

## KRITIK NALAR: Arah Baru Studi Islam

Oleh R u m a d i

**B**elakangan ini sering muncul kritik bahwa kajian Islam di Indonesia tidak mempunyai proyek yang jelas, sehingga arah dari pemikiran yang berkembang juga menjadi tidak jelas. Bahkan secara sinis intelektualisme Indonesia sering disebut “intelektualisme musiman”. Ketika sedang “musim Post-Modernisme” semua orang bicara tentang Post-Modernisme, di sana-sini digelar berbagai diskusi tentang Post-Modernisme. Ketika tiba-tiba muncul tokoh Muhammad Arkoun dalam belantara pemikiran Islam di Indonesia, semua orang berbicara tentang Arkoun. Hal yang sama juga terjadi pada Hasan Hanafi dan Muhammad Abid al-Jabiri serta tema-tema seperti *civil society*, HAM, demokrasi, feminisme dan sebagainya. Singkatnya, tidak ada sesuatu yang menjadi “proyek pemikiran bersama”, karenanya pemikiran Islam di Indonesia belum mampu memberi kontribusi orisinal bagi kepentingan dunia Islam secara keseluruhan.

Sebenarnya pada akhir 80-an dan awal 90-an sudah mulai muncul arah yang baik seperti tema tentang “Islam transformatif”, namun sayangnya tema ini kembali

surut tanpa sebab yang jelas. Bahkan, pada akhir 90-an dan awal 2000-an ini energi kebangsaan kita seluruhnya tersedot untuk urusan politik, sehingga hampir-hampir tidak ada perkembangan pemikiran yang berarti.

Krisis pemikiran keislaman yang orisinal demikian bukan khas Indonesia, tapi problem dunia Islam secara umum. Kondisi tersebut antara lain disebabkan karena dominasi pandangan “tradisional-konservatif” Islam yang menguasai hampir dalam seluruh segi-segi pemikiran Islam. Pandangan dunia (*world view*) ini dibentuk secara bertahap selama empat abad pertama

perkembangan Islam dan memperoleh bentuknya yang pasti pada abad ke-12 M. Setelah itu, keilmuan Islam tidak lagi mengalami perkembangan yang berarti. Bahkan, berbagai pemikiran “sempalan” yang mencoba keluar dari kungkungan dan dominasi harus berhadapan dengan “kekuatan besar” yang sulit ditembus.

Kritik semacam ini bisa dipahami dan dilihat sebagai kegelisahan untuk mewujudkan Islam yang mempunyai kepedulian dan keterkaitan langsung dengan proyek-proyek kemanusiaan. Untuk menuju ke



arah tersebut, satu hal yang tak dapat dihindari adalah meninjau ulang metode kajian Islam yang lebih memayungi paham ortodoksi dan memusuhi “Islam mazhab kritis”. Dalam konteks ini, metodologi kajian yang mengedepankan *naqd al-'aql* (kritik nalar),<sup>1</sup> merupakan salah satu alternatif yang layak dipertimbangkan, meskipun harus diakui, hal ini baru merupakan “proyek antara” dan tidak berpretensi untuk menyelesaikan semua hal yang berkaitan dengan metodologi studi keislaman. Meski demikian, hal ini paling tidak memberi arah bagi perkembangan pemikiran-pemikiran baru.

Proyek “kritik nalar” sebagaimana telah diperkenalkan oleh al-Jabiri, Nashr Hamid Abu-Zayd dan juga Muhammad Arkoun, meskipun masing-masing mempunyai konsentrasi dan pernik-pernik pemikiran yang berbeda, namun secara garis besar mereka mempunyai “platform” yang sama, yaitu *concern* untuk melepaskan diri dari

keterbelengguan tradisi dan teks. Cara pandang terhadap dua hal inilah yang selama ini menjadi sumber kebekuan pemikiran Islam.

### Ambiguitas Studi Islam

Dalam tradisi akademik, meletakkan Islam sebagai obyek studi ilmiah sebenarnya belum cukup lama, karena selama ini ada keengganan dan rasa “sungkan”, sehingga Islam lebih didekati secara “baik-baik” sebagai “agama wahyu” semata, segala sesuatu harus dikembalikan dan tunduk pada teks wahyu, selesai. Padahal kajian ilmiah harus lebih meletakkan Islam sebagai “agama historis”, daripada sebagai agama wahyu, karenanya “agama” harus rela diperlakukan secara “tidak semestinya”, “semena-mena” dan dikritik.

Waardenburg (1973) menjelaskan, kesulitan menjadikan agama sebagai lahan kajian ilmiah bersumber dari dua hal: *Pertama*, mengkaji berarti melakukan

<sup>1</sup>Paling tidak ada dua istilah yang biasa dirangkaikan dengan kata kritik nalar, yaitu “kritik nalar Islam”, sebuah istilah yang dipakai Muhammad Arkoun, seorang intelektual Islam asal Aljazair; dan “kritik nalar Arab”, istilah yang digunakan Muhammad Abid al-Jabiri. Kita tidak tahu persis apakah di balik perbedaan istilah itu ada semacam perbedaan “kekuatan ideologi” yang menggerakkannya; ataukah itu hanya perbedaan istilah yang sebenarnya mempunyai basis ontologis yang sama. Dalam kaitan ini, penjelasan Ahmad Baso yang melihat dari sudut tradisi kebahasaan cukup membantu untuk mengklarifikasi masalah tersebut meskipun belum cukup memuaskan. Menurutnya, Arkoun menggunakan istilah “kritik nalar Islam” untuk memperluas cakupan kritiknya hingga sampai ke tradisi pemikiran non-bahasa Arab. Sedangkan “kritik nalar Arab”-nya al-Jabiri untuk membatasi jangkauan kritiknya pada tradisi pemikiran yang menggunakan bahasa Arab dalam geografis kultur tertentu. Kritik nalar Arab tidak diproyeksikan untuk membangun sebuah “ilmu baru” seperti membangun ilmu kalam atau teologi baru. Kritik al-Jabiri tidak menaruh perhatian besar pada persoalan-persoalan ketuhanan, wahyu, ortodoksi dan aliran-aliran kalam, tapi lebih dititikberatkan pada kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam kurun waktu tertentu. Sedangkan kritik Arkoun lebih ditujukan pada konsep-konsep seperti ortodoksi, wahyu, mitos, imajinasi, simbol dan seterusnya. Lebih jauh lihat Ahmad Baso, “Pengantar Penerjemah: Post-Modernisme sebagai Kritik Islam, Kontribusi Metodologis “Kritik Nalar” Muhammad Abid al-Jabiri”, dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. xxix-xxx. Sebenarnya saya tidak terlalu pusing

objektivasi atau penjarakan terhadap obyek kajiannya. Dalam kajian terhadap agama, objektivasi itu dilakukan bukan kepada 'pihak lain', tetapi juga kepada dirinya sendiri. Hal ini bukan pekerjaan mudah karena setiap manusia akan memiliki keterlibatan dengan aspek keagamaan. *Kedua*, secara tradisional, agama dipahami sebagai sesuatu yang suci, sakral dan agung. Menempatkan sesuatu yang memiliki nilai tinggi sebagai obyek netral, akan dianggap mereduksi, melecehkan, bahkan merusak nilai tradisional keagamaan.<sup>2</sup>

