

EPSITEMOLOGI HUMANISME ISLAM DAN RELEVANSINYA BAGI KEHIDUPAN KONTEMPORER: KAJIAN PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN

Baedhowi, M.Ag.

Penulis adalah Dosen dan Peneliti di STAINU Temanggung, Jawa-Tengah,
E-mail: baedhowi@gmail.com

Abstract

Epistemology (theory of knowledge) is an essential problem in human life. As we know beyond attitude, mentality, mindset and human action are often moved by certain epistemology. Problem of epistemology becomes significant when it's built by the sacred textes of religion. Islam as a religion has vital role in building islamic epistemology, culture and civilization.

One of the epistemological problems in Islam is when the sacred textes only understood textually and a-historically. Another problems is the gap between what is believed and desired in Islam and what really exists in the reality of human life that constandly changes in praxis-epistemology. Both of them that practically have caused epistemological reduction or caused the epistemological narrowmindedness. The epistemological problem in case of Islam becomes more crucial and complex when Islam as a religion and as source of knowledge changes as ideology and it's claimed as the most credible and true.

Such epistemological problems in islamic thought and praxis and scientific civilization often becomes counter productive and have established a culture system of exclusion (*system culturel d'exclusion*). According to Mohammed Arkoun there are the problems of normativities in terrestrial history (*tarikh al-ardhiyy*). The historical facts and Islamic knowledge bases are dismantled and re-thought by Mohammed Arkoun and then he tries to construct a more humane form of epistemology. He criticizes the reality of epistemology exclusively and offers the synthesis of more flexible Islamic humanism thinking. This article want to try the epistemology of islamic humanism in Arkoun's thought and its relevant with conteporary life.

Keywords: Epistemologi, Humanisme Islam, Kehidupan Kontemporer

PENDAHULUAN

Indonesia sebagai negara dengan masyarakat muslim terbesar di dunia adalah sebuah ikon penting bagi cerminan masyarakat global. Keberagaman dan keislaman kita bukan hanya terlihat dari semboyan negara kita, yakni "Bhineka Tunggal Ika", namun juga berdasar dari realitas kehidupan masyarakat kita yang multikultur, baik dari agama, ragam budaya, berbagai etnis, bahasa, bahkan berbagai aliran paham keagamaan. Kondisi realitas keberagaman tersebut bukan semata sebagai keberkahan yang harus dipertahankan, namun juga sebuah keniscayaan yang perlu kita kelola secara dinamis di tengah-tengah realitas masyarakat kontemporer dan pergaulan global.

Karena itu, islam sebagai agama yang dianut oleh mayoritas masyarakat kita sudah seharusnya mempunyai basis epistemologi islami³⁸⁰ yang bisa dikembangkan guna mewedahi realitas masyarakat global tersebut. Persoalan epsitemologi menjadi kian penting dalam menangani praksis keberagamaan dan kehidupan yang tolerans dan insklusif juga untuk memahami dan menangani sering munculnya konflik horizontal inter dan antar pemeluk agama. Epistemologi yang bersumber dari nilai-nilai keagamaan (keislaman) dan realitas keberagamaan dalam tulisan ini yang penulis sebut sebagai epistemologi humanisme Islam filosofis-integral.³⁸¹ Epistemologi Islam ini diharapkan bisa sebagai tawaran *kejembaran* sumber-sumber pengetahuan

³⁸⁰Epistemologi adalah "teori pengetahuan yang benar" atau juga sering dinamai dengan teori pengetahuan (*theory of knowledge*). Hanya saja epistemologi yang dimaksud di sini, merupakan teori pengetahuan ilmiah yang berfungsi dan berguna untuk menganalisis secara kritis proses dan prosedur yang ditempuh ilmu pengetahuan dalam membentuk dirinya. Lihat. Wozzly Anthony Douglas, "Epistemology" dalam William Denton, *Encyclopedia of Britanica* (Chicago: Encyclopedy of Britanica, 1972), hlm. 650. Juga Karl R. Popper, *Conjunction and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge* (New York: Harper and Row publisher, 1968), hlm. 215..

