

STUDI ISLAM: KONSEPSI, KEMUNCULAN POLEMIC-IDEOLOGIS DAN FILSAFAT ILMU PENGEMBANGANNYA

Alim Roswanto

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
alim.roswanto@uin-suka.ac.id

Abstract

Islamic studies have developed from its birth time of the early Islam to nowadays time. Unfortunately, the phenomena of ideological polemics of epistemological groups of Islamic thought can still be strongly found in today's muslim's life. The polemics, of course, limit the human freedom of thought in order to progressively develop the Islamic knowledge. The article intends to study causes of the emergence of ideological polemics and conflicts of Islamic epistemological groups. And then it tries to give the philosophical way to make the Islamic studies continuously in the progress. The writing uses the analysis method of philosophy of science to answer the problems. The writing found that the causes of the ideological polemics are the political dominance, the idolization, and truth claim of Islamic thought or the product of Islamic studies, and to have the progressiveness of Islamic studies, the only way is to change the logic of dominance, idolization, and truth claim become that of mutually discursive communication.

Abstrak

Studi Islam telah berkembang dari awal kelahirannya di masa awal Islam sampai dewasa ini. Sayangnya, fenomena polemik ideologis antar kelompok-kelompok epistemologis keislaman masih secara kuat bisa ditemukan. Polemik ini tentu saja menghambat kebebasan berpikir dalam pengembangan pengetahuan keislaman. Tulisan ini bermaksud mengkaji sebab-sebab kemunculan polemik dan konflik ideologis dalam pemikiran keislaman tersebut, dan mencoba menawarkan pemecahan filosofisnya untuk mendorong studi Islam selalu berada dalam kemajuan. Tulisan ini menggunakan metode analisis filsafat ilmu untuk menganalisa maksud penelitian ini. Tulisan ini menemukan bahwa sebab kemunculan polemik ideologis antar kelompok-kelompok epistemologis keislaman adalah dominasi politik, sakralisasi, dan klaim kebenaran terhadap pemikiran keislaman, dan untuk mendapatkan progresivitas studi-studi Islam, satu-satunya cara adalah mengubah logika dominasi, sakralisasi, dan klaim kebenaran dengan nalar saling berkomunikasi dan nalar diskursif.

Kata kunci: polemik ideologis, nalar diskursif, integrasi keimuan, progresivitas studi Islam

Pendahuluan

Studi Islam muncul sejak kelahiran Islam dan dalam perkembangannya muncul kelompok-kelompok epistemologis keislaman. Kelompok-kelompok ini sebenarnya merupakan potensi bagi pengembangan pemikiran keislaman untuk meluaskan horison pesan-pesan substantifnya. Potensi ini akan menjadi aktual apabila asumsi adanya komunikasi-produktif antar mereka terjadi. Namun, dalam faktanya justru melahirkan

konflik dan polemik untuk merebut dominasi atas kebenaran pengetahuan keislaman.

Dalam disiplin ilmu teologi Islam bisa ditemukan ragam kelompok-kelompok epistemologis kalam, seperti Jabariyyah, Qadariyyah, Mu'tazilah, Asy'ariyyah, Murji'ah, dan lain sebagainya. Dalam disiplin studi hukum Islam ada empat madzhab yang terkenal, Malikiyyah, Hambaliyyah, Hanafiyyah, dan Syafi'iyah. Dalam dunia tafsir, tasawuf, politik Islam, dan pemikiran keislaman

secara umum bisa juga didapati ragam kelompok epistemologis yang kadang tidak hanya berbeda tetapi juga berseberangan. Sayangnya, sejarah studi Islam atau secara umum pemikiran Islam dihiasi oleh berbagai konflik dan polemik ideologis antar kelompok-kelompok epistemologis ini. Nalar dominatif satu kelompok epistemologis atas kelompok-kelompok lain begitu kuat mewarnai perjalanan dinamika studi Islam. Dengan cara demikian, studi Islam hanya akan berkembang satu dimensi menurut selera satu kelompok epistemologis saja, sehingga potensi untuk memperluas horison pengetahuan keislaman menjadi berhenti.

Pengkaji pengetahuan Islam bukanlah subjek yang sempurna. Hasil pemikirannya pasti terbatas, setidaknya dari segi ruang dan waktu. Historitas subjek dengan sendirinya, suka atau tidak suka, menjadi batas bagi kapabilitas subjek dalam memproduksi pengetahuan keislaman. Perbedaan kelompok-kelompok epistemologis ilmu-ilmu keislaman dalam disiplin keilmuan apapun sebenarnya merupakan tanda keterbatasan subjektivitas pemroduksi pengetahuan. Mestinya dengan kesadaran keterbatasan diri ini, yang dibangun adalah saling berkomunikasi, berbagi, dan memberi kritik untuk menyingkap pengetahuan keislaman yang lebih baik yang berefek pada kedamaian dan kemajuan hidup manusia dalam berbagai dimensinya.

Dari dasar pemikiran ini, tulisan ini mengkaji dari perspektif filsafat ilmu alasan mengapa polemik ideologis antara kelompok-kelompok epistemologis itu muncul, dan cara yang bagaimanakah sebaiknya studi Islam itu dikembangkan agar selalu dapat berada dalam progres baik secara keilmuan maupun kemanfaatan bagi masyarakat. Untuk menjawab ini tentu banyak teori yang telah diberikan oleh para filosof ilmu keislaman, dan tulisan ini memaparkan beberapa di antara mereka untuk kemudian mengeksplorasi filosofisasi pengembangan studi

Islam yang tidak memunculkan dominasi ego kelompok epistemologis.

Studi Islam suatu Tinjauan Umum

Studi Islam atau kajian Islam tentu saja sudah ada sejak Islam itu sendiri hadir dalam sejarah hidup manusia, terutama berawal dari dalam umat Islam sendiri. Kajian Islam pada awalnya dilakukan secara sederhana, namun sesuai dengan perkembangan jumlah dan tingkat intelektualitas masyarakat yang menganut Islam, cara melakukan studi Islam juga mengalami perkembangan. Meskipun tujuannya sama, yaitu untuk mengetahui dan mengamalkan ajaran Islam, cara atau pendekatan studi Islam dilakukan secara berbeda-beda. Perbedaan waktu dan tempat beserta perkembangan ilmu pengetahuannya ikut memberi dinamika cara atau metode dalam mengkaji ajaran-ajaran Islam.¹

Islam, selain sebagai sistem kepercayaan dan ritual, dia juga merupakan suatu *worldview* atau suatu filosofi hidup tertentu yang bisa dibedakan dari pandangan dunia atau filosofi hidup dari komunitas lain, seperti Kristen, Buddhisme, Hinduisme, Konfusiunisme, Taoisme, ateisme, agnotisisme, dan lain sebagainya. Islam bukan hanya sebagai sistem kepercayaan saja, melainkan juga merupakan suatu sistem kebudayaan. Sebagai suatu kebudayaan atau secara lebih umum *worldview* atau filosofi hidup, Islam merupakan deretan ajaran mengenai ketuhanan, kemanusiaan, kemasyarakatan, dan kealaman serta hubungan organiknya.

Dari deretan ajaran ini, fokus keingintahuan orang pada topik apa akan melahirkan kajian Islam tertentu. Ketertarikan orang pada masalah ketuhanan akan melahirkan kajian mengenai hal-hal yang terkait tentang Tuhan dan ketuhanan. Di dunia Islam awal, kajian ini melahirkan pemahaman atau ilmu keesaan Allah atau Tauhid

¹ A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman* (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Islam Depag RI, 2003), 30.

dan ilmu kalam atau teologi Islam. Tauhid lebih spesifik sifatnya, karena pendasarannya adalah mengenai keesaan-Nya, sedangkan teologi Islam lebih umum. Fokus orang tertuju pada masalah kemanusiaan dan kemasyarakatan memunculkan kajian-kajian sosial- humaniora, seperti tarikh Islam, siasah Islam, fiqh dan ush al-fiqh, filsafat Islam, sufisme Islam, dan lain sebagainya. Keingintahuan orang pada ajaran Islam terkait fenomena alam melahirkan kajian keislaman mengenai ilmu-ilmu alam atau sains dan Islam.

Sebelum ilmu-ilmu tersebut muncul, disiplin ilmu yang mendominasi adalah tafsir al-Qur'an, yang kemudian menyusul ilmu-ilmu hadisnya. Tafsir-tafsir al-Qur'an merupakan pemahaman umat Islam atas ayat-ayat al-Qur'an mengenai fenomena-fenomena kehidupan manusia. Kajian tafsir ini telah muncul sejak al-Qur'an turun, dan otoritas tafsir satu-satunya ada pada Nabi Muhammad saw. Beberapa sahabat Nabi juga dikenal dan diakui Nabi sendiri sebagai ahli tafsir al-Qur'an, yang sepeninggal Nabi mereka sering dirujuk sebagai ahli al-Qur'an dan ahli Tafisrnya.² Generasi setelah sahabat dan terutama setelah tabi'in, kajian tafsir al-Qur'an berkembang dan mulai muncul kitab-kitab tafsir al-Qur'an. Hingga kini kita bisa menemukan, dari klasik, pertengahan, modern dan kontemporer, ratusan kitab tafsir. Demikian juga dengan hadis dan ilmu hadis. Di masa Nabi memang terdapat larangan dari Beliau kepada para sahabat untuk menulis hadis atau sabda-sabda beliau karena takut tercampur dengan al-Qur'an. Meskipun demikian, Nabi membolehkan beberapa sahabat menuliskan sabda-sabda Beliau. Terlepas dari larangan menulis hadis pada masa hidup Nabi Muhammad saw, para sahabat Nabi, yang rata-rata memiliki daya ingat tinggi, menghafal hadis-hadis yang didapat dari sikap, kata-kata, dan tingkah laku Nabi. Mereka

menghafal dan mengajarkan kepada orang-orang yang ditemuinya bahkan kepada orang-orang yang mengikuti para sahabat dan tidak pernah berjumpa dengan Nabi atau yang dikenal para tabi'in. Para tabi'in juga menyampaikan para pengikutnya atau tabi'ut tabi'in.

Kedua kajian Islam terpokok dan terdasar, yakni al-Qur'an beserta Tafsir al-Qur'an berikut 'ulum al-Qur'an dan hadis beserta 'ulum al-hadis merupakan dasar normatif pertama dan utama bagi ilmu-ilmu atau studi-studi Islam lainnya. Fiqh, teologi Islam, filsafat Islam, dan tasawuf, misalnya, lahir karena didasarkan pada kedua kajian keislaman pokok dan utama tersebut. Dalam khazanah studi Islam dewasa ini, ilmu-ilmu Islam seperti Tafsir, hadis, fiqh, ushul al-fiqh, ilmu kalam, filsafat Islam, tarikh, tasawuf dan lain sebagainya dikenal sebagai ilmu-ilmu Islam klasik atau studi Islam klasik. Mereka merupakan ilmu-ilmu Islam warisan klasik.

