

**PEMIKIRAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM
MOHAMMED ARKOUN**



SKRIPSI

**Diajukan Kepada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Hukum Islam**

Disusun Oleh:

ISMAIL MARZUKI

NIM. 022650017

**PROGRAM STUDI MUAMALAH
JURUSAN SYARI'AH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PURWOKERTO
2008**

KAAN
OKERTO



08SK1005838.01

. 4

Z

**PEMIKIRAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM
MOHAMMED ARKOUN**



SKRIPSI

Diajukan Kepada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Hukum Islam

Disusun Oleh :
ISMAIL MARZUKI
NIM. 022650017

PROGRAM STUDI MUAMALAH
JURUSAN SYARI'AH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PURWOKERTO

2008

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Ismail Marzuki

NIM : 022650017

Jenjang : S-1

Jurusan : Syari'ah

Program Studi : Muamalah

Menyatakan bahwa Naskah Skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Purwokerto, 9 Agustus 2008

Saya yang menyatakan,



Ismail Marzuki

NIM. 022650017

NOTA PEMBIMBING

Purwokerto, 9 Agustus 2008

Hal : Pengajuan Skripsi
Lampiran : 5 (Lima) Eksemplar

Kepada Yth.
Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam
Negeri (STAIN) Purwokerto
Di Purwokerto

Assalamu'alaikum Wr.Wb

Setelah diadakan perbaikan seperlunya, maka bersama ini saya sampaikan naskah saudara:

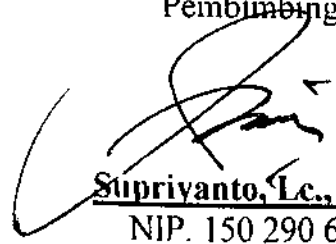
Nama : Ismail Marzuki
NIM : 022650017
Jur/Prodi : Syari'ah/MUA
Judul : Pemikiran Pembaharuan Hukum Islam Mohammed Arkoun

Sekaligus dengan ini mohon agar skripsi atas saudara tersebut di atas dapat dimunaqosyahkan.

Atas perhatiannya, saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Pembimbing



Supriyanto, Lc., M.Si
NIP. 150 290 688

LEMBAR PENGESAHAN

Nama : Ismail Marzuki
NIM : 022650017
Jurusan / Prodi : Syaria'ah / Muamalah
Judul Skripsi : **PEMIKIRAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM
MOHAMMED ARKOUN**

Telah dimunaqsyahkan oleh Dewan Penguji Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto, pada tanggal 25 Agustus 2008 dan dapat diterima sebagai kelengkapan ujian akhir Strata Satu (S-I) guna memperoleh gelar Sarjana Hukum Islam.

Purwokerto, 25 Agustus 2008

Dewan Sidang Munaqosyah

Ketua Sidang


Drs. H. Ansori, M.Ag
NIP.150 253 869

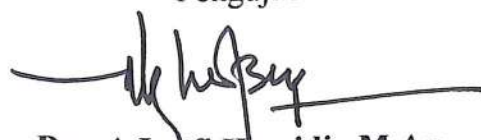
Sekretaris Sidang


Marwadi, M.Ag
NIP. 150 370 275

Pembimbing


Supriyanto, Lc.M.SI
NIP.150 290 688

Penguji I


Drs. A.Lutfi Hamidi, M.Ag
NIP. 150 253 870

Penguji II


Drs. H. Ansori, M.Ag
NIP.150 253 869

Mengetahui/Mengesahkan
Ketua STAIN Purwokerto


Drs. H. Khariri, M.Ag
NIP. 150 221 223

MOTTO

من اراد الدنيا فعليه بالعلم ومن اراد الاخرة فعليه بالعلم
ومن ارادهما فعليه بالعلم

“Barang siapa yang menginginkan kehidupan dunia maka harus dengan ilmu, barang siapa yang menginginkan akhirat maka harus dengan ilmu dan barang siapa yang menginginkan keduanya maka harus dengan ilmu”

كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن خامسا فتهلك

“Jadilah kamu orang yang berilmu atau orang yang belajar atau orang yang mendengarkan atau orang yang suka terhadap ilmu dan janganlah kamu menjadi golongan yang kelima, maka rusaklah kamu”

PERSEMBAHAN

1. Bapak dan Ibu yang senantiasa memberikan do'a dengan tulus dan ikhlas agar senantiasa mendapatkan ridla dari Allah SWT
2. K.H. Moenajat dan segenap keluarga besar Jatisari yang telah memberikan bimbingan dan arahan kepada penulis agar senantiasa berusaha menjadi manusia yang bertakwa.
3. Teman-teman MUA 02 yang telah banyak memberikan inspirasi kehidupan
4. Sahabat-sahabati PMII Rayon Syari'ah, PMII Komisariat Walisongo, Komisariat Soedirman, PMII Komisariat Dukuhwaluh dan segenap keluarga besar PMII Cabang Purwokerto yang saya cintai dan banggakan
5. Sahabatku: Mungguh, Dodi, Amin Kusaeri, Yusuf, Arif Muchtar, Isnaeni, Hasan, Umar, Aziz, Suparman dan sahabat-sahabat yang lain.
6. Sahabatku Mohammad Fahmi Kamal yang senantiasa rela membantu penulis siang dan malam untuk menyelesaikan skripsi.
7. Segenap Civitas Akademika STAIN Purwokerto

PEDOMAN TRANSLITERASI (ARAB LATIN)

Sesuai dengan keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 158 Tahun 1987.

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	tsa	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	Je
ح	ha	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	dzal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	shad	s	es (dengan titik di bawah)
ض	dhad	d	de (dengan titik di bawah)

ط	tha	t	te (dengan titik di bawah)
ظ	dha	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	...'	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	ki
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	...'	Apostrof
ي	ya	ya	ye

2. Vokal

a. Vokal Tunggal (*monofong*)

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
—	Fathah	a	a
—	Kasrah	i	i
—	Dhammah	u	u

كتب ditulis *kataba*

ذكر

ditulis *z ukira*

يذهب ditulis *yaz habu*

b. Vokal rangkap (*diftong*)

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
ا... ي...	fathah dan ya	ai	a dan i
ا... و...	fathah dan wawu	au	a dan u

كيف ditulis *kaifa*

هول ditulis *haulā*

3. Maddah

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
ا... ا... ي...	fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ي...	kasrah dan ya	î	i dan garis di atas
و...	dhammah dan wawu	û	u dan garis di atas

قال ditulis *qāla*

قيل ditulis *qīla*

رمى ditulis *ramā*

يقول ditulis *yaqûlu*

4. Ta' marbûthah di akhir kata

Transliterasi untuk ta' marbûthah ada dua

- Ta' marbûthah hidup ditulis /t/.
- Ta' marbûthah mati ditulis /h/.

قبيضة ditulis *qabîd}ah*

- Kalau pada suatu kata yang akhir katanya ta' marbuthah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al, serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta' marbuthah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

طلحة ditulis *T{alh}ah*

الساعة ditulis *assâ'ah*

5. Syaddah (tasydid) ditulis dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

ربنا ditulis *rabbânâ*
البر ditulis *al-birr*

6. Kata Sandang

- a. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.
- b. Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti huruf syamsiyah maupun huruf qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sambung/hubung.

Contoh:

القلم ditulis *al-qalamu*

7. Penulisan Kata-kata

Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat bisa dilakukan dengan dua cara; bisa perkata dan bisa pula dirangkaikan. Namun penulis memilih penulisan kata ini dengan dirangkaikan.

وان الله لهو خير الرازقين ditulis *Wa innallâhu lahuwa khairurrâziqîn*

8. Huruf Kapital

Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD.

9. Singkatan-Singkatan

SWT	: Subhânahu Wa Ta'âla
SAW	: Shallallâhu 'Alaihi Wa Sallam
No.	: Nomor
Q.S	: Qur'an surat
t.p	: tanpa penerbit
hlm.	: halaman
Ibid	: ibidem
Terj	: Terjemah
t.t	: tanpa tahun
STAIN	: Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri

KATA PENGANTAR

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين وعلى اله
وصحبه اجمعين. اما بعد

Puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rhmat, taufik dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini. Shalawat dan salam senantiasa tercurahkan pada Nabi Muhammad SAW penuntun umat pemberi syafa'at kepada seluruh umatnya.

Dengan segenap kemampuan yang di miliki berusaha menyusun skripsi ini. Namum demikian penulis menyadari bahwa skripsi ini masih banyak kekuranganya karena keterbatasan pengetahuan dan pengalaman penilis. Perulis menyadari bahwa tanpa adanya bantuan motivasi dari berbagai pihak skripsi ini tidak akan terrwujud. Oleh karena itu berkaitan dengan penyelesaian skripsi ini penulis sampaikan ucapan terima kasih penulis kepada:

1. Bapak Drs. Khariri, M.Ag, Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Purwokerto
2. Bapak Drs. Roqib, M.Ag, Pembantu Ketua I Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto
3. Ibu Naqiyah, M.ag, Pembantu Ketua II Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Puwokerto.
4. Bapak M. Najib, M.Hum, Pembantu Ketua III Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto.

5. Bapak Drs. H. Anshari, M.Ag, Ketua Jurusan Syari'ah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto
6. Bapak Mawardi, M.Ag, Ketua Program Studi Muamalah Jurusan Syari'ah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto
7. Bapak Supriyanto, Lc. M.Si, Dosen Pembimbing yang telah membimbing penulis dengan penuh kesabaran dan kesungguhan memberikan bimbingan, koreksi dan masukan kepada penulis
8. Bapak DR. H.M. Daelami SP, selaku Penasehat Akademik
9. Segenap dosen dan pegawai Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto
10. Semua pihak yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan skripsi ini.

Atas segenap bantuan dan dorongan dari berbagai pihak yang penulis sebutkan di atas, penulis ucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu. Semoga amalnya tercatat menjadi amal yang shalih. Penulis tidak dapat membalasnya kecuali ucapan terima kasih yang setulus-tulusnya. Semoga amal baiknya diterima oleh Allah SWT. Amin

Purwokerto, 9 Agustus 2008

Penulis



Ismail Marzuki
NIM. 022650017

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN	ii
HALAMAN NOTA PEMBIMBING	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
HALAMAN PEDOMAN TRANSKRIPSI	vii
HALAMAN KATA PENGANTAR	xii
DAFTAR ISI	xiv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Penegasan Istilah	9
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian	11
E. Telaah Pustaka	12
F. Metode Penelitian	14
G. Sistematika Pembahasan	17
BAB II BIOGRAFI MOHAMMED ARKOUN	
A. Kehidupan Mohammed Arkoun	18

	B. Tokoh dan Aliran yang Mempengaruhi Corak Pemikiran	
	Mohammed Arkoun	24
	C. Karya-Karya Mohammed Arkoun	36
BAB III	PEMIKIRAN PEMBAHARUAN MOHAMMED ARKOUN	
	A. Sejarah Pembaharuan Hukum Islam	39
	B. Peta Pemikiran Pembaharuan Hukum Islam	46
	C. Pemikiran Pembaharuan Mohammed Arkoun	51
BAB IV	METODOLOGI PEMBAHARUAN HUKUM Islam	
	MOHAMMED ARKOUN	
	A. Epistemologi Keilmuan Islam	
	Menurut Mohammed Arkoun	55
	B. Logosentrisme Pemikiran Islam	59
	C. Dekonstruksi Turas	63
	D. Archeology of Knowledge (Arkeologi Pengetahuan)	67
	E. Pembacaan Ulang (I'adah al-Qira'ah)	70
	F. Dekonstruksi Mohammed Arkoun Terhadap	
	ar-Risalah Syafi'i	74
	G. Dekonstruksi Mohammed Arkoun Terhadap Q.S. an-Nisa	81
BAB V	PENUTUP	
	A. Kesimpulan	96
	B. Kata Penutup	98

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

LAMPIRAN-LAMPIRAN

BAB I PENDAHULUAN



A. Latar Belakang Masalah

Islam adalah agama terakhir yang diturunkan Allah SWT ke bumi sekaligus juga merupakan agama yang bertugas menyempurnakan dan meneruskan misi agama-agama Allah SWT sebelumnya yaitu *rahmatan lil 'alamin*. Sepanjang sejarah perjalanan manusia, agama Allah SWT yang diturunkan untuk makhluk yang paling Dia kasihi (manusia) misinya selalu sebagai petunjuk agar manusia bisa menjadi makhluk luhur (bertakwa), jika manusia sudah bisa mencapai derajat ini, maka fungsi dan tugas manusia sebagai *khalifah fil ard* dapat tercapai dengan baik.

Karena Islam adalah agama penyempurna, maka tentunya wajar kalau Islam memuat banyak aturan yang mencakup hampir keseluruhan lini kehidupan manusia, yang dibingkai dalam aturan yang dikenal sebagai hukum Islam, sebagai suatu pegangan umat Islam, dalam menjalankan aktifitas kehidupan yang mempunyai sumber pokok berupa al-Qur'an dan al-Hadits (*syar'i/syari'ah*). Dua sumber pokok ini kemudian ditafsirkan oleh para mujtahid (*fuqaha*) dengan perangkat ijtihad (*usul fikih*) yang menghasilkan perangkat hukum siap pakai yang kemudian disebut fikih yang sampai hari ini dipakai sebagai pedoman dalam menjalankan aktifitas keagamaan sehari-hari oleh keseluruhan umat Islam di belahan dunia.

Dalam dunia fikih dikenal berbagai kelompok mujtahid yang biasa dikenal sebagai mazhab. Di kalangan *sunni* ada empat imam mazhab yang dianut yaitu Imam Hanafi, Imam Hanbali, Imam Maliki dan Imam Syafi'i. Di antara empat mazhab yang dianut di kalangan sunni, mazhab yang paling banyak dianut adalah mazhab Syafi'i. Hal ini wajar karena dalam sejarahnya Imam Syafi'i mampu meramu pemikiran imam mazhab sebelum dia (Imam Abu Hanifah dan Imam Malik). Dan beliau juga mampu mengkodifikasikan dan mensistematisasikan metodologi dalam bidang fikih yang dikenal sebagai *Usul Fikih*.

Dalam perjalanan panjangnya hukum Islam dihadapkan oleh berbagai macam problematika sosial yang kemudian memaksanya untuk dapat menyesuaikan diri dengan dinamika sosial yang begitu tinggi. Penyesuaian ini merupakan satu hal yang wajib bagi hukum Islam, sebagai konsekuensi predikat Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*, agama yang harus bisa memberikan solusi dalam setiap persoalan manusia, serta predikat *sâlihun likulli zaman wal makan*, agama yang aktual dalam setiap ruang dan waktu.

Namun dalam perjalanan sejarahnya hukum Islam (fikih) belum mampu memainkan perannya dalam menjawab berbagai persoalan sosial, bahkan kemudian hukum Islam terkesan usang dan tertinggal jauh dengan realitas sosial masyarakat yang begitu dinamis dengan kompleksitas persoalannya.

Misalnya dalam persoalan hukum waris, relitas masyarakat yang terus berkembang dengan dinamis telah menggeser pola hubungan antar manusia,

baik dari sisi seks (jenis kelamin), warna kulit, kebangsaan dan lain-lain. Pola yang kemudian berkembang adalah pola relasi yang egaliter. Pola ini tentu saja berkonsekuensi pada beberapa hal, termasuk di dalamnya adalah kedudukan sosial antara laki-laki dan perempuan yang berkonsekuensi pada hak dan kewajiban yang sama. Dalam suasana perubahan yang demikian, hukum waris Islam yang mengatur pembagian harta warisan dengan sistem 2 banding 1 antara bagian perempuan dan laki-laki, dalam realitas empiris sudah tidak mampu lagi menjawab kebutuhan dan dinamika zaman yang ada.

Fenomena yang kemudian muncul adalah hukum waris tersebut sudah banyak orang Islam yang tidak mempraktekannya, baik dengan meninggalkan sama sekali atau dengan cara membagi-bagi harta kepada calon ahli waris sebelum yang bersangkutan meninggal dunia. Hal ini tentu sangat menyedihkan, karena hukum Islam diformulasikan bukan hanya untuk dijadikan bahan pengetahuan tetapi untuk dipraktekan agar tercapai tujuan hukum berupa terciptanya keadilan dan kemaslahatan.

Contoh lain adalah persoalan bagaimana hukum Islam menyikapi bunga Bank, perkembangan sistem ekonomi yang sudah sedemikian maju dan Bank menempati posisi yang sentral dalam kegiatan ekonomi. Maka, pembahasan mengenai apakah status hukum dari bunga bank sama dengan riba (yang hukumnya adalah haram), merupakan kebutuhan yang penting untuk segera dicarikan jawaban yang tidak tercerabut dari realitas dinamika zaman yang terus berkembang.

Untuk menjawab berbagai persoalan sebagaimana contoh diatas, tentunya bukan hal yang sepele. Namun paling tidak umat Islam harus memiliki modal awal berupa kesadaran bahwa realitas terus bergerak dan berubah dan hukum Islam tidak boleh menutup mata terhadap realitas tersebut. Disamping itu, tentunya umat Islam perlu menguasai keilmuan dan perangkat metodologi yang mampu mendukung pembaharuan hukum Islam yang tidak tercerabut dari realitas zamanya.

Dalam menghadapi realitas sosial yang berkembang begitu kompleks dan dinamis, maka terjadi kesadaran di internal umat Islam bahwa upaya pembaharuan hukum Islam merupakan kebutuhan yang sudah tidak bisa ditawar-tawar lagi. Namun demikian sampai pada bentuk dan orientasi dari pembaharuan terjadi perbedaan pendapat yang cukup tajam. Paling tidak ada empat kelompok, yaitu:¹ pertama modernisme, menurut kelompok ini fikih tidak lagi mampu merespon perkembangan baru, maka umat Islam harus berani membongkar dan meninggalkan fikih lama yang sudah tidak lagi kontekstual dan membangun fikih baru yang lebih kontekstual.

Kedua, survivalisme kelompok ini bercita-cita membangun pemikiran fikih yang kontekstual dengan berpijak pada mazhab-mazhab yang sudah ada. Pemikiran masa lalu ditempatkan sebagai pijakan menyusun agenda pembaruan tentunya dengan tetap mempertimbangkan faktor kekinian. Ketiga, tradisionaisme, kelompok ini menekankan agar dalam menghadapi dinamika dan problematika sosial umat Islam harus kembali kepada al-Qur'an dan al-

¹ Sebagaimana dikutip oleh Ridwan, *Membongkar Fikih Negara: Wacana Keadilan Gender Dalam Hukum Keluarga Islam*, (Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press dan Unggun Religi, 2005), hlm. 52

Hadits. Keempat, Neo-Survivalisme, kelompok ini menawarkan pengembangan fikih yang diselaraskan dengan isu-isu kontemporer. Kelompok ini mengajukan pendekatan transformatif dalam memahami fikih dan mencari relevansinya dengan persoalan kekinian.

Untuk mendobrak stagnasi berfikir –kejumudatan perkembangan hukum Islam- maka diperlukan adanya langkah yang cukup radikal yaitu hukum Islam harus dibongkar (didekonstruksi) untuk selanjutnya diperbaiki kembali (direkonstruksi).² Oleh karena itu, di samping empat kelompok (pembaharuan) di atas ada dua *mainstream* pemikiran atau “mazhab” pemikiran yang muncul, yaitu madzhab rekonstruksi hukum Islam dan dekonstruksi epistemologi hukum Islam.³ Rekonstruksi secara umum dapat diartikan sebagai upaya membangun kembali hukum Islam dengan melakukan kajian kritis terhadap hukum Islam (fikih) atau dengan kata lain kajian terhadap produk hukumnya, pada wilayah yang dianggap sudah tidak sesuai dengan kondisi saat ini. Sedangkan dekonstruksi lebih dititik beratkan pada kajian kritis terhadap epistemologinya dan sejarah (setting sosial politik) terbentuknya epistemologi.

Kajian kritis terhadap sejarah oleh mazhab dekonstruksi dilatar belakangi oleh pemahaman bahwa sebuah pemikiran tidak bisa terlepas dari ruang dan waktu di mana pemikiran itu dihasilkan. Perubahan sosial, budaya, lingkungan dan letak geografis bisa menjadi salah satu faktor penyebab

² A. Qodri Azizi, 'Pengantar' Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi Dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hlm. v.

³ Ilyas Supeno dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002). Hlm. V

terjadinya perubahan hukum. Arnold M. Rose⁴ mengemukakan pendapatnya mengenai teori umum tentang perubahan sosial hubungannya dengan perubahan hukum, menurutnya perubahan hukum dipengaruhi oleh tiga faktor. Pertama adanya komulasi progresif dari penemuan-penemuan di bidang teknologi. Kedua terjadinya kontak atau konflik antar masyarakat. Ketiga adanya gerakan sosial (*social movement*). Menurut teori ini hukum diposisikan lebih merupakan akibat perubahan sosial daripada sebagai faktor penyebab terjadinya perubahan sosial.

Ibnu Qoyyim al-Jauziah⁵ merumuskan kaidah yang berhubungan dengan perubahan sosial yang berbunyi *taghayyurul ahkâm bi taghyyuril al-azminah wa al-amkinah wa al-'awa'id wa al-niyat*, artinya hukum itu berubah karena perubahan waktu, tempat, keadaan, adat dan niat. Dalam kaidah ushuliyah juga terdapat kaidah yang menerangkan *al-hukmu yadurru ma'al illatihi wujûdan wa 'adaman*, artinya hukum sangat tergantung dengan ada atau tidak adanya alasan atau *illat* hukum. Salah satu contohnya adalah Imam Syafi'i mempunyai dua qaul yaitu qaul qadim (Bagdad) dan *qaul jadid* (Mesir) yang kedua *qaul* tersebut berlatar belakang sosial, budaya, lingkungan dan letak geografis yang berbeda.

Namun kedua "mazhab" Rekonstruksi dan Dekonstruksi, tentunya tetap dalam semangat *al-muhafadzotu 'alâ qâdimishshâlih wal akhzu bil jadîlil aslah*, menjaga tradisi lama yang masih baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik. Antara dua "mazhab" tersebut penulis tertarik untuk membahas

⁴ Sebagaimana dikutip Ridwan, *Membongkar Fikih Negara*, hlm. 21.

⁵ *Ibid*, hlm. 22.

salah satu "mazhab", yaitu "mazhab" dekonstruksi epistemologi hukum Islam. Tokoh yang secara konsisten mengusung "mazhab" ini antara lain adalah Mohammed Arkoun.

Menurut Mohammed Arkoun persoalan hukum Islam terletak pada problematika epistemologinya, sehingga menurutnya perlu adanya kajian kritis terhadap epistemologi hukum Islam dan sejarah (setting sosial politik) terbentuknya epistemologi. Dengan demikian maka akan dapat dibaca realitas pada saat itu, sehingga selubung keilmuan atau arkeologi keilmuan yang menyelimuti epistemologi hukum Islam (dalam bahasa Mohammed Arkoun: yang terpikirkan dan yang tidak terpikirkan) dapat dibaca dengan jernih dan objektif. Hal ini menjadi langkah awal memformulasikan pembaharuan hukum Islam yang *rahmatan lil 'âlamîn* dan *sâlikhu likulli zaman wal makan*.