³⁸¹ Istilah Epistemologi Humanisme Islam di sini adalah temuan dalam disertasi penulis atas kajian pemikiran Mohammed Arkoun. Kajian ini mencoba menelaah tentang berbagai model epistemology dalam Islam, yakni

dalam Islam guna *merengkuh* berbagai perbedaan yang didasari oleh pengetahuan keagamaan sekaligus juga untuk menawarkan praksis wajah keislaman yang humanis.

Munculnya berbagai perbedaan epistemologi yang berujung pada klaim-klaim kebenaran (*truth claim*), menurut penulis bukan saja didasari oleh adanya pereklusian dan penyempitan dalam epistemologi dari masing-masing orang, golongan, aliran keagamaan, namun juga berdampak pada sering menimbulkan kekakuan, ketegangan bahkan konflik horizontal inter dan antar pemeluk agama. Penyempitan epistemologis semacam ini juga yang sering memunculkan ketidaktoleransian atas perbedaan, keyakinan dan penolakan terhadap sistem budaya yang saling mengasingkan satu sama lain (*systemes culturels d'eclusion*).³⁸² Fenomena semacam ini bisa kita saksikan dalam kehidupan sehari-hari dalam masyarakat kita yang bila tidak kita kelola akan semakin menggerus keberadaan masyarakat kita yang religius. Dalam makalah ini penulis mencoba membuat kajian "Pengantar" dari pemikiran Mohammed Arkoun atas pentingnya persoalan epistemologi keislaman yang berbasis humanisme yang kelak bisa dikembangkan untuk merespon kehidupan keberagaman kontemporer

EPISTEMOLOGI HUMANISME ISLAM

Persoalan epistemologi keislaman atau keagamaan merupakan persoalan penting dalam kehidupan manusia Muslim dan orang-orang beragama. Karena setiap muslim atau manusia beragama biasanya bertindak berdasar sebuah pengetahuan dan *mindset* tertentu yang kemudian muncul dalam tindakan dan perilaku dalam kehidupannya. Persoalan ini menjadi kian penting ketika sebuah epistemologi keislaman atau keagamaan dipraktikkan dalam kehidupan keberagaman seseorang, golongan atau kelompok tertentu dimana salah satu dari pemegang epistemologi mengklaim epistemologinya sendiri yang paling benar, sehingga sering memunculkan ketegangan, ketidaktolerans bahkan konflik horizontal. Dalam ranah sosial kemunculan berbagai paham keagamaan (keislaman) trans nasional yang nampak eksklusif, rigid bahkan sering menggunakan kekerasan mengindikasikan bahwa semua itu digerakkan oleh sebuah keyakinan epistemologis. Karenanya di sini perlu dipikirkan kembali cara-cara keberagaman yang menghargai berbagai bentuk epistemologi yang berbeda, baik inter dan antar agama. Oleh karena itu, dalam kehidupan semacam ini sebuah epistemologi keislaman yang inklusif dan humanis merupakan sebuah keniscayaan. Atau dalam makalah ini akan ditawarkan sebuah epistemologi Humanisme Islam filosofis-integral.³⁸³

Pengertian humanisme di sini sebagai pemikiran filosofis yang menekankan pentingnya sentralitas peran manusia.³⁸⁴ Secara umum humanisme juga berarti martabat (*dignity*), dan nilai (*value*) dari setiap manusia dan semua itu diupayakan oleh manusia dalam rangka meningkatkan kemampuan-kemampuan alamiahnya (fisik dan non fisik) secara penuh.³⁸⁵ Karena itu, humanisme secara persis juga bisa dimaknai dengan "pengakuan terhadap martabat dan nilai setiap manusia secara individual, serta usaha untuk memajukan kemampuan-

