengan Budaya Lokal

Pada awalnya, Kaum Orientalis Studi Islam dapat membaca tanda-tanda akan keunikan Islam di Nusantara. Namun pada waktu itu kaum orientalis melihat perbedaan yang khas tersebut sebagai sesuatu yang negatif mengingat jauh berbedanya dengan Islam yang ada di Arab. Islam dalam konteks Nusantara, pada masa sebelum kemerdekaan, dipandang sebagai Islam yang tidak sempurna, kurang lengkap atau terkorupsi. Sebagai contoh, Geertz tidak menyebut “Islam di Jawa” melainkan “Agama Jawa” (*Religion of Java*). Orang yang memeluk agama Islam namun tampak tidak sempurna dalam menjalankan hidup keagamaannya tersebut pada akhirnya diberi stereotip, sampai saat ini dengan “Islam KTP.”

Upaya untuk mendefinisikan autentisitas ke-Islaman di Indonesia ternyata diperhadapkan pada perbedaan cara pandang. Ada dua makna yang berbeda, yaitu cara pandang dari kaum Tradisionalis dan Modernis. Bagi kalangan Muslim tradisionalis, konsep ini mencerminkan upaya untuk mendefinisikan apa yang otentik dalam Islam di Nusantara dan untuk menghindari tiruan pengaruh asing. Di kalangan islam modernis, Islam Indonesia terutama digunakan untuk memecahkan masalah seputar hubungan antara agama dan negara. Dan untuk menguraikan ini, kita akan melihat embrio konsep tersebut dalam pemikiran kedua tokoh yaitu Gus Dur yang mewakili tradisionalis dan Nurcholis Madjid yang mewakili modernis⁴⁵.

Perbedaan Epistemologi antara Gus Dur dan Nurcholis Madjid terletak bagaimana kedua tokoh ini mengkaji Islam dengan mendialogkan Islam dengan unsur-unsur di luar Islam. Nurcholis Madjid dalam epistemologi sekularisasi Islam-nya hendak mendialogkan Islam dengan kekayaan intelektualitas barat yang berdialog dengan Islam di Indonesia. Sedangkan epistemologi Gus Dur mengaitkan obyek dialognya dengan budaya lokal Indonesia⁴⁶.

⁴⁵ Ahmad Nadjib Burhany, “*Defining Islam*”, 26.

⁴⁶ Aksin Wijaya, “*satu islam*”, 243.

1. Pribumisasi Islam

Salah satu manifestasi kosmopolitanisme Islam yang dicanangkan Gus Dur adalah konteks nusantara adalah gagasan Islam Pribumi. Islam Pribumi lahir dari epistemologi Epistemologi Islam yakni sikap keterbukaan Islam dalam berdialog dan memanifestasikan diri ke dalam budaya local Nusantara⁴⁷. Selain itu Konsep Gus Dur tentang pribumisasi Islam adalah sebuah kritik terhadap para Intelektual Studi Islam dari Amerika dan Belanda serta kaum Muslim modernis yang berpendapat bahwa Islam di Indonesia secara longgar bersesuaian dengan “*High Islam.*”⁴⁸.

Sebagai dasar berpikir dari Epistemologinya, Gus Dur menguraikan bahwa ada dua kecenderungan dalam memanifestasikan kebudayaan Islam ke dalam kebudayaan Indonesia: *Pertama* adalah kecenderungan formalisasi ajaran Islam pada seluruh manifestasi kebudayaan nusantara. *Kedua* kecenderungan untuk menjauhi sedapat mungkin formalisasi ajaran Islam dalam manifestasi kebudayaan nusantara. Gus Dur melihat bahwa kecenderungan pertama bertujuan untuk memanifestasikan Islam ke dalam hidup sehari-hari, agar kebudayaan Indonesia diwarnai ajaran Islam. Sebagai contoh bagaimana menggantikan ucapan selamat pagi dengan *Asalammualaikum*; mengganti hari kelahiran dengan *yaum milad*; mengganti kata sahabat dengan kata *Ikhwan* dan lain sebagainya⁴⁹. Bagi Gus Dur, Islam harusnya mengakomodasi budaya yang berasal dari manusia tanpa kehilangan unsur Kebenaran Ilahi-nya.

Gus Dur menganggap bahwa kekhasan Islam di Indonesia mencerminkan karakter kosmopolitan budaya Islam, yang tentu berbeda dari satu negara ke negara lain. Menurut Gusdur, ada tiga unsur utama dalam pembangunan pribumisasi Islam - yaitu tradisi, politik dan hukum. Bagi Gus Dur, kuncinya adalah tidak menceraikan Islam dari Arab melainkan untuk

⁴⁷Ibid, 250.