Warisan keilmuan klasik Islam, menurut Mohammed Arkoun tidak akan bisa lagi merespon permasalahan kontemporer yang berkembang semakin kompleks, hal ini disebabkan karena keilmuan klasik kajian Islam tertutup dalam kungkungan logosentrisme.⁶ Logosentrisme dalam kajian Islam dikemukakan oleh Mohammed Arkoun dengan ciri-ciri sebagai berikut: pertama, kajian Islam dikuasai oleh nalar yang sangat dogmatis dan sangat terkait dengan kebenaran abadi, jadi bersifat estetis-etis daripada bersifat ilmu. Kedua, nalar yang bertugas mengenali kembali kebenaran menjadi sangat sempit dan berkuat dalam bidang teologi, moral, dan hukum. Ketiga, dalam kaitannya, nalar hanya bertitik tolak dari rumusan-rumusan umum dan

⁶ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 37.

menggunakan metode analogi, implikasi dan oposisi. Keempat, pencapaian kesimpulan dalam peningkatan data-data empiris yang sederhana hanya dilakukan dalam keperluan apologis. Kelima, pemikiran Islam cenderung menutup diri dan tidak melihat matra kesejarahan sosial, budaya, etnik, sehingga menjadi satu-satunya wacana yang harus dilihat secara seragam dan memaksakan suatu tindakan peniruan buta (*taqlid* buta). Keenam, pemikiran Islam lebih mementingkan wacana lahiriah yang terproyeksikan dalam ruang bahasa yang terbatas, sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa dan cenderung mengulang-ulang (merekproduksi) sesuatu yang lama.⁷

Mohammed Arkoun tidak menafikkan keberhasilan para ilmuwan Islam klasik dalam membangun metode kritik nalar yang benar-benar Islami.⁸ Namun dia menyesalkan, perkembangan selanjutnya kemudian adalah pemikiran-pemikiran para ilmuwan Islam klasik dianggap suatu kebenaran agama. Jadilah norma dan hukum Islam itu seakan-akan ahistoris dan di luar kesemestaan sosial, menjadi suci, tak boleh disentuh dan didiskusikan.⁹ Hal ini menyebabkan orang menjadi segan untuk melakukan kajian dan telaah ulang terhadap keilmuan Islam. Sikap segan seperti itulah yang kemudian menyebabkan keilmuan Islam mengalami kejumudan.

Kejumudan di dalam keilmuan Islam juga diakibatkan oleh tercampur-adukannya historisitas Islam dan normatifitas Islam, sehingga sulit dibedakan

⁷ Mohammed Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 186.

⁸ Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 54.

⁹ Am'ān Abdullah, *Falsafah Kalam Dalam Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995). Hlm. 54.

antara produk sejarah yang sangat terkait dengan ruang dan waktu dengan produk nilai yang bersifat universal. Semuanya tercampur menjadi keilmuan Islam yang sakral. Hal ini berakibat jika terjadi kritik baik dari internal Islam maupun eksternal terhadap bangunan epistemologi yang ada, maka seringkali menimbulkan reaksi yang emosional.¹⁰

Akumulasi dari semua persoalan tersebut di atas adalah keilmuan Islam menjadi lamban bahkan tertutup terhadap dinamika keilmuan yang ada. Sehingga keilmuan Islam tidak lagi mampu merespon persoalan-persoalan kontemporer yang berkembang begitu cepat, sehingga patut dipertanyakan apakah fungsi Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* serta *sâlihu likulli zaman wal makan* dalam keadaan yang demikian masih melekat.

B. Perumusan Masalah

Dari uraian di atas, penulis dapat merumuskan pokok persoalan yaitu :

1. Mengapa Mohammed Arkoun melakukan ide pembaharuan hukum Islam?
2. Bagaimana metodologi pembaharuan hukum Islam Mohammed Arkoun?

C. Penegasan Istilah

Agar tidak terjadi pemahaman yang kurang tepat terhadap judul skripsi yang penulis ajukan, maka berikut ini penulis akan menegaskan pengertian-pengertian tentang istilah yang terdapat dalam judul skripsi ini.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 55.

Pembaharuan (*tajdid*) adalah istilah yang mulai muncul pada abad ke-19. Konsep pembaruan (*tajdid*) berarti menciptakan sebuah interpretasi baru terhadap dogma dan berbagai hukum agama yang didasarkan pada kaidah dasar Islam secara ketat. Ini merupakan problematika tentang bagaimana mengaktualisasikan agama, agar menjadi sebuah nilai modern dan substantif bagi pencerahan kita.¹¹

Kata hukum Islam sebenarnya tidak ditemukan dalam al-Qur'an maupun literatur hukum Islam lainnya, al-Qur'an hanya menyebutkan kata-kata *syari'ah*, *fiqh*, *hukmiliah* (hukum Allah SWT) dan kata-kata yang seakar dengannya. Kata hukum Islam adalah terjemahan dari kata *Islamic Law* yang berasal dari literatur barat.¹² Hukum Islam terdiri dari dua kata yaitu hukum dan Islam, hukum sendiri dapat diartikan sebagai: Pertama, peraturan atau adat yang secara resmi dianggap mengikat yang dikukuhkan oleh penguasa atau pemerintah. Kedua, undang-undang, peraturan dan sebagainya untuk mengatur pergaulan hidup masyarakat. Ketiga, patokan (kaidah, ketentuan) mengenai peristiwa (alam, dan sebagainya) yang tertentu. Keempat, keputusan (pertimbangan) yang ditetapkan oleh hakim (di pengadilan), vonis.¹³ Jika salah satu definisi hukum yang ada di atas dikaitkan dengan sari'at Islam (*syara'*), maka hukum Islam dapat diartikan sebagai seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah SWT dan sunnah Rosulullah (*syari'ah*) tentang tingkah laku manusia *mukallaf* yang diakui dan diyakini (serta mengikat) untuk semua yang

¹¹ Mohammed Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, (Yogyakarta: Islamika 2003), hlm. 14.

¹² Ridwan, *Membongkar Fikih Negara*. hlm. 53.

¹³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2001). hlm. 25

beragama Islam. Dari definisi di atas, maka istilah yang paling dekat dengan istilah hukum Islam adalah fikih.¹⁴

Fikih secara bahasa berarti pemahaman atau ilmu pengetahuan. Secara istilah, fikih adalah pengetahuan tentang hukum syara' yang bersifat *'amaliah* (praktis) yang digali dari dalil-dalil yang terperinci (oleh para mujtahid) melalui ijtihad.¹⁵ Sedangkan secara istilah fikih adalah pemahaman para ulama fikih (*fuqaha*) dalam hal ini para imam madzhab terhadap teks al-Qur'an dan al-Hadits melalui metodologi yang disebut sebagai *usul fikih* dan menggunakan kaidah yang disebut *qawâ'idul fiqh*.

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai oleh penulis dari penulisan skripsi ini adalah:

1. Mengetahui pendapat Mohammed Arkoun tentang pembaharuan hukum Islam.
2. Mengetahui bagaimana metodologi pembaharuan yang ditawarkan Mohammed Arkoun.
3. Memenuhi syarat akademik perolehan gelar sarjana pada Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto.

Manfaat yang diharapkan dari penulisan skripsi ini :

1. Bisa menjadi bahan pengalaman intelektual bagi penulis.
2. Bisa bermanfaat bagi proses pembaharuan hukum Islam.

¹⁴ Riawan, *Membongkar Fikih Negara*. hlm 54.

¹⁵ *Ibid*. hlm.55.

3. Bisa menjadi bahan bacaan bagi civitas akademika STAIN Purwokerto khususnya dan masyarakat pada umumnya, yang konsen terhadap pembaharuan hukum Islam.

E. Telaah Pustaka

Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan Dan Meta Modernisme: Memeperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Mengulas berbagai pemikiran Mohammed Arkoun tentang kritik epistemologis bangunan ilmu pengetahuan Islam (kalam, tasawuf dan fikih), penggunaan "perangkat keilmuan" mutakhir seperti semiotika dan hermeunetika, sebagai perangkat analisis bangunan keilmuan Islam. Disamping itu juga diulas gagasan Arkoun tentang bagaimana umat Islam menghadapi tantangan modernitas, khususnya perkembangan ilmu pengetahuan dan rasionalisme, negara-bangsa dan nasionalisme, serta sekularisme dengan tanpa harus terus-menerus menutup diri dan curiga, namun sebaliknya umat Islam perlu bersikap positif terhadap kemodernan tersebut.

M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post-Modern*, membahas tentang upaya mengangkat kembali diskursus seputar Ilmu Kalam dengan kemungkinan pengembangan sesuai dengan perkembangan sejarah beserta dinamika problematika masyarakat kontemporer. Dalam hal ini dia menghadirkan pemikiran Mohammed Arkoun sebagai pisau analisis untuk membaca realitas historis, sosiologis dan kultural yang melingkupi masyarakat pada zaman itu (berkembangnya Ilmu Kalam), sehingga kontekstualisasi Ilmu

Kalam sebagai fondasi keberagamaan (Islam) yang kokoh dan mampu merespon kompleksitas problematika masyarakat kontemporer.

Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas*, mengulas gagasan-gagasan Mohammed Arkoun untuk mengungkap sesuatu atau realitas dibalik teks baik yang tidak tampak atau tidak ditampakkan dalam teks, hal tersebut perlu dibaca dengan jernih dan objektif agar pesan atau semangat dibalik teks bisa tertangkap dengan baik yang pada akhirnya bisa dihadirkan dalam bentuk yang lebih kontekstual, sehingga hukum Islam tidak akan tercabut dari realitasnya.

Ilyas Supeno dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, mengungkapkan gagasan Mohammed Arkoun tentang dekonstruksi epistemologi hukum Islam, merupakan satu solusi yang ditawarkannya untuk mengatasi problematika yang sedang dihadapi oleh hukum Islam. Karena dengan melakukan dekonstruksi, maka tumpukan keilmuan (arkeologi keilmuan) yang selama ini terpendam dalam sejarah akan dapat diketahui. Dekonstruksi ini merupakan langkah awal untuk membangun bangunan epistemologi baru yang sesuai dengan realitas sejarah saat ini.

Dari karya-karya tersebut diatas, yang mengulas secara khusus pemikiran Mohammed Arkoun dalam hukum Islam adalah karya Ilyas Supena & M. Fauzi, sedangkan karya yang lain masih membahas pemikiran Mohammed Arkoun secara umum. Bertolak dari karya Ilyas Supena & M. Fauzi, penulis ingin mengkaji lebih lanjut pemikiran Mohammed Arkoun dalam pembaharuan hukum Islam dengan melakukan komparasi dengan

pemikir kontemporer yang lain. Dalam hal ini pemikir yang penulis ambil adalah intelektual muslim dan non muslim yang berkaitan dengan tema yang penulis angkat.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian yang penulis lakukan adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang difokuskan pada penelusuran dan penelaahan literatur dan bahan kepustakaan lainnya yang membahas tentang pendapat Mohammed Arkoun tentang pembaharuan hukum Islam. Dikatakan penelitian kepustakaan karena sifatnya mengkaji sumber-sumber literatur yang membahas tentang judul yang sedang penulis bahas.

2. Metode Pengumpulan Data

Dokumentasi, adalah pengumpulan data yang penulis lakukan dengan melalui beberapa literatur yang mengangkat masa'ah yang sedang penulis teliti. Dalam hal ini penulis mengambil data-data kepustakaan, yaitu sumber data yang diambil dari beberapa literatur yang terdiri dari buku serta literatur yang lain.

3. Sumber Data Primer

Sumber data primer merupakan sumber data yang dijadikan sumber pokok penelitian. Sumber data primer yang penulis gunakan terdiri dari buku-buku karya Mohammed Arkoun pada umumnya dan buku-buku

karyanya yang berkaitan dengan pembaharuan hukum Islam pada khususnya, antara lain :

- a. Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, terj. Ruslani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- b. Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W.Asmin. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- c. Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998).
- d. Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INiS, 1994).
- e. Mohammed Arkoun & Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997).

4. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder adalah sumber data yang mendukung proses penelitian yang didapat dari beberapa sumber, namun bukan merupakan sumber utama. Sumber data sekunder ini penulis peroleh dari beberapa buku yang mengulas tentang pemikiran Mohammed Arkoun, antara lain :

- a. Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Ke.modernan Dan Meta Modernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996).
- b. Ilyas Supeno dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002).

- c. Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998).
- d. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Dalam Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

5. Analisis Data

Metode analisa data yang digunakan adalah *content analysis* atau kajian isi. Menurut pendapat Barcus, *content analysis* merupakan analisis ilmiah tentang isi atau pesan suatu komunikasi.¹⁶

Dalam *content analysis*, secara teknis mencakup :

- 1) Klasifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi
- 2) Menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi
- 3) Menggunakan teknik analisis tertentu untuk membuat prediksi¹⁷

Metode ini penulis gunakan untuk mengungkapkan pemikiran Mohammed Arkoun mengenai masalah pembaharuan hukum Islam.

6. Metode Komparasi

Metode komparasi adalah suatu metode yang menganalisa data-data atau pendapat-pendapat yang berbeda, dengan membandingkan sehingga diketahui pendapat yang lebih kuat.¹⁸ Metode ini akan penulis gunakan untuk membandingkan pendapat Mohammed Arkoun dengan pemikir-pemikir lainnya.

¹⁶ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 51.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 51.

¹⁸ Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hlm. 26.

G. Sistematika Pembahasan

Penulisan skripsi ini penulis bagi menjadi lima bab, hal ini bertujuan agar lebih sistematis dan agar seluruh rangkaian skripsi ini lebih mudah untuk dipahami.

Bab I, berisi tentang pendahuluan yang mencakup tentang latar belakang masalah, penegasan istilah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penulisan skripsi, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II, berisi tentang biografi Mohammed Arkoun yang terdiri dari kehidupan Mohammed Arkoun, tokoh dan aliran yang mempengaruhi corak pemikiran Mohammed Arkoun dan karya-karya Mohammed Arkoun.

Bab III, berisi tentang pemikiran pembaharuan hukum Islam Mohammed Arkoun yang terdiri dari sejarah pembaharuan hukum Islam, peta pemikiran pembaharuan hukum Islam dan pemikiran pembaharuan hukum Islam Mohammed Arkoun.

Bab IV, berisi tentang metodologi pembaharuan hukum Islam Mohammed Arkoun, yang terdiri dari epistemologi keilmuan Islam menurut M. Arkoun, logosentrisme pemikiran Islam, dekonstruksi *turats*, arkeologi pengetahuan (*archeologi of knowledge*), pembacaan ulang (*i'adah al-qira'ah*), dekonstruksi Mohammed Arkoun terhadap *Ar-Risalah As-Syafi'i* dan dekonstruksi Mohammed Arkoun terhadap QS. An-Nisa ayat 12.

Bab V, berisi tentang penutup yang memuat tentang kesimpulan dan kata penutup.



BAB II

BIOGRAFI MOHAMMED ARKOUN

A. Kehidupan Mohammed Arkoun.

1. Latar Belakang Sosial Politik

Mohammed Arkoun lahir pada tanggal 1 Februari 1928 ditengah-tengah keluarga yang sederhana dan dari strata sosial kelas bawah. Desa kelahirannya bernama Tourirt-Mimoun, Kabilia, al-Jazair, suatu wilayah yang oleh penulis Arab disebut barat tengah (*central magrib* atau *al-magrib al-awsat*). Pada saat ini, 29 % muslim al-Jazair masih berbahasa Berber yang diwarisi Afrika Utara dari zaman pra Islam dan pra Romawi. Berber merupakan bahasa yang tidak mengenal tulisan sehingga sarana komunikasi dilakukan secara lisan. Mereka yang berbahasa Berber adalah penduduk Shawiya (Chaouia) dan Kabilia (Kaba'il) yang terletak di sebelah barat Djidjeli dan sebelah timur Aljir.¹

Penduduk Kabilia, disamping penduduk Awras dan Tureg di Sahara, sangat meresapi Islam dalam kehidupan sosial mereka, meskipun mereka masih mempercayai kebiasaan (adat) yang tidak terdapat dalam ajaran Islam. Mereka umumnya penganut madzhab Hanafi terutama orang-orang keturunan Turki di Aljir dan Tlumeceen.²

¹ Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 17.

² *Ibid*, hlm. 17-18.

Pengaruh bahasa Arab mulai tampak di tengah-tengah masyarakat al-Jazair sejak wilayah itu ditaklukan Uqbah bin Nafi (W. 683) pada tahun 682 H, tepatnya pada masa kekhalifahan Yazid bin Mu'awiyah dari Dinasti Bani Umayyah dan mayoritas penduduknya memeluk Islam bersama Uqbah. Sejak tahun 1830, al-Jazair berada di bawah kolonialisme Perancis yang menyerbu wilayah ini di bawah pimpinan Charles X. Agresi militer Charles ini bertujuan memulihkan pertise politiknya setelah mengalami kemunduran dalam perang Kemerdekaan Yunani. Sejak saat itu, muncul usaha-usaha penduduk al-Jazair untuk memperoleh kemerdekaan dari Perancis namun selalu mengalami kegagalan. Baru pada tahun 1962 al-Jazair berhasil memperoleh kemerdekaan melalui perang pembebasan yang berlangsung sejak 1954. Di tengah-tengah situasi politik inilah Mohammed Arkoun menyaksikan secara langsung hegemoni masyarakat Barat atas masyarakat Islam.³

Sampai batas tertentu juga, ketiga bahasa itu mewakili cara berfikir dan memahami yang berbeda. Situasi tersebut mempengaruhi Mohammed Arkoun. Sejak kecil ia bergaul secara intensif dengan ketiga bahasa itu, bahasa Kabilia dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Perancis di sekolah dan dalam urusan administratif, dan akhirnya bahasa Arab yang baru mulai didalaminya ketika ia masuk sekolah menengah di Oran, kota utama al-Jazair bagian barat.⁴

³ Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. v-vi.

⁴ *Ibid*, hlm. vi.

Sampai batas tertentu juga, ketiga bahasa itu mewakili cara berpikir dan memahami yang berbeda. Situasi tersebut mempengaruhi Mohammed Arkoun. Sejak kecil ia bergaul secara intensif dengan ketiga bahasa itu, bahasa kabilia (bahasa Berber) dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Prancis di sekolah dan dalam urusan administratif, dan akhirnya bahasa Arab yang baru mulai didalamnya ketika ia masuk sekolah menengah di Oran, kota utama di Aljazair bagian barat.⁵

Arkoun menyadari persaingan ketiga bahasa dan cara berfikir tersebut yang di dalamnya menyimpan perbedaan antara bahasa lisan dan bahasa tulis serta hubungan antara bahasa, pemikiran, sejarah, dan kekuasaan. Oleh karena itu, Arkoun berusaha memadukan berbagai tradisi dan orientasi budaya tersebut, yakni semangat keagamaan yang terpelihara dikalangan penganut muslim dan sikap krisis rasional yang berkembang di dunia Barat. Keadaan tersebut kemudian mempengaruhi perhatian Arkoun atas peranan bahasa dalam pemikiran manusia.⁶

2. Latar belakang Intelektual (Riwayat Pendidikan)

Pendidikan Mohammed Arkoun di mulai pada sekolah dasar di desa asalnya.⁷ Kemudian melanjutkan studi kesekolah Menengah Atas di kota Pelabuhan Oran, jauh dari daerah asalnya Kabilia. Dari tahun 1950-1954 M, ia belajar bahasa dan sastra Arab di universitas Aljir, sambil mengajar bahasa Arab pada sebuah Sekolah Menengah Atas di al-'Ijarah, daerah pingiran ibu kota Al-Jazair. Kemudian di tengah perang

⁵ Mo'ammed,.....hlm. VI

⁶ Ilyas Supena dan M. Fauzi,.....hlm.19

⁷ Mohammed Mohamad Arkoun,.....hlm.VI

pembebasan Al-Jazair (1954-1962 M) ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Perancis dan sejak itu ia menetap di Perancis.⁸

Pergaulan dengan budaya Perancis yang sudah dimulai ketika dia duduk dibangku Sekolah Dasar -yang berpola Perancis- di desa kelahirannya, kini berlanjut semakin intensif. Namun, bidang utama dari studi dan penelitian (*Area Of Concern*) Mohammed Arkoun tidak berubah, yaitu bahasa dan sastra Arab serta pemikiran Islam. Pendidikan formal terakhir diselesaikan Mohammed Arkoun dengan meraih gelar doktor bidang sastra pada tahun 1969 dari Universitas Sorbonne di Paris- tempat dia mengajar sekarang- dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih, seorang pemikir muslim Persia dari akhir abad ke-10 hingga awal abad ke-11 Masehi (W.1030 M). Di dunia Islam, Miskawaih dikenal sebagai tokoh yang menguasai berbagai bidang ilmu-antara lain kedokteran dan filsafat- dan menekuni soal-soal persamaan dan perbedaan antara tradisi Islam dengan tradisi pemikiran Yunani.⁹ Disamping pengalaman 'masa kecilnya' yang akrab dengan tradisi Arab dan Barat (Perancis), kajiannya tentang gagasan-gagasan Misakawaih yang juga menekuni persamaan dan perbedaan antara tradisi Islam dengan tradisi pemikiran Yunani, membawanya pada ketertarikan untuk mengambil yang baik dari Islam dan yang baik dari Barat.

Jenjang pendidikan formal yang dilalui Mohammed Arkoun ini selanjutnya semakin mempererat pergaulannya dengan tiga bahasa (Kabilia,

⁸Ilyas Supena dan M. Fauzi, ... hlm. 20.

⁹Mohammed Mohamad Arkoun, ... hlm. vii.

Arab dan Perancis) dan tradisi pemikiran, terutama tradisi Islam, yang sebagian besar diungkapkan dalam bahasa Arab dan tradisi pemikiran Barat, terutama yang berkembang dalam bahasa dan di negeri Perancis. Dari sini dapat diketahui bahwa Mohammed Arkoun menjalani kehidupannya diantara berbagai tradisi dan kebudayaan. Keterlibatannya dalam tiga bahasa di atas, kelak menjadi faktor penting yang mempengaruhi perkembangan pemikirannya. Faktor inilah, barangkali, yang menyebabkan perhatiannya pada peran bahasa dalam pemikiran dan masyarakat manusia demikian besar.¹⁰

Keberangkatan Mohammed Arkoun untuk studi di Perancis bertepatan dengan situasi intelektual baru yang berkembang di Perancis. Situasi tersebut ditandai dengan kecenderungan intelektual Perancis pada model filsafat strukturalisme dan post-strukturalisme yang mencapai puncaknya pada dasawarsa 60-an. Pelopor aliran ini adalah Ferdinand de Saussure yang kemudian dikembangkan oleh Claude Levi Strauss (yang kemudian dikenal sebagai seorang "Bapak Strukturalisme" Perancis). Setelah itu muncul tokoh-tokoh strukturalisme seperti Jacques Lacan, Roland Barthes, Roger Graudy, Louis Althusser, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinans dan Michel Foucault serta tokoh-tokoh post-strukturalisme Jacques Derrida dan Jean-Francois Lyotard.¹¹

Secara kebetulan, aliran strukturalisme dan post-strukturalisme ini banyak menyoroti fenomena bahasa (linguistik) sebagai objek analisis,

¹⁰ Mohammed Mohamad Arkoun, ... hlm. vii.