Atas dasar itu, bisa dipahami kalau tradisi kajian ilmiah terhadap Islam sulit muncul dari kalangan Islam sendiri (*insider*) tapi lebih banyak dikemukakan oleh "orang luar" (*outsider*) yang memang sudah memiliki tradisi ilmiah. Ada keengganan teologis dari umat Islam untuk memperlakukan "tidak sopan" terhadap agamanya, sedangkan *outsider* yang sering disebut orientalis, tidak mempunyai beban apa-apa terhadap Islam. Karenanya,

mereka bisa bicara apa saja tentang Islam, bukan saja praktek keberagamaan yang ditunjukkan dalam sejarah, tapi juga melakukan kritik terhadap elemen-elemen dasar Islam seperti al-Qur'an dan Hadits meskipun hal itu, oleh sebagian kalangan Islam, dianggap "menggangu" dan bertentangan dengan nilai dasar teologi Islam. Namun belakangan, dari kalangan *insider* sudah mulai muncul arus baru yang berani mempermasalahkan beberapa segi keyakinan keagamaannya yang selama ini dianggap telah selesai. Mereka tidak saja kritis terhadap *outsider*, Barat, tapi juga kritis terhadap warisan kesejarahannya sendiri.<sup>3</sup>

Dua model pendekatan konvensional terhadap Islam (*insider* dan *outsider*) tersebut berangkat dari asumsi dan titik tolak yang berbeda. Kalangan *insider* melihat Islam berangkat dari keyakinan bahwa Islam itu agama wahyu, kebenarannya bersifat mutlak, mempunyai nilai universal dan *sâlib li kulli zamân wa makân* (sesuai di setiap waktu dan tempat). Karena itu, mereka

---

dengan perbedaan istilah tersebut karena keduanya tidak ada perbedaan yang prinsip. "Nalar Islam" sebagaimana dibuktikan sejarah sangat dipengaruhi oleh nalar Arab terutama yang menyelip melalui struktur bahasa, karena bahasa sebenarnya menunjukkan struktur nalar. Adam Schaff (1967) menyebutkan bahwa sebuah sistem bahasa (bukan hanya kosa kata tapi juga sistem semantiknya) mempunyai pengaruh yang cukup besar dalam mempengaruhi cara pandang penuturnya terhadap dunia, termasuk cara menafsirkan dan menguraikannya yang pada gilirannya mempengaruhi cara dan metode berpikir mereka.

<sup>2</sup>Jacques Waardenburg, *Classical Approach to the Study of Religion*, (London: The Hague, 1973), hlm. 2.

<sup>3</sup>Salah satu hal yang sangat mencolok dalam studi keislaman kontemporer di berbagai belahan dunia Islam, adalah munculnya sebuah tradisi baru dalam memperlakukan Islam oleh umatnya sendiri yang cenderung liberal, berupaya melepaskan diri dari berbagai belenggu tradisi, teks dan sebagainya. Mereka tidak segan-segan melakukan kritik terhadap berbagai tradisi keagamaan yang selama ini dipahami apa adanya dan diterima secara *taken for granted* tanpa ada upaya mempermasalahkan. Lihat saja karya Nashr Hamid Abu-Zayd, *Mafhûm al-Nash, Dirâsat fi 'Ulûm al-Qur`ân*, (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ummah li al-Kitâb, 1993) yang bukan saja mengkritik dasar-dasar pemahaman terhadap al-Qur'an, tapi

tidak mungkin mengambil kesimpulan-kesimpulan yang bertentangan dengan “nilai dasar” yang “sudah disepakati”. Jadi kesimpulan yang diambil seringkali bukan berdasar fakta, tapi berdasar keyakinan teologis, karena kebenaran bagi mereka adalah sejauhmana fakta sesuai dengan wahyu, atau lebih tepatnya teks wahyu. Dengan demikian, realitas harus ditundukkan dan disubordinasikan di bawah teks wahyu.

Dalam tradisi keilmuan Islam, model pendekatan semacam ini telah melahirkan sejumlah ilmu seperti Ulum al-Qu’an, Ulum al-Hadits, tafsir, fiqih, teologi dan sebagainya yang pada gilirannya membentuk struktur tradisi masyarakat Islam. Sejumlah ilmu tersebut belakangan menjadi penyangga utama ortodoksi, di mana ilmu sudah dibatasi sedemikian rupa sehingga orang tidak boleh keluar dari “rambu-rambu” yang sudah disusun para ulama zaman lampau. Proses ortodoksi yang terjadi semenjak abad ke-10 telah menjadikan Islam sebagai “vacana resmi dan tertutup”, kaidah berpikir dibatasi sedemikian rupa agar tidak “merusak” dan “mengganggu” kesucian Islam sebagai agama wahyu.

Sedangkan *outsider* mendekati Islam

sebagai fenomena historis, yaitu agama yang sudah dipraktekkan oleh umatnya dalam sejarah. Demikian halnya, dengan wahyu yang oleh umat Islam dianggap sebagai sesuatu yang harus dihormati dan disucikan sebagai bagian dari kesucian agama, *outsider* melihat itu semua sebagai sesuatu yang sudah menyejarah. Ketika wahyu sudah ditangkap oleh “bumi”, maka pada saat yang sama ia telah menjadi sejarah. Dengan demikian, teks wahyu, meskipun ia diyakini sebagai sabda Tuhan dan menjadi “kata putus yang suci”, tetap saja ia mempunyai nilai historis, karena wahyu (teks) selalu mempunyai keterkaitan dengan realitas.<sup>4</sup>

Bila jalan berpikir terakhir ini disepakati, maka pertama-tama yang harus dilakukan adalah merumuskan sebuah metodologi ilmiah untuk melakukan kritik nalar atas struktur nalar yang menjadi *mainstream* cara berpikir umat Islam. Dalam kerangka itu, agar tidak terjadi salah pengertian, penulis memandang perlu untuk menjelaskan kata “kritik (nalar) Islam”. Kata “kritik Islam” dalam konteks ini paling tidak dapat ditafsirkan dari dua perspektif. *Pertama*, kritik Islam berarti menempatkan Islam sebagai instrumen dan subyek kritik

---

juga mempertanyakan proses pewahyuan yang dimungkinkan terjadi reduksi-reduksi. Hal ini tentu saja sangat sensitif dalam Islam karena hal itu bisa sampai pada kesimpulan relativisme al-Qu’an. Hal yang sama juga dapat dilihat dalam karya Abu-Zayd yang lain, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, (Kairo: Sinâ li al-Nasyr, 1993) dan karya-karya pemikir seperti Muhammad Abid al-Jabiri dengan proyek “kritik nalar Arabnya” atau Hasan Hanafi dengan “kritik nalar Islam”-nya, Muhammad Arkoun dengan “Islamologi terapan”-nya.