⁴⁸ Ahmad Nadjib, “*Defining islam,*” 27.

⁴⁹ Aksin Wijaya, 250.

mengidentifikasi dan membedakan nilai-nilai universal dan elemen budaya Islam.

Dengan memahami nilai-nilai universal dan budaya ini, orang-orang Muslim di luar Arab dapat memeluk Islam tanpa harus meninggalkan budaya mereka sendiri. Menurut Gus Dur, Islam sebagai agama adalah universal, tetapi manifestasinya bisa berbeda di negara yang berbeda. Pertanyaannya adalah apakah kualitas Islam menjadi terdistorsi atau rusak karena beradaptasi dengan budaya Indonesia. Gus Dur percaya bahwa adaptasi tidak mengubah esensi Islam; itu tidak mengubah prinsip dasar Islam dan dasar-dasar iman. Baginya, Al-Qur'an harus selalu dalam bahasa Arab (yaitu terjemahan Al-Qur'an tidak dianggap Al-Qur'an), dan Sholat lima kali sehari juga harus dilakukan dengan menggunakan bahasa Arab.

Gus Dur percaya bahwa yang berubah hanyalah kekhususan Islam atau manifestasinya, bukan Islamnya. Singkatnya, Gus Dur gigih tentang pendiriannya untuk mempertahankan dan melestarikan unsur asli Indonesia, dan menurutnya Islam Indonesia harus berbeda dari Islam di tempat lain. Dalam mereformasi Islam, ia tidak ingin melanggar tradisi lama, baik bahasa Indonesia maupun Islam. Prinsipnya, yang menjadi slogan terkenal dalam lingkaran NU (Nahdlatul Ulama), adalah *al-muhafaza 'ala al-qadim al salih ` wa-l akhdhu bi-l jadid al-aslah* (melestarikan aspek yang baik dari yang lama dan mengadopsi yang lebih baik dari yang baru)⁵⁰.

2. Universalisme Islam

Gus Dur meyakini bahwa Islam adalah agama universal. Dan manifestasi dari universalisme Islam hadir dalam *fiqh*, *Tauhid* dan *Tasawuf* yang menurut Gus Dur menampilkan kepedulian terhadap nilai-nilai kemanusiaan (humanisme). Lewat Nalar Epistemologi Universalisme ini, sangat tampak nilai-nilai humanisme Gus Dur karena Gus Dur menempatkan manusia sebagai makhluk manusia yang harus dibela. Gus Dur dikenal dengan pemikiran bahwa Islam adalah agama yang

⁵⁰ Ahmad Najib Burhani, *Defining Islam*, h. 29

membela manusia bukan membela Tuhan⁵¹.

3. Kosmopolitan Islam

Buat Gus Dur, Islam harus Inklusif terhadap peradaban lain. Sebagai contoh Nabi Muhammad SAW ketika mengorganisasikan masyarakat di Madinah. Rasulullah menerapkan dialog yang Inklusif dengan peradaban luar seperti Yunani, Sikap keInklusifan inilah yang membuat nilai-nilai Islam dalam Epistemologi Gus Dur bersifat kosmopolitan⁵².

Menurut Gus Dur, keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum muslimin dengan kebebasan berpikir, kosmopolitan islam akan mencapai titik optimalnya. Dengan demikian yang akan terjadi adalah, norma-norma keagamaan tetap dijadikan pijakan dalam berpikir namun tidak sampai memasung kebebasan berpikir. Demikian juga sebaliknya, jangan sampai kebebasan berpikir meninggalkan agama⁵³.

K. Kesimpulan

KeInklusifan adalah kenyataan historis yang tidak dapat lagi ditolak oleh Studi Islam. Paradigma tentang kemanusiaan dan universalisme Islam, dalam pemikiran Arkoun dan Gus Dur menjadi dasar berpikir (epistemologi) dalam memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia, di setiap bangunan keilmuan apa pun, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri.

Di saat Studi Islam, sebagai contoh, mengklaim dapat berdiri sendiri, merasa dapat menyelesaikan persoalan secara sendiri, tidak memerlukan bantuan dan sumbangan horizon lain atau ilmu yang lain maka *self sufficiency* ini cepat lambat akan berubah menjadi *narrowmindedness* untuk tidak menyebutnya fanatisme partikularitas keilmuan. Kerja sama saling tegur sapa, saling membutuhkan, saling koreksi dan saling keterhubungan antara disiplin keilmuan akan lebih dapat membantu manusia memahami kompleksitas kehidupan yang dijalannya dan memecahkan persoalan yang

⁵¹Ibid.