¹¹ Ilyas Supena & M. Fauzi, ... hlm. 20.

sesuatu yang menjadi perhatian utama Mohammed Arkoun sejak ia menyaksikan persaingan antara bahasa Berber, Arab dan Perancis. Dengan kata lain, perhatian Mohammed Arkoun atas bahasa yang semula merupakan pengalaman pribadi kini mendapat pijakan ontologis-metafisis dari kedua aliran tersebut. Oleh karena itu, tema yang menempati kedudukan utama dalam karya Mohammed Arkoun banyak berhubungan dengan bahasa: meliputi hubungan antara bahasa, pemikiran, sejarah dan kekuasaan, persaingan antara berbagai jenis dan cara berfikir, serta pertentangan antara bahasa lisan dan bahasa tulis.¹²

Perjumpaan Mohammed Arkoun dengan tradisi strukturalisme dan post-strukturalisme tersebut selanjutnya mempercepat pergaulannya dengan berbagai bahasa dan tradisi pemikiran, terutama tradisi Islam yang diungkapkan dalam bahasa Arab dan tradisi Barat terutama yang berkembang di Perancis. Pada tahun 1970-1972 Mohammed Arkoun mengajar di Universitas Lyon dan kemudian kembali ke Paris sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam. Selain itu, Mohammed Arkoun sering kali memberi ceramah di luar Perancis, termasuk di Al-Jazair atau menjadi dosen tamu di Universitas luar negeri, seperti di Universitas California Los Angeles, Lembaga Kepausan untuk studi Arab dan Islam di Roma, Universitas Katolik Louvain- La- neuve di Belgia, Princeton University dan Temple University di Philadelphia (kota Praja) Amstrerdam. Ia juga pernah berkunjung ke Indonesia pada kesempatan seminar tentang

¹²Ilyas Supena dan M. Fauzi, ... hlm. 21.

"Contemporary Expressions of Islam in Building" (Yogyakarta, Oktober 1992), *International Conference On Cultural Tourism* (Yogyakarta, Nopember 1992). Dan dalam rangka pemberian penghargaan Aga Khan untuk arsitektur (Yogyakarta dan Solo, November 1995).¹³ Disela-sela kegiatan tersebut, Arkoun selalu bersedia menyisihkan waktu untuk berbagai pertemuan sederhana dan informal. Dia telah sempat berceramah di IAIN Yogyakarta dan Jakarta, didepan forum LKiS dan beberapa forum lembaga lain.

B. Tokoh Dan Aliran Yang Mempengaruhi Corak Pemikiran Mohammed Arkoun.

Dalam wacana pemikiran Islam kontemporer, kajian "pemikiran Islam" model Mohammed Arkoun mempunyai corak yang sangat berbeda dengan corak telaah pemikiran Islam yang selama ini telah dikenal. Telaah pemikiran keislaman Mohammed Arkoun tidak saja berbeda dengan telaah pemikiran keislaman model orientalis, tetapi juga berbeda dengan telaah pemikiran Islam model Hasan Hanafi yang bobot Kalam dan Filsafatnya sangat kental, juga berbeda dengan pemikiran Islam model Sayyed Hossein Nasr, yang bobot pemikiran Tasawuf dan Filsafatnya sangat mencolok dan lebih-lebih lagi bukan seperti pemikiran keislaman model Ismail R. Al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib al-Attas, yang nuansa pemikiran Islamisasi ilmu pengetahuannya sangat kentara. Pemikiran Islam Mohammed Arkoun-dalam

¹³ Ilyas Supena dan M. Fauzi, ... hlm. 21-22

beberapa hal-justru dekat dengan pemikiran Fazlur Rahman, khususnya dalam alur pemikirannya yang sangat "kritis" terhadap warisan intelektual Islam era klasik-skolastik, abad tengah.¹⁴

Hanyalah saja jika Fazlur Rahman, setelah secara tegas melakukan kritik terhadap cara pemahaman umat Islam terhadap al-Qur'an, kemudian segera menyusun sistematika pemahaman al-Qur'an secara lebih komprehensif dalam bukunya *Major Themes of The Qur'an*, maka Mohammed Arkoun lebih banyak menyentuh bangunan pemikiran Islam secara menyeluruh, baik yang menyangkut pemikiran kalam, tasawuf, fikih, akhlak, maupun tafsir.¹⁵

Keunikan dari pemikiran Mohammed Arkoun dari pemikir yang lain, misalnya jika dilihat, karya-karya dan hasil penelitian Rahman mengantarkannya pada kesimpulan perlunya segera diupayakan *systematic reconstruction* dalam pemikiran Islam, terutama dalam hal yang menyangkut bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Meskipun begitu, sebegitu jauh Rahman belum begitu tegas dan tandas dalam menguraikan metodologi dan piranti keilmuan yang diperlukan untuk mencapai tujuan *systematic reconstruction* tersebut, bahkan sesekali ia juga ragu jika harus dihadapkan pada pilihan harus memilih model pemikiran Islam yang beraroma normatif atau bernuansa historis empiris. Kekosongan dalam bidang metodologi yang harus digunakan inilah yang akan diisi oleh Mohammed Arkoun.¹⁶

Pergumulan intelektual Mohammed Arkoun dengan strukturalisme dan post-

¹⁴M.Amin Abdullah, *Mohamad Arkoun dan Kritik Nalar Islam*, Yogya : LKIS. 1996. hlm. 1

¹⁵ *Ibid*, hlm. 2.

¹⁶ *Ibid*, hlm. 2-3.

strukturalisme inilah yang akan mengisi "ruang kosong" metodologis yang akan dia gunakan sebagai perangkat analisis terhadap bangunan pemikiran Islam.

Latar belakang sosial, politik dan intelektual Mohammed Arkoun menunjukkan bahwa ia hidup di tengah tradisi dan bahasa yang beragam meliputi bahasa Berber, Arab dan Perancis. Latar belakang tersebut kemudian memperoleh pijakan teoritis ketika kajian-kajian ilmiah mengenai bahasa yang merupakan perhatian utama Mohammed Arkoun mendapat tempat di tengah maraknya studi strukturalisme dan post strukturalisme yang berkembang di Perancis. Dengan demikian untuk mengetahui metodologi pemikiran Mohammed Arkoun secara utuh, maka kedua model pendekatan tersebut harus diketahui terlebih dahulu.¹⁷

Secara kebetulan, aliran strukturalisme dan post-strukturalisme banyak menyoroti fenomena bahasa (linguistik) sebagai objek analisis, sesuatu yang menjadi perhatian Arkoun sejak lama serta menjadi bagian dari pengalaman hidupnya, sehingga dengan aliran strukturalisme dan post-strukturalisme dia menemukan pijakan ontologis-metafisis dari kedua aliran tersebut.

a. Strukturalisme

Strukturalisme merupakan aliran filsafat yang muncul di Perancis pertengahan abad 20, yang menjadikan bahasa (*logos*) sebagai objek utama, sehingga aliran ini bersifat logosentris. Logosentrisme ini merupakan fenomena baru filsafat Barat setelah sebelumnya diwarnai oleh

¹⁷ *Ibid*, hlm. 22.

corak kosmosentrisme (Yunani Kuno), teosentrisme (abad pertengahan) dan antroposentrisme-sentralistis (abad modern).

Lahirnya strukturalisme, secara khusus merupakan reaksi terhadap aliran eksistensialisme dan fenomenologi yang mengagungkan manusia sebagai 'being' yang khusus. Strukturalisme justru meremehkan manusia dengan mengatakan bahwa manusia sudah mati, karena ia telah menjadi objek sains. Jika eksistensialisme mempertahankan kebebasan manusia, maka strukturalisme justru menyangkal eksistensi manusia, sebab menurut strukturalisme manusia hanyalah produk dari struktur (sistem).¹⁸

Dasar pemikiran strukturalisme ini pertama kali dibangun oleh tokoh linguistik modern, Ferdinand de Saussure (1857-1913). Saussure mengemukakan tiga pasangan konsep penting yang menjadi landasan ontologis-metafisis bagi strukturalisme. Konsep tersebut adalah *signifian-signifie*, *parole-langue* dan *sinkroni-diakroni*. Pertama-tama, Saussure membedakan tanda bahasa ke dalam dua unsur: *Signifian* (penanda) dan *signifie* (petanda). Jika *signifian* merupakan bunyi atau coretan yang bermakna (aspek material dari bahasa), maka *signifie* merupakan gambaran mental, pikiran atau konsep (aspek mental bahasa). Saussure juga membedakan fenomena bahasa (*language*) ke dalam *parole* dan *langue*. *Parole* (percakapan) dimaksudkan Saussure sebagai bahasa individual (*speech* atau *language use*) dalam arti cara seseorang menggunakan bahasa, sedangkan '*langue*' merupakan bahasa sejauh

¹⁸ Ilhas Supena dan M. Fauzi, ... hlm. 23-24.

menjadi milik bersama suatu sistem bahasa dengan relasi dan oposisi tertentu.¹⁹

Saussure membedakan konsep sinkroni dan diakroni. Kedua konsep tersebut berasal dari Yunani, dia berarti "bersama", *syn* berarti melalui, dan *khronos* berarti waktu. Jadi, diakroni berarti peninjauan historis, sedangkan sinkroni berarti pandangan *ahistoris*. Menurut Saussure, bahasa dapat dipelajari dari sudut pandang sinkroni maupun diakroni. Dengan sinkroni, bahasa dapat dipelajari sebagai sistem yang berlaku pada saat tertentu, sementara dengan diakroni bahasa dapat dipelajari atas dasar perkembangan bahasa tersebut sepanjang waktu. Saussure lebih mendahulukan pendekatan sinkronis sebelum diakronis, karena pendekatan diakronis yang merupakan pendekatan linguistik-komparatif-historis harus membandingkan bahasa sebagai sistem, sehingga sistem harus diketahui terlebih dahulu menurut prinsip sinkroni.²⁰

Jika semiotika dirumuskan sebagai ilmu tanda-atau signifikasi-pada prinsipnya agama merupakan bidang subur bagi analisis semiotis. Tanda memainkan peran penting dalam agama dan itu dengan berbagai cara yang perlu dibedakan. Pertama, dalam agama, dunia ciptaan dengan berbagai aspeknya sering digambarkan sebagai tanda Allah SWT, lebih tepat tanda kemahakuasaan atau kemahaesaan Allah SWT. Kedua, kitab-kitab wahyu yang menjadi salah satu dasar kebanyakan agama, dapat dianggap sebagai himpunan-himpunan tanda yang menunjukkan makna

¹⁹ *Ibid*, hlm. 24-25.

²⁰ *Ibid*, hlm. 25-26.

tertentu yang perlu digali dalam proses penafsiran. Anggapan itu, dengan aneka ragam versinya, sudah ada sejak lama sekali dan tidak baru lahir dengan ilmu semiotika mutakhir. Pada prinsipnya, bukan hanya teks tertulis yang dapat dianggap sebagai himpunan tanda dalam arti tersebut melainkan juga ritus, perilaku sosial, ataupun seni yang memiliki kaitan dengan agama. Ketiga, teks-teks wahyu pada umumnya dianggap sebagai himpunan tanda yang menyampaikan pesan atau amanat *Ilahi*.²¹

Oleh karena itu, wajar jika kemudian strukturalisme berkembang menjadi studi yang lebih luas daripada studi bahasa antara lain strukturalisme antropologi (Claude Levi Strauss), strukturalisme psikoanalisa (Jacques Lacan), strukturalisme semiotis (Roland Barthes), strukturalisme marxisme (Louis Althusser), strukturalisme epistemology (Michel Foucault) dan sebagainya.²²

Di samping tokoh strukturalis tersebut di atas, Michel Foucault juga menempati ruang khusus dalam pemikiran Mohammed Arkoun. Karya Michel Foucault (1926-1984), Foucault merupakan suatu kontribusi filosofis terhadap teori tentang kebenaran (*the theory of truth*). Namun demikian dalam upayanya untuk melancarkan serangkaian *decentring radikal*, karya Foucault menempati satu sudut yang tidak searah dengan arus utama dalam dunia filsafat. Daripada menyusun teori tentang subjektifitas konstitutif, Foucault pertama-tama justru mengeksplorasi

²¹ Johan Hendrik Meuleman, *Sumbangan dan Batas Semiotika Dalam Ilmu Agama: Studi Kasus Tentang pemikiran Mohamad Mohamad Arkoun*, dalam : Johan H. Meuleman (ed), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan pemikiran Mohamad Arkoun* (Yogyakarta: I-KIS, 1996), hlm. 35-36.

²² Ilyas Supena dan M. Fauzi, ... hlm. 27.

praktik-praktik diskursif serta wujud-wujud kekuasaan yang membentuk subjek. Daripada mengembangkan teori logis tentang kebenaran, Foucault justru menggagas teori tentang rezim kebenaran dan teori tentang hubungan antara kebenaran dan kekuasaan. Daripada membangun teori rasionalis mengenai sejarah, Foucault justru menyajikan kepada kita suatu sejarah yang ditandai oleh diskontinuitas diskursif maupun oleh bentuk-bentuk kekuasaan pengetahuan²³

Gagasan mengenai kekuasaan dalam karya Foucault adalah jawaban atas persoalan bagaimana dan menganggap formasi-formasi diskursif berubah. Pandangan mengenai otonomi kebudayaan dalam kaitannya dengan koherensi internal di dalam formasi-formasi diskursif akhirnya tergusur seiring dengan bergesernya penekanan menuju “relasi kekuasaan” sebagai sendi terpenting. Ini lantas menjadikan pengetahuan sebagai situs bagi strategi pergulatan dan konflik demi kekuasaan.²⁴

Gagasan Foucault tentang pasangan kekuasaan-pengetahuan (*power-knowledge*): suatu pasangan yang secara dramatis mengekspresikan terikatnya diskursus secara erat pada relasi antara kekuatan dan kekuasaan, maupun mengekspresikan kapasitas produktif kekuasaan untuk menciptakan diskursus.²⁵

Diskontinuitas tergambar dari uraian Foucault tentang peralihan dari suatu episteme ke episteme lain yang selalu di'andai dengan sebuah

²³ Peter Belharz, *Teori-Teori Sosial: Observasi Kritis Terhadap Para Filosof Terkemuka*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 127.

²⁴ *Ibid*, hlm. 128.

²⁵ *Ibid*, hlm. 132.

retakan epistemologis (*rupture epistemology*). Episteme dalam pengertian Foucault berkaitan dengan suatu sistem pengetahuan tertentu, baik pengandaian, prinsip maupun cara pendekatan yang kemudian membentuk suatu sistem yang teguh berupa apriori historis yang membentuk suatu sistem yang tidak disadari dengan jelas oleh orang yang hidup pada suatu zaman tertentu. Dengan demikian, episteme merupakan fundamen epistemologis bagi suatu zaman yang karena episteme tersebut suatu zaman berbeda dengan zaman yang lain. Oleh karena itu, episteme juga menentukan cara bagaimana ilmu pengetahuan dijalankan. Usaha ini dilakukan Foucault ketika ia menyelidiki episteme-episteme yang menguasai masa renaissance, klasik dan modern.²⁶

Dalam batas-batas tertentu, Mohammed Arkoun menerima pendekatan strukturalisme linguistik (*semiotic*), yang memandang suatu teks (*corpus*) sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern. Bahkan Mohammed Arkoun melampaui strukturalisme linguistik, karena yang menjadi perhatian Mohammed Arkoun bukan hanya struktur bahasa, melainkan hubungan-hubungan yang terjadi di dalam teks, kenyataan (realitas, alam) dan persepsi (dari wacana dan kenyataan itu oleh manusia) yang diperanturahi oleh bahasa. Mohammed Arkoun justru sangat memperhatikan hubungan antara *the world of the text* (dunia teks), *the world of the author* (dunia pengarang) dan *the world of the reader* (dunia pembaca), suatu persoalan yang tidak dibahas semiotika,

²⁶ Ilyas Supena dan M. Fauzi, ... hlm. 31.

melainkan dalam bidang hermeneutika. Akhirnya, bukan tanda-tanda dan hubungan antar tanda-tanda yang menjadi inti perhatian Mohammed Arkoun melainkan makna, pembentukan dan perubahan, serta penafsiran makna dan perubahan penafsiran. Oleh karena itu, menurut J. Meuleman, analisis semiotis dan linguistik yang ditemukan dalam karya Mohammed Arkoun hanya merupakan bagian dari suatu analisis yang lebih umum.²⁷

Pengaruh lain strukturalisme dalam pemikiran Mohammed Arkoun terletak dalam persoalan epistemologis sebagaimana yang dikemukakan Foucault. Mohammed Arkoun sepakat dengan Foucault bahwa setiap zaman memiliki suatu sistem pemikiran yang mempengaruhi cara manusia menangkap, memandang dan memahami kenyataan yang oleh Michel Foucault disebut episteme, yaitu keseluruhan pandangan yang diterima secara diam-diam berdasarkan seluruh hasil pemikiran pada masa tertentu tanpa muncul ke permukaan (kesadaran). Selain episteme, konsep relasi kuasa dari Foucault juga sangat mempengaruhi pemikiran Mohammed Arkoun.

Akan tetapi, Mohammed Arkoun menambahkan bahwa bukan hanya episteme dan relasi kuasa saja yang bermain di belakang penulis teks, melainkan juga angan-angan sosial (suatu konsep yang berasal dari Roland Barthes). Mohammed Arkoun mengakui bahwa angan-angan sosial tidak hanya memainkan peranan penting dalam perkembangan pemikiran umat Islam hingga sekarang, melainkan tetap akan merupakan

²⁷ *Ibid*, hlm. 46-47.

bagian tak terpisahkan dari pemikiran Islam yang diperbaharui, yang menjadi cita-cita Mohammed Arkoun. Angan-angan sosial memberi identitas pada kelompok dan makna pada sejarahnya. Angan-angan sosial semacam ini dibangun dari berbagai unsur sejarah nyata, realitas sosial dan lingkungan fisik sejarah kelompok yang bersangkutan, tetapi unsur itu diungkapkan kembali dalam berbagai bentuk citra, cerita dan nilai.²⁸

b. Post-Strukturalisme

Istilah post strukturalisme seringkali diasosiasikan dengan filsuf Perancis, Jacques Derrida (lahir tahun 1930 M) dan dekonstruksi. Derrida merupakan pemikir yang sangat kritis terhadap warisan sistem metafisika Barat. Ia melanjutkan tradisi kritis yang telah dirintis Nietzsche, Martin Heidegger dan Levinans. Di antara ketiga tokoh tersebut, pemikiran Heidegger tampaknya mendapat tempat khusus dalam pemikiran Derrida. Namun demikian, Derrida berbeda pendapat dengan Heidegger ketika filsuf Jerman tersebut hendak mendestruksikan pemikiran metafisika Barat.

Menurut Derrida, *destruction* (penghancuran metafisika) berarti membangun metafisika baru, dan ini sebuah pekerjaan sia-sia. Oleh karena itu Derrida menawarkan konsep *deconstruction* (pembongkaran) yang berarti menata kembali dengan konsep dasar yang sama sekali baru.²⁹

Pemikiran metafisika Barat menurut Derrida selama ini berada dalam kungkungan "logosentrisme", karena menganggap "ada" sebagai

²⁸ *Ibid*, hlm. 47-48.

²⁹ *Ibid*, hlm. 37.

suatu kehadiran langsung. Kemudian "ada" tersebut dianggap sebagai kebenaran, lalu kebenaran itu menjadi pusat segala kegiatan, sehingga di Barat berkembang paradigma sentralisme. Sentralisme pemikiran metafisika Barat ini dikenal dengan nama metafisika kehadiran (*metaphysic of presence*). Hal ini terlihat dari upaya mereka untuk mencari pusat kebenaran yang bersifat fundamental, prinsip dan pusat, meskipun dalam berbagai bentuk yang berbeda, seperti *eidos* (esensi), *arche* (eksistensi), *energia* (substansi), *ousia* (subjek), *self-presence* (kehadiran diri) dari *cogito*, intensionalitas ego dan sebagainya. Dengan strategi dekonstruksi, Derrida bermaksud membongkar metafisika kehadiran (*Metaphysic Of Presence*) yang melahirkan sentralisme pemikiran Barat tersebut dan menggantikannya dengan konsep "desentralisme". Menurut Derrida, realitas yang sebenarnya dihadapi bukanlah realitas langsung, tetapi hanyalah bekas (*trance*), yakni tanda.³⁰

Mengenai post strukturalisme, Mohammed Arkoun mengadopsi konsep logosentrisme dari Derrida. Menurut Arkoun, logosentrisme sebagaimana yang terjadi dalam pemikiran metafisika Barat, juga terjadi dalam dunia pemikiran Islam. Pemikiran Islam selalu merujuk pada teks-teks tertentu yang telah dibakukan baik dalam fikih, kalam maupun tasawuf. Dan untuk menghilangkan logosentrisme pemikiran Islam ini, Mohammed Arkoun menggunakan metode dekonstruksi, konsep yang juga masih berasal dari Derrida. Dengan dekonstruksi ini, aspek-aspek yang

³⁰ *Ibid*, hlm. 37-38.

terlupakan, yang tak terpikirkan, yang belum terpikirkan dan tersembunyi yang menyelimuti sejarah kelahiran epistemologi keilmuan Islam ingin diungkap.³¹

Kombinasi antara metode arkeologi kaum strukturalis dan dekonstruksi kaum post-strukturalis ini kemudian dipadukan dalam sebuah mega proyek yang dinamakan kritik nalar Islam (*naqd 'aql al-islami*). Kritik nalar Islam sebagaimana didesain Mohammed Arkoun sangat berbeda dengan kritik nalar yang dikemukakan Immanuel Kant dalam bukunya *Critique of Pure Reason* dan *Critique of Practical Reason*, serta Jean Paul Sartre dalam bukunya *Critique Of Dialektical Reason*. Menurut Mohammed Arkoun, keduanya bukanlah seorang sejarawan, melainkan seorang filsuf.