<sup>4</sup>Kajin yang sangat bagus mengenai keterkaitan antara teks dan realitas serta mewartakan bahwa al-Qu’an dapat ditafsirkan secara terbuka, lihat Nashr Hamid Abu-Zayd, *Mafhûm al-Nash, Dirâsat fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, (Mesir: al-Hai`ah al-Misriyah al-Ummah li al-Kitâb, 1993).

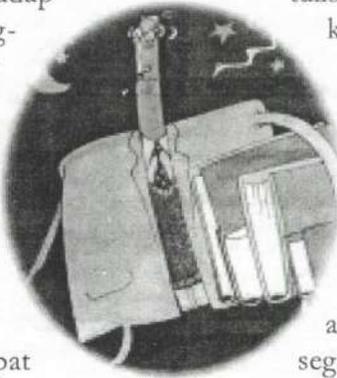
terhadap realitas kehidupan yang melingkupinya. Kritik Islam dalam pengertian demikian diinspirasi oleh misi Islam sendiri sejak awal kemunculannya, yaitu sebagai kritik terhadap masyarakat Jahiliyah Mekah pada saat itu. Kritik tersebut berujung pada semangat pembebasan terhadap semua bentuk keterbelengguan, baik belenggu fisik maupun psikis.<sup>5</sup> Kritik Islam (dan semua agama) dalam pengertian demikian diuraikan secara baik oleh Robert John Ackermann dalam bukunya berjudul *Religion as Critique* (1985).

Kedua, kritik Islam juga dapat berarti menempatkan Islam sebagai obyek kritik. Dalam konteks ini, kritik terhadap Islam lebih dititikberatkan pada sejumlah tradisi yang sudah terortodoksi hampir dalam seluruh dimensi kehidupan umat Islam. Proses ortodoksi telah mengantarkan Islam kehilangan elan vital kritisismenya seiring dengan hilangnya semangat pembebasan yang ada dalam Islam. Karena proses ortodoksi tersebut, agama yang semula membebaskan pada perkembangannya justru menjadi berhala yang memperbudak manusia. Agama yang pada awalnya diturunkan untuk ketinggian derajat manusia, pada akhirnya berbalik menempatkan manusia untuk meninggikan derajat agama. Agama yang semula untuk manusia, berbalik menjadi manusia untuk

agama dan seterusnya. Karenanya, wajah Islam menjadi berubah, dari pendobrak ke status quo; dari pembebasan ke pembelegguan; dari keadilan ke kesewenang-wenangan dan seterusnya.

Kritik Islam yang saya maksud dalam tulisan ini adalah dalam pengertian kedua yang menempatkan (ortodoksi) Islam sebagai obyek kritik. Dengan meletakkan Islam sebagai obyek kritik, maka pertama-tama yang harus disepakati adalah menempatkan Islam dan berbagai elemennya di atas altar kritisisme, dengan segala konsekuensinya. Jika jalan pikiran ini diikuti, maka ontologi kritik

Islam hampir tak terbatas, termasuk wilayah-wilayah yang selama ini dianggap sebagai bagian dari instrumen keimanan (akidah) jika keimanan itu dibangun di atas dasar ortodoksi. Sebagian umat Islam (baca, konservatif) mungkin menganggap hal ini terlalu berlebihan, bahkan dituduh “mengorbankan agama”. Kekhawatiran demikian tidak perlu muncul kalau kita melihat Islam tidak semata-mata sebagai realitas wahyu, tapi juga sebagai realitas historis. Di sana ada aspek normatif dan historis. Namun, harus segera dicatat bahwa normativitas Islam lahir dari suasana historis tertentu. Artinya, wahyu yang melahirkan aspek-aspek normatif dalam Islam bukan muncul di ruang hampa, tapi



<sup>5</sup>Mengenai elemen-elemen pembebasan dalam Islam, lihat Farid Essack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, (Oxford: Oneworld Oxford, 1997). Lihat pula Ali Asghar Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

di sekelilingnya sudah ada suasana sejarah yang melingkupi. Jika logika ini diteruskan, akan diperoleh kesimpulan bahwa historisitas bisa melampaui normativitas, bukan sebaliknya, normativitas melampaui historisitas.<sup>6</sup>

### Tradisi Kritik dalam Islam

Tradisi kritik dalam Islam sebenarnya bukanlah hal yang baru, karena kelahiran Islam di dalamnya mengandung unsur kritik, yaitu kritik terhadap kondisi masyarakat Arab Jahiliyah yang sangat membelenggu, baik belenggu keyakinan, ekonomi, maupun budaya.<sup>7</sup> Tradisi keilmuan Islam sebenarnya sudah cukup lama mengenal tradisi kritik, yaitu sejak abad ke-3 H. Hal itu secara samar-samar antara lain dapat dilihat dalam ilmu hadits yang mempunyai metodologi standar untuk mengukur kualitas sebuah hadits yang dikenal dengan *Ilmu Jarh wa Ta'dil*, *Ilmu Rijâl al-Hadîs*, kritik sanad, kritik matan dan sebagainya. Ilmu-ilmu tersebut berbicara berbagai hal yang berkaitan dengan hadits

seperti proses transmisi, kualitas moral orang yang mentransmisikan, kondisi materi hadits dan sebagainya. Dari sini bisa dipahami bahwa ada potensi kritisisme dalam tradisi keilmuan Islam. Namun sayangnya, pada perkembangan berikutnya tradisi kritik tersebut tidak berkembang, bahkan ia tidak lagi sebagai instrumen kritik tapi telah ditempatkan sebagai penjaga ortodoksi hadits.

Dalam ilmu al-Qu'an juga dikenal *asbâb al-nuzûl* yang membicarakan tentang sebab-sebab turunnya sebuah ayat al-Qu'an. Namun sayangnya, ilmu tersebut seolah telah "mati", tidak berkembang karena dianggap tidak terkait dengan historiografi, hermeneutika, kritik sejarah dan sebagainya. *Asbâb al-nuzûl* dipertimbangkan hanya sejauh dan dalam pengertian bahwa peristiwa-peristiwa itu merupakan keterangan-keterangan kontekstual yang berkaitan dengan pewahyuan suatu ayat. Sebab peristiwa-peristiwa itu bukanlah tujuan atau syarat mutlak mengapa turun wahyu. Dari sini kemudian memunculkan

---

<sup>6</sup>Dalam studi Islam konvensional selama ini lebih menekankan pada "normativitas melampaui historisitas", artinya realitas historis harus tunduk pada ketentuan-ketentuan normatif yang terdapat dalam teks al-Qu'an dan Hadits. Kalau toh di sana seolah-olah ada "kebebasan" berpikir, kebebasan itu harus tetap tunduk pada teks, tidak bisa melampaui teks (*beyond the text*). Oleh karena itu, jika dalam fiqh dan usul fiqh ada jargon bahwa yang harus diutamakan dalam penetapan hukum adalah *maqâshid al-syarî'ah*, namun dalam prakteknya perhatian utama dalam penetapan hukum adalah maqâsid al-lughah. Artinya, sebuah diktum hukum selama dapat dipertanggungjawabkan secara normatif dianggap selesai, terlepas apakah diktum hukum itu mempunyai keterkaitan dengan kemaslahatan manusia atau tidak. Dengan demikian, kemaslahatan yang dikejar bukan kemaslahatan manusia, tapi "kemaslahatan teks".