⁵²Aksin Wijaya, *Satu Islam*, 249.

⁵³Ibid.

dihadapinya⁵⁴.

Lewat penelusuran epistemologi Islam, penulis melihat bahwa dalam sejarahnya Studi Islam banyak mengalami fase perubahan. Dan perubahan tersebut memberi makna bahwa tidak pernah bentuk Epistemologi yang stabil pada dirinya sendiri. Apalagi jika mengklaim bahwa epistemologi barat lebih baik daripada epistemologi timur.

Sebagaimana yang direfleksikan oleh Muhammad Abdul Rauf dalam tulisannya. Menurutnya, studi Islam di dunia Muslim adalah menciptakan dan mempertahankan sistem Islam yang dapat terus hidup sesuai dengan realitas terkini tanpa harus mencocokkan diri pada jalan hidup kaum barat. Ditambahkan lagi oleh Rauf bahwa tantangan terbesar dari para sarjana muslim saat ini adalah mengadaptasi apa yang berharga dan niscaya dalam dunia modern dengan prinsip-prinsip Islam⁵⁵.

KeInklusifan Studi Islam sepenuhnya adalah kenyataan sejarah. Para kaum intelektual menyadari bahwa sejarah telah memiliki peran — terutama di kalangan epistemologis Prancis- dalam perubahan-perubahan gagasan Keilmuan, termasuk Studi Islam. Dan dalam sejarahnya terbukti bahwa Studi Islam selalu Inklusif untuk sebuah konsepsi baru dengan tetap bertanggung jawab terhadap kaidah filsafat, sejarah dan aspek transendennya.

Sebagai ilmu, epistemologi Studi Islam sudah tidak lagi relevan jika harus ditundukkan kepada teori-teori besar pemikir Barat. Dengan membungkuk kepada Aristoteles, misalnya. Dalam membicarakan Epistemologi, harus dibedakan antara Epistemologi Islam dengan Epistemologi Studi Islam. Epistemologi Islam mengarah pada pembuktian bahwa Islam memiliki konsep Epistemologisnya sendiri, Sedangkan Epistemologi Studi Islam diarahkan pada seperangkat rumusan serta kemungkinan munculnya persoalan-persoalan epistemologis dalam mengkaji Islam.

Prof. Amin Abdullah pun menggaris bawahi bahwa dalam wilayah keagamaan ada wilayah yang

⁵⁴Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), viii.

⁵⁵ Muhammad Abdul-Rauf, "Interpretasi Orang Luar Tentang Islam" dalam Richard C. Martin, *Pendekatan, Ibid*, 195.

disebut “Normativitas” dan “Sakralitas”. Pada saat yang sama ada juga wilayah yang disebut “Historitas” dan “Profanitas”. Dalam praktiknya keduanya campur aduk. Filsafat punya peran untuk menawarkan jasa baik memberikan klarifikasi secukupnya atas kenyataan campur aduk kedua hal tersebut. Dengan demikian, Filsafat bisa menjadi metodologi untuk memisahkan mana yang historis mana yang profan. Menurut saya melihat Studi Islam harus bersifat historisitas agar selalu Inklusif dan punya ruang bagi keanekaragaman pemikiran.

L. Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. 2015 *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
-
- _____ 2012. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baedhowi. 2017. *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hinnels, John R., 2005. *The Routledge Companion To The Study Of Religion*. London: Routledge.
- Maryam, Siti et al. (ed.). 2017. *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: LESFI.
- Martin, C. Richard. 2001. *Pendekatan Terhadap Islam Dalam Studi Agama*, Yogyakarta: UIN-SUKA.
- Nanji, Azim(ed). 2003. *Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arah Baru Studi Islam di Barat* Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Permata, Ahmad Norma. 2000, *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Van Dijk, Kees. 2013. *Islam In Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, vol. 16 Amsterdam University Press
- Wijaya, Aksin. 2014. *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wahid, Abdul. 2017. *Studi Islam Kontemporer: Perspektif Insider/Outsider*. Yogyakarta: IRCisoD.

Zuhri, H. 2008. *“Studi Islam Dalam Tafsir Sosial.”* Yogyakarta: Bidang Akademik UIN.