Sebaliknya, Mohammed Arkoun menempatkan kritik sejarah sebagai tema sentral sebelum kritik filsafat. Mohammed Arkoun memandang bahwa analisis sejarah ini sangat penting karena berkaitan dengan penelitian atas dokumen-dokumen sejarah serta teks-teks tradisi tertentu. Analisis historis yang dilakukan Mohammed Arkoun bersifat objektif dengan mengungkapkan fakta sejarah seperti apa adanya, sehingga kritik nalar Islam tidak condong kepada suatu mazhab dan tidak berpihak pada suatu keyakinan melawan keyakinan yang lain. Hal ini disebabkan karena metode dekonstruksi yang terkandung dalam kritik nalar Islam berusaha menempatkan diskursus-diskursus dalam suatu posisi

³¹ *Ibid*, hlm. 48.

yang sejajar *co-existence*. Jadi, kritik nalar Islam merupakan proyek historis-antropologis yang mengkaji Islam sebagai agama, tradisi pemikiran, budaya, sejarah manusia atau masyarakat. Jika usaha ini berhasil, maka akan lahir kritik pemikiran keagamaan, pluralitas pemahaman, autentisitas, dinamika dan kontekstualisasi pemahaman ajaran Islam.³²

C. Karya-Karya Mohammed Arkoun

Di bawah ini akan diberikan berturut-turut tinjauan umum tentang karya Mohammed Arkoun, beberapa penjelasan mengenai ketiga acuan utama dalam karyanya, yaitu tradisi pemikiran Islam, islamologi Barat dan berbagai ilmu pengetahuan Barat mutakhir.³³

Mohammed Arkoun telah menghasilkan sejumlah besar buku dan artikel. Di sini hanya akan disebutkan beberapa buku yang penting sekali.³⁴ Ada yang menonjol dalam karya Mohammed Arkoun. Ia menghimbau para peneliti Islam agar melampaui batas studi Islam yang tradisional, baik di Barat maupun di dunia Islam sendiri, yang mendekati Islam melalui karya tertulis berbagai tokoh klasik mengenai hal yang menyangkut pemikiran logis dan rasional, fikih dan terutama teologi. Walaupun begitu, kebanyakan tulisan Mohammed Arkoun sendiripun tampaknya memusatkan perhatian pada berbagai teks dari tokoh klasik yang besar, seperti Miskawaih (Pokok persoalan disertainya), atau berturut-turut Abu Hasan al-Amiri, as-Syatibi

³² *Ibid*, hlm. 52-55.

³³ Johan Hendrik Meoleman, *Sumbang dan Batas*, hlm. 5.

³⁴ *Ibid*

dan at-Tabari atau juga beberapa tokoh lebih modern yang mewakili tradisi besar tertentu, seperti al-Anwar al-Jundi, as-Sayyid Husain Yusuf Makki al-'Amili dan Abu Zahrah. Namun, cara Mohammed Arkoun menganalisis teks itu melewati batas tradisi studi Islam karena meminjam berbagai unsur dari filsafat, ilmu-ilmu sosial, dan humaniora Barat mutakhir yang belum diterapkan dalam studi Islam terdahulu.³⁵ Karya-karyanya adalah sebagai berikut:

- 1) *Traite d' Ethique (Traduction Francaise Avec Introduction et notes du Tahdib al-Akhlaq de Miskawayh)*. Catatan-catatan dari Tahzib al-Akhlaq karya Miskawaih, Damaskus 1969.
- 2) *Contribution a Letude de l'humanisme Arabe AU IV^e/X^e Siecle: Miskawayh Philosophe et Historien* (Sumbangan pada pembahasan humanisme Arab pada abad IV/X: Miskawaih sebagai filsuf dan sejarawan), Paris, Vrin, 1970.
- 3) *La Pensee Arabe (Pemikiran Arab)*, Paris, P.U.F, 1975.
- 4) *Duvertures Sur L'Islam* (catatan-catatan pengantar untuk memahami Islam), Paris, Grancher, 1989.
- 5) *Al-Fikr al-Islami Naqd Wa Ijtihad*, terj. Hasyim Salih (London Dar as-Saqi, 1990).
- 6) *Al-Fikr al-Islami Qira'ah 'Ilmiyah*, terj. Hasyim Salih (Bairut Markaz al-Inma al-Qaumi, 1987).

³⁵ Johan Hendrik Meoleman, *Sumbangan dan Batas*, hlm. 5.

- 7) *Al-Isiam al-Akhlaq wa as-Siyasah*, terj. Khalil Akhmad (tp. 1986)
(bersama M. Bormans), *L'islam, Religion et Societe* (Paris: Cerf, 1982).
- 8) *Min Faisal at-Tafriqah ilâ Fasl al-Maqâl Aina Huwa al-Fikr al-Islami al-Mu'asir*, terj. Hasyim Salih, (Beirut: Daras as-Saqi, 1993).
- 9) *Tarikhiyah al-Fikr al-Arabi al-Islami* (Beirut: Mrkaz al-Inma' al-Qaumi, 1986).
- 10) *Rethinking Islam Today* (Washington DC: Center For Con Temporary Arab Studies, 1987).
- 11) *Arab Thought* (Pemikiran Arab), New Delhi : S. Chand & Company (Put LTD, 1988.

Serta tiga kumpulan dari artikel yang sudah pernah diterbitkan sebelumnya, yaitu:

- a) *Sur La Pensee Islamique* (Esei-Esei tentang pemikiran Islam), Paris, Maisonneuve et Larose, 1973.
- b) *Lectures du Coran* (pembacaan-pembacaan al-Qur'an), Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- c) *Pour Une Critique De La Raison Islamique* (demi kritik nalar Islam), Paris, Maisoneveue et Larose, 1984.



BAB III

PEMIKIRAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

MOHAMMED ARKOUN

A. Sejarah Pembaharuan Hukum Islam

Sejarah dalam pandangan Ibnu Khaldun mengandung dua pemahaman, yaitu luar dan dalam. Sejarah pada sisi luarnya, tidak lebih dari sekedar berita masa lalu. Sejarah pada sisi lain hanya mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan elementer yang berkaitan dengan “apa, siapa, kapan” dan “di mana” peristiwa itu terjadi. Pemahaman sejarah pada sisi luarnya dalam konteks sekarang disebut dengan sejarah naratif (*naratif history*). Sedangkan sejarah dan sisi dalamnya adalah penalaran kritis (*nadar*) dan upaya mencari kebenaran (*tahqiq*) dengan berusaha menjawab pertanyaan “bagaimana, mengapa dan apa jadinya”. Jawaban terhadap pertanyaan “bagaimana” akan melahirkan suatu keterangan historis (*historical explanation*), dan jawaban terhadap pertanyaan “mengapa” dan “apa jadinya” adalah menyangkut masalah kausalitas. Pemahaman sejarah pada sisi inilah (dalamnya) yang disebut dengan studi sejarah kritis.¹

Kekuasaan Umawiyah tumbang menyusul pemberontakan tahun 750 M yang menamatkan riwayat Dinasti Umawiyah (Umayyah) dan digantikan oleh Dinasti Abasiyah. Dinasti ini menerima kekuasaan di Timur (dengan ibu kota Baghdad). Kekuasaan Dinasti Abasiyah berlangsung lima abad sejak 750

¹ Toto Suharto, *Epistemology Sejarah Kritis Ibnu Khaldun*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2003), hlm. 82-84.

M hingga 1258 M. Periode Abasiyah dipandang sebagai periode klasik yang menonjol dalam peradaban Islam.²

Di bawah perlindungan dan pengawasan para khalifah, dibentuklah lembaga-lembaga penerjemahan yang termasyhur hingga sekarang. Dalam lembaga tersebut di samping orang-orang Islam, orang-orang Yahudi dan Kristen juga ikut dan berperan dalam lembaga tersebut. Mereka semua bekerja menerjemahkan ke dalam bahasa Arab karya-karya besar dari para ilmuwan dan filosof Yunani kuno.

Pada periode Abasiyah inilah, masa kodifikasi keilmuan Islam berlangsung yaitu pada abad 2-3 H atau 8-9 M. Pada masa ini para ilmuwan muslim melakukan penulisan yang sistematis (*ta'dwin*) terhadap pengetahuan mereka yang telah ditransmisikan, seperti hadits, tradisi yuridis (fikih), tafsir, gramatika, berbagai historis pra Islam dan Islam dan lain-lain.³ Konsekuensi logis dari proses kodifikasi ilmu ini adalah lahirnya mazhab-mazhab fikih seperti madzhab Hanafi., Maliki, Syafi'i dan Hanbali.⁴

Di sisi lain, ketika mazhab-mazhab fikih menjadi mapan (*established*), maka tradisi berfikir kreatif, inovatif semakin hari semakin berkurang semangatnya dan yang muncul adalah suasana *jumud*. Dalam suasana *jumud* dan stagnasi ini terjadi pemikiran yang sangat kaku (*rigid*) dari guru kepada murid. Di tambah lagi (faktor politik) ada beberapa khalifah yang menjadikan

² Mohamad Mohamad Arkoun dan Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), hlm. 73.

³ Mohammed Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 9.

⁴ Ridwan, *Membongkar ...*, hlm. 49.

mazhab tertentu sebagai mazhab resmi, sehingga lengkaplah fanatisme mazhab di kalangan umat Islam.⁵

Dalam waktu yang bersamaan, kegiatan-kegiatan dalam bidang fikih ditangani oleh orang-orang yang semata-mata mengincar jabatan hakim (*qadhi*) tanpa keahlian ilmiah (*intellectual capacity*) yang memadai. Mereka pada umumnya mencukupkan diri dengan menghafal hukum-hukum mazhab yang menjadi pedoman pengadilan tanpa harus berfikir dan berijtihad atau melakukan pembaharuan di bidang hukum.⁶

Para sarjana modern, baik muslim maupun non muslim menganggap aktivitas ijtihad di kalangan umat Islam mulai berhenti sejak kira-kira akhir abad ke-3 H atau abad ke-9 M. Proses mandegnya kegiatan ijtihad ini dikenal dengan sebutan *sadd* atau *insidad* atau *aglaq bab al-ijtihad* atau *closing the gate of ijtihad* (penutupan pintu ijtihad). Berkaitan dengan penutupan ijtihad, Anderson menyatakan "Dengan mengkristalnya ajaran mazhab, hak berijtihad hanya dibatasi sampai kira-kira akhir abad ke-3 H (9 M) yang ditandai dengan diterimanya jargon pintu ijtihad telah ditutup."⁷

Sementara itu, Wael B. Hallaq, menegaskan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup baik secara teoritis maupun praktis. Dia mengemukakan bukti eksistensi ijtihad secara teoritis dalam literatur usul fikih. Dalam tulisan *usuliyun* (para ahli ushul fikih) tidak ditemukan satupun statement yang menunjukkan adanya penutupan ijtihad. Secara praktis, ijtihad tetap berlangsung pada abad ke-3 dan ke-4 H (abad ke-9 & ke-10 M) yang diklaim

⁵ *Ibid*, hlm. 49.

⁶ *Ibid*, hlm. 50.

⁷ Ilyas' Supena & hlm. 209.

sebagai masa penutupan pintu ijtihad. Mujtahid yang hidup pada masa itu adalah : Ibnu Surayj (306 H/918M), al-Tabari (310 H/922 M), Ibnu Khuzayma (311 H/923 M) dan Ibnu Munzir (316 H/928 M).⁸

Dinamis atau mandegnya kegiatan keilmuan menurut Ibnu Khaldun juga sangat tergantung pada kemakmuran negara dan majunya peradaban.⁹ Ibnu Khaldun menulis bahwa agama adalah dasar terpenting bagi peradaban yang luas dan kuat, artinya bahwa peradaban ditegakkan atas dasar prinsip-prinsip keagamaan. Hal ini karena dalam pandangannya, suatu peradaban yang berdiri karena kemenangan dan kemenangan hanya pada golongan yang memiliki *Ashabiyyah* yang kuat. Kemudian gabungan antara *Ashabiyyah* yang kuat dengan agama merupakan kekuatan dahsyat yang dapat membentuk suatu peradaban.¹⁰

Revolusi Abasiyah yang dilaksanakan atas nama prinsip-prinsip Islam, ternyata dalam kehidupan istana para khalifahnyapun penuh dengan pesta pora, musik dan tari, di mana minuman keras yang diharamkan Islam juga diedarkan. Jurang perbedaan antara istana Baghdad dengan Madinah sangatlah besar. Ketika terjadi musim paceklik, penghidupan sulit dan kegelisahan memuncak di mana-mana, terjadilah pemberontakan kaum Syi'ah yang berulang-ulang. Dan pada abad ke-4 H atau ke-10 M, tegaklah Dinasti Buwayhi yang Sui'ah, yang datang dari negeri Daylam di sebelah timur laut Iran dan menegakkan kekuasanya dengan paksa di Bagdad. Wazir-wazir dan

⁸ *Ibid.*, hlm. 211.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Toto Suharto, *Epistemology Sejarah Kritis Ibnu Khaldun*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), hlm. 163-164.

amir-amir di sejumlah kota dan wilayahpun tunduk kepada mereka. Di masa itu terjadi persingan menguasai kekhalifahan dan juga peperangan antara Sunni dan Syi'ah. Pada abad berikutnya (abd ke-5 H atau abad ke-10 M) kemenangan kembali berada di tengah kaum Sunni yang dipimpin oleh Dinasti lain para wazir dan amir, yakni Dinasti Turki Saljuk. Namun para sultan dan para amir juga saling berperang di antara sesama mereka.¹¹

Dalam realitas yang semacam itu maka sangatlah wajar jika peradaban Islam, termasuk dalam bidang fikih, mengalami kemunduran. Hal ini diperparah dengan runtuhnya kekhalifahan Abasiyah di Baghdad oleh tentara oleh tentara Mongol di bawah pimpinan Hulagu Khan (yang beragama Budha dan beristrikan Nasrani). Tentara Mongol banyak melakukan pembantaian dan penjarahan. Pewaris Abbasiyah yang lolos dari pembantaian diterima di Mesir (kaum Mamalik). Dan peristiwa tersebut sangat mempengaruhi keadaan psikologis masyarakat Islam pada saat itu.¹²

Terlepas dari kontroversi penutupan ijtihad, dengan segala latar belakang sosial, politik yang mengiringi masanya, jargon penutupan ijtihad, mengundang tanggapan balik dengan dikumandangkannya jargon "pembukaan kembali pintu ijtihad". Kelompok ini menegaskan bahwa pintu ijtihad senantiasa terbuka selamanya, dan tak seorangpun dapat menutupnya. Sikap menghidupkan kembali semangat ijtihad telah didengungkan oleh Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim al-Jawziyah, al-Suyuthi, dan lain-lain. Pemikiran ini

¹¹ Mohamad Mohamad Arkoun dar. Louis Gardet, *Islam Kemarin*, hlm. 77-78.

¹² *Ibid*, hlm. 92-93.

kemudian ditindak lanjuti oleh pemikir modern seperti Jamaludin al-Afgani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla dan lain-lain.¹³

Menjelang akhir abad ke-12 (19 M), muncul kesadaran baru dikalangan umat Islam yang sudah terpuruk secara moral dan politik untuk bangkit kembali dengan gagasan pembaruan. Konsep pembaruan (*tajdid*) berarti menciptakan sebuah interpretasi baru terhadap dogma dan berbagai hukum agama yang didasarkan pada kaidah dasar Islam secara ketat. Ini merupakan problematika tentang bagaimana mengaktualisasikan agama, agar menjadi sebuah nilai modern dan substansi bagi pencerahan kita.¹⁴

Pada abad ke-12 H / 19 M, perintis gerakan pembaharuan di negeri Arab adalah Jamaluddin al-Afgani (W 1897 M), yang diteruskan oleh Muhammad Abduh (W 1905 M) di Mesir, sedangkan di Syiria adalah Rasyid Ridla (W 1935 M). Gerakan ini dinamai gerakan *Salafiyah* (dinisbatkan kepada kaum Salaf). Sebab, ia mengajak pada agama kaum muslimin generasi awal. Pada abad ke-12 dan 13 H (19 dan 20 H), di jantung jazirah Arab berkembang gerakan Wahabiyah yang pemikirnya atau pendirinya adalah Muhammad bin Abdul Wahab. Ia adalah penganut Madzhab Hanbali yang taat dan berpegang teguh pada pemikiran Ibnu Taimiyah. Ia menyerukan kembali secara mutlak kepada akar-akar Islam, Islam yang asli dan murni, bebas dari bid'ah-bid'ah yang mengotorinya dari masa ke masa. Muridnya adalah Ibnu Saud dan anaknya Abdul Aziz, keduanya pernah menguasai Mekah tahun

¹³ Ilyas Supena & hlm. 214.

¹⁴ Mohammaed Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer*, hlm. 14.

1803 M, sebelum diusir dan pindah ke Nejed dan mendirikan negara dengan madzhab Wahabi dengan ibukotanya Riyadh.¹⁵

Pada tahun 1928 di Mesir didirikan *Ihwanul Muslimin* oleh Hasan al-Bana, dan bertujuan meraih kekuasaan. Dan pada akhirnya dibubarkan oleh Gamal Abdel Naser. Dalam pandangannya tidak ada undang-undang selain al-Qur'an. Dalam pandangan mereka keadilan sosial tidak bisa diwujudkan kecuali dengan menerapkan hukum-hukum al-Qur'an secara harfiyah. Dan atas nama harfiyahisme ini mereka seperti halnya kaum Wahabi Saudi menolak setiap bentuk sistem yang tidak qur'ani.¹⁶

Upaya pembaharuan ini tidak hanya sebagai reaksi internal umat Islam yang telah banyak menyimpang dari ajaran aslinya, tetapi juga sebagai reaksi atas pengaruh Barat dengan ilmu dan teknologi serta sistem budaya yang mereka kembangkan yang dalam banyak hal dianggap berlawanan dengan ajaran Islam. Hal ini semakin membuktikan bahwa tuntutan pembaharuan itu tidak hanya sekedar kebutuhan sejarah saja, tetapi juga kebutuhan fikih itu sendiri.¹⁷

Upaya pembaharuan (*tajdid*) merupakan usaha umat Islam untuk menjawab pertanyaan, bagaimana mendapatkan kembali masa kejayaan peradaban kita (umat Islam)? Bagaimana membangkitkan kembali tradisi kita? Dua pertanyaan ini saling membentuk tiga poros utama, dan menjadikan

¹⁵ Mohamad Arkoun dan Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, hlm. 42.

¹⁶ *Ibid*, hlm. 43.

¹⁷ Ridwan, *Membongkar*, hlm. 51.

problematika pemikiran Arab modern dan kontemporer berkuat pada tiga poros tersebut.¹⁸

B. Peta Pemikiran Pembaharuan Hukum Islam

Upaya untuk melakukan pembaharuan dalam pemikiran Islam juga marak didengungkan oleh para intelektual muslim. Berikut ini penulis akan mengemukakan dua peta pemikiran pembaharuan Islam. Yang pertama peta pemikiran Islam secara kronologis, sedangkan yang kedua peta pemikiran pembaharuan dalam hukum Islam (fikih).

Pertama, peta pemikiran Islam dilihat secara kronologis menurut fazlur Rahman adalah sebagai berikut, yaitu:

1. Pra-Modern (Abad XVII-XIV M)

- a) Reformasi Islam; dengan Ibnu Taimiyyah sebagai bapak reformasi Islam.
- b) Revivalisme; perhatian utamanya adalah rekonstruksi sosial-moral masyarakat muslim yang didasari oleh keprihatinan terhadap kemerosotan moral masyarakat. Orientasinya adalah Islam murni, bukan Islam historis. Gerakan pemikiran ini senantiasa menyerukan kembali pada Qur'an dan Hadits, sehingga sejarah seakan-akan harus berjalan mundur. Gerakan ini lebih bersifat normatif, sehingga seringkali ahistoris dan tercerabut dari dinamika sosial budaya yang terus berjalan. Gerakan ini

¹⁸ Mohammaed Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer*, hlm. 17.

juga disebut gerakan purifikasi (pemurnian) Islam. Dan tokoh-tokohnya adalah Muhammad bin Abdul Wahab (w. 1792), Ahmad Sirhindi (w. 1625), dan Shah wali Allah (w. 1762).

2. Modern (Abad XIX – XX M)

- a) Neo-Revivalisme; gerakan ini adalah gerakan pendukung / penerus gerakan revivalisme, namun gerakan ini bersifat sosial-politik dan terorganisir. Kelompok yang termasuk dalam gerakan ini adalah Jama'at Islami dan Ikhwanul Muslimin. Tema yang selalu diangkat adalah larangan bunga bank, larangan KB, kewajiban berjilbab bagi wanita, dan mencurigai intelektualisme di dunia Islam. Dalam hukum positif zakat dipandang sebagai sistem fiskal yang Islami.
- b) Classical Modernisme; gerakan ini secara esensial mempertahankan gerakan Islam murni sebagai sumber inspirasi dan tenaga pendorong untuk kemudian memberikan isi modern. Mereka mewarisi tradisi filsafat rasional intelektual muslim abad pertengahan semacam al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd. Tema-tema yang diusung adalah tentang hubungan akal dengan iman (wahyu), reformasi sosial (terutama dalam dunia pendidikan dan kedudukan wanita dalam masyarakat), dan reformasi politik (konstitusionalisme dan demokrasi). Yang pada umumnya membatasi penggunaan hadits, bahkan ada yang menolak sama sekali (dengan alasan) sebab banyak hadits yang saling bertentangan dalam persoalan penting dan banyak pula yang tidak sesuai dengan Qur'an.

c) Neo-Modernisme; pada dasarnya pendukung ide dan semangat elisical modernisme. Tren pemikiran neo-modernisme muncul sebagai reaksi terhadap paham keagamaan golongan neo-revivalisme yang cenderung rigid dan membelenggu. Mereka termasuk dalam kategori ini adalah tokoh-tokoh pemikir Islam modern yang dikategorikan 'liberal'. Mereka memiliki metodologi yang sama sekali baru dalam memahami Islam dalam konteks kemodernan.

Kedua, peta pemikiran hukum Islam (fikih) yang berkembang sejak abad ke- 14 dapat di golongkan dalam empat kelompok.¹⁹ Yaitu sebagai berikut:

1. Modernisme

Pola pemikiran modernisme ini dipelopori oleh sejumlah pemikir yang terdidik pada pendidikan sekuler. Menurut kelompok ini, fikih tidak lagi mampu merespon berbagai perkembangan baru, dan oleh karena itu kita harus berani meninggalkan fikih yang sudah ada dan membangun kembali fikih yang baru yang lebih kontekstual. Kritik yang dilontarkan oleh pendukung kelompok ini berkisar pada masalah kebekuan, keterbelakangan, dan ketidakmampuan fikih merespon serta beradaptasi dengan dinamika zaman, sehingga Islam terasing dari kehidupan sosial pemeluknya.

¹⁹ Ridwan, *Membongkar* ..., hlm. 51-52.

2. Survivalisme

Pendukung pola ini bercita-cita membangun pemikiran fikih dengan berpijak pada mazhab-mazhab fikih yang sudah ada. Menurut kelompok ini khazanah pemikiran hukum ulama madzhab harus dikembangkan bukan malah dikorbankan, sebagai landasan tanpa kehilangan kepedulian sosialnya. Dengan demikian, khazanah pemikiran masa lalu diposisikan sebagai dasar pijak menyusun agenda pembaruan dengan mempertimbangkan dimensi kekinian.

3. Tradisionalisme

Pendukung pola ini menekankan keharusan kembali kepada al-Qur'an dan hadits. Mereka mengecam *taklid* dan penerimaan-penerimaan otoritas-otoritas abad pertengahan, sambil mendakwahkan mengikuti ulama salaf (sahabat dan tabi'in). Karakteristik yang menonjol dari pola ini adalah keteguhannya dalam memegang sunah Nabi dan pandangannya yang literalis terhadap nash. Kalau terjadi ikhtilaf, maka harus dikembalikan pada al-Qur'an dan hadits, bukan pada pendapat-pendapat Imam Mazhab.