Perjumpaan tradisi Islam dengan tradisi luar Islam, seperti dengan tradisi Yunani, Persia, dan Romawi, memunculkan tantangan dari segi bagaimana menjelaskan ajaran-ajaran Islam secara rasional, di samping secara tekstual. Persinggungan sistem keyakinan yang berbeda dengan agama-agama lain memunculkan pertanyaan bagaimana Tauhid bisa dimengerti secara teoritik, selain sebagai ajaran yang diimani. Tauhid bukanlah teologi, melainkan kepercayaan yang diimani dan dijalankan bahwa tidak ada tuhan selain Allah, hanya ada satu sumber kekuatan dan energi yang darinya semua mungkin ada dan eksis, yakni Allah. Tauhid bukanlah teologi,³ teologi adalah upaya-upaya akademis para pemikir Islam mendeskripsikan dan menjelaskan Tauhid dan derivasi ajaran-ajaran yang terkait dengannya di dalam Islam. Teologi Islam atau ilmu kalam adalah pemikiran yang menggunakan teks dan rasio untuk mendapatkan penjelasan-penjelasan

² Abu Abdullah az-Zanjani, *Wawasan Baru Tarikh al-Quran*, terj. Kamaluddin Marzuqi Anwar dan M. Qurtubi (Bandung: Mizan, 1986), 53-64.

³ Umar Ibrahim Vadillo, *The Esoteric Deviation in Islam* (Cape Town: Madinah Press, 2003), 734.

yang bisa diterima nalar manusia sehingga bisa berbeda antara satu pemikiran dengan pemikiran lainnya, sedangkan Tauhid adalah ajaran yang tetap sifatnya. Dalam teologi Islam muncul berbagai aliran seperti di antaranya jabariyyah, qadariyyah, khawarij, murji'ah, mu'tazilah, dan asy'ariyah.⁴

Perjumpaan dengan filsafat Yunani muncullah studi Islam yang disebut filsafat Islam. Filsafat Islam merupakan upaya para intelektual muslim menjelaskan ajaran-ajaran Islam secara rasional menggunakan pendekatan pemikiran para filosof Yunani yang tidak hanya sekedar menjelaskan mengenai penggambaran rasional mengenai ketuhanan tetapi juga mengenai hakikat-hakikat manusia, alam, dan hubungan-hubungan yang ditimbulkannya dalam pandangan Islam.⁵ Muncullah tiga model filsafat Islam peripatetis, filsafat Islam yang mengandalkan penalaran rasional Aristotelian, dengan filsuf-filsufnya seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd; filsafat Islam Iluminatif dengan filosof-filosof seperti Suhrawardi dan Mulla Sadra yang menggabungkan penalaran rasional dan tasawuf;⁶ filsafat Islam wujudiyah atau eksistensialisme yang pada era modern muncul filosofnya seperti Muhammad Iqbal. Belakangan muncul filsafat Islam kontemporer yang menggunakan berbagai metode berpikir yang modern seperti M. 'Abid al-Jabiri, Hasan Hanafi, M. Arkoun, Abdul Karim Soroush, M. Amin Abdullah, Jasser 'Audah, dan lain-lainnya.

Tasawuf muncul sebagai ilmu jalan menuju Allah yang tidak menggunakan cara-cara ilmiah dan rasional.⁷ Ia merupakan ilmu yang menegaskan jalan Islam melalui pengalaman langsung mengenai Yang Ilahiyah, sebagai ganti melalui jalan pemikiran

atau pelajaran dari buku-buku.⁸ Maqam-maqam ritual keagamaan, yang kemudian melembaga menjadi tarekat-tarekat, harus dijalani untuk suatu proses *tazkiyah al-nafs* untuk menuju tersingkapnya jalan pengalaman langsung dengan Yang Ilahiyah.⁹ Tasawuf atau sufisme Islam berkembang dengan berbagai ragam juga, ada tasawuf sunni, tasawuf syi'i, tasawuf falsafi, dan lain sebagainya.

Jika dicermati perkembangan studi Islam hingga sekarang ini tentu telah berkembang lebih luas. Ilmu-ilmu sosial Islam dan ilmu-ilmu alam Islam mulai banyak digeluti. Kita mengenal kedokteran Islam, astronomi Islam, sosiologi Islam, antropologi Islam, ekonomi Islam, politik Islam, sejarah Islam, sastra Islam, filologi Islam, dan lain sebagainya. Secara umum bisa dikatakan bahwa berbicara studi Islam adalah berbicara pandangan Islam mengenai fenomena-fenomena kemanusiaan, sosial, politikal, kultural, ekonomikal, historikal dan seterusnya, di samping tentu saja hal-hal yang bersifat ketuhanan dan metafisikal. Dari pengertian umum ini, ajaran Islam sangat terbuka bagi kelahiran teori-teori sosial, politik, kultural, dan seterusnya, sehingga ilmu-ilmu sosial dan humaniora bahkan ilmu-ilmu alam keislaman adalah sesuatu yang mungkin dikembangkan, dengan tidak hanya mencocokkan belaka dengan ilmu-ilmu sosial, alam, dan humaniora yang telah mapan dan berkembang di Barat, melainkan melakukan saling kritik, saling komunikatif agar teori-teori filosofis, sosial, politik, kultural dan kealaman terus berkembang dalam kemungkinannya yang terbaik.

Tentu saja hal tersebut merupakan harapan. Namun, dalam perkembangan sejarahnya, kajian atau pemikiran keislaman, ilmu-ilmu keislaman diperhadapkan, bahkan dipertentangkan dengan ilmu-ilmu umum, baik sosial maupun alam. Pengembangan keilmuan keislaman sebagian, sebagaimana bisa ditemukan dalam sejarahnya,

⁴ A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Jakarta: Penerbit Pustaka al-Husna, 1980).

⁵ Alim Roswanto, "Pertemuan Kebudayaan Islam dan Yunani" dalam *Jurnal Filsafat Potensia*, vol. 1, no. 1, Mei 2002.

⁶ Fatimah, Fauzan Naif, Abdul Basir Solissa, *Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006), 29-35.

⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), 56.

⁸ Umar Ibrahim Vadillo, *The Esoteric Deviation in Islam*, 734.

⁹ Abu al Wafa Al Taftazani, *Madkhal Ilā al-Tasawwuf al-Islamiy* (Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1979), 8-9.

telah memisahkan aspek metafisika dari aspek “fisika,”¹⁰ atau memutus hubungan integratif antara spiritualitas dan ilmu-ilmu empiris dari studi Islam. Polarisasi dan dikhotomi ini tentu hanya menumbuhkan nalar dominasi antar dua dunia yang semestinya terhubung dan integratif. Selain ini ia menumbuhkan dan menyuburkan egoisme kelompok epistemologis keislaman tertentu sedemikian rupa sehingga terjadi pemaksaan epistemologis daripada interkomunikasi antar kebenaran yang menjadi klaim kelompok-kelompok epistemologis yang berbeda.

Kemunculan dan Polemik Ideologis antar Kelompok Epistemologis Pemikiran Islam

Banyak teori yang bisa digali terkait penjelasan mengenai kemunculan kelompok-kelompok epistemologis studi keislaman, namun di sini dipaparkan dari beberapa filosof muslim kontemporer. Muhammad ‘Abid Al-Jabiri dan Muhammad Arkoun memiliki kemiripan pemikiran dalam menjelaskan akar munculnya kelompok-kelompok epistemologis pemikiran keislaman, meskipun berbeda dalam penjelasannya. Keduanya sama-sama menggunakan pendekatan historis dalam menjelaskan fakta adanya ragam kelompok epistemologi pemikiran keislaman yang ada di masanya. Perbedaan-perbedaan epistemologis kelompok-kelompok keislaman tidak lepas dari suatu proses historis. Mereka adalah produk sejarah pengetahuan keislaman.

Studi Islam, menurut al-Jabiri, mulai muncul sejak masa kodifikasi atau *‘ashr al-tadwīn* tahun 143 H atau abad ke-2 Hijriah yang diinisiasi dan dipromotori oleh Dinasti Abbasiyyah tepatnya masa kekuasaan politik al-Manshur. Kodifikasi awalnya hanyalah proses pengumpulan dan pembukuan ilmu-ilmu transmisional keagamaan

(*‘ulūm al-naql*), tetapi akhirnya membutuhkan kerja rasional guna menciptakan teori-teori untuk menyeleksi data-data warisan kebudayaan Arab-Islam dan pemahamannya (*‘ulūm al-‘aql*). Misalnya, tafsir dan fiqh yang merupakan ilmu-ilmu transmisional keagamaan atau *‘ulūm al-naql* pada akhirnya juga menghajatkan ilmu-ilmu akalinya yaitu ‘ulum al-tafsir dan ush al-fiqh.¹¹

Mulai dari abad ke-2 Hijriyah inilah bermunculan berbagai kajian Islam yang kemudian sangat dikenal sebagai ilmu-ilmu Islam warisan. Tafsir dan kitab-kitabnya serta ilmu-ilmu al-Qur’an dan ilmu-ilmu tafsirnya, hadis dan kitab-kitabnya serta ilmu-ilmu hadisnya, fiqh dan kitab-kitabnya serta ush al-fiqhnya, kalam dan ilmu kalamnya, falsafah Islam, tasawuf, tarikh, bahasa dan sastra Arab, dan seterusnya secara dinamis bermunculan dalam sejarah kajian Islam. Dinamis karena masing-masing kajian Islam tersebut tidak berkembang linear, melainkan berkembang secara kompleks dengan ditunjukkan oleh perbedaan-perbedaan cara pemahamannya, sehingga muncul aliran-aliran pemikiran atau *madzāhib al-fikr* di dalamnya. Dalam dunia tafsir dikenal *madzāhib al-tafsīr*, dalam dunia fiqh dikenal *madzāhib al-fiqh* yang terkenal dengan empat madzhab fiqh, yaitu Hambaliyah, Hanafiyah, Syafi’iyah, dan Malikiyah, meskipun madzhab fiqh tidak hanya empat. Dalam dunia kalam atau teologi Islam dikenal berbagai madzhab juga mulai dari jabariyah, qadariyah, mu’tazilah, asy’ariyah, murji’ah, syi’ah, dan lain sebagainya. Dalam dunia tasawuf dikenal aliran-aliran tasawuf mulai dari tasawuf sunni, tasawuf falsafi, sampai pada tasawuf bathiniyah. Dalam pemikiran politik Islam, para pemikir Islam juga berbeda pandangan mulai dalam konsep teokrasi

¹⁰ Fisika dalam tanda kutip dimaksudkan bukan sekedar ilmu alam, melainkan untuk menunjuk aspek dan dimensi empiris dari studi Islam, yang bisa mencakup kajian historis, sosial, politik, kultural, dan kajian-kajian ilmu-ilmu eksakta dan alam.