<sup>7</sup>Fitrah kelahiran Islam sebagai kritik terhadap realitas ini kemudian dilihat sebagai embrio lahirnya teologi pembebasan dalam Islam. Argumentasi lebih jauh mengenai hal ini lihat, Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, judul asli "Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam", penerjemah Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

pemahaman bahwa pentingnya wahyu terletak pada generalitas kata-kata yang digunakan, bukan pada peristiwa pewahyuanannya, sehingga muncul kaidah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafazh lâ bi khusûs al-sabab* (*ibrah al-Qu'an* diambil atas dasar keumuman lafazh, bukan karena sebab turunnya). Hal yang sama juga terjadi dalam ilmu teologi, fiqih dan tasawuf. Singkatnya, embrio ilmu kritis yang ada dalam Islam tidak berkembang, tapi justru menjadi bagian dari proses ortodoksi ilmu keagamaan. Suatu kenyataan yang sangat menyedihkan.

Proses demikian berlangsung dalam kurun waktu cukup panjang dalam sejarah keilmuan Islam yang pada gilirannya memunculkan kenaifan-kenaifan dan berujung pada pembalikan fungsi agama sebagaimana disebutkan di atas. Corak nalar Islam menjadi baku dan beku. Teks-teks Islam yang semula hidup, dinamis dan terbuka terhadap semua bentuk penafsiran berubah menjadi tertutup, beku dan menfosil. Masalah-masalah keagamaan yang semula -meminjam istilah Muhammad Arkoun-berada dalam wilayah yang terpikirkan (*thinkable*) berubah menjadi wilayah tak terpikirkan (*unthinkable*), sehingga terjadi pensakralan terhadap pemikiran keagamaan (*taqdîs al-afkâr al-dîni*). Kitab suci yang semula terbuka untuk semua bentuk penafsiran, terbekukan melalui proses hierarkial-otoritatif, baik hierarki otoritas agama maupun negara.

Melihat kenyataan masyarakat Islam yang demikian, tidak mengherankan jika

Muhammad Arkoun mencirikan Akal Islam sebagai berikut. *Pertama*, tunduk kepada wahyu dengan ortodoksinya. Artinya, akal Islam harus tunduk dan berserah diri untuk tidak bekerja, kecuali dalam lingkup pengetahuan yang telah ditetapkan oleh "wahyu". *Kedua*, penghormatan terhadap otoritas dan keagungan serta keharusan untuk tunduk kepadanya. Otoritas yang harus ditaati tersebut terjelma dalam sosok imam mazhab, baik dalam fiqih, teologi maupun tasawuf. Keputusan para imam mazhab tersebut tidak boleh didebat dan dipertanyakan karena hal itu dianggap keluar dari "petunjuk yang benar". *Ketiga*, ia memainkan peranannya melalui suatu cara pandang tertentu yang dibangun di atas epistemologi Abad Pertengahan terhadap alam semesta.<sup>8</sup> Bangunan keilmuan Abad Pertengahan dianggap sebagai, meminjam istilah Francis Fukuyama, *the end of history* dari sejarah kejayaan keilmuan Islam. Dan yang paling memprihatinkan, terkadang nalar negara ikut campur mengurus nalar agama, bahkan nalar agama dan nalar negara menjadi satu. Karenanya, melawan nalar agama dianggap menalar negara, dan juga sebaliknya.

Proses pembakuan pemikiran keagamaan tersebut pada awalnya bisa kita pahami. Perluasan wilayah Islam ke berbagai penjuru dan banyaknya pemeluk Islam yang baru, mengharuskan adanya aturan-aturan normatif untuk menghadapi berbagai permasalahan baru yang belum pernah ditemui sebelumnya. Tujuannya

<sup>8</sup>Muhammad Arkoun, *al-Fîkîr al-Islâm: Naqd wa al-Ijtihâd*, terj. Hasyim Salih, (London: Dar al-Saqi, 1990)

jelas, yaitu menghindari adanya kekacauan pemahaman umat terhadap agamanya. Namun, langkah demikian ternyata membawa dampak yang luar biasa, bukan saja bagi kalangan awam tapi juga elit agama. Artinya, elit agama yang mestinya bebas dari ortodoksi, pada kenyataannya justru menjadi penjaga ortodoksi yang paling setia. Ibarat obat untuk mengobati suatu penyakit, ortodoksi dan pembakuan pemahaman agama tersebut seperti obat yang terlalu manjur. Saking manjurinya, sel-sel tubuh yang semula tidak sakit justru menjadi mati karenanya.<sup>9</sup>

Kenyataan demikian harus segera diakhiri, jika kita ingin mengangkat agama dari “kubangan” sejarah. Dalam kerangka ini, pertama-tama yang harus dilakukan adalah memberi ruang atau ladang bagi tumbuhnya kritisisme dalam masyarakat Islam. Saya katakan “masyarakat Islam” untuk membedakan dengan Islam itu sendiri. “Islam otentik” (*Islamic authenticity*), meminjam istilah Robert D. Lee, pada tingkat tertentu berbeda dengan Islam historis. Masyarakat Islam cenderung tidak toleran dengan tumbuhnya wacana kritis karena adanya kekhawatiran merusak

agama dan akidah. Pengalaman di berbagai tempat atau negara menunjukkan adanya kecenderungan tersebut. Kita bisa melihat, mengapa Fazlur Rahman harus rela meninggalkan Pakistan untuk kemudian menetap di Chicago, Nashr Hamid Abu-Zayd harus meninggalkan Mesir untuk kemudian menetap di Leiden karena mengkritik pemikiran Imam Syafi’i. Nasib yang sama juga dialami Said al-Asmawi di Mesir, Farid Esack di Afrika Selatan dan sebagainya.

Tumbuhnya ruang kritisisme tersebut harus segera diikuti dengan pembongkaran terhadap ortodoksi pemikiran-pemikiran atau, paling tidak, merelativisasi terhadap pemikiran masa lampau dengan melakukan kritik nalar. Upaya demikian pada tingkat tertentu sudah dimulai oleh pemikir-pemikir kritis seperti Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiri, Nashr Hamid Abu-Zayd, Hasan Hanafi dan sebagainya. Masalah selanjutnya adalah bagaimana merawat tradisi kritik nalar tersebut dan menjadikannya sebagai *mainstream* kajian Islam.