4. Neo Survivalisme

Pendukung pola ini menawarkan fikih pengembangan yang diselaraskan dengan isu-isu kontemporer. Mereka mengajukan suatu pendekatan transformatif dalam memahami fikih dan mencari relevansinya dengan persoalan-persoalan kekinian. Menurut pendukung pola ini, kegagalan usaha selama ini karena kurang memperhatikan kebutuhan

masyarakat. Sehingga muncul kesenjangan antara teori dengan kenyataan praktis, dan produk fikih tampak kurang membumi dan *compatible* dengan realitas sosial.

Dilihat dari kedua peta pemikiran diatas, Mohammed Arkoun jika dilihat dalam peta pemikiran Islam secara kronologis, maka Mohammed Arkoun dapat di kelompokkan dalam pemikir neo-modernisme. Sedangkan jika dilihat dalam peta pemikiran hukum Islam, maka dia dapat di dikelompokkan dalam kelompok modernisme.

Sedangkan menurut Mohammed Arkoun dalam kaitannya dengan tema tradisi atau *turats* (tradisi/warisan keilmuan klasik dalm bidang fikih, tasawuf dan kalam) versus modernitas, para pemikir kontemporer Islam dapat diklasifikasikan dalam dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang mengagungkan kebenaran ilmiah. *Kedua*, kelompok yang terkungkung dalam mitologi budaya yang tersisih dari semangat ilmiah objektif. Sebagai tokoh yang sangat mengagungkan kebenaran ilmiah (kelompok pertama), Mohammed Arkoun termasuk kelompok pemikir reformistik di samping Mohammed Abed al-Jabiri, yang berkecenderungan untuk menghadapi persoalan bagaimana mengawinkan dua tema yang tampak kontradiktif antara *turats* dan modernitas. Robert D Lee menyebut Mohammed Arkoun sebagai tokoh yang menjelajahi pemikiran ilmu sosial garda depan guna mencari penghubung tersembunyi antara timur dan barat, *turats* dan modernitas.²⁰

²⁰ Ilyas Supena dan M. Fauzi... hlm. 97-98.

Mohammed Arkoun menganjurkan umat Islam mengambil sisi positif dari turats dan modernitas. Adalah keliru apabila umat Islam memprioritaskan satu hal dan merendahkan yang lain, karena keduanya sebenarnya bukan milik umat Islam masa kini. *Turats* milik orang (generasi) masa lampau dan modernitas milik orang barat. Langkah yang adil dan bijak adalah bagaimana mengharmoniskan keduanya dengan tidak menyalahi akal sehat dan standar rasional.²¹ Dengan kata lain, Mohammed Arkoun menganjurkan umat Islam dalam menghadapi *turats* (tradisi/warisan pemikiran) dan modernitas dengan menggunakan kaidah sebagai berikut :

المحافظة على القديم الصالح والاخذ بالجديد الاصلح

"Menjaga (tradisi) lama yang masih baik, dan mengambil (tradisi) baru yang lebih baik".

C. Pemikiran Pembaharuan Mohammed Arkoun

Seluruh gagasan Mohammed Arkoun memiliki kaitan erat dengan upaya menghidupkan kritik epistemologi terhadap konstruksi epistemologi keilmuan Islam klasik-skolastik yang selama ini diterima umat Islam secara *taken for a granted*. Akibatnya, wacana pemikiran Islam yang semula bersifat historis, terbuka, toleran, dan fleksibel berubah menjadi ahistoris, tertutup, intoleran dan kehilangan makna spiritualitas keberagamaannya. Umat Islam menerima wacana tersebut secara dogmatis tanpa analisis historis sosiologis,

²¹ *Ibid.*, hlm. 98.

akibatnya wacana pemikiran Islam kehilangan relevansi historisnya dan studi-studi keIslamanpun hadir dalam paket-paket produk ulama yang cenderung dianggap final. Dengan kata lain, pemikiran umat Islam hingga kini masih berada dalam kungkungan *asalsentrisme* (logosentrisme).²²

Mohammed Arkoun menegaskan perlunya pembedan antara kebenaran sosiologis (*al-haqiqah al-susiulujiyah*) yang didasarkan atas pendapat mayoritas masyarakat, dengan kebenaran yang benar atau hakiki (*al-hakikat al-haqiqiyah*) yaitu terpancarnya sesuatu yang terdapat dalam jiwa secara spontan melalui perdebatan dan pergumulan jiwa dalam konfrontasinya dengan kenyataan riil. Oleh karena itu, Mohammed Arkoun menyarankan perlunya penafsiran ulang atas epistemologi yang melahirkan formulasi keilmuan Islam tersebut sejalan dengan dinamika sosial.²³

Mohammed Arkoun kemudian menggali episteme ini dengan menyusun kembali, restrukturisasi (*I'adah al-Tarkib*) teks-teks interpretative (fikih, kalam, tasawuf), menuliskan kembali sejarahnya secara jernih dan kritis. Mohammed Arkoun meyakini bahwa teks-teks tersebut diproduksi oleh suatu (nalar Islam), sementara nalar tersebut selalu terkait dengan konteks sosial, kultural atau aliran teologis yang melatar belakangnya. Dengan kata lain nalar Islam memiliki nilai historisitas sendiri sehingga ia dapat menjadi sasaran kritik.²⁴

Mega proyek yang dinamakan Kritik Nalar Islam (*Naqd Aql al-Islam*). Kritik nalarnya Mohammed Arkoun sangat berbeda dengan kritik nalar yang

²² Ilyas Supena & hlm. 49-50.

²³ *Ibid*, hlm. 50-51

²⁴ *Ibid*, hlm. 52

dikemukakan Immanuel Kant dalam bukunya *Critique of Ure Reason* dan *Critique of Practical reason*, serta Jean Paul Sartre dalam bukunya *Critique of Dialectical Reason*. Menurut Mohammed Arkoun, keduanya bukanlah seorang sejarawan, melainkan seorang filsuf. Sebaliknya, Mohammed Arkoun menempatkan kritik sejarah sebagai tema sentral sebelum kritik filsafat. Menurutnya analisis sejarah ini sangat penting karena berkaitan dengan penelitian atas dokumen-dokumen sejarah serta teks-teks tradisi tertentu. Tujuannya untuk melihat substansi persoalan yang menimpa umat Islam secara jernih dan kritis, mengingat sejarah pemikiran Islam diwarnai pertarungan ideologis yang terbungkus dengan tabir teologi agar memperoleh legitimasi. Lebih dari itu, peran relasi kuasa (istilah M. Foucault) telah memberi andil bagi lahirnya doktrin ortodoksi (Sunni, Syi'ah, Khawarij, dan lain-lain) yang lebih bersifat politis ketimbang teologis.²⁵

Analisis historis yang dipergunakan Mohammed Arkoun bukanlah model analisis historis deskriptif (*tarikh al-wasfi*) atau analisis sejarah tradisional (*tarikh al-taqlidiyah al-rawi*) yang menggunakan metode vertikal (*al-Manhajiyyah al-'Amudiyyah*) yaitu mengulas suatu pemikiran secara kronologis (*mutasalsil*) sejak akar hingga perkembangannya saat ini. Tetapi, metode yang digunakan Mohammed Arkoun adalah metode vertikal (*al-Manhajiyyah al-'Amudiyyah*) dan metode horizontal (*al-Manhajiyyah al-Afqiyyah*) sekaligus. Dengan demikian, analisa historis yang dilakukan Mohammed Arkoun bersifat objektif dengan mengungkapkan fakta sejarah

²⁵ *Ibid*, hlm. 52-53.

seperti apa adanya, sehingga "kritik nalar Islam" tidak condong kepada suatu madzhab dan tidak berpihak pada suatu keyakinan yang lain. Hal ini disebabkan karena metode dekonstruksi yang ada dalam "Kritik Nalar Islam" berusaha menempatkan diskursus-diskursus dalam suatu posisi yang sejajar *co-existence*.²⁶

²⁶ *ibid.*, hlm. 54-55.



BAB IV

METODOLOGI PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

MOHAMMED ARKOUN

A. Epistemologi Keilmuan Islam Menurut Mohamed Arkoun

Melalui analisis strukturalisme epistemologis Arkoun membagi sejarah terbentuknya “akal Islam” atas tiga epistem yaitu klasik, skolastik, dan modern. Menurut Arkoun epistem klasik adalah sistem pemikiran yang diwakili para pemula dan pembentuk peradaban Islam. Epistem klasik ini ditandai dengan epistem yang masih segar dinamis dan independen dalam berfikir. Epistem kedua, epistem skolastik adalah jenjang kedua yang ditandai dengan hilangnya kebebasan berfikir dan meluasnya medan taklid dalam sistem berfikir umat, sehingga praktek-praktek inovatif pemikiran sebagaimana epistem klasik tidak ditemukan lagi. Epistem ini terus bertahan hingga sekarang ini.

Epistem ketiga yaitu epistem modern adalah apa yang sekarang ini dikenal dengan era kebangkitan (*nahdoh*) atau revolusi (*saurah*).¹ Menurut Arkoun setiap penggalan epistem tersebut memiliki sistem pemikiran sendiri yang berbeda satu sama lain baik dalam konsep ataupun metode.

Arkoun memandang abad klasik ini sebagai upaya khas setiap agama untuk mentransendensikan berbagai peristiwa sosial budaya, pelaku dan

¹ Ilyas Supeno dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 80.

ajaran-ajaran, sehingga Nabi Muhammad sebagai pemimpin berubah menjadi Nabi Muhammad sebagai seorang teladan (*uswah*) bagi setiap orang.

Konsekwensi dari hal ini adalah praktek hukum yang didasarkan pada dialektika sosial al-Qur'an dengan kebudayaan lokal lambat laun kehilangan pijakannya dan akhirnya menjadi disiplin ilmu fikih. Serta generasi selanjutnya berkeyakinan bahwa seluruh kebenaran ajaran Islam telah ditafsirkan secara ideal oleh generasi pertama (sahabat) yang menonjol sebagai generasi saksi wahyu. Kemudian dikumpulkan secara jujur dan ditransmisikan secara tepat oleh *tabi'in*.²

Generasi pemikir Islam periode ini mendapatkan kebebasan berfikir sehingga munculah sistematisasi semua disiplin ilmu yang mengimplikasikan pada kerangka berfikir yang bersifat naratif dengan metode eksploitasi dan gaya bahasa yang unik. Dalam era ini epistemologi pemikiran Islam yang ketat sudah mulai dikenal, juga terdapat suatu konsep yang menjadi landasan intelektual bagi studi berbagai disiplin ilmu baik narasi historis, tata bahasa, etika dan teologi.

Model penafsiran al-Qur'an pada era ini memiliki dua bentuk, metode *tafsir bil ma'sur* dan metode *tafsir bil ra'yi* (rasio).³ Metode pertama lebih memprioritaskan formula hadits dalam menafsirkan al-Qur'an, sedangkan yang metode kedua lebih memprioritaskan akal. Dalam bidang hukum Islam kecenderungan ini melahirkan perubahan formulasi hukum berkaitan dengan sumber yang layak bagi keputusan hukum.

² *Ibid*, hlm. 82-83.

³ *Ibid*, hlm. 86.

Fenomena abad pertengahan atau lebih dikenal sebagai era skolastik adalah era dominasi agama (wahyu) atas non wahyu dalam menetapkan validitas kebenaran. Fenomena skolastik ini biasa dihubungkan dengan filsafat abad pertengahan yang mendukung paham aristotelian sebagai doktrin agama Kristen, sehingga mustahil memisahkan doktrin agama dengan paham aristotelian tersebut.

Hal ini juga berlangsung di tengah-tengah dunia Islam. Ketika muncul anggapan yang mengidentikan Islam dengan ajaran Syafi'i dalam bidang fikih atau Asy'ari dalam bidang teologi. Posisi akal pada era ini dibawah bayang-bayang doktrin agama sehingga tidak ada ruang bagi akal untuk mengembangkan potensinya.⁴ Fenomena skolastik ini merupakan dampak dari pemilahan antara ilmu pengetahuan agama dan ilmu pengetahuan rasional menjelang berakhirnya periode klasik yang berdampak pada serangan ilmu agama atas filsafat, serangan tersebut pertama kali dilakukan oleh Ibnu Qutaibai dan kemudian dilanjutkan al-Gazali pada abad ketiga Hijriyah / 12 Mas.hi untuk memperebutkan kewibawaan ilmu-ilmu agama di antara berbagai ilmu pengetahuan, hingga munculnya Ibnu Rusyd, walaupun Ibnu Rusyd belum berhasil mengimbangi serangan tersebut.

Era ini berlangsung cukup lama itu antara abad VI-XII Hijriyah/12-18 Masehi. Era ini juga pendukung tumbuh suburnya nalar ortodoksi baik sunni, syiah, dan khawarij. Hal ini berakibat pada pluralisme pemikiran Islam yang khas telah menghilang dari memori kolektif umat Islam disebabkan oleh

⁴ *Ibid*, hlm. 92.

kesuksesan yang diraih oleh para penganjur doktrin transendental. Dengan kata lain pada masa ini maraknya fenomena taklid.

Epistem keilmuan modern berlangsung sejak abad 19-20 Masehi, masa ini biasa diidentikan dengan masa kebangkitan (*'asr al-nahdah*). Fokus sentral pemikiran Islam pada ini berkaitan erat dengan tema tradisi (*turats*) versus modernitas.⁵ Dalam kaitan dengan tema tradisi versus modernitas ini, para pemikir modern dapat diklasifikasikan dalam dua kelompok. Pertama, kelompok yang mengagungkan kebenaran ilmiah dan yang kedua kelompok yang terkungkung dalam mitologi budaya dan tersisih dari semangat ilmiah obyektif.

Arkoun menyebut kelompok pemikir Islam jenis kedua sebagai gerakan *ashalah* yang ingin kembali kepada kerangka berfikir ortodoksi yang didukung nalar Islam klasik skolastik. Seruan kembali pada gagasan transenden menurut Arkoun menjadi sebab alienasi dalam dunia Arab. Arkoun menganggap gerakan ini merupakan gerakan ahistoris, idealistik, tidak ilmiah, eksklusif dan tidak toleran yang tidak memiliki harapan.

Namun demikian Arkoun memandang gerakan *asalah* ini berusaha mengawinkan teori-teori dan retorika untuk menutupi kelemahan dan berbagai kenyataan pedih di dunia Islam. Dan gerakan ini merupakan efek dari kondisi sosial umat Islam pasca Perang Dunia II, berupa ketegangan antara negara miskin dengan negara kaya, antara yang berpendidikan dengan yang tidak berpendidikan, antara mereka yang bertahan dalam budaya tradisional dengan

⁵ *Ibid*, hlm. 96-97.

mereka yang meramu keping-keping ideologi revolusioner budaya Barat dan warisan Arab Islam.

B. Logosentrisme Pemikiran Islam

Menurut Arkoun, fenomena logosentrisme tetap berlangsung sampai sekarang di tandai dengan kerancuan umat Islam dalam membedakan antara mitos dan sejarah, adanya kategorisasi dogmatik terhadap nilai etis dan nilai agama, sakralisasi bahasa, berlakunya pengertian satu arah dan tidak berubah mengenai arti Islam seperti yang diinginkan, dijelaskan, dipelajari dan disebarluaskan oleh para ahli fikih.⁶ Di samping itu umat Islam juga beranggapan bahwa karena Islam lahir dari sabda Tuhan, maka tidak diperbolehkan suatu telaah kritis sejarah terhadapnya. Hal ini tentu saja membawa dampak pensakralan pemikiran Islam.

Arkoun menyebutkan beberapa indikator logosentrisme yaitu:⁷ pertama, kajian Islam dikuasai oleh nalar yang sangat dogmatis dan sangat terkait dengan kebenaran abadi, jadi bersifat estetis-etis daripada bersifat ilmu. Kedua, nalar yang bertugas mengenali kembali kebenaran menjadi sangat sempit dan berkuat dalam bidang teologi, moral, dan hukum. Ketiga, dalam kaitannya, nalar hanya bertitik tolak dari rumusan-rumusan umum dan menggunakan metode analogi, implikasi dan oposisi. Keempat, pencapaian kesimpulan dalam peningkatan data-data empiris yang sederhana hanya dilakukan dalam keperluan apologis.

⁶ Ilyas Supeno dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, hlm. 101.

⁷ Mohammed Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 186.

Kelima, pemikiran Islam cenderung menutup diri dan tidak melihat mata kesejarahan, sosial, budaya, etnik, sehingga menjadi satu-satunya wacana yang harus dilihat secara seragam dan memaksakan suatu tindakan peniruan buta (*taqlid buta*). *Keenam*, pemikiran Islam lebih mementingkan wacana lahiriah yang terproyeksikan dalam ruang bahasa yang terbatas, sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa dan cenderung mengulang-ulang (mereproduksi) sesuatu yang lama.

Pemikiran logosentrisme ini diadopsi oleh Mohammed Arkoun dari pemikir Perancis Jaques Derrida (lahir 1930). Menurut Derrida, konsepsi logosentris berhubungan dengan sikap filsafat tradisional yang mengutamakan subjek sebagai asal realitas atau paling sedikit sebagai yang memahami realitas secara rasional.⁸ Subjek menciptakan realitas atau paling sedikit mengenal, memahami, dan dengan demikian menyusun kembali realitas secara rasional. Sikap mengutamakan subjek itupun ditolak oleh Derrida.

Namun, istilah logosentrisme juga dipakai Derrida dalam arti yang sedikit berbeda (spesifik) yaitu untuk kenyataan bahwa manusia tidak mengungkapkan diri dan malahan tidak dapat berfikir kecuali melalui bahasa, tradisi kebahasaan, tradisi tak tertentu. Dengan kata lain, manusia tidak dapat berfikir atau menulis apapun tanpa merujuk pada tradisi teks yang saling berkaitan. Untuk menggambarkan keadaan tersebut Derrida menulis bahwa berada di dalam suatu kungkungan logosentris.⁹

⁸ Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 23-24.

⁹ *Ibid*, hlm. 24.

Hal itu, menurut Derrida tidak berarti bahwa manusia sama sekali tidak bisa maju dalam pemikiran atau melakukan kritik terhadap pemikirannya sendiri atau pemikiran orang lain yang terdahulu. Kemajuan dan kritik adalah mungkin, tetapi hanya dari dalam tradisi teks atau wacana tertentu. Proses kritik dari dalam itu disebut Derrida dengan dekonstruksi atau pembongkaran. Dekonstruksi akan menampakkan aneka ragam aturan yang sebelumnya tersembunyi yang menentukan teks.

Suatu hal yang dapat ditampakkan melalui proses pembongkaran yang mendapat perhatian khusus dalam filsafat Derrida adalah yang tak terpikirkan dan yang tak terpikir. Sebenarnya, yang paling menentukan dalam tradisi pemikiran dan tradisi teks menurut Derrida, bukan hal yang positif, melainkan berbagai aturan yang bersifat negatif, mengenai yang tidak terpikirkan atau tidak dapat atau tidak boleh dipikirkan. Melalui pembongkaran teks atau tradisi teks, manusia bisa menyadari ketentuan negatif itu dan meniadakannya.¹⁰

Pengaruh pemikiran Derrida tersebut sangat mempengaruhi Mohammed Arkoun. Pelacakan dari yang tak terpikirkan dan yang tak terpikir sering menjadi sasaran analisisnya. Teori logosentrisme -sebagaimana di jelaskan di atas dalam istilah logosentrisme- bahkan menjadi pangkal tolak pemikirannya yang tertuang dalam artikel *Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islam*.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 24.

Menurut Mohammed Arkoun, akibat langsung dari logosentrisme ini adalah merebaknya fenomena ortodoksisme yang menjustifikasi penafsiran lainnya adalah ketidak mampuan umat Islam dalam membedakan tempat wahyu *ilâhi* dan tempat pemikiran yang merupakan hasil penafsiran atau wahyu (tercampurnya historisme dan normativitas).

Akhirnya terjadi sakralisasi pemikiran (*taqdis al-afkâr*) yang tidak sakral. Padahal wahyu itu sendiri memiliki makna potensial yang terbuka. Sedangkan pemaknaan yang terjelma sebagai interpretasi terhadapnya tidak lepas dari matra sosial, budaya, politik, sejarah dan lainnya.¹¹ Dalam upaya menghilangkan logosentrisme pemikiran Islam ini, Mohammed Arkoun menyarankan untuk menghentikan pengulangan suatu tulisan setelah menelusuri batas-batasnya secara cermat, memaparkan mekanismenya serta mengenal fungsi dan berbagai korelasinya.

Analisis ini harus menunjukkan sampai sejauhmana dalam kesusasteraan klasik benda tidak berarti sebagaimana ia hadir. Namun sebagaimana ia berarti dan bagaimana berbagai realitas hidup ditransmutasikan menjadi retorika. Tujuannya adalah untuk menolak berbagai pengulangan eksplisit atau implisit dari berbagai nilai dan prosedur intelektual yang dilahirkan, dibesar-besarkan dan dilestarikan dalam tradisi budaya tertentu. Langkah tersebut kemudian dilakukan Mohammed Arkoun dalam sebuah strategi yang disebut dekonstruksi (*tafkik*) atas pemahaman *Turus*.

¹¹ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas*, hlm. 40.

Jika Arkoun berpendapat bahwa logosentrisme menjadi persoalan mendasar dalam bangunan pemikiran Islam, termasuk di dalamnya hukum Islam, maka pemikir lain yang mempunyai "geneologis intelektual" sama yaitu Mohammed 'Abed al-Jabiri mengembangkan sebuah hipotesis bahwa terjadi ketidaksinambungan di kalangan filsuf muslim yang berupa keterputusan epistemologis (*epistemological break*) antara para filosof Timur (*al-Masyriq*) dengan para filosof Barat (*al-Magrib*).¹² Pembagian daerah tersebut berdasarkan daerah kekuasaan Dinasti Abbasiyyah/Imperium Islam di Timur dan kekuasaan Cordova di Barat.

Menurut al-Jabiri kerangka referensi (*frame of reference*) bagi pemikiran Arab awal bukanlah periode pra Islam (masa jahiliyah), bukan pula masa Nabi Muhammad SAW dan empat khalifah pertama, melainkan periode kodifikasi atau masa penulisan (*'usr al-tadwin*) yang terjadi pada abad 2 Hijriyah (abad 8 Masehi).¹³

C. Dekonstruksi *Turas*

Fenomena logosentrisme sebagaimana di jelaskan di atas, menurut Derrida tidak berarti bahwa manusia sama sekali tidak bisa maju dalam pemikiran atau melakukan kritik terhadap pemikirannya sendiri atau pemikiran orang lain yang terdahulu. Kemajuan dan kritik adalah mungkin, tetapi hanya dari dalam tradisi teks atau wacana tertentu. Proses kritik dari dalam itu disebut oleh Derrida dengan dekonstruksi atau pembongkaran.

¹² Mohamed 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xxv.

¹³ *Ibid*, hlm. xxvi.