¹¹ Dalam era ini, kodifikasi kitab-kitab dan metode penulisannya sangat dominan meneguhkan nalar bayani, dan cenderung menganggapnya sebagai keilmuan Islam otentik, dan karenanya membuang nalar lainnya terutama nalar burhani, lihat M. ‘Abid al-Jabiri, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi (1)*, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1991), 340.

atau negara agama, negara Islam sekuler, sampai negara yang bersemangatkan nilai-nilai keislaman.¹²

Secara ideologis, akibat berkelindannya politik dan studi Islam, al-Jabiri menegaskan bahwa nalar Arab Islam telah melahirkan dominasi nalar bayani atas nalar burhani dan 'irfani. Tampak kuat dalam pemikirannya bahwa nalar Islam berbeda dengan nalar Arab Islam. Nalar Islam bukanlah sekedar nalar bayani. Nalar bayani yang diidentikkan dengan nalar Islam sebenarnya adalah produk dari nalar Arab Islam yang bercokol kuat karena dominasi kekuasaan politik yang melanggengkan nalar bayani sebagai nalar otentik Islam. Nalar burhani, yang menurutnya penting untuk dikembangkan dalam studi Islam, tidak bisa berkembang kuat, karena keterdesakkan oleh kekuasaan yang mengarusutamakan nalar bayani.

Kemunculan kelompok-kelompok epistemologis pemikiran keislaman yang berbeda, menurut Arkoun, karena faktor historisitas al-Qur'an sejak periode formatif pewahyuan baik dalam fase lisan (*orally circulated*) dan tertulis (*written circulated*). Melampaui al-Qur'an dalam periode formatif pewahyuan dalam ruang sejarah, ada al-Qur'an dalam pengertian *the Revelation of par excellence*, atau pengertian wahyu yang pertama, yaitu, Kalam Allah yang transenden, yang tidak terbatas dan tidak diketahui oleh manusia.¹³ Al-Qur'an menyebut pengertian Kalam Allah Transenden ini dengan *al-Lauh al-Mahfudz* atau *Umm al-Kitab*, yang berada di *lauh mahfudz*. Ia diyakini abadi, mutlak benar, di luar jangkauan manusia, dan tak terikat oleh ruang waktu.

Dalam versi lisan, atau pengertian Wahyu yang kedua, al-Qur'an di turunkan kepada Nabi Muhammad saw. Ia adalah Kalam Allah yang diturunkan dalam bentuk pengujaran lisan dalam realitas sejarah yang disebut wacana keagamaan

¹² Baca Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi ke-5 (Jakarta: UI Press, 1993), 1-3.

¹³ Abdul Kabir Hussain Salihu, "Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: a Critique" dalam *Journal IIUM, Malaysia, Intellectual Discourse*, Vol. 14, Nu. 1, 2006: 23.

(*discours religious*) dalam bentuk Kitab Zabur, Taurat, Injil, dan al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan Kalam Allah yang diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Nabi Muhammad saw selama kurang lebih dua puluh tahun. Al-Qur'an dalam konsep wacana keagamaan diterima Nabi Muhammad saw secara pengujaran lisan dalam konteks-konteks historis tertentu. Pada level ini, di dalam wacana al-Qur'an terkandung kehidupan dan aktivitas-aktivitas dari seorang pelaku sosial, yaitu Nabi Muhammad, saw.¹⁴ Ia merupakan bentuk Kitab dalam wacana terbuka merespon kesejarahan hidup di sekitar turunnya di Arab. Terbuka karena al-Qur'an menawarkan pandangan dunia hidup baru yang lebih baik pada pandangan-pandangan dunia yang telah ada di Arab waktu itu, Majusi, Sabi'in, Yahudi, Kristen, paganisme Quraish, dan lain-lainnya. Pengertian yang ketiga adalah Kalam Allah dari fase pengujaran lisan kepada fase tulisan. Kalam-Nya direkam dalam catatan tertulis oleh para sahabat Nabi, yang bermula dari tulisan parsial yang terserak-serak sampai pada penetapan kodifikasinya sejak masa Khalifah Utsman bin Affan. Serakan-serakan tulisan al-Qur'an yang dikodifikasi sebagai Mushaf Utsmani ditetapkan sebagai *corpus officiel clos* atau korpus resmi tertutup. Al-Qur'an telah selesai, sempurna, dan tertutup sejak ditetapkannya dalam bentuk Mushaf Utsmani. Tidak boleh ada satu katapun ditambahkan dalam al-Qur'an.¹⁵ karena tidak ada lagi kemungkinan membuka dialog historis-politik-kultural dengan kelompok-kelompok yang diduga lembaran-lembaran al-Qur'an yang dipandang salah, karena adanya pemusnahan bagian-bagian al-Qur'an yang dinilai bukan bagian darinya.

¹⁴ Ursula Günther: "Mohammed Arkoun: towards a radical rethinking of Islamic thought." dalam Shua Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies London: 2006), 83-86.

¹⁵ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Latiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 55; lihat juga Mohammad Arkoun, "Rethinking Islam Today" in Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997), 239-241.

Sakralisasi kitab suci ini pada perjalanan berikutnya berlanjut pada sakralisasi produksi pemikiran-pemikiran keislaman. Kajian-kajian atas topik-topik tertentu dalam al-Qur'an setelah sepeninggal Nabi melahirkan produk-produk pemikiran keislaman dengan berbagai disiplinnya. Kelompok-kelompok epistemologis dengan sendirinya terbentuk bersamaan dengan klaim-klaim kebenaran pengetahuan keislaman oleh kelompok pendukungnya. Wilayah pemikiran yang semestinya wilayah interpretasi, Arkoun menyebutnya *corpus interpretes*, yang menerima perubahan dan memiliki kemungkinan mengandung kesalahan selain kebenaran, menjadi wilayah pemutlakan kebenaran pengetahuan keislaman.

Dari klaim-klaim kebenaran pengetahuan keislaman ini muncullah dalam sejarah Islam polarisasi kelompok Islam, sunni-syiah. Kemudian polarisasi berkembang meluas antara muslim dan non muslim, dan antara Islam dan Barat. Di dalam masyarakat muslim sunni dan syii muncul polarisasi kelompok-kelompok baru, dan seterusnya. Kemunculan-kemunculan kelompok ini dalam teori Arkoun adalah karena produk-produk interpretatif pemikiran keislaman. Kebenaran produk interpretasi selalu relatif, karena ia terbatas oleh ruang dan waktu kesejarahan tertentu. Karena inilah muncul kelompok-kelompok epistemologis pemikiran keislaman yang berbeda-beda itu.

Kemunculan kelompok-kelompok epistemologis keislaman, dalam pandangan M. Amin Abdullah tidaklah jauh beda dari al-Jabiri dan Arkoun. Kemunculan kelompok-kelompok itu tidak bisa dilepaskan dari historisitas yang melingkupi mereka. Klaim-klaim normativitas keislaman mereka tidak serta merta terpisahkan begitu saja dari kesejarahan sosial-budaya-politik yang melingkupi mereka ketika memutuskan Islam normatif masing-masing. Perbedaan klaim mengenai kebenaran pengetahuan keislaman mereka satu sama lain jelas

mengindikasikan masuknya unsur kesejarahan mereka dalam melakukan interpretasi. Batas-batas sejarah memberikan batas-batas pemahaman pengetahuan keislaman masing-masing kelompok. Ketidakmampuan membedakan antara agama dan pemikiran keagamaan, serta ketidakmampuan memilah antara agama sebagai produsen budaya dan sebagai produk budaya,¹⁶ membuat masing-masing kelompok mengira bahwa hasil pemikiran keislaman mereka masing-masing adalah mewakili apa yang dimaksudkan Islam itu sendiri. Masing-masing kelompok membenarkan epistemologi pemikiran keislamannya dengan melakukan dogmatisme pemikiran keislaman.

Dogmatisme pemikiran keislaman disebutnya juga *truth claim* atas pemikiran keislaman. Istilah ini jelas merupakan pengaruh kuat dari teori sakralisasi pemikiran keagamaan dari Arkoun. *Truth claim* terjadi karena hanya mengedepankan pendekatan *believer* (orang beriman), tekstual-skripturalis, dan, tidak jarang disebutnya, doktrinal-teologis atau doktrinal-normatif, dan mengabaikan, untuk tidak mengatakan membuang, pendekatan historis, empirikal, dan kritikal-analitik. Pendekatan ini yang memunculkan "*truth claim* dalam arti menekankan pada monopoli kebenaran dengan semboyan 'right or wrong is my country'.¹⁷ *Truth claim* pemikiran keislaman tidak bisa menerima pergeseran hasil pemikiran keislaman, dan karenanya juga menolak pergeseran cara atau metode pemroduksinya. Hasil pemikiran, yang dalam filsafat ilmu Popper memiliki kemungkinan

¹⁶ Adalah kesalahan besar bagi pemikir manapun yang mempertentangkan, dan bahkan memisahkan, agama dan budaya atau yang lebih luas lagi antara agama dan sejarah. Oleh karena itu, tidak boleh memperlakukan perbedaan pemahaman keagamaan dan keberagaman secara hitam-putih, harus dengan bijak melihat dalam kaitan budaya dan konteks historis apa paham keagamaan dan keberagaman itu dibangun. Lihat M. Amin Abdullah, "Bedakan antara Agama dan Pemikiran Keagamaan" dalam Amin Abdullah, *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka, Pengalaman UIN Sunan Kalijaga*, hasil wawancara Ulil Abshar-Abdala dari kajian Islam Utan Kayu (KUK), ed. Mohammad Affan (Yogyakarta Suka Press, 2010), 179.

¹⁷ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 25.

salah, selain kemungkinan benar, dan terbuka dilakukan falsifikasi untuk uji koroborasi kebenaran teoritik¹⁸, dalam nalar klaim kebenaran telah menjadi dogma dengan keyakinan mutlak mengenai kebenarannya. *Truth claim* pemikiran keislaman telah melahirkan suatu dogmatisme pemikiran keislaman. Klaim-klaim kebenaran inilah yang melahirkan kelompok-kelompok epistemologis pemikiran keislaman.