Relativisasi pemikiran keagamaan tersebut mengharuskan kita untuk merubah cara pandang terhadap teks keaga-

<sup>9</sup>Atmosfir kajian Islam seperti ini pada gilirannya membentuk jaring-jaring kuasa otoritatif berupa struktur kajian Islam yang lebih mengedepankan “ketaatan” daripada “gugatan”. Dalam pandangan kaum strukturalis, struktur kajian Islam yang demikian akan membentuk karakter subyek (peneliti, masyarakat, umat Islam), bukan subyek yang membentuk struktur. Dalam kaitan relasi teks dan realitas, menurut pandangan ini, realitas yang membentuk teks keagamaan, dan bukan teks yang membentuk realitas. Jika pandangan kaum strukturalis ini benar maka membicarakan subyek dalam kajian Islam seolah-olah tidak relevan lagi, karena kenyataan di atas secara tidak disadari telah memproklamkan kematian subyek. Peneliti tidak lagi menjadi subyek, tapi berubah menjadi “obyek” dari stuktur keagamaan yang diciptakannya sendiri melalui proses ortodoksi. Dengan bahasa yang agak lugas bisa dikatakan, “umat Islam terpenjara dalam kerangkeng yang diciptakannya sendiri”. Namun anehnya, “penjara” itu seringkali dianggap sebagai “penyelamat” yang akan mengantarkan orang dalam kebahagiaan.

maan. Selama ini ada cara pandang yang keliru terhadap teks keagamaan, di mana teks menjadi tujuan akhir dan dapat menundukkan semua realitas. Problem ini semakin rumit jika dikaitkan dengan kenyataan lain bahwa telah terjadi pembungkaman terhadap berbagai kemungkinan tafsir terhadap sebuah teks sehingga melahirkan penafsiran tunggal (*monophonic exegesis*) melalui otoritas. Akibatnya, teks keagamaan (terutama al-Qu'an) yang semula "corpus terbuka" berubah menjadi "corpus tertutup". Teks keagamaan harus dilihat sebagai produk sejarah, karenanya tidak terlepas dari hukum-hukum sejarah.

Sampai di sini, teriakan Hasan Hanafi cukup menarik untuk menembus ironi kesejarahan agama. Ilmu ketuhanan, baik teologi, fiqih, politik, maupun tasawuf tak lebih merupakan ilmu tentang manusia. Karenanya, ilmu-ilmu tersebut bukan merupakan ilmu suci yang *given*, tapi merupakan ilmu sosial yang dikonstruksi dari nilai-nilai kemanusiaan dan merefleksikan berbagai peristiwa dan konflik dalam masyarakat. Dengan demikian, Tuhan tidak tunduk pada ilmu yang dikonstruksi oleh manusia. Oleh karena itu, kritik terhadap ilmu-ilmu keislaman tidak

selalu berarti mengkritik Tuhan.

### Menuju Metodologi Kritik Nalar

Kritik nalar dalam istilah filsafat ilmu bisa disebut sebagai "kritik epistemologi",<sup>10</sup> yaitu kritik terhadap metodologi yang melahirkan sebuah ilmu. Oleh karena itu, munculnya kritik nalar merupakan respon ketidakpuasan atas metodologi kajian Islam yang berkembang selama ini. Istilah "kritik epistemologi" dalam konteks ini ditujukan pada seluruh bangunan keilmuan Islam yang dilihat sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang mempunyai dimensi relativisme. Analisis epistemologis dengan mengedepankan kritik harus diterapkan kepada teks suci maupun profan, historis maupun filosofis, teologis maupun yuridis, sosiologis atau antropologis, terlepas dari kedudukannya atau status kognitifnya dalam sebuah tradisi keyakinan, pemikiran maupun pemahaman.<sup>11</sup>

Muara dari proyek kritik nalar adalah memecah kebekuan postulat-postulat keagamaan yang selama ini berada dalam wilayah yang "tidak dipikirkan" (*unthought*) yang kemudian menjadi "tidak dapat

<sup>10</sup>Epistemologi merupakan salah satu cabang dari filsafat ilmu yang berbicara tentang metode untuk memperoleh dan menyusun struktur ilmu. Dengan demikian, epistemologi berbicara tentang struktur nalar yang membentuk ilmu. Al-Jabiri ketika menjelaskan "nalar Arab" (*al-'aql al-'arabi*) menyebutkan bahwa nalar (*al-'aql*) adalah himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum berpikir yang diberikan oleh kultur tertentu (Arab) sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan. Himpunan aturan-aturan dan hukum berpikir itu seringkali dipaksakan sebagai *episteme* oleh kultur tertentu (Arab). Lihat al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, (Beirut: Markaz al-Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1991), cet. V, hlm. 15.

<sup>11</sup>Muhammad Arkoun, "Kritik Konsep Reformasi Islam" dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im dkk., *Dekonstruksi Syari'ah II, Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain*, Judul asli Islamic Law Reform and Human Right Challenges and Rejoinders, penerjemah Farid Wajidi, (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 13.

dipikirkan” (*unthinkable*). Arkoun merumuskan postulat itu antara lain: (1) ada kontinuitas sejarah antara “masa lalu” dan “masa kini” di dunia Muslim sejak masa hidup Nabi Saw sampai sekarang; (2) Islam diidentikkan dengan negara. Dalam hal ini Islam berbeda sama sekali dengan agama-agama besar lainnya; (3) Islam merupakan kekuatan pemersatu dan pemberi dorongan. Postulat ini seolah ingin menegaskan, Islam diidentikkan dengan agama, agama dengan Islam, dan Islam dengan dunia Muslim.<sup>12</sup>



ini, kita menjadi tidak dapat memisahkan budaya dari agama dan politik, dan juga sulit untuk mengatakan adanya perbedaan mencolok antara Islam dan agama-agama besar lainnya. Linguistik -sebuah dasar disiplinier untuk melakukan kritik terhadap seluruh tradisi penafsiran kitab suci umat Islam, Kristen dan Yahudi-juga diabaikan begitu saja dalam memproduksi postulat di atas.<sup>13</sup>

Pertanyaan yang kemudian muncul adalah bagaimana “kritik nalar”

Dalam kaitan ini, disiplin-disiplin ilmiah diabaikan. Sosiologi historis tidak akan pernah menerima Islam dijumbuhkan dengan negara, Islam sama dengan Muslim, Islam merupakan kekuatan pemersatu dan pemberi dorongan bagi masyarakat Muslim. Antropologi sosial dan dan budaya akan menolak secara radikal pengidentikkan Islam, agama, dan negara dalam seluruh postulat di atas. Semua agama terartikulasi dalam berbagai mitos, presentasi naratif, simbol, parabel, ritual, representasi yang mengarahkan *imaginaire* (angan-angan) kolektif; alat-alat artikulasi ini bukan hanya bagi agama-agama, tetapi juga bagi semua budaya. Dari perpsketif

bisa menjadi metodologi kajian Islam? Pertanyaan ini niscaya muncul karena “kritik nalar” selama ini belum dipandang sebagai metode kajian Islam, karena ia memang belum mempunyai struktur standar yang bisa dijadikan pegangan. Tulisan ini memang tidak bermaksud untuk membangun sebuah metodologi baru, tapi sekadar pemaparan umum menuju metodologi kritik nalar dengan cara memberi bingkai atas kajian keislaman yang sudah dilakukan oleh orang yang concern dengan kritik nalar.