Pembongkaran itu menampakkan aneka ragam aturan yang sebelumnya tersembunyi yang menentukan teks. Suatu hal yang dapat ditampakkan melalui proses pembongkaran yang mendapat perhatian khusus dalam filsafat Derrida adalah yang tak terpikirkan dan yang tak terpikir. Menurut Derrida, sebenarnya hal yang paling menentukan dalam tradisi pemikiran dan tradisi teks bukanlah hal yang positif, melainkan berbagai aturan yang bersifat negatif.¹⁴ Mengenai yang tidak terpikirkan atau tidak dapat atau boleh dipikirkan. Melalui pembongkaran teks atau tradisi teks, manusia bisa menyadari ketentuan negatif itu dan meniadakannya.

Sebagai sebuah metode, dekonstruksi sangat berguna dalam menyingkap berbagai formasi diskursif yang dideterminasi oleh praktek diskursif yang lain.¹⁵ Pengaruh pemikiran Derrida tersebut sangat berpengaruh terhadap Mohammed Arkoun. Dengan proses pembongkaran itupun, Mohammed Arkoun berusaha menemukan kembali makna yang menjadi tersingkir atau terlupa karena sekian banyak proses penutupan dan pembekuan yang dialami pemikiran Islam.

Derrida sudah menekankan bahwa dekonstruksi (pembongkaran) tidak sama dengan destruksi (pemusnahan atau penghancuran) karena tidak memusnahkan atau menghapuskan suatu wacana, melainkan hanya menampakkan segala aspek dan unsurnya. Mohammed Arkoun lebih jelas lagi menegaskan bahwa dekonstruksi (pembongkaran) mesti disertai rekonstruksi

¹⁴ Johan Meuleman, *Pengantar Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 24.

¹⁵ Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi*, hlm. 45.

(pembangunan kembali) suatu wacana atau kesadaran yang meninggalkan keterbatasan, pembekuan dan penyelewengan wacana sebelumnya.¹⁶

Dengan kata lain, melalui upaya dekonstruksi-rekonstruksi, pemistikan, pemitologian, dan (peng) idiologi (an) ditiadakan dan pemitosan serta pengidean dipulihkan. Dalam rangka itu pun, kita harus mengerti salah satu pokok kritik Mohammed Arkoun terhadap Islamologi Barat. Islamologi hanya mengadakan pemusnahan (destruksi) dan meninggalkan reruntuhan, tidak membangun kembali.¹⁷ Dengan dekonstruksinya Derrida ini, Mohammed Arkoun mengungkap aspek-aspek yang terlupakan, yang tak terpikirkan, yang belum terpikirkan dan tersembunyi yang menyelimuti sejarah (tradisi pemikiran Islam).

Kata *Turas* adalah term yang luas dan mencakup makna semantik maupun ideologis. Dalam bahasa Inggris tidak dijumpai istilah yang mempunyai *sense* (rasa bahasa) yang sama dengan bahasa Arab. Maka, digunakan kata-kata *tradition* dan *heritage* (tradisi dan warisan), sebagai persamaan dari turats. Dalam bahasa Indonesia juga mengalami kesulitan yang sama, karena tidak ada kata Indonesia yang mempunyai *sense* yang sama dengan term turats, tetapi dapat digunakan kata tradisi serta warisan intelektual sebagai persamaannya.¹⁸ Akan tetapi Mohammed Arkoun sering menerjemahkan istilah *turas* dengan *tradition*.

¹⁶ Johan Meuleman, *Pengantar Nalar Islami Dan Nalar Modern*, hlm. 24-25.

¹⁷ Ibid, hlm. 25.

¹⁸ M. Abed al-Jabiri, *Pengantar Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xxxvi.

Menurut Mohammed Arkoun, turats (tradisi) memiliki dua pengertian *Turas* (tradisi) dengan "T" dan turats (tradisi) dengan "t" yaitu¹⁹: Pertama Tradisi (dengan T) adalah tradisi ilahiah yang tidak dapat diubah oleh manusia. Tradisi ini merupakan pengungkapan kenyataan abadi yang mutlak. Kedua, tradisi (dengan t) memiliki arti umum dan kuno, *archaique* yang terdapat pada semua masyarakat manusia sebelum datangnya agama-agama wahyu. Atau dengan kata lain, tradisi yang dibentuk oleh sajarah dan budaya manusia.

Jika pembagian tradisi yang dikemukakan Mohammed Arkoun dipersempit ke dalam aspek tradisi pemikiran Islam, maka implikasi maknanya kurang lebih sama dengan kualifikasi yang dikemukakan Fazlurrahman tentang ideal moral dan legal spesifik atau dengan apa yang dikemukakan al-Syatibi (W 790 H / 1388 M) tentang aspek *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*, dengan asumsi bahwa yang tidak bisa berubah adalah tradisi (dengan T), ideal moral dan aspek *ta'abbudi*.

Sedangkan yang bisa berubah adalah tradisi (dengan t), legal spesifik atau aspek *ta'aqulli*. Antara dua jenis tradisi ini, Mohammed Arkoun mengesampingkan tradisi (T) yang pertama, karena menurutnya tradisi tersebut berada di luar pengetahuan dan kapasitas pengalaman manusia. Dengan demikian yang menjadi objek dekonstruksi adalah tradisi (*turas*) jenis kedua (t) yaitu tradisi yang dibentuk oleh kondisi ruang waktu sejarah.

¹⁹ *Ibid*, hlm. 109.

D. Archeologi of Knowledge (Arkeologi Pengetahuan)

Firdinant De Saussure membahas bahasa sebagai suatu himpunan tanda yang tunduk pada aturan tertentu dan dia menjadikan aturan itu objek studi yang utama. Pendekatan serupa kemudian diterapkan pada berbagai objek penelitian yang lain, misalnya ketika R. Barthes mengadakan analisis semiotis mengenai berbagai korpus berupa teks, pakaian yang sedang mode, dan lain-lain.²⁰

Pendekatan yang sama menjadi salah satu unsur utama dari analisis pemikiran manusia yang dikembangkan Michel Foucault (1926-1984), seorang filsuf Perancis terkemuka. Dia mengemukakan bahwa manusia pada tiap-tiap zaman menangkap kenyataan dengan cara tertentu. Cara manusia menangkap yaitu memandang dan memahami, kenyataan disebutnya episteme.

Karena manusia menangkap kenyataan dengan cara tertentu, dia juga membicarakannya dengan cara tertentu. Cara manusia membicarakan kenyataan itu disebutnya dengan wacana (dalam bahasa Perancis: *discourse*, yang kadang-kadang juga diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan diskursus).²¹

Menurut Foucault, epistem dan wacana itu juga tunduk pada berbagai aturan, yang menentukan apa yang dipandang atau dibicarakan dari kenyataan, apa yang dianggap penting dan tidak penting, hubungan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan analisis dan lain-

²⁰ Johan Meuleman, *Pengantar Nalar Islami Dan Nalar Modern*, hlm. 21.

²¹ *Ibid.*

lain. Dengan kata lain, setiap zaman memandang, memahami dan membicarakan kenyataan dengan cara yang lain.

Foucault mencontohkan cara manusia memahami dan membicarakan kegilaan, ternyata cara itu berbeda secara mendasar antara zaman Renaissance, zaman klasik dan zaman pasca klasik. Walaupun Foucault memusatkan perhatian pada perbedaan episteme antara berbagai zaman, sebenarnya berbagai zaman, sebenarnya berbagai lingkungan sosial dan kelompok keahlian, dan peradaban juga mempunyai episteme masing-masing.²²

Foucault mengutamakan pembahasan episteme dan wacana sebagai sistem dengan segala aturannya. Persoalan yang dianggapnya kurang penting, atau malahan tidak relevan, adalah siapa pembicara atau penulis yang mengucapkan pernyataan tertentu dalam rangka wacana tertentu, apa maksud mereka, bagaimana episteme diganti dengan episteme lain, atau episteme atau wacana apa yang lebih "benar" daripada yang lain.

Dalam rangka itu, Foucault melontarkan anggitan "Arkeologi pengetahuan" atau pengkajian "Arkeologis" tentang pengetahuan yang dianggapnya pendekatan paling sesuai untuk meneliti pemikiran manusia dalam berbagai bentuknya. Arkeologi pengetahuan dipertentangkannya dengan "sejarah gagasan" pendekatan "historis" yang sebelumnya selalu diikuti dalam studi pemikiran manusia.²³

Mohammed Arkoun mengadopsi model analisis "episteme" dan "wacana"nya M. Foucault di atas. Di samping itu konsep "relasi kuasa"

²² John H. Meuleman, *Nalar Modern*... hal: 22

²³ *Ibid.*

"Pengantar" Mohammed Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan*

(pengetahuan bukan sekedar refleksi tentang realitas, bahkan objek pengetahuan itu sendiri bukan suatu yang terberi (*given*), melainkan suatu yang dibentuk oleh relasi kuasa dan manusia adalah objek dari pengetahuan tersebut), serta angan-angan (*imaginaire*) sosialnya Roland Barthes.²⁴

Konsep ini dipakai Mohammed Arkoun untuk menganalisis warisan pemikiran Islam dalam berbagai bentuknya yang telah mengalami rentang waktu yang panjang dengan berbagai dinamika sosial dan politiknya, sehingga (terkadang) kita kesulitan untuk memilah antara yang normatif dan yang historis.

Tradisi pemikiran Islam (*turas*) bukan hanya produk kondisi-kondisi sosial, melainkan juga produk dari pemaknaan dan pemanipulasian manusia atas kondisi-kondisi itu. Lebih dari itu, fenomena *turas* juga ditandai dengan pertempuran dalam setiap masa, sehingga *turas* kemudian tertimbun dalam tumpukan masa yang kompleks menyerupai tumpukan geologis dan arkeologis, seseorang tidak mungkin sampai pada lapisan yang paling dalam (masa pembentukan pertama) kecuali dengan menembus lapisan permukaan dan terus kembali dari zaman ke zaman hingga ke zaman yang belakang.²⁵ Analisis arkeologis ini dapat membuka tabir kondisi pemikiran yang melahirkan teori yang beragam dan problematika ideologi serta struktur imaginasi sistem keimanan dan pengetahuan.

Dengan demikian, arkeologi pengetahuan ingin memahami episteme yang mengitari para pembentuk dan penyusun *turas* yang bergumul dengan

²⁴ Ilyes Supena dan M. Fauzi, ... hal: 34 & 47.

²⁵ *Ibid.*, hal: 111-112.

upaya pemahaman wahyu, mulai dari masa penurunan wahyu pada Muhammad SAW, pemahaman para Sahabat, Pengkaji al-Qur'an, Ulama, Fuqaha, Mu'tazilah, Filsuf Sufi-sufi besar, dan sebagainya. Menurut Mohammed Arkoun, mereka itulah yang sebenarnya telah menciptakan ortodoksi dan yang secara sadar atau tidak telah mengekalkan mental "abad pertengahan".

Menurut Mohammed Arkoun, gagasan yang mereka kembangkan hingga tingkat tertentu diciptakan untuk memperkuat kekuasaan (Status Quo), menanamkan pengaruh ulama, "menjual murah" otoritas religius dan menaikkan Islam dari kepercayaan Arab menjadi agama universal. Oleh karena itu, jika kaum muslimin ingin mencari kebenaran Islam, maka mereka harus mengkaji ulang kebenaran wahyu dan semua cara-cara khas yang dengannya kebenaran itu dirasakan, dipahami, dielaborasi, dijustifikasi, diberi wajah ortodoksi serta dihayati dalam konteks ruang-ruang geografis tertentu.²⁶

E. Pembacaan Ulang (I'adah al-Qira'ah)

Pemahaman dan makna kritik epistemologis dalam konsepsi Mohammed Arkoun terasa lebih menukik dan menyengat, lantaran kritik epistemologis itu ditujukan pada bangunan keilmuan ilmu-ilmu agama secara keseluruhan. Struktur dan bangunan keilmuan agama (Islam) dipandang oleh Mohammed Arkoun sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang sebenarnya hanya berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu.

²⁶ *Ibid.*, hal: 112-113.

Meskipun nilai-nilai dan ajaran-ajaran agama Islam sering disebut-sebut sebagai transendental-universal (*salih li kulli zaman wal makan*), tetapi jika nilai-nilai itu dipraktekkan dalam kehidupan masyarakat tertentu, yang nota bene terkurung oleh kepentingan sosial politik ekonomi tertentu, maka nilai tersebut tidak lagi bersifat transendental-universal dalam artian yang sebenarnya. Mau tidak mau warna lokal juga ikut membentuknya.²⁷

Keberanian Mohammed Arkoun dalam merumuskan buah pemikirannya, khususnya yang terkait dengan kritik epistemologinya terhadap bangunan keilmuan agama, khususnya bangunan keilmuan agama Islam, merupakan suatu langkah yang amat jarang dilakukan orang, apalagi dalam wilayah budaya muslim, baik yang dilingkungan Sunni maupun Syiah. Lantaran budaya kritik tersebut tidak tumbuh secara wajar dalam budaya muslim, maka pada ujungnya terjadi apa yang diistilahkan oleh Mohammed Arkoun sebagai proses *taqdis al-afkâr ad-diniyyah* (pensakralan atau pensucian pemikiran Islam).

Menurut Mohammed Arkoun, hilangnya kesadaran kritis dan logika pluralisme dalam dunia Islam disebabkan adanya praktek-praktek sosial yang tidak menghendaki munculnya keberagaman pemikiran Islam, misalnya sebagaimana hipotesis yang diajukan Mohammed Arkoun, negara selalu berusaha mereduksi Islam sebagai seperangkat simbol tunggal. Berdasarkan hipotesis tersebut, Robert De Lee menilai bahwa perjuangan Mohammed

²⁷ Amin Abdullah, *Arkoun dan Kritik Nalar Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 1996), hlm. 5-6.

Arkoun untuk membebaskan manusia dari semua bentuk perbudakan yang mereka ciptakan sendiri, bersifat politis dan intelektual.

Karena, serangan Mohammed Arkoun terhadap nalar Islam atau episteme Islam klasik skolastik dan pemikiran salah yang ditimbulkannya, pada gilirannya merupakan serangan terhadap rezim-rezim yang bermanfaat ideologi untuk mengeksploitasi kesadaran dalam segala bentuknya termasuk rezim-rezim Arab yang ada.²⁸

Oleh karena itu, untuk memperoleh kebenaran sejati (*al-haqaiq al-haqiqiyah*) yaitu kesejarahan ilmiah-filsafat, bukan kebenaran sosiologis (*al-haqaiq al-susiulujyah*) yang bersifat historis-sosiologis. Maka perlu dilakukan dekonstruksi atau pembongkaran. Menurut Mohanned Arkoun untuk melakukan dekonstruksi seseorang harus melakukan pembacaan ulang (*i'adah al-qira'ah*) terlebih dahulu atas fenomena fakta *Qur'ani* dan fakta Islami yang kemudian melahirkan formulasi hukum Islam klasik-skolastik.²⁹

Fakta *Qur'an* (fakta *Qur'ani*) adalah peristiwa kebahasaan, kebudayaan dan keagamaan yang berfungsi sebagai garis pemisah dalam sejarah Arab antara pemikiran primitif (*savage thought*) dan pemikiran berbudaya (*cultivated thought*). Umumnya para ahli sejarah mengambarkan pemilahan ini dalam kerangka kronolog linear. Zaman sebelum al-*Qur'an* dikaitkan dengan jahiliyah, yaitu masyarakat yang terpolisegmentasi yang secara bahasa bercirikan keberagaman dialek yang sangat luas dan secara

²⁸ Ilyas Supena dan M. Fauzi, hlm. 116.

²⁹ *Ibid*

keagamaan bercirikan paganisme (kegalapan dari kebodohan, menurut penafsiran yang keliru terhadap konsep jahiliyah dalam Qur'an).

Zaman setelah Qur'an dikaitkan dengan negara Islam yang kemunculannya tak dapat dihentikan, yang didirikan oleh Nabi Muhammad SAW di Madinah pada tahun 622 M, di samping juga dikaitkan dengan mekarnya bahasa dan budaya terpelajar (cahaya Islam, dalam skema teologi ortodoks) yang menyertainya.³⁰

Fakta islami berkaitan dengan pergolakan awal pada masa khalifah yang mendapatkan petunjuk (gelar yang diberikan oleh kaum Sunni) pada tahun 632-660: Abu Bakar (656-661), Umar (634-644), Usman (644-656) dan Ali (656-661). Umar, Usman dan Ali mati terbunuh. Hal ini berkaitan dengan perjuangan keras untuk meraih kekuasaan yang terkait dengan kekhalifahan.³¹

Kemunculan aliran atau kelompok spiritual atau sekte: Sunni, Syi'ah dan Khawarij. Kelompok Syiah dan Khawarij muncul pada tahun 37 H atau 657 M setelah Perang Siffin. Sedangkan kelompok Sunni adalah keturunan spiritual dari orang-orang (kelompok) yang menerima perundingan (*tahkim*) di Shiffien dan pada masa-masa akhir abad kedua Hijriyah kelompok ini memperoleh sebutan kaum *ahlus sunnah wal jama'ah*. Kelompok (cikal bakal Sunni) menerima kekuasaan Mu'awiyah, sekalipun dengan adanya kesalahan-kesalahan dan kelemahan-kelemahan dalam pribadinya.

Kelompok Syi'ah mendukung Ali bin Abi Thalib dan menolak kekhalifahan Mu'awiyah. Sedangkan kelompok Khawarij menolak Ali bin

³⁰ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, Terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 1.

³¹ *Ibid*, hlm. 23.

Abi Thalib dan menolak Mu'awiyah. Bahkan Ali bin Abi Thalib dibunuh oleh seorang Azariqi (salah satu *Firqah Khawarij*) bernama Ibnu Muljam di masjid Kufah pada tahun 660 M.³² Kelompok-kelompok inilah yang pada akhirnya memainkan peran penting dalam pemikiran Islam hingga sekarang.

F. Dekonstruksi Mohammed Arkoun Terhadap ar-Risalah Syafi'i

Secara khusus pemikiran Mohammed Arkoun tentang dekonstruksi epistemologi hukum Islam merupakan bagian dari langkah dekonstruktif atas fenomena dogmatisme ortodoksisme dan logosentrisme dalam tradisi pemikiran Islam (*turas*), karena pemikiran hukum Islam sendiri merupakan bagian dari konstelasi epistemologi *turats* secara umum. Upaya Mohammed Arkoun ini kemudian diwujudkan dalam bentuk pembacaan ulang (*i'adah al-qira'ah*) atas buku (kitab) *ar-Risalah* karya asy-Syafi'i (150-204 H/767-820 M).

Hal ini dilakukan karena Mohammed Arkoun melihat *ar-Risalah* merupakan pusat konvergensi dan distribusi pemikiran Islam dalam bidang epistemologi hukum Islam sejak abad III H / IX M, bahkan pemikir-pemikir sesudah asy-Syafi'i banyak yang menjadikan *ar-Risalah* sebagai referensi utama.

Dalam uraiannya, Mohammed Arkoun tidak mementingkan apakah *ar-Risalah* disusun atas permintaan seorang ahli hadits dari Bashrah yang bernama 'Abd ar-Rahman bin Mahdi (W 198 H/813 M) ataukah hanya untuk

³² Mohammed Arkoun dan Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, Terj Ahsin Moham ad, (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 23-30.

menjelaskan masalah-masalah yang acapkali diperdebatkan dalam suasana persaingan yang hangat di antara berbagai aliran. Dia juga tidak membahas secara panjang hubungan antara versi Irak dan versi Mesir.³³ Sebaliknya, menurut Mohammed Arkoun akan sangat membangun jika dirinci ciri-ciri buku itu dalam bentuk akhirnya. Sebagaimana telah dibaca, dikaji dan dihayati oleh generasi-generasi penganut sedemikian rupa sehingga makam penulisnya di Mesir dewasa ini masih dikeramatkan.

Pada masa asy-Syafi'i, penyusunan ajaran-ajaran belum memenuhi kaidah klasifikasi dan pembagian bertingkat yang diterapkan sejak abad IV/X karena pengaruh Aristotelisme (seperti al-Mawardi, al-Gazali, ar-Razi dan seterusnya). Itulah sebabnya *Risalah* tersaji sebagai suatu urutan uraian mengenai butur-butir yang relatif mandiri. Tujuan didaktis yang khas pada genre risalah muncul dalam jawaban-jawaban penulis atas pertanyaan-pertanyaan dari seorang lawan bicara yang riil dan fiktif.³⁴

Segala pokok masalah yang dibahas di dalam *Risalah* tersusun di sekitar penelitian (wewenang teks suci) yang mencakupi filsafat politik, epistemologi hukum, hubungan-hubungan antara kebenaran dan sejarah, antara bahasa, kebenaran dan hukum. Meskipun penulis (as-Syafi'i) tidak menggunakan ungkapan-ungkapan itu, ia menyajikan suatu bahan yang kaya, yang dapat diletakkan di bawah setiap ungkapan.

³³ Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern*, hlm. 127.

³⁴ *Ibid*

Kelima belas judul yang diusulkan oleh al-Khadduri dapat dikelompokkan di bawah satu judul umum yaitu asas-asas wewenang dalam Islam, dan menjadi empat bagian :

- a. Wewenang agama
- b. Qur'an, sumber eksplisit dari norma-norma yang didasari oleh wewenang ilahi, prinsip-prinsip pembacaan dan prosedur penyusunan
- c. Sunnah dan wewenang Nabi
- d. Prosedur pengembangan oleh manusia dan kepatuhan kepada wewenang *ijma'* atau konsensus umat (ulama), *ijtihad* dan cara-cara pokoknya: *qiyas*, *istihsan*, *ikhtilaf* (analog, pemilihan yang lebih baik, divergensi).³⁵

Penyajian ciri-ciri formal dari risalah itu menegaskan adanya campur tangan suatu nalar yang jelas batas-batasnya dan arahnya, yang bergerak di dalam rangka sebuah korpus yang terbatas dan tertutup (Qur'an dan hadits sejati). Diarahkan ke pemahaman wewenang mutlak yang membawahi menerangi dan mengatur segala kegiatannya. Mohammed Arkoun akan merinci lebih jauh lingkup, prosedur, isi dan cakrawala nalar itu dengan memperdalam dua penelitian yang ada dalam *Risalah* yaitu bahasa, kebenaran dan hukum, kebenaran dan sejarah.³⁶

Pertama, bahasa, kebenaran dan hukum. Dalam karya Syafi'i, uraian di dalam usul fiqh, selalu dimulai dengan pengantar yang berisi linguistik, sedangkan uraian-uraian yang teologis spekulatif (*kalam*, *usul ad-din*) memberikan tempat pada intelektualisme Aristoteles. Sebabnya adalah ahli

³⁵ *Ibid*, hlm. 128.

³⁶ *Ibid*, 129.

hukum mengolah sebuah korpus yang terbatas pada ayat-ayat dan hadits-hadits yang bersifat Undang-Undang.