Masing-masing madzhab pemikiran Islam dalam lingkup kajian masing-masing berkembang dan membentuk ideologi-ideologi Islam bagi para komunitas penyokongnya. Di satu sisi berbagai dinamika kelompok pemikiran keislaman menunjukkan suatu hal yang positif bahwa pemikiran Islam adalah dinamis, namun di sisi lain juga menunjukkan beberapa keprihatinan, karena sering muncul ketegangan, konflik, bahkan kekerasan antar komunitas Islam yang berbeda ideologi. Keterjebakan umat Islam pada pertarungan internal demi pembenaran ideologi masing-masing secara berkepanjangan, bahkan hingga kini pun masih terasa, merupakan salah satu faktor mengapa kemunduran umat Islam terjadi. Sibuk berpolemik secara ideologis hanya melahirkan konflik antar umat Islam sendiri, sedemikian rupa sehingga melupakan pengembangan studi Islam yang bisa menyentuh pada pemecahan atas problem-problem konkret dari umat Islam secara khusus dan masyarakat dunia secara umum, seperti kemiskinan, kebodohan, ketidakadilan, diskriminasi, ketidaksetaraan, ketidakharmonisan, ketidakamanan, dan lain sebagainya.

Mengapa konflik-konflik antar kelompok epistemologis Islam muncul menghiiasi sejarah pemikiran Islam merupakan pertanyaan yang menarik untuk dijawab. Sejak era kodifikasi

pemikiran Islam, dalam pandangan al-Jabiri, struktur nalar Arab-Islam diformulasikan, disistematiskan, dan dibakukan, sehingga sebagai konsekuensinya, dunia pemikiran yang dominan pada masa itu memiliki sumbangan besar dalam menentukan orientasi pemikiran Arab-Islam yg berkembang hingga kini di satu pihak, dan di pihak lain, mempengaruhi persepsi kita terhadap khazanah kebudayaan Arab-Islam pada masa dulu. Nalar Arab-Islam akhirnya terkungkung karena geraknya selalu dibatasi oleh pembakuan-pembakuan yang beku itu.

Perdebatan kalam antar al-jabariyah, al-asy'ariyah dan mu'tazilah memunculkan dominasi-kitab-kitabnya masing-masing dan pengikut-pengikutnya masing-masing. Pada masa al-Ma'mun di masa Abbasiyyah misalnya, kekuasaan politik memainkan peran dalam memegang teologi Islam yang diusungnya, yakni mu'tazilah. Meskipun mereka mendudukan rasionalitas sedemikian tinggi, namun mereka kurang bisa menghargai perbedaan pemikiran, sebagai contoh populer adalah kasus aliran pemikiran Imam Ahmad ibn Hambal atau secara umum dengan aliran pemikiran hambaliyah. Di masa dinasti Islam Turki Saljuqiyyah, sebagai contoh lain, kita bisa menemukan sosok seorang 'ulama yang digelar sebagai hujjah al-Islam, yaitu Imam al-Ghazali yang sangat terkenal dengan *Ihya 'Ulum al-din*-nya. Dinasti Islam Saljuqiyyah merupakan kekuasaan Islam dengan ideologi negara Sunni yang aliran teologi Islamnya al-asy'ariyah, aliran fiqhnya syafi'iyah, dan aliran tasawufnya tasawuf sunni. Imam al-Gazali atau Abu Hamid al-Ghazali adalah 'ulama yang diminta istana untuk berpikir dan melahirkan karya-karya akademik yang bertujuan untuk menjatuhkan lawan-lawan ideologis dari negara. Pendeknya beliau boleh disebut sebagai 'ulama istana. Sebagai contoh, *Tahāfut al-Falāsifa*, *Fadhāih al-Bathiniyyah*, dan *Hujjah al-Haq* adalah karya-karya yang disusunnya untuk menghantam lawan politik penganut

¹⁸ Falsifikasiisme merupakan tawaran epistemologi dari *critical rationalism*-nya Popper, lihat Karl R. Popper, *Realism and the Aim of Science*, from the Postscript to the Logic of Scientific Discovery, ed. by W. W. Bartley (Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1983), xxvi-xxx, 31-33, 53-54.

filsafat Bathiniyyah Ismailiyyah yang kontra Asy'ariyyah. *Mihak al-Nadhr, Mi'yār al'Ilm, Qisthās al-Mustaqim, dan Madārik al'Uqūl* ditulisnya untuk mempromosikan logika Yunani yg diambil untuk mengukuhkan ilmu kalam Asy'ariyah dan fiqh madzhab syafi'iyah. *Ihya 'Ulumuddin* merupakan karyanya yang menggambarkan tasawuf sunni.¹⁹

Pendeknya, studi Islam dan pembakuannya tidak bisa dilepaskan dari faktor kekuasaan. Dalam pemikiran al-Jabiri tampak jelas bahwa peran kekuasaan Islam dengan ideologi-ideologi yang diusungnya menjadi salah satu faktor terbentuknya pembakuan-pembakuan kajian Islam ke dalam aliran-aliran. Dalam sejarah kajian Islam lalu dikenallah Islam jabariyah dan qadariyah, Islam asy'ariyyah dan mu'tazilah, Islam sunni dan Islam syi'i, dan kelompok-kelompok pecahannya yang terus berkembang hingga dewasa ini yang kita kenal dari aliran konservatif, moderat, dan bahkan liberal.

Arkoun berbeda dengan al-Jabiri dalam menjelaskan mengapa pemikiran Islam atau studi Islam terjerembab ke dalam firqah-firqah atau kelompok-kelompok epistemologis pemikiran Islam yang saling berpolemis secara ideologis. Studi Islam, jelas Arkoun, berbeda dengan Islam itu sendiri, merupakan pemikiran Islam. Ia merupakan pemahaman muslim atas Islam (al-Qur'an). Studi Islam berasal dari al-Qur'an itu sendiri. Dari al-Qur'an (Mushaf Utsmani), yang disucikan sebagaimana al-Qur'an dalam pengertian Kalam Allah Transenden, muncullah pemahaman atau pemikiran atau penafsiran atas al-Qur'an, yang disebut Arkoun dengan fase *corpus interpretes* atau korpus-korpus penafsir. Pada fase ini muncullah *le fait islamique* atau kenyataan islami, yang memiliki sifat historis, hasil dari pemahaman atas *le fait Coranique* atau kenyataan Qur'ani, yang bersifat transenden, transhistoris dan terbuka. Kenyataan

islami adalah produk-produk pemikiran dari para interpreter yang berangkat dari beragam kelompok-kelompok Islam dengan corak pemikiran yang berbeda-beda, maka lahirlah pemikiran-pemikiran Islam dengan berbagai ideologi yang berbeda, seperti sunni, syi'i, khariji, dan berbagai cabangnya yang berusaha mendapatkan pengakuan sebagai pemilik kebenaran tertentu, walaupun sebenarnya sarat dengan kepentingan politik.²⁰

Dari kelompok-kelompok epistemologi Islam ini, lahirlah berbagai kitab-kitab studi keislaman dengan para ulamanya masing-masing yang dipegangi sebagai baku oleh komunitas pendukungnya. Pemikiran Islam, yang produknya berupa kitab-kitab tersebut, demi perolehan pengakuan kepemilikan kebenaran pengetahuan Islam yang baku, mengalami pengkudusan. Dinamika kelompok yang muncul karena interpretasi mestinya membuka ruang komunikasi antar kelompok-kelompok berbeda untuk membuka horizon-horison baru tentang pengetahuan keislaman, namun sayangnya, yang terjadi sebagai fakta sejarah, mereka satu sama lain terlibat konflik dan polemik ideologis berkepanjangan. Menurut Arkoun fenomena ini terjadi karena adanya *taqdīs afkār al-dīn*. Semestinya Islam yang disucikan, bukan pemikiran Islamnya. Penyucian pemikiran Islam inilah yang kemudian melahirkan polemik dan konflik epistemologis keislaman antar komunitas-komunitas Islam. Awalnya muncul polemik dan konflik antara sunni dan syi'i, kemudian diikuti kelompok-kelompok keislaman yang semakin berkembang ragamnya dari kedua kelompok Islam ini. Konflik ini selanjutnya berkembang menjadi pertentangan muslim-non muslim. Lalu muncul problem sentralitas dan marjinalitas, atau pemikiran Islam yang merasa menjadi pusat dan pemikiran Islam yang dipandang pinggiran yang harus diluruskan oleh pemikiran Islam pusat yang merupakan

¹⁹ Abid al-Jabiri, *Binyah al'Aql al'Arabi*, cet. Ke-8 (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al'Arabiyah, 2002), 385-390, lihat juga Mahmud Hamdi Zaquq, *al-Manhaj al-Falsafi bayn al-Ghazali wa Descartes*, cet. Ke-3 (Kuwait: Dar al-Saqi, 2002), 176-288.

²⁰ *Ibid.*, 55-60.

arus utama yang dipandang baku.²¹ Sakralisasi pemikiran keagamaan inilah yang melahirkan ketegangan, pertentangan, dan polemik antar kelompok-kelompok pemikiran keislaman.

M. Amin Abdullah lebih menggarisbawahi kesalahan metodologis pemahaman keislaman yang menyebabkan kekakuan-kekakuan pemikiran dan pada gilirannya memicu munculnya konflik-konflik atau polemik-polemik. Persoalan pemahaman terhadap keislaman selama ini dipahami sebagai dogma yang baku, hal ini karena pada umumnya *normativitas* ajaran wahyu ditelaah lewat pendekatan doktrinal teologis. Pendekatan ini membuat corak pemahaman yang tekstualis dan skripturalis, yang cenderung abai terhadap penghampiran historis. Mestinya pendekatan historis juga harus dilakukan untuk memahami ajaran-ajaran Islam. Bahkan tidak sekedar pendekatan historis yang sempit, pendekatan historis yang lebih luas pasti juga perlu menyingkap aspek-aspek sosial, kultural, ideologis, dan politik yang melingkupi ajaran-ajaran suci yang diturunkan dan juga tafsir-tafsir atas ajaran-ajaran tersebut. Dengan demikian, pendekatan-pendekatan ilmu-ilmu sosial dan bahkan ilmu-ilmu alam pun diperlukan untuk memahami pesan-pesan keagamaan Islam.

Kedua wilayah pendekatan ini bagi Amin Abdullah merupakan hubungan yang seharusnya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keduanya sangat diperlukan untuk memahami maksud Islam baik dalam ajaran agama maupun dalam interpretasi-interpretasinya. Pendekatan teologis-normatif saja akan menghantarkan masyarakat pada keterkungkungan berpikir yang memunculkan *truth claim* yang kaku dan terasing dari dunia yang terus berkembang. Melalui pendekatan historis saja yang hanya ingin melihat seberapa jauh aspek-aspek eksternal seperti aspek sosial, budaya, politik, ekonomi, dan seterusnya bermain dalam praktek-praktek ajaran teologis,

²¹ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 9-46.

tanpa mengerti ruh normatif ajaran Kitab suci juga tidak mungkin dilakukan.²² Tanpa ada teks ajaran teologis dan dinamika pemikiran pembacanya, pendekatan historis tak mungkin dilakukan. Oleh karena itu, memahami al-Qur'an dan Hadis harus menggunakan pendekatan integratif-interkoneksi.