Sebelum itu, penulis merasa perlu untuk sedikit mereview kecenderungan umum kajian Islam. Dalam kaitan ini, Fazlur

<sup>12</sup>*Ibid.*, hlm. 14.

<sup>13</sup>*Ibid.*, hlm. 15-16.

Rahman mempunyai ilustrasi yang cukup baik mengenai trend kajian Islam sebagai berikut:

...with the habit of writing commentaries for their own sake and the steady dwindling of original thought, the muslim world witnessed the rise of type of scholar who was truly encyclopedic in the scope of his learning but had little new to say on anything. This category of scholar-cum-commentator must be distinguished on the one hand from a very different type of comprehensive thinker like Aristotle or even lesser figure like Ibnu Sina, who welded a variety of fields of inquiry into unified system and coherent world view, and on other hand from modern type of specialist who knowledge has extremely narrow confines. The later day medieval Muslim scholar I am talking about "studied" all the fields of knowledge available, but he did this mainly through commentaries and was himself a commentator and compiler. ...One important but implicit assumption of this is that scholarship is not regarded as an active pursuit, a creative "reaching out" of the mind of the unknown -as is the case today-but rather as a more or less passive acquisition of already established knowledge.<sup>14</sup>

(...dengan kebiasaan menulis komentar-komentar terhadap karya-karya yang telah ada dan tidak ada sumbangan pemikiran orisinal, dunia Islam telah menyaksikan munculnya sarjana-sarjana dengan tipe khusus, yakni sangat bersifat ensiklopedik dalam hal cakupan lapangan pengetahuan yang dipelajarinya, namun mereka sendiri tidak banyak menyumbangkan pemikiran baru. Sarjana yang kegemarannya bertindak sebagai komentator ini harus dibedakan, di

satu sisi dengan tipe pemikir yang komprehensif seperti Aristoteles, atau tipe yang tidak sekomprensif (Aristoteles) seperti Ibnu Sina, yang telah memadukan penemuan-penemuan di berbagai lapangan pengetahuan menjadi satu sistem pandangan dunia yang terpadu dan koheren, dan pada sisi yang lain dengan ilmuwan modern yang bertipe sangat spesialis menfokuskan pada bidang garap yang sempit dengan analisa yang sangat mendalam. Para sarjana Muslim yang hidup ada paroh akhir Abad Pertengahan yang saya bicarakan di atas, mereka itu belajar seluruh bidang pengetahuan yang ada pada masa tersebut, tetapi mereka hanya mempelajari lewat komentar-komentar yang ada, dan pada gilirannya mereka juga menjadi seorang komentator dan pengumpul karya-karya komentar yang ada. ...Ada satu asumsi yang penting yang secara implisit dapat ditarik dari realitas tersebut, yaitu bahwa kegiatan intelektual tidak dipandang sebagai suatu usaha yang secara aktif ditujukan untuk pencarian dan penemuan-penemuan baru, sebagai satu dorongan kreatif untuk menggapai pikiran-pikiran yang belum diketahui, seperti yang kita jumpai sekarang ini, tetapi lebih dipandang sebagai penyerapan terhadap pengetahuan yang telah ada secara pasif).

Proposisi Rahman ini cukup memberi penjelasan kecenderungan umum dari kajian Islam yang sekadar sebagai "dapur pengawet" dan penjaga ortodoksi ilmu-ilmu keislaman, meskipun hal itu tidak berarti tidak ada sama sekali tokoh pemikir yang ingin lepas dari kecenderungan tersebut. Secara pelan namun pasti, wilayah pemikiran Islam semakin dipersempit baik melalui proses politik, otoritas keagamaan,

<sup>14</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 38.

maupun sinergi antara keduanya. Wilayah masalah-masalah -meminjam istilah Muhammad Arkoun-yang dapat dipikirkan (*space of thinkable*) yang terkait dengan perdebatan-perdebatan dogmatik pada masa klasik, berubah menjadi wilayah yang tak dapat dipikirkan (*space of unthinkable*), terutama karena kontrol politik.

Secara lebih lugas, Arkoun juga mempunyai kritik terhadap konstruksi dan content dari pemikiran Islam:

Research on Islam as a religion is blocked because Muslims are becoming increasingly subject to the growing political, cultural and psychological constrains in their societies, while Islamologist, fascinated by the political effectiveness of "fundamentalist" give precedence to a combination of political science and political sociology in describing what they see as short-term trends, rather than have resource to the vitally necessary critical reappraisal of the epistemic framework of the Islamic cognitive system regarded long-term point of view.<sup>15</sup>

(Riset mengenai Islam sebagai agama telah terhenti karena orang-orang Muslim semakin lama semakin menjadi bulan-bulanan dari pertikaian politis, budaya dan psikologis yang berkembang di dalam masyarakat mereka, sementara itu para Islamolog sembari terkagum-kagum terha-

dap efektifitas gerakan 'fundamentalis' secara politis, menunjukkan preseden adanya upaya mengkombinasikan antara ilmu politik dan sosiologi politik untuk menjelaskan pandangan mereka terhadap apa yang dikategorikan sebagai kecenderungan jangka pendek, tetapi tidak sampai menyentuh telaah ulang pada kerangka kerja epistemologi sistem penalaran Islam untuk keperluan jangka panjang yang sebenarnya justru sangat dibutuhkan).

Masalah ini dapat dipertajam melalui sejumlah pertanyaan dengan menggunakan kerangka filsafat ilmu kontemporer seperti ditunjukkan dalam tulisan-tulisan Karl R Popper, Thomas S Kuhn dan Imre Lakatos. Dengan menggunakan kerangka filsafat Karl R Popper, pertanyaan yang bisa dikemukakan adalah: "Mengapa kita lebih banyak menemukan hal dalam wilayah orbit "konteks justifikasi" (*context of justification*) pada ilmu-ilmu keislaman dan sangat sedikit yang berkaitan dengan "konteks penemuan-penemuan baru" (*context of discovery*).<sup>16</sup> Kalau menggunakan terminologi analitik Thomas S Kuhn, maka pertanyaan yang muncul: "Mengapa dalam diskursus pemikiran Islam ada sebuah tendensi yang sangat kuat untuk mempertahankan 'normal science' dan bukan perburuan ilmiah untuk memasuki 'revolutionary

<sup>15</sup>Muhammad Arkoun, "Topicality of the Problem of the Person in Islamic Thought" dalam *International Social Science Journal*, August 1988, 420-421. Lihat pula Robert D Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, judul asli *Overcoming Tradition and Modernity: The Search of Islamic Authenticity*, Penerjemah Ahmad Baiquni, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 165-198.