Meskipun demikian ia tidak mengabaikan masalah-masalah umum dalam penafsiran. Ia tetap bersama ahli teologi dalam usaha memikirkan untuk menyatakan ketransendenan dan keutuhan hukum diletakkan di atas tiga landasan yaitu spekulatif, bahas Arab dan kualifikasi-kualifikasi hukum (*al-Ahkam asy-Syar'iyah*). Fongantar Syafi'i membenarkan catatan tersebut, karena fongantarnya itu melampaui masalah semantis dan retorik untuk mempertahankan status istimewa bahasa Arab terhadap bangsa-bangsa asing.³⁷

Syafi'i menjelaskan bahwa ia telah meminta perhatian dari rakyat banyak (*'ammah*) mengenai kenyataan bahwa Qur'an diwahyukan dalam bahasa Arab karena tiga alasan :

1. Kita tidak dapat memperjelas ungkapan-ungkapan umum dari ilmu kitab jika kita tidak mengetahui betapa luasnya bahasa Arab
2. Memberikan nasihat (*nasihah*) kepada kaum muslim adalah suatu fardu
3. Mengungkap kebenaran (*haqq*) dan menerapkannya sebagaimana yang diwajibkan oleh Allah SWT.

Kita tahu bahwa tema keistimewaan bahasa Arab seringkali dibahas dalam al-Qur'an. Karena diperlukan pembenaran atas pemilihan bahasa Arab untuk

³⁷ *Ibid*, hlm. 129.

menyampaikan wahyu dan membuktikan bahwa wahyu itu ilahi dan sejati, melalui ketaktertiruan wacana yang dihasilkan.³⁸

Memberikan status ontologis kepada bahasa Arab, yang menjamin ketunggalan dan keunggulan dari semantik, sintaksis, stilistika dan retorikanya, adalah menciptakan suatu sosok mental tanpa keperluan lain kecuali mengalihkan kesahihan ilahi dari wacana Qur'an pada seluruh wacana hukum agama. Sebenarnya akan terlihat bahwa seluruh logika hukum dari Syafi'i melakukan loncatan-loncatan ontologis setiap kali ia berpindah dari asal, yang lebih dipostulatkan daripada dibuktikan ke berbagai kualifikasi hukum yang harus diterapkan oleh hakim.

Wewenang sunah, ijma' dan qiyas secara logis ada di tangan Allah SWT, namun penggarapan setiap *asf* -termasuk di dalamnya Qur'an- oleh para ulama menimbulkan segala resiko penafsiran, penyampaian sejarah (*riwayah*), penalaran. Segala kegiatan yang berkaitan dengan kepercayaan ilmiah, dengan postulat-postulat ,pengatur di dalam suatu sistem budaya. Sosok mental menghasilkan suatu keyakinan agama yang tidak pernah dicek kembali di dalam asas-asas pembentukannya, namun yang memaksakan diri kepada masyarakat umat melalui fungsi-fungsi psikologisnya dan hasil-hasil budayanya (dalam makna etnologis).³⁹

Dalam uraian selanjutnya, Syafi'i menegaskan pengamatannya bahwa jalan dan sarana keselamatan umat manusia diuraikan secara jelas di dalam kitab. Maka tugas pertama bagi nalar adalah membaca secara benar seluruh

³⁸ *Ibid*, hlm. 129-132.

³⁹ *Ibid*, hlm. 130.

kitab. Ada keterkaitan bahasa yang utama di antara kebenaran transenden yang diwahyukan Allah SWT (*al-Haqq*), kebenaran hukum (*huquq*) dan ungkapan-ungkapan yang telah diterimanya dalam bahasa di dalam al-Qur'an. Kaitan itu selalu dijadikan objek penelitian yang terus dilakukan dalam teologi spekulatif (*'ilm al-kulam*) dan dalam lingistik Arab (*'ilm al-arabiyah*) sejak abad II / VIII.

Meskipun demikian, terlihat bahwa Syafi'i sama sekali tidak mempedulikan argumentasi-argumentasi teknik yang dikembangkan di dalam kedua bidang ilmu itu. Memang benar bahwa dogma Mu'tazilah dari Qur'an yang diciptakan baru diproklamasikan secara resmi tahun 213/872 dan bahwa as-Syafi'i telah meninggalkan Irak menuju Mesir tahun 198/814. bagaimanapun sikap pribadinya terhadap aliran pemikiran itu, yang perlu diingat bahwa uraiannya lebih bermakna yang dihapusnya daripada yang dipertahankannya.⁴⁰

Wacana yuridis memberikan sumbangan dalam penyebarluasan dan pemerataan skema-skema itu, karena fiqh yang terus merasuk selama masa reproduksi skolastik (abad VII-XIII / XIV-XIX). Sebagai ilmu yang paling utama, sedangkan bidang-bidang ilmu lainnya telah mundur atau lenyap. Metodologi yuridis, yang pada gilirannya menjadi prinsip satu mazhab belaka telah sejak lama merupakan kelengkapan tertinggi bagi pendidikan al-Qur'an yang pada anak-anak dan remaja telah menumbuhkan refleks-refleks teologis. Menarik untuk dicatat bahwa nalar Islami yang dibentuk secara demikian dan

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 133.

direproduksi secara luas mengalami pembatasan teoritisnya yang pertama karena ulah para pemandu yang juga pendiri aliran-aliran.⁴¹

Pertama akan teramati bawa seringkali masalah kebenaran (haqq) dibahas di dalam risalah, tetapi sejarah, sebagai disiplin, tidak dibahas secara eksplisit. Pengacuan pada fakta atau tokoh bersejarah juga kurang. Petunjuk itu benar-benar sesuai dengan sudut pandang penulis yang cenderung mentransendenkan sejarah manusia tidak begitu penting karena kabur, melantur, negatif sebelum wahyu Qur'an. Setelah itu, sejarah manusia harus dimurnikan dan diarahkan oleh perintah-perintah dan larangan-larangan yang disampaikan oleh Allah SWT dan Rosul-Nya.

Kepatuhan nalar sehat (*al-'aql as-sahih*) pada wewenang hukum Allah SWT adalah sedemikian rupa hingga terungkap dalam tulisan Syafi'i di dalam ungkapan-ungkapan seperti "jika Allah SWT menghendaki", Allah SWT Maha Tahu. Meskipun telah berbentuk *klise*, di dalam beberapa kontek, ungkapan-ungkapan itu tetap memiliki makna yang sangat jelas dari suatu pembatasan kesadaran rumit yang telah menghadapi ujian ketika mengeksplisitkan kehendak-kehendak Allah SWT di dalam definisi-definisi yuridis yang dapat diterapkan oleh hakim.⁴²

Hal tersebut di atas sama dengan mengatakan bahwa hubungan kebenaran dengan sejarah adalah satu arah. Al-Qur'an adalah kalam Allah SWT yang turun, mengenai sejarah manusia, al-Qur'an tidak berhutang apapun kepada sejarah manusia. Al-Qur'an malah mencatat sejarah manusia di

⁴¹ *Ibid*

⁴² *Ibid*, hlm. 134.

dalam perputaran waktu eskatologis karena segala tingkah laku di dalam kehidupan ini (*ad-dunia*) hanya memiliki makna yang sebenarnya di dalam kehidupan lain (*al-akhirah*). Dan justru demi menjamin ketaatan jalan segala kehidupan individu (*as-siyâr*) pada rencana Allah SWT, untuk sejarah kita maka pekerjaan ahli hukum atau ulama (*al-'alim*) harus tunduk pada suatu pengaturan ketat.⁴³

Secara umum, Syafi'i diakui telah berhasil memperkenalkan hadits sebagai sumber asas kedua bukan hanya bagi hukum Islam, tetapi juga bagi Islam sebagai sistem kepercayaan, ia akan membuang yang satu dan yang lain agar pendapat pribadinya (*ra'y*) dapat dinyatakan secara bebas. Orang juga mengistimewakan konsensus dari orang-orang setempat yang berwenang (*ijma'*). Segala sikap dan prosedur tersebut menghasilkan penguatan tradisi hidup setempat dengan tiga aliran yang secara geografis dan sosiologis dapat diamati. Aliran Madinah dengan Imam Malik, aliran Irak dengan Imam Abu Hanifah dan aliran Suriah dengan Imam Auza'i.⁴⁴

G. Dekonstruksi Mohammed Arkoun Terhadap Tafsir Kalalah

Tema ijtihad merupakan pokok bahasan yang segala dimensinya bukan main sulitnya untuk diuraikan. Sebenarnya bukan saja pokok masalah itu memaksa kita untuk meminta bantuan dari sejumlah bidang kuno dan modern, baik yang Islami maupun yang "selundupan" (dalam makna polemis 'ulum

⁴³ *Ibid*, hlm. 134-135.

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 135-136.

dakhilah atau ilmu-ilmu selundupan yang cahulu digunakan oleh kaum muslim untuk mendiskreditkan ilmu-ilmu rasional atau filsafat).

Namun, lebih gawat lagi masalah ijtihad dianggap dalam tradisi pemikiran Islami sebagai hak istimewa dan monopoli para ahli hukum (*al-A'immah al-Mujtahidun*) pendiri aliran-aliran besar teologi-yuridis yang telah menetapkan untuk masa berabad-abad berbagai korpus hukum, pernyataan imam ortodoks (*aqidah*), normatif (*usul fiqh*) untuk mendeduksi secara tepat berbagai kualifikasi juridis (*istinbat al-ahkam*) berdasarkan Qur'an dan hadits. Singkat kata kita menghadapi kondisi-kondisi dan batas-batas penerapan ijtihad dalam pemikiran Islam klasik.⁴⁵

Akan tampak adanya beban warisan dan berbagai kepercayaan keruntutan berfikir, pengulangan skolastik, penggambaran angan-angan yang harus dipahami pemikir muslim manakala pada masa kini melakukan tugas mengerikan yaitu memindahkan kondisi-kondisi teoritis dan batas-batas ijtihad dari bidang teologis-yuridis yang telah dilindungi oleh para ahli hukum ke berbagai interogasi radikal, yang tidak dikenai dalam tradisi Islami, mengenai kritik nalar Islam (KNA).⁴⁶

Untuk melukiskan perjalanan panjang dan sulit dari ijtihad ke kritik nalar Islam, dapat ditemukan satu lahan percobaan yang sangat cocok yaitu status wanita dalam syari'ah. Kita tahu betapa wanita menjadi obyek polemik yang seru, perjuangan yang sulit, kajian-kajian yang kontroversial, di dalam Islam kita menyerempet bahaya pengkafiran begitu kita melakukan gerakan

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 283.

⁴⁶ *Ibid*, hlm. 284.

menuju revisi status yang ditetapkan oleh syari'ah berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an yang seringkali eksplisit.

Arkoun mengetahui dari pengalaman buruk yang dialaminya, bahwa kondisi-kondisi untuk mendengarkan, menenggang rasa, membuka diri dan bekerja sama, hampir-hampir tidak dicari oleh ulama yang banyak jumlahnya dan kurang dipatuhi oleh beberapa peneliti ilmiah. Maka dapat dipahami perlunya segala kewaspadaan apabila kita telah mengetahui contoh yang akan digunakan untuk menelusuri berbagai tahap, mengeksplisitkan berbagai pertaruhan dari suatu kritik nalar Islam.⁴⁷

Sepanjang Arkoun menggeluti Qur'an dengan tekun, perhatiannya terpusat pada masalah-masalah pembacaan (yang dalam makna tradisional disebut *qira'ah*). Jadi masalah penafsiran menjadi bagian kedua. Dengan mengacu kepada berbagai komentar klasik dan khususnya at-Tabari, Arkoun menemukan bahwa berbagai pertaruhan di dalam perdebatan tentang pembacaan dan makna *kalalah* dalam Q.S. an-Nisa aya 12, begitu gawatnya sehingga keseluruhan masalah dapat digunakan untuk menyusun suatu teo-antropologi wahyu untuk pertama kalinya.⁴⁸

Arkoun memulai dengan mengkaji bagian kedua dari ayat 12 Q.S. an-Nisa, karena di sini ditemukan berbagai masalah yang paling penting untuk melukiskan perlunya kita beralih dari ijtihad ke kritik nalar Islam. Untuk memulainya, teks Q.S. an-Nisa ayat 12 tersebut dituliskan kembali dengan Arab gundul sebagai berikut:

⁴⁷ *Ibid*, hlm. 284-285.

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 285-286.

وان كان رجل يورث كلاله أو امرأة، وله اخ او اخت، فلكل واحد منهما السدس، فان كانوا أكثر من ذلك، فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار، وصية من الله، والله عليم حلیم.

Arkoun kemudian memiliki gagasan untuk menyuruh beberapa subjek yang menguasai bahasa Arab untuk membaca kutipan tanpa huruf hidup ini. Mereka yang menghafal Qur'an di luar kepala secara serta merta menghasilkan pembacaan yang dipertahankan, yaitu pembacaan yang setelah berbagai perdebatan, penafsiran klasik dan dipaksakan, paling tidak sejak at-Tabari, di dalam korpus resmi. Namun, mereka yang patuh pada pengetahuan tata bahasa Arab biasanya memilih pembacaan-pembacaan yang justru ditolak oleh penafsiran ortodoks.⁴⁹

Perbedaan-perbedaan yang tentu saja disebutkan oleh at-tabari sesuai dengan metodenya yang sangat terkenal (*akhhbar* dengan *isnad*), menyangkut verba يورث dan يوصى yang dibaca dalam bentuk pasif atau dalam bentuk aktif, dalam hal terakhir امرأة menjadi objek langsung seperti كلاله. Pembacaan dalam bentuk aktif lebih memperjelas tata kalimat dan memberi kemudahan. Tidak perlu lagi memberi pembedaan pada fungsi kalalah, pemisahan kedua subjek bawahan rajul dan imra'ah, ketidak hadiran (kata ganti) du dan lahu (له). Sekian banyak hal dalam pembacaan ortodoks memerlukan pembedaan gramatikal yang berbelit-belit (Arkoun mengacu pada tafsir at-Tabari). Menurut Arkoun, dia tidak perlu menyebutkan semua penjelasan rinci yang

⁴⁹ Ibid, hlm. 287-288.

membawa at-Tabari pada tata bahasa dan makna kalalah. Sebaliknya, untuk pemikiran Arkoun selanjutnya, perlu diingat-ingat berikut ini.⁵⁰

1. At-Tabari menyebutkan pembacaan yang disanjung-sanjung oleh beberapa orang tanpa mengingat akibat-akibat dari penyingkiran pembacaan itu untuk berpihak pada pembacaan yang dipilih oleh massa besar pembaca yang mengaku Islam (*'ammatu qurra ahl al-Islam*). Dengan demikian diperoleh sebuah contoh untuk menjelaskan cara ortodoksi memaksakan diri di dalam bidang pembacaan dan penafsiran. Konsensusnya adalah konsensus mayoritas yang tidak berupaya menilai pertarungan teologis, yuridis, sosial, ekonomis dari penyingkiran suatu pembacaan yang secara gramatikal lebih memuaskan.
2. Proses historis dari pembentukan mayoritas, kekokohan kekuasaan-kekuasaan yang membentuknya melalui perbandingan dengan kekuasaan-kekuasaan yang didiskualifikasi, tidak dijadikan objek yang pengkajian kritis sesuai dengan pertarungan utama dari setiap masalah pembacaan menyusun kembali bentuk kebahasaan yang sejati dari kalam Allah SWT. Kita akan melihat bahwa oportuniste para penyusun Undang-Undang menjadi lebih jelas manakala mereka harus menunjuk ayat-ayat yang membatalkan dan yang dibatalkan.
3. Memang benar bahwa ilmuwan muslim melakukan kritik atas rangkaian penjamin (*isnad*) untuk mengotentikan kisah-kisah (*akhbar*). Mereka telah melakukannya dalam batas-batas historiografi di zaman mereka. Kritik

⁵⁰ *Ibid*, hlm. 288-289.

fisiologis yang dilakukan para orientalis hanya mensistematisasi sesuai dengan asas positivisme (penanggalan tepat, kematerialan fakta-fakta, penyusunan kembali teks dan pemaknaan, penundaan segala keputusan fakta-fakta yang meragukan dan lain-lain). Seorang peneliti muda Amerika, David S. Powers dalam disertasinya di Princeton tidak meninggalkan aturan-aturan itu dan tidak melampaui sedikitpun metode itu. Dengan demikian David menggali dengan cermat berbagai sumber yang tersedia dalam bahasa-bahasa Semit-Ibrani, Akadia, Aramia, Siriaka, untuk menemukan kembali makna akar kata K.L.L dan kemudian mengemukakan pendapatnya mengenai *kalâlah* dalam ayat 4 dan 176. Di samping itu menurut Arkoun, penelitian David justru akan memberinya kesempatan untuk menunjukkan perbedaan antara ilmu orientalis yang membiarkan suatu wilayah rerutuhan di tempat yang sebelumnya nilai-nilai transendental berfungsi bagi masyarakat-masyarakat menyeluruh, dengan suatu pemikiran kritis konstruktif dan memahami berbagai kesulitan, keadaan baru yang ditimbulkan oleh penelitian.⁵¹

4. Menurut Arkoun, penyelidikan filologis pastilah harus turun tangan pada tahap awal, jika penyeleidikan itu memberikan hasil-hasil tak terbantah baik dari sudut pandang tradisi Islam maupun bagi peneliti modern, kita dapat memasuki tahap yang tidak dicapai oleh pendahulu-pendahulu kita karena tidak adanya sarana atau metode yang memadai. Dengan demikian, makna *kalalah* tetap merupakan masalah bahkan setelah hipotesis-hipotesis

⁵¹ *Ibid*, hlm. 287.

Powers. Dalam hal ini, kesadaran penganut mendapat kejutan secara sia-sia dari berbagai jalan keluar yang sangat lemah, maka kesadaran itu akan memberikan reaksi keras, seperti yang telah dilakukannya untuk melindungi diri terhadap agresi-agresi dari luar kungkungan dogmatisnya. Dalam kondisi itu, harus cepat ditunjukkan kepada kesadaran itu suatu bidang lain dari realitasnya sendiri, bagaimana dalam menafsirkan, kita berpindah dari perkataan-benar Allah SWT (wahyu) ke perkataan-benar ahli teologi-hukum (*usul ad-din & usul al-fiqh*) untuk menjamin percaya-benar dari semua penganut setia.

Arkoun kemudian memulai dengan karyanya, yang bahkan tidak dapat dipahami David S. Powers dan model-model orientalis lainnya, Goldziher, J.Schacht, Juynboll, dan para pakar kritik tradisi Islam. Arkoun berpegang pada analisa berbagai kisah yang ditulis at-Tabari mengenai *kalâlah*. Arkoun akan menelaah tujuh kisah yang sangat bermakna bagi uraian ini:⁵²

1. Al-Musanna menceritakan kepada saya, dari Sufyan ibn Uyainah dari Ibn al-Munkadir, dari Jabir ibn Abd Allah kisah berikut ini:
 "Saya jatuh sakit, Nabi SAW datang bersama Abu Bakr, berjalan kaki, untuk menengok saya. Mereka mendapati saya tak sadarkan diri. Rosulullah SAW mengambil air wudlu dan menciprati saya dengan air wudunya. Saya sadar kembali dan berkata: Rosulullah, bagaimana saya akan menyerahkan harta benda saya? Ia memiliki sembilan saudara perempuan, namun yatim dan tidak mempunyai anak. Rosulullah tidak

⁵² Ibid, hlm. 290.

menjawab seputahpun, kata pencerita itu selanjutnya, sampai turun ayat mengenai warisan: Mereka akan meminta kepadamu sebuah pendapat yang beralasan, katakanlah: Allah SWT memberi petunjuk kepadamu mengenai kalâlah ... Ibnu al-Munkadir telah berkata: Jabir telah menjelaskan: Mengenai kalâlah ayat itu turun”.

2. Ibn Waki' menceritakan kepada kami, dari Muhammad ibn Humaid, dari Ma'mar dari Ayyub, dari Ibn Sirrin g berkata:
- “Ayat *yastaftûnaka* ... turun pada saat Nabi dalam perjalanan, di sebelahnyaberjalan Huzaiifah ibn al-Yaman. Nabi menyampaikan kepada Huzaiifah yang meneruskannya kepada Umar ibn al-Khattab yang berjalan di belakangnya. Ketika Umar menjadi khalifah, ia bertanya kepada Huzaiifah mengenai ayat itu, dengan harapan dia akan mengetahui tafsirnya. Demi Allah SWT, jawab Huzaiifah, kau benar-benar keliru jika kau mengira bahwa fungsimu sebagai amir akan membuat saya mengatakan masalah ayat itu yang tidak saya katakan pada hari diturunkan, saya tidak menghendakinya, kata Umar”.

Kisah lain menjelaskan:

“Demi Allah SWT, kau benar-benar bodoh jika kau mengira bahwa Rosulullah telah mengajarkan kepada saya (makna) ayat itu, saya telah menyampaikannya kepadamu sebagaimana ia sendiri menyampaikannya kepadaku dan Demi Allah saya tidak akan pernah menambah apapun. Ia melanjutkan, Umar mengulangi: Ya Allah SWT, jika kau telah menjelaskan ayat itu kepada seseorang, tetap saja tidak jelas bagiku”.

3. Ibn Waki' telah menceritakan kepada kami, dari Muhammad bin Humaid al-Mi'mari dari Ma'mar dari az-Zuhri dari Sa'id Musayyab:
- "Umar ibn al-Khattab telah menyusun sebuah kitab mengenai kakek dan kalâlah, ia terus memohon pertolongan Allah SWT seperti kata-kata ini: Ya Allah, jika kau memberikan suatu pemaknaan pada kitab ini, berbuatlah agar kitab ini diterapkan. Ketika ia ditikam, ia meminta dokumen itu dan orang menghapusnya. Tak seorangpun mengetahui isinya. Saya, katanya, telah menulis sebuah kitab mengenai kakek dan kalâlah dan saya telah memohon kepada Allah SWT untuk memberi terangnya mengenai apa yang harus saya lakukan, saya menilai baik untuk membiarkan kalian dalam keadaan (ragu-ragu) yang seperti dulu".*
4. Ibn Waki' menceritakan kepada kami dari Murrah al-Hamdani:
- "Umar telah berkata: Jika Nabi telah menjelaskan bagi kita tiga pengertian, kalâlah, khilafah dan tipe-tipe pinjaman beriba, bagi saya itu lebih baik daripada dunia dan seluruh isinya".*
5. Muhammad bin Ali bin al-Hasan bin Syaqiq telah menceritakan:
- "Saya telah mendengar ayah saya telah berkata: Abu Hamzah telah menceritakan kepada kita dari Jabir, dari Hasan bin Masruq, dari ayahnya, ia berkata: Saya telah menanyai Umar sementara ia berkhotbah di depan orang-orang, mengenai saudara dekat saya yang telah mewariskan kalalatan. Umar menukas: ul- kalâlah-a'- kalâlah-ul- kalâlah. Ia merenggut jenggotnya dan melanjutkan: Demi Allah, saya jauh lebih senang mengetahui pemaknaannya daripada memiliki segala sesuatu yang*

ada di dunia ini, saya bertanya mengenai hal itu kepada Rosulullah yang menjawab: *Tidakkah kau mendengar ayat yang diwahyukan selama musim panas? Ia mengulanginya tiga kali*".