Pendekatan teologis-normatif yang tertutup lah yang telah menjadi akar dari munculnya polemik-polemik antar kelompok-kelompok keislaman yang berbeda. Pendekatan ini cenderung melahirkan klaim-klaim kebenaran dari sisi kelompok sendiri, dan menganggap kelompok-kelompok lain tidak mengandung kebenaran sama sekali. Klaim-klaim kebenaran inilah yang melahirkan sikap dogmatisme keagamaan. Dogmatisme keagamaan memunculkan sikap egositik dalam melakukan membenaran, karena mengabaikan batas-batas subjektif kesejarahan dari orang yang memroduksi pemahaman keagamaan Islam. Inilah yang menjadi sebab munculnya berbagai ketegangan, konflik dan polemik antar kelompok-kelompok epistemologis pemikiran keislaman yang berbeda.

Filsafat Ilmu Pengembangan Studi Islam ke arah Epistemologi Pemikiran Keislaman Progresif

Nalar polemis ideologis antar kelompok-kelompok epistemologis pemikiran keislaman dengan gamblang telah memasung kemajuan studi Islam, karena para pihak yang terlibat polemis disibukkan oleh membenaran-pembenaran diri, dan karenanya dilalaikan dari tujuan Islam diturunkan untuk mengatasi masalah-masalah kemanusiaan dan sosial-ekonomis politis yang lebih fundamental, seperti pengentasan kemiskinan, keadilan sosial dan ekonomi bagi semuanya, keamanan, akses pendidikan yang merata, dan lain sebagainya. Polemik ideologis juga hanya akan melabuh pada pemberhalaan suatu kelompok. Pemberhalaan ini tentu tidak produktif untuk memungkinkan lahirnya cakrawala kebenaran

²² M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, cet ke-3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), v-18

baru dari pengetahuan keislaman yang terus dicoba untuk diungkap oleh para pemikir dan pengaji Islam. Jika polemik ini dilanggengkan, maka yang dihasilkan adalah stagnasi keilmuan Islam. Hal ini karena setiap kelompok epistemologis pemikiran keislaman mengklaim dirinyalah satu-satunya pemegang otoritas kebenaran pengetahuan keislaman, sementara kelompok-kelompok lain haruslah tunduk padanya tanpa kritik.

Untuk menghindari stagnasi keilmuan Islam, menurut al-Jabiri, harus dilakukan model pembacaan atas *turāts* atau tradisi Islam terutama tradisi keilmuan Islam yang berbeda dengan model pembacaan yang sudah-sudah. Dia secara umum memandang bahwa ada kesalahan bangsa Arab dalam memahami *turāts*. Ia memang mewakili sejarah panjang kesadaran kultural mereka sedemikian rupa sehingga ia dipandang sebagai hakikat yang berlaku pasti dan taktergoyahkan. Namun, di balik sifat pasti ini ada dimensi lokalitas historis yang mengisyaratkan adanya batasan cakrawala pemahaman dan artikulasinya. Bangsa Arab sering tidak menyadari sisi lokalitas historis yang membentuk pemahaman keislaman ini. Di sinilah, mereka cenderung tidak sadar terhadap fakta historitas keislaman dan kajiannya. Mereka tidak ingat bahwa di balik pemastian atau bahkan pemutlakan lokalitas historis pemahaman keislaman ini terdapat bias-bias politik dan ideologis yang mengkristal dalam *turāts* Arab-Islam, sehingga mereka tidak memiliki kesadaran pembedaan agama (*al-dīn*) dari ideologi keagamaan (*al-idyūlujiyah al-diniyah*).²³

Ada tiga keberatan Al-Jabiri terhadap metode pembacaan *Turāts*. Pertama, *Al-fahm al-turātsi li turāts* atau pemahaman tradisi Islam demi tradisi Islam. Cara ini adalah membaca tradisi Islam ditujukan untuk melestarikan tradisi Islam yang telah ada, ia tidak boleh diubah-ubah. Oleh karena itu pembacaannya bersifat repetitif (*qirā'ah tikrār*)

dan tidak produktif (*ghair muntijah*), serta ahistoris, hanya melulu mencomot pendapat 'ulama klasik tanpa kritisisme. Dengan metode pembacaan ini, kaum tradisional ingin menunjukkan Islam otentik (*al-ashālah*), tapi tanpa disadari justru gagap menghadapi tantangan modernitas (*hadātsah*) dan kontemporer (*mu'āshirah*); pembacaan model ini hanya memasung diri dalam romantisme dan regresivitas. Kedua, *al-qirā'ah al-mustasyriqah li al-turāts* atau pembacaan model orientalisme. Pembacaan model ini terjebak ke dalam pembacaan yang sarat imperialisme dan misionarisme. Memahami lawan epistemologi tetapi untuk tujuan menjatuhkan, daripada tujuan mengembangkan horison-horison pemahaman baru. Ketiga, *Al-fahm al-turātsi 'alā marksiyyah* atau pembacaan tradisi Islam model marxisme.²⁴ Pembacaan seperti ini hanya melulu berkuat pada analisis pertentangan kelas dan objek yang bersifat materiil, yang pada akhirnya menciptakan pembacaan yang polemis. Pembacaan keilmuan keislaman dilakukan dalam pertentangan antara kelas dominan tradisi keilmuan Islam dan kelas marginal tradisi keilmuan Islam, yang ujungnya adalah pemaksaan epistemologi pengetahuan keislaman kelas penguasa atas kelas pinggiran.

Al-Jabiri menawarkan alternatif pembacaan baru, sebagai ganti keberatannya atas tiga model pembacaan tersebut, yang terdiri dari dua tahap pembacaan, yaitu tahap pertama *Faṣl al-maqrū'an al-qāri* dan tahap kedua *Waṣl al-qāri'an al-maqrū'an*. Dalam tahap pertama dilakukan pembacaan analisis struktural, historis, dan ideologis. Analisis struktural dimaksudkan bahwa memahami teks-teks *turāts* sebagai unsur-unsur dalam jaringan relasi-relasi, bukan terpisah satu terhadap yang lainnya; pengkaji harus memosisikan varian perspektif di antara dua poros (poros yang satu menunjukkan nilai-nilai universal-progresif-rasional-stimulus kemajuan dan modernisasi kebudayaan Arab-Islam yang terkandung dalam teks-teks *turāts*; dan poros

²³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Al-Turāts wa al-Hadātsah*, cet ke-3 (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2006), 37-38.

²⁴ M. 'Abid al-Jabiri, *al-Turāts wa al-Hadātsah*, 15-33.

yg lainnya yang mengakomodir teks-teks *turāts* yang menunjukkan nilai-nilai partikular, regresif, konservatif, tidak rasional, dan menyebabkan kemunduran dan stagnasi kebudayaan Islam). Analisis historis dimaksudkan bahwa peneliti menghubungkan objek kajian dengan konteks sosio-historisnya; perlu untuk memotret historisitas dan genealogi pemikiran yang tengah dikaji. Analisis ideologis dimaksudkan untuk menyibak fungsi ideologis dan sosio-politis yang diusung oleh pemikiran yang dikaji, karena setiap pemikiran pasti bermuatan ideologis (*al-madhmūn al-idyuluji*). Pada tahap ini pengkaji menjaga jarak dari objek yang dikaji, tahap pembebasan diri dari asumsi a priori terhadap *turāts* dan keinginan-keinginan masa kini. Pada tahap ini, pengkaji melihat konteks historis, menelanjangi aspek sosio-kultural, politik dan ideologisnya. Dalam tahap kedua, *waṣl al-qāri ‘an al-maqrū*, dilakukan penghubungan antara konteks pembaca dan objek kajian. Metode ini menghubungkan peneliti/pembaca dengan objek kajian. Metode ini diperlukan untuk mereaktualisasi dan menarik relevansi turats dalam konteks kekinian. Dengan dua cara pembacaan ini, *turāts* akan menjadi aktual untuk konteksnya sendiri dan konteks kekinian (*Ja’l al-turāts mu’ashiran li nafsih wa mu’ashiran lanā*).²⁵

Al-Jabiri menawarkan suatu pembacaan strukturalisme objektif atas hasil-hasil kajian Islam yang ada. Teks-teks hasil kajian keislaman dibaca dalam jejaring kemungkinan kebenaran Islam dengan mengkomunikasikan nalar bayani dengan nalar burhani dan membuang nalar ‘irfani. Keinginan membingkai kebenaran Islam dari berbagai teks-teks hasil pemikiran keislaman yang ada merupakan semangat dari strukturalisme, namun dengan menghilangkan nalar ‘irfani sebagai nalar yang tidak memberi kebenaran, strukturalismenya dibatasi oleh takaran nalar burhani dan bayani sedemikian rupa sehingga di

²⁵ M. ‘Abid al-Jabiri, *al-Turāts wa al-Hadātsah*, 25-33; bandingkan M. ‘Abid al-Jabiri, *Nahnu wa Turāts*, cet. ke-2 (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1999), 16-18.

luar takaran keduanya adalah salah. Kedua takaran ini menjadi objektivasi analisis strukturalisnya atas kajian-kajian Islam.

M. Arkoun memiliki kegelisahan yang mirip dengan al-Jabiri, yaitu pembacaan keilmuan Islam yang polemis antar kelompok-kelompok epistemologi keilmuan keislaman hanya akan memperlanggeng firqah-firqah ideologis keilmuan Islam. Keadaan ini memunculkan polarisasi polemis antara tradisi keilmuan sunni dan syi’i serta khariji, antara sentralitas dan marjinalitas (tradisi keilmuan pusat dan tradisi keilmuan pinggiran), tradisi keilmuan muslim dan non-muslim, tradisi keilmuan Timur dan Barat. Baginya, cara pembacaan seperti ini tidak produktif dan mengkooptasi para pemikir Islam ke dalam kesibukan berpolemis secara ideologis, dan menjadikan studi Islam hanya berhenti dalam lingkaran konflik pembenaran ideologi masing-masing kelompok yang tidak ada ujung pangkalnya. Masing-masing kelompok membawa dan “mendewakan” konstruksi pengetahuan keislamannya. Konstruksi-konstruksi pengetahuan keislaman di luar kelompok epistemologisnya dipandang tidak benar, dan karenanya harus dilawan, ketimbang dijadikan partner dialog untuk pengembangan pengetahuan keislaman yang lebih baik.