<sup>16</sup>Karl R Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, (London: Unwin Hymann, 1987).

*science*?<sup>17</sup> Atau kalau menggunakan kerangka Imre Lakatos: “Mengapa kajian Islam lebih banyak diarahkan pada ‘hard core’ (ajaran inti yang solid) yang dipertahankan sekuat tenaga dari “gangguan-gangguan” sehingga tidak dapat difalsifikasi, daripada melakukan kajian kreatif pada domain ‘protective belt’ (lingkar/ sabuk pengaman ajaran inti) yang nyata-nyata dapat diuji, diperkuat, dikritisi, difalsifikasi dan dikoreksi”?<sup>18</sup>

Pertanyaan-pertanyaan tersebut sengaja dirangkai untuk menunjukkan bahwa masih banyak hal yang layak diperdebatkan dalam studi Islam. Masalah itu bukan saja menyangkut materi, tapi juga menyangkut metode yang digunakan. Berkaitan dengan hal itu, menurut hemat penulis, paling tidak ada dua hal yang menjadi problem sekaligus agenda yang harus dituntaskan. Dua hal itu adalah (1) bagaimana memperlakukan tradisi dan (2) bagaimana menghadapi dan memperlakukan teks-teks keagamaan, baik teks keagamaan yang sakral karena berasal dari wahyu maupun teks yang diproduksi ulama-ulama masa lampau. Dua agenda ini memang saling berkaitan, karena pemahaman terhadap tradisi akan sangat berpengaruh terhadap pemahaman teks. Demikian pula sebaliknya, pemahaman terhadap teks bisa berpengaruh terhadap pembentukan terhadap tradisi.

Perbincangan dua agenda ini dengan

pendekatan kritik nalar akan berujung pada dua hal, yaitu relativisme teks dan tradisi di satu pihak serta liberalisme di pihak lain. Relativisme berarti penisbian terhadap teks (termasuk teks wahyu) dan tradisi (termasuk tradisi generasi Islam paling awal, sunnah), karenanya tidak ada yang perlu disakralkan dari keduanya. Sedangkan liberalisme (Islam) berarti kemauan untuk terbebas dari berbagai bentuk keterbelengguan, termasuk keterbelengguan teks dan tradisi. Munculnya wacana Islam liberal sebenarnya berawal dari semangat pembebasan dari pemahaman keagamaan yang sudah “diresmikan” melalui proses ortodoksi tersebut.

Baiklah, kita akan memasuki problem tradisi. Tradisi yang dimaksud di sini adalah segala sesuatu yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syari’at, bahasa, sastra, seni, kalam, filsafat dan tasawuf. Dalam kaitan ini, Muhammad Abid al-Jabiri<sup>19</sup> mengatakan, paling tidak ada dua bentuk pengetahuan (metodologis) mengenai tradisi yang menjadikannya sebagai korpus pengetahuan dalam pemikiran Islam. *Pertama*, bentuk “tradisional”. Bentuk pengetahuan tentang tradisi ini dengan segala aspeknya mulai dari agama, bahasa hingga sastra berpegang pada

<sup>17</sup>Thomas S Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

<sup>18</sup>Imre Lakatos, “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes,” dalam *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Imre Lakatos dan Alan Musgrave, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hlm. 132-138.

<sup>19</sup>Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, *Op. Cit.*, hlm. 9-11.

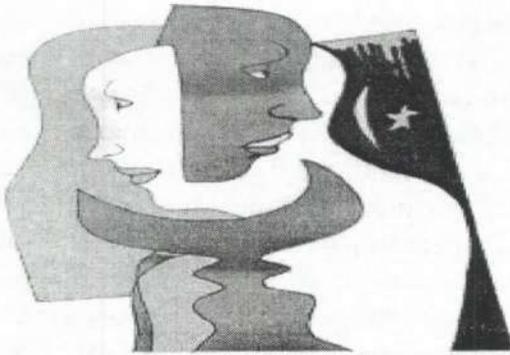
model “pemahaman literal atas tradisi” (*al-fahm al-turâtsi li al-turâts*), yaitu suatu bentuk pemahaman yang merujuk pada pandangan ulama masa lampau. Ciri umum yang melekat pada pendekatan semacam ini dalam persoalan-persoalan masa lalu yang dihadapi tradisi, serta bersikap menyerah terhadapnya. Pendekatan ini, menurut al-Jabiri mengandung dua kelemahan, yaitu hilangnya semangat kritis karena sikap tunduk itu, dan minimnya kesadaran historis.

*Kedua*, “pendekatan orientalis”. Dalam pendekatan ini, ada dua aspek yang perlu dibaca: (1) korelasi antara orientalisme dan imperialisme yang biasanya berujung pada konflik Islam dan Kristen di Abad Pertengahan. Hal ini belakangan sangat mempengaruhi suasana psikologis umat Islam yang merasa “inferior” di hadapan “superioritas” Barat. (2) Aspek yang berkaitan dengan kondisi-kondisi obyektif, baik historis maupun metodologis, yang menggerakkan secara internal kecenderungan sarjana Eropa yang kemudian melahirkan apa yang disebut Hasan Hanafi sebagai eurosentrisme.<sup>20</sup> Kedua model pendekatan ini telah melahirkan citra dan karakteristik Islam yang berbeda satu

dengan yang lain.

Terlepas dari itu, untuk memperoleh pandangan yang “obyektif” mengenai obyek sebuah kajian ilmiah, maka sikap menjaga jarak antara subyek dan obyek yang diteliti menjadi suatu keniscayaan. Hal ini diperlukan untuk menjaga kejernihan atas materi kajian sebagaimana adanya, tanpa ada pengaruh dari perasaan, emosi maupun kepentingan-kepentingan luar. Sikap demikian merupakan problem besar bagi ilmuwan Muslim yang konon terikat dengan diktum-diktum keagamaan. Dari sinilah, al-Jabiri menawarkan tiga jenis pendekatan yang memungkinkan tumbuhnya tingkat objektivisme dalam kajian tradisi. *Pertama*, metode strukturalis. Mengkaji tradisi melalui metode ini berarti berangkat dari teks-teks yang dilihat sebagaimana adanya dan meletakkannya sebagai sebuah korpus, satu kesatuan sebuah sistem. *Pertama-tama* yang perlu dilakukan adalah melokalisir pemikiran produsen teks (penulis, sekte atau aliran pemikiran tertentu) pada satu fokus. Dalam kerangka problematika ini tercakup berbagai perubahan yang menggerakkan dan membatasi pemikiran produsen teks.