Beberapa cerita lain sebenarnya juga menceritakan episode itu ketika Umar mendesak Nabi untuk menerangkan makna kalalah sedemikian rupa sehingga Nabi kesal dan bereaksi dengan keras. Ia menghunjamkan jarinya ke dada atau lehernya serta mengulangi kepadanya bahwa ayat yang diwahyukan selama muslim panas itu sudah cukup.

6. Abu Kuraib menceritakan kepada kami dari Usam dari al-A'masy dari Qais bin Muslim dari Tariq bin Syihab ia berkata:

"Umar mengambil sebuah tulang belikat, mengumpulkan sahabat Muhammad SAW dan menyatakan: Saya pasti akan mengatakan suatu keputusan (qada') mengenai kalalah yang akan dibicarakan oleh kaum wanita di kediaman mereka. Pada saat itu juga, seekor ular muncul di ruangan dan merekapun bubar. Seandainya Umar menambahkan Allah SWT menghendaki agar masalah itu diselesaikan, ia akan menyelesaikannya".

7. Sebuah cerita lain mengisahkan Umar yang menyatakan dalam suatu khotbah hari Jum'at bahwa ia tidak akan sirna sebelum menjelaskan suatu masalah yang begitu penting seperti kalalah. Namun, Nabi selalu menolak walaupun Umar mendesak.

Kenyataan pertama, yang tampak dari kisah-kisah itu adalah semangat yang menggebu-gebu untuk mempertahankan kalalah dalam keadaan seperti

semula serta tidak jelas. Q.S. an-Nisa ayat 176 merupakan kesaksian dari riilnya pertanyaan itu pada masa Nabi. Bukan hanya masalah warisan yang seringkali menjadi pemikiran para penganut, melainkan status *kalâlah* tampaknya mengakibatkan pembaharuan yang telah mengganggu sistem yang sudah ada. Dari situlah awal perlawanan yang menahan Umar, pelaku utama yang ditampilkan, untuk melaksanakan maksudnya hingga tuntas.⁵³

Kenyataan kedua, bahwa penafsir tradisional tidak ragu-ragu di satu pihak untuk memecahkan suatu masalah, dipihak lain menegaskan bahwa masalah itu begitu gelap. Sambil menyatakan kepatuhan secara prinsip kepada kalam Allah SWT, mereka tidak ragu-ragu untuk menafsirkan. Makna yang dituntut oleh persatuan umat, tekanan adat istiadat yang hidup, berbagai strategi kekuasaan dan pengawasan peredaran harta benda dalam masyarakat. Sebenarnya, itulah berbagai pertarungan yang tidak diakui di dalam seluruh perundang-undangan mengenai warisan.⁵⁴

Kenyataan ketiga adalah bahwa turun tangannya para penafsir dan ahli hukum telah memperdalam jurang antara sistem legislatif yang dimaksud oleh Qur'an dan sistem yang secara nyata ditetapkan dan diterapkan di lingkungan negara khilafah dan kemudian negara Islam. David S. Powers sampai-sampai mempertahankan bahwa al-Qur'an telah memperkenalkan suatu sistem sekali tentang suksesi yang tidak segala sisinya diikuti oleh sistem yang dipaksakan kemudian oleh para ahli hukum. Al-Qur'an telah menegaskan kebebasan untuk menguji, sementara para ahli hukum sebaliknya telah membatasinya. Di

⁵³ *Ibid*, hlm. 292.

⁵⁴ *Ibid*, hlm. 293.

balik kasus itu, masih harus dinilai jarak antara sasaran atau niat hukum dalam al-Qur'an dan sasaran empiris dari berbagai kode hukum yang dirumuskan dalam konteks yang paling beragam dan selalu berubah.⁵⁵

Arkoun kemudian mengambil dua contoh dari kisah-kisah at-Tabari yang dikemukakan di atas, yaitu pertama, episode ular yang muncul di ruangan justru pada saat Umar akan menerangkan makna kalalah. Kedua, gerakan Nabi yang mencipratkan air wudlunya ke Jabir ibn Abdullah yang sedang tidak sadarkan diri. Di dalam kisah-kisah lisan (tradisi lisan), episode-episode itu tidak menimbulkan pertanyaan kritis dari pihak pendengar, mereka sebaliknya masuk pada lingkungan gaib, kehendak Allah SWT yang penuh misteri, tempat berbagai gagasan dan keadaan langsung menerima pemaknaan yang meyakinkan, pasti dan tidak terbantah.

Ketika kita beralih ke tulisan (tradisi tulis), kesan yang ditimbulkan oleh berbagai bantuan yang bersifat mujizat tersebut lambat laun kehilangan kekuatan dan fungsinya, sampai pembacaan kritis dan rasional menyingkirkan sama sekali dan kisah-kisah itu lalu dianggap sebagai legenda dan hagiografi artinya gejala khas kesadaran misis dan modus pengetahuan yang bersangkutan.⁵⁶

Arkoun kemudian melanjutkan pada surat al-Baqarah ayat 180-182 dan 240. Ayat-ayat tersebut juga ditelaah oleh David S. Powers dalam bukunya untuk menerangkan perbedaan sangat penting dalam sejarah ilmu

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 293.

⁵⁶ *Ibid*, hlm. 294.

tanggalkan harta bendanya melalui surat wasiat kepada kerabat, sahabat dan istri-istri artinya mereka yang berhak. Namun yang tanpa kehendak eksplisit dari almarhum kemungkinan akan diabaikan atau dirugikan. Sekarang ayat-ayat tersebut akan dinyatakan ditarik kembali oleh surat an-Nisa ayat 11 dan 12 sebagaimana telah dibahas. Hal itu menjelaskan tekanan untuk membaca kata kerja *yusi* dalam ayat 12, dalam bentuk pasif.

Kita berhadapan dengan suatu kehendak bersama untuk membatasi, bahkan meniadakan kebebasan untuk mewasiatkan seperti yang dijelaskan secara eksplisit oleh al-Qur'an. Dengan kata lain, manusia pembuat Undang-Undang (*fuqaha*) diberi wewenang untuk mengolah ayat-ayat al-Qur'an untuk membangun suatu ilmu pewarisan yang sesuai dengan berbagai kendala sosial ekonomi yang khas dalam masyarakat tertentu atau lebih tepat pada kelompok tertentu, tempat para fuqaha pertama telah melakukan tugasnya.⁵⁸

Alat yang digunakan oleh surat al-Baqarah ayat 180-182 dan 240 adalah asas pembatalan (*al-nasikh wal mansukh*) dalam kaitan dengan pengolahan gramatikal dan sistematis dari Q.S. an-Nisa ayat 12. memang tetap sulit untuk menyelesaikan masalah pembacaan dan makna tepat dari *kalâlah*, namun kita sebaliknya dapat membuka kembali perdebatan mengenai masalah pembatalan. Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa sumber asas yang pertama dari fikih, ilmu yurisprudensi, terletak lebih banyak pada tafsir al-Qur'an. Para *fuqaha* telah mengambil keputusan dengan menggunakan pengetahuan bahasa dan narasi (*akhbar* mengenai *asbâb an-nuzûl*, *siyâr* atau

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 296.

biografi) yang pada masa kini menuntut pemindahan dan pembacaan kembali dengan diterangi sejarah kritik modern.⁵⁹

Jelas sekali bahwa pekerjaan memberi keterangan historis tidak menyentuh korpus al-Qur'an itu sendiri, namun dapat menjelaskan jarak yang dibuat antara apa yang akan dinamakan maqasid al-Qur'an, tujuan-tujuan normatif dalam al-Qur'an yang bertujuan keagamaan, dan apa yang oleh ahli hukum asy-Syatibi dan yang lain sesudahnya disebut *maqâsid al-syari'ah*. Perbedaan ini penting sekali untuk menghentikan sama sekali segala tuduhan kafir yang secara gencar dilontarkan para ulama kontemporer, entah untuk melindungi monopoli mereka atas pengelolaan kesakralan, entah mereka secara budaya tidak mampu memahami kesejarahan mendasar dan seluruh karya yang dilaksanakan oleh para *fuqaha* dan ahli usul justru untuk menanamkan dalam kesadaran *aht al-qiblah*, seperti kata at-Tabari, pandangan ideal dan mengeramatkan dari suatu kesesuaian tegas antara isi ahkam dan teks yang diwahyukan.⁶⁰

⁵⁹ *Ibid*, hlm. 296.

⁶⁰ *Ibid*, hlm. 297.



BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pemaparan tentang pemikiran pembaharuan hukum Islam Mohammed Arkoun, maka penulis dapat menyimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

- a. Ide pembaharuan hukum Islam Mohammed Arkoun adalah ide pembaharuan yang 'bermain' di wilayah epistemologis hukum Islam, yang dikenal dengan kritik epistemologis. Ide pembaharuan ini didasarkan atas fenomena yang terjadi di dalam pemikiran hukum Islam sebagai berikut :
 - 1) Pemikiran hukum Islam sedang dalam keadaan stagnasi
 - 2) Stagnasi pemikiran yang ada di dalam pemikiran hukum Islam disebabkan adanya fenomena logosentrisme, atau dengan kata lain pemikiran hukum Islam sedang dalam kungkungan logosentrisme.
 - 3) Logosentrisme pemikiran hukum Islam ini akan mengakibatkan sakralisasi pemikiran (*taqdisul afkar*).
 - 4) Sakralisasi di dalam pemikiran hukum Islam akan berakibat pada tercampur aduknya normatifitas Islam yang bersifat transenden, tetap dan universal, dengan historisitas Islam yang sangat terkait dengan ruang dan waktu.

Akumulasi dari hal-hal tersebut di atas adalah pemikiran Islam mengalami alienasi (keterasingan), tercerabut dari akarnya dan menjadi ahistoris dengan dinamika zaman.

b. Untuk melakukan pembaharuan hukum Islam, M. Arkoun menggunakan metodologi yang dipinjam dari aliran filsafat strukturalisme dan post-strukturalisme. Metode-metode tersebut diolah kembali oleh Arkoun agar sesuai dengan *sense* keislaman. Pengolahan ini sebagai aplikasi dari semangat *al-muhafadatu 'alâ qâdimissâlih wal akhzu bil jadîdil aslah*. Metodologi pembaharuan hukum Islam tersebut adalah :

- 1) Metode dekonstruksi
- 2) Metode pembacaan ulang (*I'adah al-Qira'ah*) terlebih dahulu terhadap tradisi (*turas*) dengan menggunakan perangkat ilmiah, dengan melibatkan trans-disipliner keilmuan.
- 3) Metode pembongkaran epistemologi dengan menggunakan metode *arkeologi of knowledge* untuk mengetahui dan memahami nalar yang melahirkan *episteme*, serta relasi kuasa yang mempengaruhi produk keilmuannya.

Gagasan pemikiran yang ditawarkan Arkoun merupakan gagasan yang berada pada ranah epistemologis, sehingga diperlukan proyek intelektual lanjutan agar gagasan Arkoun yang cemerlang tersebut dapat dituntaskan sampai pada ranah ontologis dan aksiologis, sehingga wacana pembaharuan hukum Islam yang ditawarkan oleh Mohammed Arkoun bisa tuntas. Dan pada akhirnya tugas dari hukum Islam sebagai perpanjangan

atau sebagai sub dari agama Islam dapat mewujudkan visi Islam yang *rahmatan lil 'ālamīn* dan *sālihūn likulli zaman wal makan*. Sehingga Islam mampu hadir dalam setiap persoalan tidak menjadi bagian dari masalah, tetapi hadir menjadi bagian dari solusi.

B. Penutup

Demikianlah skripsi yang telah penulis susun, semoga bisa bermanfaat bagi penulis khususnya, dan bagi pembaca pada umumnya, *fi dunya wal akhirat. Subhanaka la 'ilmalana illa ma 'allamtana, ḥasbunallah wani'mal wakil ni'mal maula wani'ma nasir. Wallahu a'lam bi sawab.*

DAFTAR PUSTAKA

- A. Qodri Azizi, 'Pengantar' Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi Dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 2002.
- Abdul Ghofur Abshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam : Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin*, Yogyakarta: UII Press, 2005
- Abdullah Ahmed an-Nai'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, Yogyakarta: LKIS, 1996.
- Amin Abdullah, *Arkoun dan Kritik Nalar Islam*, Yogyakarta: LKIS, 1996.
- Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Dalam Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Antoni, Muhammad Syai'i, 2001. *Bank Syari'ah dari Teorike Praktik*, Jakarta, Gema Insani Press.
- C. Goerge Boeree, *Personality Theories: Melacak Kepribadian Anda Bersama Psikolog Dunia*, terj. Inyik Ridwan Muzir, Yogyakarta: Prismsophie, 2006.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Didin Saefuddin, *Pemikiran Modern dan Post Modern Islam; Biografi Intelektual 17 Tokoh*, Jakarta: Grasindo, 2003.
- Gerungan Dipl, *Psikologi Sosial*, Bandung: Eresco, 1996.
- Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, terj. Abdurrahman, dkk, Semarang: Asy-Syifa, 1990.
- Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKIS, 1996.
- K. Lubis Suhrawardi, *Hukum Ekonomi Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Leonard Binder, *Islam Liberal Kritik Terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

- Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i*, Jakarta: Remaja Rosdakarya, 2001.
- M. Ali Hanan. 1996. *Hukum Warisan dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- M. Aunul Abied, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- M. Hasbi as-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Mohammed Arkoun dan Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Mohammed Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Yogyakarta: Islamika 2003.
- Mohammed Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, Terj. Yudian W Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Moh. Rifa'i, *Ushul Fiqh*, Bandung: al-OMa'arif, 1995.
- Moh. Adib Bisri, *Terjemah Faraidul Bahiyyah Pisalah Qawaid Fiqh*, Rembang: Menara Kudus, 1977.
- Muhammad, 2005. *Manajemen Bank Syari'ah*, Yogyakarta, UPP AMP YKPN.
- Peter Belharz, *Teori-Teori Sosial: Observasi Kritis Terhadap Para Filosof Terkemuka*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Ridwan, *Membongkar Fikih Negara: Wacana Keadilan Gender Dalam Hukum Keluarga Islam*, Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press dan Unggun Religi, 2005.

Richard Osborne dan Borin Van Loon, *Sociology for Beginners*, terj. Siti Kusumawati A., Bandung: Mizan, 1998.

Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press, 1986.

Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1998.

Suhendi, Hendi, 2002. *Fiqih Muamalah*, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada.

Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Rajawali Press, 1992.

Toto Suharto, *Epistemology Sejarah Kritis Ibnu Khaldun*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ismail Marzuki
Tempat /tanggal lahir : Cilacap, 8 September 1983
Jenis kelamin : Laki-Laki
Menikah / Belum Menikah : Belum menikah
Nama Orang Tua
a. Ayah : Maftuh
b. Ibu : Sumiyatun
Agama/Kewarganegaraan : Islam / Indonesia
No. Telepon : 081327558983
Alamat : Jl. Mujahidin No.18 RT 02/ III Mujur Lor - Kroya - Cilacap.

Pendidikan Formal

1. TK Masyitoh 02 Kroya Lulus Tahun 1988
2. MI Darwata 1 Mujur Lor Lulus Tahun 1993
3. MTs MWI Kebarongan Lulus Tahun 1996
4. MAN 1 Cilacap Lulus Tahun 2000
5. STAIN Purwokerto Materi selesai tahun 2008

Pendidikan Non Formal

1. Pondok Pesantren "Al-Munawwaroh", Slarang-Kesugihan-Cilacap Tahun 1997 dan 1999
2. Pondok Pesantren "Tiba Urip", Alas Malang - Kemranjen - Banyumas Tahun 2000-2002

Pendidikan Informal

1. Penerimaan Tamu Ambalan MAN 1 Cilacap 1996
2. Pelantikan Pramuka Bantara MAN 1 Cilacap 1997
3. Pelantikan Pramuka Laksana Kwaran Cilacap Selatan 1998
4. Diklat Leadership Kelompok Ilmiah Remaja MAN 1 Cilacap 1997
5. Mapaba PMII Komisariat Walisongo Tahun 2002
6. Pelatihan Kader Dasar (PKD) PMII Komisariat Walisongo Tahun 2003
7. Pendidikan Jurnalistik PMII Komisariat Walisongo Tahun 2003
8. Sekolah Sosial PMII Komisariat Walisongo Tahun 2004
9. Pelatihan Kader Lanjut (PKL) PMI Cabang Purwokerto Tahun 2004
10. Diklat Gender Yayasan Swarahati Banyumas (YSB) Tahun 2004
11. Training of Trainer (TOT) PMII Cabang Purwokerto Tahun 2004
12. Training of Fasilitator (TOF) PMII Koordinator Cabang Jawa Tengah Tahun 2008

Pengalaman Organisasi

1. Ketua Ikatan Remaja Masjid Baitussa'adah Mujur Lor- Kroya 1996-1997
2. Ketua Kelompok Ilmiah Remaja (KIR) MAN I Cilacap 1998-1999
3. Pengurus Dewan Ambalan Pramuka MAN I Cilacap 1999-2000
4. Kosma MUA Angkatan '02 2002-2003
5. Ketua PMII Rayon Syari'ah 2003-2004
6. Pengurus HMP MUA 2003-2004
7. Sekretaris Umum HMJ Syari'ah 2004-2005
8. Litbang LPM Obsesi 2004-2005
9. Ketua Umum PMII Komisariat Walisongo 2004-2005
10. Presiden BEM STAIN Purwokerto 2005-2006
11. Pengurus Cabang PMII Purwokerto 2006-2007
12. Ketua Umum PMII Cabang Purwokerto 2007-2008

Forum-Forum Yang Pernah Diikuti

1. Tingkat Lokal
 - a. Musyawarah Mahasiswa (MUSMA) HMJ Syari'ah Tahun 2002, 2003, 2005
 - b. Kongres Mahasiswa STAIN Purwokerto Tahun 2004, 2005, 2006, 2007
 - c. Musyawarah Kerja Mahasiswa Tahun 2005, 2006, 2007
 - d. Musyawarah Anggota LPM Obsesi Tahun 2004
 - e. Rapat Tahunan Rayon PMII Syari'ah Tahun 2003, 2004, 2005
 - f. Rapat Tahunan Komisariat PMII Walisongo Tahun 2003, 2004, 2005
 - g. Konferensi Cabang PMII Purwokerto Tahun, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008
2. Tingkat Regional
 - a. Silaturahmi Kapolda Jateng dengan BEM Se-Jawa Tengah di Semarang Tahun 2005
 - b. Konferensi Koordinator Cabang (Konfercab) PMII Jawa Tengah di Jepara Tahun 2006
 - c. Pertemuan Region PKC PMII Jawa Tengah di Pekalongan Tahun 2007
 - d. Musyawarah Pimpinan Daerah (Muspimda) PMII Jawa Tengah di Cilacap Tahun 2006
 - e. Musyawarah Pimpinan Daerah PMII Jawa Tengah di Purworejo Tahun 2007
 - f. Jateng Informal Meeting PMII Jawa Tengah di Kebumen Tahun 2007
 - g. Konsolidasi Pra Muspimda PMII Jateng di Baturraden Tahun 2007
 - h. Konferensi Koordinator Cabang (Konferkorcab) PMII Jawa Tengah di Pekalongan Tahun 2008
3. Tingkat Nasional
 - a. Silaturahmi Nasional Forum Studi Ekonomi Islam (FOSEI) di Kaliurang Yogyakarta Tahun 2003
 - b. Kongres Nasional PB.PMII di Puncak Bogor Tahun 2004
 - c. "Kafilah Simpatisan" Muktamar NU di Dorohudan-Solo Tahun 2004
 - d. Pertemuan Presiden BEM PTAIN se-Indonesia di Wisma Depag RI Puncak-Bogor Tahun 2005
 - e. Kongres Mahasiswa Nusantara di Kaliurang Yogyakarta Tahun 2006
 - f. Musyawarah Pimpinan Nasional (Muspimnas) PB.PMII di Pasuruan Jatim 2006

Demikian biografi penulis buat dengan sebenar-benarnya.

Purwokerto, 9 Agustus 2008


Ismail Marzuki
022650017

Sertifikat

BACA TULIS AL-QUR'AN DAN PRAKTEK PENGAMALAN IBADAH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN) PURWOKERTO
GELOMBANG II TH. AKADEMIK 2004 - 2005

Nomor : STA.26/K/PUBP/053/II/2005

Diberikan kepada :

Ismail Marzuki / 022650017

Sebagai tanda yang bersangkutan telah lulus
dalam Ujian Baca Tulis Al-Qur'an dan Praktek Pengamalan Ibadah
yang diselenggarakan oleh Pengelola Ujian BTA dan PPI STAIN Purwokerto.

Purwokerto, 26 Februari 2005

Pengelola Ujian BTA dan PPI STAIN Purwokerto

Koordinator,



SONY SUSANDRA, M.Ag.

NIP. 150 290 690



**DEPARTMENT OF RELIGIOUS AFFAIRS
STATE COLLEGE OF ISLAMIC STUDIES
(STAIN) PURWOKERTO
LANGUAGE DEVELOPMENT UNIT**

Office : Jl. A. Yani 40 A Telp. (0281) 635624 Fax. (0281) 636553 Purwokerto

S E R T I F I K A T
Nomor: Sti.23/U.Bhs/T.E.R.04/2008

Diberikan kepada:

Nama : Ismail Marzuki
Tempat Tanggal Lahir : Cilacap, 8 September 1983
NIM : 02265017

Karena telah mengikuti program Pengembangan Bahasa Tahun Akademik 2002-2003, selama dua semester dengan bobot kumulatif 12 SKS dengan nilai sebagai berikut:

NO	KEMAHIRAN	NILAI	
		SMT I	SMT II
1.	Reading	C+	C+
2.	Writing	B	C+
3.	Listening	C+	A
4.	Speaking	C	B
5.	Structure	C	B
6.	Translation		B

Purwokerto, 15 Juni 2008.
Kepala U.P. Bahasa
Supriyanto, Lc. M.Si
NIP. 150290691



وزارة الشؤون الدينية
الجامعة فورواكرطا الإسلامية الحكومية
وحدة لتطوير اللغة

عنوان : شارع جنرال أحمد يان. رقم ٤٠ أ. هاتف ٦٣٥٦٢٤-٠٢٨١. فورواكرطا ٥٣١٢٦

SERTIFIKAT

Nomor: Sti.23/U.Bhs/T.A.R.02/2008

Diberikan kepada:

Nama : Ismail Marzuki
Tempat Tanggal Lahir : Cilacap, 8 September 1983
NIM : 02265017

Karena telah mengikuti program Pengembangan Bahasa Tahun Akademik 2002-2003, selama dua semester dengan bobot kumulatif 12 SKS dengan nilai sebagai berikut:

NO	KEMAHIRAN	NILAI	
		SMT I	SMT II
1.	Istima'	A	C+
2.	Kitabah	A	B
3.	Qiro'ah	C	B
4.	Hiwar	C	B
5.	Qowa'id	B	B
6.	Tarjamah		E

Purwokerto, 15 Juni 2008.
Kepala UP Bahasa
Supriyanto, Lc. M.Si
NIP. 150290691