Salah satu cara untuk mengurai logika pertentangan dan polemic dalam membaca keilmuan Islam dari Arkoun adalah pembacaan dekonstruktif atas tradisi-tradisi atau konstruksi-konstruksi keilmuan Islam. Metafisika kehadiran dan dekonstruksi dari Derrida sangat menginspirasi Arkoun. Metafisika kehadiran adalah pengertian yang mengatakan bahwa yang ada adalah yang hadir.²⁶ Padahal yang ada tidak identik dengan

²⁶ Dekonstruksi Derrida dalam hal ini tidak hanya semata sebatas metafisika kehadiran, melainkan meminjam istilah Gasché juga sebagai kritisisme yang tidak disalahpahami sebagai suatu nihilisme. Yang hadir adalah indikasi suatu autentisitas dari penghadirnya, dan kritisismenya menyangga kesadarannya akan eksistensi penghadir-penghadir lainnya. Dekonstruksi sebagai kritisisme berarti menghargai setiap eksistensi wacana dan

yang hadir. Islam berbeda dengan pemikiran tentang Islam. Islam itu sendiri adalah adanya Islam dalam kebulatannya, sementara pemikiran orang tentang Islam adalah adanya Islam yang hadir dalam historisitasnya. Sayangnya, pemikiran-pemikiran Islam yang hadir dalam pentas sejarah (atau Islam yang hadir melalui hasil pemikiran pengkajinya) dipandang sama dengan Islam itu sendiri. Pandangan ini bersifat logosentrisme, hasil pemikiran atau konstruksi pengetahuan keislaman kelompok tertentu dianggap sama dengan Islamnya itu sendiri, atau apa yang dimaksudkan Islam dalam kehendak Tuhan seolah telah selesai dalam konstruksi pemikiran pengetahuan keislaman kelompok tertentu, dan karenanya tidak boleh ada konstruksi-konstruksi lainnya.²⁷

Secara ontologis, Ada mencakup ada yang dipikirkan, yang takterpikirkan, dan ada yang belum terpikirkan. Adanya Islam yang sejati mencakup Islam yang hadir dalam pemikiran manusia dan Islam yang belum hadir dalam pemikiran manusia. Dengan demikian, menghentikan eksistensi Islam yang sesungguhnya pada konstruksi pemikiran Islam tertentu (Islam yang hadir dalam pemikiran) merupakan pemaksaan membenaran epistemologis keislaman, karena menganggap kemungkinan konstruksi-konstruksi kebenaran epistemologis keilmuan Islam lainnya sebagai *nonsense* dan *meaningless*. Karena adanya klaim kebenaran pemikiran keislaman yang hadir sebagai identik dengan Islam itu sendiri, para pendukungnya cenderung menganggap pemikiran-pemikiran keislaman yang hadir lainnya sebagai salah, dan karenanya tidak boleh dipikirkan. Larangan seperti ini menghadirkan fakta pemikiran keislaman yang tak terpikirkan oleh kelompok epistemologis pemikiran keislaman tertentu. Cara seperti ini jelas menutupi makna kebenaran Islam yang

seharusnya meluas menjadi menyempit. Keluasan makna pesan dari ajaran al-Qur'an meyakinkan Arkoun bahwa sampai sejarah terakhir tentang dunia keislaman, pasti masih ada dunia keislaman yang belum terpikirkan.

Oleh karena itu, tampaknya Arkoun menawarkan suatu pembacaan Islam yang dekonstruktif, yaitu pembacaan yang tanpa dominasi konstruksi pengetahuan Islam tertentu. Ini berarti memberikan ruang bagi konstruksi-konstruksi pengetahuan keislaman yang lain atau yang berbeda untuk eksis dan memperkaya kemungkinan-kemungkinan pengetahuan keislaman yang baru dan dinamis. Mengenai persoalan kebenaran epistemologis keilmuan keislaman diserahkan pada hasil proses kualitas interkomunikasi antar konstruksi-konstruksi pengetahuan keislaman yang ada dan mungkin ada. Logika pengembangan keilmuan Islam atau studi Islam, dengan cara demikian, adalah logika kemajuan keilmuan secara terus-menerus. Dengan pembacaan seperti ini, dia mendorong suatu nalar diskursif dalam pengembangan studi Islam. Nalar diskursif dipamahi sebagai berikut:

Pembacaan dan pemahaman hasil-hasil pemikiran Islam dalam nalar diskursif adalah semacam pembacaan dan pemahaman Islam "tanpa konstruksi", tanpa dibiarkan oleh kekuasaan kelompok epistemologis Islam dominan. Setiap konstruksi pemikiran keislaman harus didudukkan dalam posisi yang berkesetaraan dan berkeadilan, tidak perlu lagi ada konstruksi yang lebih tinggi dari yang lainnya. Dengan cara ini berbagai cara baru dan kemungkinan hasil baru bisa terus terbuka, sehingga yang tidak dipikirkan dan belum terpikirkan mengenai keislaman bisa terbuka untuk disingkap dan diungkapkan.²⁸

Berbeda dengan pembacaan al-Jabiri yang memberi ruang batas yang bisa ditolerir dalam

pewacananya dengan terus melakukan eksplorasi makna-makna baru dari jejaring penghadir-penghadir wacana; lihat Rodolphe Gasché, "Deconstruction as Criticism", dalam Martin MacQuillan (ed.) *Deconstruction a Reader* (New York: Routledge 2001), 126-129.

²⁷ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, 9-46.

²⁸ Alim Roswanto, "Epistemologi Pemikiran Islam M. Amin Abdullah" dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (ed.) *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan Festschrift untuk M Amin Abdullah*, (Yogyakarta: Cisform, 2013), 24

mengembangkan horison kebenaran studi Islam, yaitu dalam ruang rasionalitas bayani dan burhani, dan tidak menolerir ruang dunia 'irfani karena dipandang sebagai kontributor kekaburan dan kemunduran pemikiran keislaman, pembacaan Arkoun mendorong para pengkaji Islam kontemporer untuk memasuki ruang baca yang tak terbatas. Dalam ruang baca yang tak dibatasi ini, para pengkaji Islam selalu dalam kesadaran untuk mengondisikan pemikiran-pemikiran keislaman selalu berada dalam progres. Sekat-sekat historisitas individu dan kelompok dibongkar dan dirajut dalam jejaring diskursus yang terus terbuka untuk dipintal.

M. Amin Abdullah tidak sejalan dengan al-Jabiri dalam hal penegasian nalar 'irfani. Dia, sebagai gantinya, merumuskan pembacaan sirkuler, bukan parallel atau linier, atas ketiga nalar bayani, 'irfani dan burhani.²⁹ Penafian nalar 'irfani menunjukkan sebuah ketertutupan pada kemungkinan makna-makna yang tak terpikirkan dan yang belum terpikirkan yang pada gilirannya hanya akan menggiring pada pola paralel ataupun linear. Corak hubungan sirkuler tidak menunjukkan finalitas dan eksklusivitas yang hegemonik terhadap kelompok lain. Finalitas dan eksklusivitas hanya akan mengantarkan pada jalan buntu dan ketidakharmonisan hubungan antar kelompok-kelompok epistemologis pemikiran keislaman. Pembacaan sirkuler akan selalu terbuka dan inklusif terhadap perbedaan pemahaman dan terus mencoba merajut pemahaman baru yang integratif-interkoneksi sehingga masing-masing kelompok merasa saling berkontribusi.

Nalar tekstual-normatif, nalar spiritual, dan nalar rasional-ilmiah harus dibuat saling dikaitkan, dikomunikasikan, dan diintegrasikan, sehingga studi Islam yang dikembangkan harus menggambarkan suatu pemahaman integratif-

²⁹ M. Amin Abdullah, "Al-Ta'will al-'Ilmi: Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta Volume 39, Number 2, July-December 2001: 383-387.

interkoneksi antara teks-teks suci keagamaan Islam dan rasionalitas ilmu-ilmu sosial-humaniora dan alam yang membawa pesan spiritualitas Islam yang sejalan dengan nilai-nilai dan hukum-hukum universal alam kemanusiaan dan alam semesta. Pendekatan integratif-interkoneksi seperti inilah yang bisa mengurai kebuntuan pemikiran Islam dan mengakhiri polemik-polemik antar kelompok. Integrasi-interkoneksi atau interkomunikasi keilmuan Islam dengan ilmu-ilmu umum dalam bagan "jaring laba-laba" pengembangan studi Islam Amin Abdullah bisa dipahami tidak sekedar antar ilmu-ilmu keislaman yang ada, tetapi juga harus dihubungkan dengan disiplin-disiplin keilmuan sosial-humaniora dan alam yang juga beragama untuk melahirkan suatu hasil pembacaan keislaman yang saling ditembus dari disiplin-disiplin ilmu yang multidimensional.

Interkoneksitas dan interkomunikasi dalam studi Islam harus terjadi tidak hanya sisi internalnya, yakni antar ilmu-ilmu keislaman seperti tafsir, fiqh, tasawuf, ilmu kalam, filsafat Islam, dan lain sebagainya, tetapi juga sisi eksternalnya, yakni ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu sosial-humaniora dan ilmu-ilmu alam. Sebagai contoh misalnya ketika harus dijelaskan bagaimana padangan Islam tentang masyarakat ideal dan sehat itu, maka perlu dijelaskan dari berbagai sudut pandangannya, sisi normatifnya yang kemudian diinterpretasikan secara multidisipliner dengan melibatkan berbagai pendekatan baik psikologi, hukum, HAM, sosiologi, filosofis, ekonomi, pendidikan, budaya, *civic values* atau nilai-nilai keadaban, kebersamaan, dan keberterangannya, ekologi, dan lain sebagainya. Dengan demikian, keilmuan Islam yang interkoneksi dan interkomunikatif mengakui bahwa suatu realitas terjadi selalu melibatkan berbagai dimensi kehidupan dari manusia dan oleh karenanya menyingkapnya secara komprehensif dengan melibatkan berbagai perspektif adalah suatu keniscayaan.³⁰

³⁰ Alim Roswanto, "Epistemologi Pemikiran Islam M. Amin Abdullah", 23-24

Dari pandangan-pandangan mengenai kemunculan dan polemik kelompok-kelompok epistemologis pemikiran keislaman serta pengatasan filosofisnya bisa direfleksikan. Kemunculan kelompok-kelompok epistemologis pemikiran Islam tentu tidak bisa dielakkan, karena berkelindannya agama dengan dinamika historis yang didatangi. Namun, polemik-polemik ideologis egoistik antar kelompok-kelompok itu bisa untuk dihindari dengan cara-cara yang telah diberikan oleh pemikiran-pemikiran di atas.