<sup>20</sup>Kondisi eurosentrisme Eropa melalui proyek orientalisme ini yang memberi inspirasi kepada Hasan Hanafi mengusung proyek tandingan oksidentalisme. Meskipun banyak hal yang bisa dipermasalahkan dari proyek ini, namun hal tersebut paling tidak mampu membangkitkan kesadaran baru akan keteringgalan umat Islam dengan peradaban lain. Mengenai proyek oksidentalisme ini, lebih jauh lihat Hasan Hanafi, *Oksidentalisme, Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, judul asli “Muqaddimah fi ‘Imi al-Istighrâb”, penerjemah M. Najib Bukhori, (Jakarta: Paramadina, 2000). Sebagai bahan bandingan, lihat pula Asaf Husein, Robert Olson dan Jamil Qureshi (ed.), *Orientalism, Islam and Islamist*, (Amana Books, 1984). Lihat pula Muhammad Abid al-Jabiri, “al-Istisraq fi al-Falsafah: Manhaj wa Ru’yah” dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turâts wa al-Hadatsah: Dirasah wa Munâqasah*, (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 63-94.



Oleh karena itu, makna tidak bisa ditangkap sebelum membaca ungkapan yang merepresentasikan sebuah makna, dan itu hanya dapat ditangkap melalui pembacaan terhadap teks.

*Kedua*, analisis sejarah. Pendekatan ini berupaya untuk menghubungkan pemikiran pemilik teks dalam lingkup sejarahnya, ruang lingkup budaya, politik dan seterusnya. Hal ini penting paling tidak karena dua hal: keharusan memahami historisitas dan genealogi pemikiran; keharusan menguji validitas dan kebenaran logis konklusi pendekatan strukturalis. "Validitas" di sini bukan berarti kebenaran logis karena hal ini telah menjadi tujuan strukturalisme, tapi lebih sebagai "kemungkinan historis" (*imkân al-târikh*), yaitu kemungkinan-kemungkinan yang mendorong kita untuk mengetahui apa yang terungkap dalam teks (*said*), apa yang tidak

terkatakan (*not-said*), apa saja yang dikatakan namun tidak pernah terungkap (*never said*).

*Ketiga*, kritik ideologi. Pendekatan ini dimaksudkan untuk mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial politik yang dikandung sebuah teks, atau yang sengaja dibebankan kepada sebuah teks dalam sebuah sistem pemikiran (*episteme*) tertentu. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks klasik merupakan jalan untuk menjadikan teks itu kontekstual dan dapat secara *clear* diposisikan dalam konteks sejarah tertentu.

Tiga pendekatan tersebut saling terkait satu dengan yang lain, dan sejauh berkaitan dengan tradisi dapat dilakukan secara berurutan. Namun ketika merumuskan kesimpulan, urutan yang lazim digunakan adalah dimulai dari analisis historis, kritik ideologis, dan akhirnya analisis strukturalisme.<sup>21</sup> Sesuatu yang harus dijaga dalam penerapan metodologi tersebut adalah kontinuitas. Mengapa? Karena persoalan ini terkait dengan tradisi sebagai bagian dari eksistensi kita yang harus "dikeluarkan" bukan untuk dicampakkan, menjadi tontonan seperti monumen, dan bukan sebagai bahan kontemplasi. Kontinuitas itu diperlukan untuk beberapa hal. *Pertama*, untuk merekonstruksi tradisi dalam bentuk

<sup>21</sup>Lebih jauh lihat al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, *Op. Cit.*, hlm. 19-21. Secara lebih teknis, analisis struktural berupaya untuk merombak struktur yang semula dipahami sebagai sesuatu yang baku menjadi variabel yang berubah-ubah. Konsekuensi dari hal ini adalah pembebasan dari segenap otoritas yang melekat pada dirinya yang pada gilirannya kita menanamkan otoritas kita sendiri kepadanya. Model analisis seperti ini juga disebut dekonstruksi (*tafkiik*) yaitu merombak sistem relasi yang baku dan beku menjadikannya sebagai "bukan struktur", berubah-ubah dan cair; dari yang mutlak menjadi relatif; sesuatu yang a-historis menjadi lebih historis; dari yang absolut menjadi temporal.

yang baru dengan pola hubungan yang baru pula. *Kedua*, untuk menjadikannya lebih kontekstual, terutama pada tingkat pemahaman rasional. Dengan demikian, tanpa berbasis pada tradisi, secanggih apapun sebuah kerangka ilmu, ia akan tetap rapuh dan tidak mempunyai pijakan.

Selain problem metodologis, hal lain yang juga harus mendapat perhatian dalam kritik nalar adalah mempertimbangkan keterkaitan antar pendekatan studi Islam yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis dan sosiologis-antropologis. Hal yang perlu digarisbawahi di sini adalah masalah sifat dan bentuk hubungan antara ilmu-ilmu keislaman yang berdasar teks dengan menggunakan pendekatan linguistik-filologis, dan studi keislaman yang berasal dari hasil pemikiran, ide-ide, norma-norma, konsep-konsep dan doktrin-doktrin dengan menggunakan pendekatan teologis-filosofis, serta studi keislaman yang berkaitan dengan interaksi sosial dengan menggunakan pendekatan sosiologis-antropologis.

Untuk melihat sifat hubungan ketiga pendekatan tersebut, Amin Abdullah<sup>22</sup> mempunyai analisis yang cukup baik dengan memunculkan pertanyaan, apakah bersifat linier, paralel ataukah sirkuler? Para pendukung model "linier" akan menyatakankan keunggulan tradisi keilmuannya sendiri dan terkadang sambil "mencibir"

tradisi keilmuan yang lain. Hal yang sama juga akan dikatakan oleh pengguna pendekatan sosiologis-antropologis dan filosofis historis. Akibatnya, ia menjadi kurang peka dan kurang memperhatikan hasil riset yang dilakukan dengan menggunakan perspektif yang berbeda dari tradisinya.

Mereka yang mengadopsi model paralel diwakili oleh para sarjana Muslim yang mendapatkan latihan akademik dalam tradisi filsafat, filologi dan sosial-antropologi. Namun, ia tidak mempunyai pandangan akademik yang memadai untuk menggabungkan masing-masing wacana keilmuan kepada sebuah analisis yang terpadu. Perbedaan antara model "linier" dan "paralel", yang pertama hanya menguasai satu pembelajaran akademik, sedang yang terakhir menguasai berbagai tradisi, tetapi tidak mampu meramu berbagai tradisi itu menjadi satu unit analisis yang terpadu.

Jalan keluar dari kelemahan di atas adalah model "sirkuler", karena mereka akan menyadari dan mempertimbangkan semua model pendekatan secara multi-dimensi dalam mempelajari ilmu keislaman sebagai satu entitas yang utuh. Memadukan ketiga model pendekatan ini akan menjadikan seseorang lebih tanggap terhadap dimensi sosial-antropologis, pada saat yang sama memperhatikan pula aspek filosofis dan fenomenologisnya serta problem linguistik filologis dalam tradisi Islam.



<sup>22</sup>Amin Abdullah, "Pendekatan dan Kajian Islam: Normatif atau Historis (Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman)", Makalah tidak (belum) dipublikasikan yang dipersiapkan untuk penyusunan buku Metodologi Kajian Islam oleh PPSDM IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.