Studi atau ilmu keislaman dihadapkan pada dua kaki, satu adalah tuntutan kebenaran keagamaan dan yang lainnya adalah tuntutan kebenaran ilmiah. Hal inilah yang memunculkan polarisasi dan dikhotomi antara kebenaran ajaran agama di satu sisi dan kebenaran ilmiah di sisi lain. Polarisasi dan dikhotomi ini lalu melahirkan suatu ketegangan antara agama dan ilmu. Pandangan ini lalu seolah menyimpulkan bahwa dalam agama tidak ada pengetahuan mengenai hal-hal yang dalam dunia ilmu biasa lakukan, dan sebaliknya dalam ilmu tidak ada hal-hal yang bersifat religius yang terkait dari aktivitas ilmiah.

Pengembangan studi Islam di dunia Islam juga terjebak dalam polarisasi dan dikhotomi tersebut, terbukti dengan munculnya dua paradigma pengembangan keilmuan Islam yang menggambarkan suatu polarisasi dan dikhotomi baru, yaitu paradigma islamisasi ilmu dan paradigma saintifikasi atau pengilmuan Islam. Paradigma Islamisasi ilmu pada dasarnya merupakan respon terhadap perkembangan keilmuan di Barat yang terkesan oleh para pemikir pendukungnya telah sedemikian sekuler dan tercerabut dari akar dan landasan ajaran tauhid. Ilmu-ilmu mapan yang tumbuh di Barat apakah itu ilmu-ilmu sosial-humaniora ataukah ilmu-ilmu alam dipandang oleh paradigma ini sebagai melepaskan dan memisahkan diri dari agama. Ide pemisahan pengembangan ilmu-ilmu tersebut dari agama menjadi alasan mendasar

kritik dari para pengusung paradigma islamisasi ilmu. Dalam pandangan mereka, Islam dan ilmu adalah dua hal yang tak terpisahkan, keduanya adalah satu kesatuan. Ilmu-ilmu Barat yang mengambil jarak bahkan mengesampingkan agama harus diluruskan teori-teori ilmiah melalui pengintegrasian pemahaman keislaman ke dalam teori-teori tersebut. Teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu yang dianggap sekuler diletakkan sebagai objek kajian dari ajaran-ajaran Islam. Pengetahuan dan pemahaman keislaman didudukkan sebagai subjek dan ilmu-ilmu sekuler sebagai objek. Berkebalikan dengan paradigma islamisasi ilmu, paradigma saintifikasi Islam memandang tidak perlu mempertentangkan antara ilmu dan Islam. Ajaran-ajaran Islam diyakini memiliki bangunan-bangunan pengetahuan mengenai berbagai fenomena-fenomena kemanusiaan, sosialitas, kealaman dan lain sebagainya yang juga lazim menjadi objek kajian dari ilmu-ilmu yang telah mapan. Bangunan-bangunan pengetahuan ini hanya belum tersistematisasikan saja. Para pemikir penyokong paradigma ini berupaya melakukan sistematisasi bangunan-bangunan pengetahuan keislaman dengan bantuan metode-metode ilmiah yang lazim dikenal dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora dan alam sedemikian rupa sehingga terjadilah teorisasi atas pengetahuan-pengetahuan keagamaan Islam. Dengan cara demikian, pengetahuan keislaman mengenai berbagai fenomena dalam kehidupan manusia dalam hubungannya dengan Tuhan, sesama manusia, sesama makhluk, dan alam, yang biasa menjadi bahasa-bahasa ajaran religius, mengalami proses ilmiahisasi, dan akhirnya menjadi pengetahuan ilmiah. Paradigma saintifikasi Islam ini terkesan menempatkan ajaran-ajaran Islam melulu sebagai objek dan menempatkan ilmu-ilmu dengan segala perangkat pendekatan dan cara ilmiahnya sebagai subjek.

Memihak pada salah satu dari dua paradigma pengembangan studi Islam tersebut hanya akan

memperpanjang daftar polemik-dikhotomis yang baru. Di antara keduanya ada pilihan paradigma lain yang patut dipertimbangkan untuk pengembangan studi-studi atau ilmu-ilmu keislaman di masa-masa mendatang, yaitu bagaimana menggiatkan dan memasifkan interkomunikasi antar ilmu-ilmu Islam yang secara internal juga berkembang dinamis, antara ilmu-ilmu Islam dan ilmu-ilmu umum, antar ilmu-ilmu sosial-humaniora yang juga dinamis, demikian juga dengan ilmu-ilmu alamnya, dan pada akhirnya berujung pada interkomunikasi intensif antara teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu keislaman dan teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu umum untuk suatu proses terus-menerus menemukan teori-teori ilmiah yang terbaik. Dengan cara demikian, ajaran-ajaran Islam dan ilmu-ilmu Islam didudukkan tidak sekedar sebagai objek dari kajian ilmu-ilmu umum, melainkan juga sebagai subjek yang menelaah teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu umum. Demikian juga dengan ilmu-ilmu umum yang harus didudukkan sebagai subjek dan objek. Proses *take and give* antara agama dan ilmu, dengan cara interkomunikasi tersebut, akan terjadi. Teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora, misalnya, bisa saja ditinjau secara kritis oleh teori-teori keislaman, dan sebaliknya teori-teori keislaman bisa juga diuji oleh teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora.

Studi Islam belakangan ini berkembang dengan pesat dan begitu semarak dalam dunia akademisi Islam. Studi Islam ini tidak hanya bermunculan di negara-negara Islam, tetapi juga di negara-negara Barat, seperti di Inggris, Austria, Jerman, Belanda, dan Amerika Serikat, dengan berbagai corak akademisnya masing-masing. Fenomena ini menunjukkan betapa pengetahuan keislaman banyak diminati orang baik dari *insider* atau kalangan muslim sendiri maupun *outsider* atau kalangan non-muslim.

Namun dalam menjamurnya studi Islam tersebut, orang masih sering terjebak, terkooptasi dalam dan terinstal mentalnya oleh ketegangan

polarisasi tradisi pemahaman. Dikhotomi-dikhotomi tradisi seperti Islam tradisional dan Islam liberal, konservatisme dan modernisme, problem pemahaman *insider* dan *outsider*, ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum, dan seterusnya masih dominan mewarnai dunia studi Islam sampai detik ini.

Dalam penjara polarisasi-polarisasi ini, kita sering lupa bahwa ada horizon-horison yang sangat luas dan menjanjikan suatu aktivitas keilmuan keislaman yang kreatif-aestetis di antara dua kutub tersebut. Horizon-horison inilah yang semestinya diselami.

Keterbukaan dan Kebebasan berpikir dalam studi Islam sekarang ini, meskipun sudah banyak menunjukkan kemajuan, masih belum menjadi kesadaran bersama umat Islam. Superioritas kelompok atau pandangan kolektif massa atas kreativitas individu masih sangat menonjol, sehingga gagasan-gagasan baru tentang Islam lebih sering dianggap sebagai sesuatu yang aneh dan “berbahaya” bagi pandangan kolektif tersebut daripada sebagai kemungkinan baru demi pemurnian ajaran Islam itu sendiri. Dalam konteks ini, ide pluralitas pemahaman Islam dalam studi Islam masih sulit untuk bisa disadari dan diterima sebagai suatu ekspresi bersama di antara *knowers of Islam*. Kecenderungan homologisme atau paham tunggal-universal-hegemonik masih sangat kental dalam tradisi studi Islam, sehingga determinasi produk-produk masa lampau atas temuan-temuan kreatif-akademik masa sekarang demi sebuah proyeksi masa depan yang lebih baik terkesan sangat hegemonik dan politis.³¹ Hal inilah yang membuat dinamika studi Islam menjadi tidak akseleratif dan kreatif, atau cenderung mendewakan produk masa lampau yang konteksnya sudah tidak cocok lagi dengan masa sekarang, atau cenderung,

³¹ Alim Roswanto, “Islam dalam Rasionalitas Transmodernisme dan Relevansinya pada Filsafat Studi Islam” dalam M. Amin Abdullah dkk, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga - Kurnia Kalam Semesta, 2001), 163.

meminjam istilah Fazlur Rahman, *repetitive Islam*³² atau dalam istilah al-Jabiri *qirāah tiktār* (pembacaan yang mengulang-ulang) dan *ghair muntijah* (tidak produktif).³³

Emosi untuk memaksakan sebuah narasi tunggal atau dunia tunggal mengenai pemaknaan kebenaran pengetahuan keislaman (homologisme epistemologis keislaman) berarti merupakan *a suicide of Islamic studies*. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, kecenderungan homologisme hanya akan menciptakan suatu semangat pendewaan paham kelompok dan hal ini akan sangat berbahaya jika dilekati oleh kepentingan politis. Kedua, homologisme akan cenderung buta terhadap perubahan-perubahan besar dan cepat dalam kehidupan manusia dan akan cenderung buta mengideologisasikan produk masa lampau. Ketiga, homologisme bisa menjadi “tembok besar” bagi lahirnya pemikiran-pemikiran baru dan kreatif, karena tidak adanya *respect* terhadap perbedaan pandangan. Kaum homolog cenderung menganggap pandangan yang berbeda dengan pandangan mereka sebagai “sesuatu yang pasti ada salahnya” daripada “sesuatu yang boleh jadi benar atau boleh jadi salah”.³⁴

Dari sinilah peran filsafat keilmuan Islam yang ditawarkan pemikir-pemikir muslim di atas masuk. Kebenaran itu sebenarnya bukanlah milik satu orang atau kelompok tertentu tetapi lebih merupakan ekspresi bersama ras manusia. Ekspresi ini lebih merupakan suatu usaha pencarian

terus-menerus mengenai kebenaran suatu realitas yang dihadapi bersama daripada suatu klaim kepemilikan kebenaran. Filsafat keilmuan Islam dalam ekspresi ini, melalui sifat filosofis itu sendiri yang selalu mencurigai suatu bangunan ilmu, otoritas, *truth claim*, keyakinan dan lain sebagainya yang dianggap baku, *final*, dan sempurna, harus menempatkan klaim-klaim atau dogmatisme kebenaran keilmuan Islam sebagai wacana-wacana yang bisa saling dipertemukan dan dikembangkan terus. Oleh karenanya, mencurigai setiap klaim kebenaran pemikiran keislaman merupakan hal yang harus bukan tabu lagi. Kecurigaan filosofis ini adalah suatu langkah metodis awal untuk memperoleh validitas kebenaran atau untuk mengasah kebenaran melalui pertanyaan-pertanyaan kritis konstruktif terhadap realitas yang dibangun dengan diuji oleh klaim-klaim kebenaran lain yang ada. Penyelidikan atas persoalan ini akan membawa kepada konteks penemuan horison-horison kebenaran baru tentang dunia studi-studi Islam, sehingga kebenaran bukanlah merupakan suatu *produk instan* tetapi mengalami pengembangan makna di dalam ekspresi bersama para pemikir yang ada dan yang akan ada.

Studi Islam adalah suatu pembacaan mengenai keislaman yang ekspresi luarnya terbagi ke dalam beberapa konsentrasi, ilmu al-Qur’an, ilmu hadis (yang intinya berupaya memahami ajaran-ajaran al-Qur’an dan Hadis secara ilmiah akademik), kalam, kebudayaan Islam, sosial-politik Islam dan lain sebagainya. Ketika filsafat ilmu mengambil studi Islam sebagai objek materilnya, maka para filosof ilmu tidak akan tergoda dalam persoalan pasti ada satu teori yang mutlak benar dalam masing-masing konsentrasi tersebut, selama ia dilahirkan oleh manusia, melainkan justru akan menganjurkan suatu pembacaan kritis mengenai teori-teori yang telah berhasil dibangun agar ditemukan teori-teori yang baru agar makna pemahamannya terus berkembang secara dinamis dan kreatif. Percaya dan justifikasi pada satu teori atau pandangan

³² Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970)

³³ Abid al-Jabiri, *Nahnu wa Turats* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1999)

³⁴ Prinsip ini dikenalkan Pierce dengan istilah *fallibilism*, bahwa dalam setiap teori dari usaha pemahaman ilmiah tidak serta merta bisa dipandang memiliki kebenaran yang mutlak pasti, melainkan memiliki kemungkinan salah dan juga kemungkinan benar; atau dalam istilah Popper, *conjectural* (perkiraan, artinya teori ilmiah tidak lebih dari perkiraan yang bisa jadi salah) dan *falsifiable* (bisa disalahkan, setiap teori kebenarannya selalu tentatif, karena memiliki kemungkinan salah). Lihat Sandra B. Rosenthal, *Charles Peirce Pragmatic Pluralism* (New York: State University of New York Press, 1994), Karl Popper, *Realism and the Aim of Science* (London: Routledge, 2000), h. xxvi-xxx, lihat juga Alim Roswanto, “Islam dalam Rasionalitas Transmodernisme ...”, 164.

saja berarti, seperti telah diungkap di atas, terjadi *a suicide of Islamic studies*.

Agar *a suicide of Islamic studies* tidak terjadi, keterbukaan pemikiran keislaman harus menjadi pilar penyangga bagi tegaknya bangunan studi Islam. Dunia Islam harus menghentikan bahkan menghapuskan tradisi menghakimi lewat kepentingan politis kelompok, etnis, atau aliran terhadap pemikiran muslim atau bahkan pemikiran non-muslim mengenai keislaman yang terkemas dalam studi Islam tersebut. Seorang pemikir muslim harus terbuka-dialogis terhadap pemikir-pemikir muslim lainnya dan juga mempersilakan sumbangan-sumbangan pemikiran keislaman dari *outsider* atau pemikir non-muslim. Bahkan seorang pemikir muslim perlu mengambil sikap bahwa dia tidak perlu *a priori* kalau teori yang dibangun oleh *outsider* pasti “pincang”, sebaliknya harus menganggapnya suatu kemungkinan yang boleh jadi lebih baik. *Outsider* jangan dipertimbangkan karena perbedaan keyakinannya tetapi karena sama-sama manusia. Sekeras-kerasnya kritik *outsider* tentang keislaman, di dalamnya pasti ada celah untuk melihat ulang pemikiran keislaman demi pemurnian keislaman itu sendiri. Filsafat ilmu pengembangan studi Islam harus selalu mendudukan manusia sebagai sama-sama menjadi *readers of reality*, dan tidak melebihkan ras manusia tertentu atas ras manusia lainnya, tidak melebihkan manusia yang berkeyakinan tertentu atas manusia yang berkeyakinan lain.

Terakhir tetapi bukan suatu akhir, filsafat ilmu pengembangan studi-studi Islam ke depan harus membawa kepada kesadaran bahwa untuk mengembangkan studi Islam harus dibangun kebebasan lahirnya teori-teori pemahaman baru seluas-luasnya. Hal ini berarti komunitas peneliti Islam harus dikembangkan dan terbuka bagi anggota-anggota baru dengan temuan-temuan baru mereka, sehingga dengan demikian mereka sedang menjalankan suatu program penelitian bersama tentang keislaman. Dengan ungkapan lain bisa

dikatakan bahwa refleksi-refleksi filosofis ilmu pengembangan studi Islam ini sebenarnya ingin membawa kepada suatu kesadaran fundamental bahwa pemahaman mengenai Islam itu bukanlah *a harbor* melainkan *a voyage*.

Simpulan

Bisa disimpulkan bahwa kemunculan kelompok-kelompok epistemologis pemikiran Islam secara umum karena faktor sejarah. Islam dipahami dan dijalankan dengan, melalui dan di dalam milieu historis tertentu. Situasi dan kondisi historis yang berbeda dari generasi yang berbeda memberi batas-batas kendali dan kuasa pengetahuan yang berbeda pula. Perbedaan inilah yang memunculkan perbedaan kelompok-kelompok epistemologis tersebut. Faktor penyebab kemunculan ragam kelompok ini juga ditentukan oleh sikap dogmatisme keagamaan atas hasil pemikiran keislaman tertentu akibat dari pendekatan normatif-teologis yang abai dari pendekatan historis dan lain-lainnya. Dogmatisme keagamaan lahir sebagai sikap sakralisasi kebenaran pengetahuan keislaman kelompok sendiri. Dukungan kuasa politik dari kelompok dominan semakin menguatkan dominasi kelompok tertentu dan memandang kelompok-kelompok lain berada di luar kebenaran yang diklaim sebagai dogma tak terelakkan atau suci oleh kelompok dominan.

Sikap dogmatisme keagamaan yang kaku dan hitam-putih, sikap menganggap pandangan pemikiran sendiri sebagai sebagai suci, dan pemaksaan kebenaran pengetahuan keislaman oleh kuasa politis kelompok dominan pada kelompok-kelompok lain memicu munculnya polemik-polemik ideologis yang egoistik antar kelompok-kelompok epistemologis dalam studi-studi Islam. Tentu polemik ini kontraproduktif terhadap kemajuan dan kontribusi studi-studi Islam bagi pengatasan persoalan-persoalan real yang dihadapi umat manusia. Oleh karena itu, filsafat keilmuan pengembangan studi-studi

Islam ke depan harus mampu mengatasi polemik-polemik ideologis yang egoistis dengan cara menginterkomunikasikan ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu-ilmu umum dan membuka nalar diskursif bagi pemikiran-pemikiran keislaman yang variatif, kritis, dan baru.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. "Bedakan antara Agama dan Pemikiran Keagamaan." M. Amin Abdullah, *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka, Pengalaman UIN Sunan Kalijaga*, hasil wawancara Ulil Abshar-Abdala dari kajian Islam Utan Kayu (KUK), ed. Mohammad Affan. Yogyakarta Suka Press, 2010.
- Abdullah, M. Amin. *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka, Pengalaman UIN Sunan Kalijaga*. Ed. Mohammad Affan. Yogyakarta Suka Press, 2010.
- Abdullah, M. Amin, dkk. *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga – Kurnia Kalam Semesta, 2001.
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Cet ke-3. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wīl al-'Ilmī: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta Volume 39, Number 2, July December 2001.
- Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*. Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- Arkoun, Muhammad. *Rethinking Islam*. Terj. Yudian W. Asmin dan Latiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Azizy, A. Qodri. *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*. Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Islam Depag RI, 2003.
- Fatimah, Naif, Fauzan dan Solissa, Abdul Basir. *Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006.
- Gasché, Rodolphe. "Deconstruction as Criticism". Dalam Martin MacQuillan (ed.) *Deconstruction a Reader*. New York: Routledge 2001.
- Günther, Ursula. "Mohammed Arkoun: towards a radical rethinking of Islamic thought." Dalam Shua Taji-Farouki (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'ān*. Oxford: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies London: 2006.
- Hanafi, A. *Pengantar Theology Islam*. Jakarta: Penerbit Pustaka al-Husna, 1980.
- Ichwan, Moch. Nur dan Muttaqin, Ahmad (ed). *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan Festschrift untuk M Amin Abdullah*. Yogyakarta: Cisform, 2013.
- Jabiri, Abid al-. *Nahnu wa Turats*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999.
- Jabiri, Muhammad 'Abid al-. *Al-Turāts wa al-Hadātsah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991.
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al'Arabiyyah, 2006.
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Bunyah al'Aql al'Arabi*. cet. ke-8. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 2002.
- MacQuillan, Martin (ed.). *Deconstruction a Reader*. New York: Routledge 2001.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1985.
- Popper, Karl R.. *Realism and the Aim of Science*. London: Roulledge, 2000.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Rosenthal, Sandra B. *Charles Peirce Pragmatic Pluralism*. New York: State University of New

- York Press, 1994. Popper, Karl. *Realism and the Aim of Science*. London: Routledge, 2000.
- Roswanto, Alim. "Epistemologi Pemikiran Islam M. Amin Abdullah." Dalam Moch. Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (ed). *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan Festscripft untuk M Amin Abdullah*. Yogyakarta: Cisform, 2013.
- Roswanto, Alim. "Islam dalam Rasionalitas Transmodernisme dan Relevansinya pada Filsafat Studi Islam" dalam Abdullah, M. Amin, dkk. *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga - Kurnia Kalam Semesta, 200.
- Roswanto, Alim. "Pertemuan Kebudayaan Islam dan Yunani" dalam *Jurnal Filsafat Potensia*, vol. 1, no. 1, Mei 2002.
- Salihu, Abdul Kabir Hussain. "Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: a Critique." Dalam *Journal IIUM, Malaysia, Intellectual Discourse*, Vol. 14, Nu. 1, 2006.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Edisi ke-5. Jakarta: UI Press, 1993.
- Taftazani, Abu al-Wafa al-. *Madkhal Ilā al-Tasawwuf al-Islamiy*. Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1979.
- Taji-Farouki, Shua (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'ān*. Oxford: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies London: 2006.
- Vadillo, Umar Ibrahim. *The Esoteric Deviation in Islam*. Cape Town: Madinah Press, 2003.
- Zanjani, Abu Abdullah al-. *Wawasan Baru Tarikh al-Quran*. terj. Kamaluddin Marzuqi Anwar dan M. Qurtubi Bandung: Mizan, 1986.
- Zaqzuq, Mahmud Hamdi. *al-Manhaj al-Falsafi bain al-Ghazali wa Descartes*. Cet. ke-3. Kuwait: Dar al-Saqi, 2002.