a. humanisme literer, b. humanisme religius dan c. humanisme filosofis. Ketiga epistemologi ini satu sama lain saling berebut kebenaran (*truth claim*), sehingga dalam praksis kehidupan sering menimbulkan sikap dan bentuk budaya yang saling mengasingkan satu sama lain (*systeme culturel d'exclusion*). Karena itu, Humanisme filosofis dalam temuan disertasi ini merupakan bentuk epistemologi integral yang mencoba mensintesakan antara humanisme literer yang berbasis pada teks dan literer yang sering dibaca secara rigid dan humanisme religius yang lebih mengutamakan rasa keagamaan dan *social skill*. Lihat secara lebih utuh Baedhowi, "Epistemologi Humanisme Islam: Kajian atas Pemikiran Mohammed Arkoun", Disertasi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (2014).

³⁸² Penyempitan epistemologis ini sebenarnya bukan hanya terdapat pada agama Islam saja namun juga dalam agama-agama lain, seperti Yahudi dan Nasrani (*Abrahamic religions*) Lihat Mohammed Arkoun, *Pour une ciritque de la raison Islamique*, (Paris: Maisonneuve, 1984), hlm.53. Juga Baedhowi, *Antropologi Al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 113

³⁸³ Epistemologi adalah "teori pengetahuan yang benar" atau juga sering dinamai dengan teori pengetahuan (*theory of knowledge*). Namun epistemologi yang dimaksud di sini, merupakan teori pengetahuan ilmiah yang berfungsi dan berguna untuk menganalisis secara kritis proses dan prosedur yang ditempuh ilmu pengetahuan dalam membentuk dirinya. Lihat Karl R. Popper, *Conjunction and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge* (New York: Harper and Row publisher, 1968), hlm. 215.

³⁸⁴ Kata *humanism* dan derivasinya yang digunakan dalam bahasa Inggris adalah terjemahan dari kata *umanista* (Latin) dan *umanesimo* (Italia). Untuk melihat istilah *humanism* Lebih jauh lihat artikel Augusto Campana. "The Origin of the Word 'Humanist,'" dalam *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 9, (1946).

³⁸⁵ Frans Magnis Suseno, "Humanisme religius Vs Humanisme Sekuler", dalam Hasan Hanafi et al., *Islam dan Humanisme. Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 209.

kemampuannya secara penuh, yakni sebuah sikap rohani yang terarahkan pada kebaikan terhadap orang lain”³⁸⁶.

Manusia selaku pengemban budaya dan peradaban senantiasa menempati posisi sentral dan penting dalam sejarah. Humanisme sebagai paradigma pemikiran yang memperjuangkan kehormatan manusia dengan harkat dan martabatnya serta menempatkan posisi manusia sebagai pusat pelaku dan pejuang kebudayaan dan peradaban dalam sejarah pemikiran bisa dipahami secara evolutif.³⁸⁷ Namun dari semua pengertian tentang humanisme intinya tetap ingin menempatkan harkat dan martabat manusia pada posisi yang tinggi dan mulia di dunia ini.

Penegasan tentang humanisme itu, misalnya adalah yang disampaikan oleh R.L. Shinn, yakni :

“*Humanism is appreciation of man and the values, real and potential in human life. It esteems man – not as an animal, a machine, or an angel, but as a man. It is concerned with the agonies and triumphs of the human spirit, not in racial or religious, or intellectual elite, but in the whole range of history and experience. It may be humble or haughty, accurate or mistake in its judgements, but always it cherishes humanity*”³⁸⁸ (Humanisme adalah penghargaan atas manusia dan nilai-nilai yang nyata dan potensial dalam kehidupan manusia. Humanisme memperlakukan/menghargai manusia bukan sebagai binatang, mesin atau malaikat, melainkan sebagai manusia. Ia memperhatikan dengan segala kekurangan dan kelebihan akan spirit manusia, bukan dalam arti ras, agama atau elit intelektual, melainkan dalam seluruh rangkaian sejarah dan pengalamannya. Ia mungkin rendah atau sombong, salah atau benar dalam keputusannya, namun ia senantiasa menyayangi kemanusiaan).

Definisi humanisme tersebut bersifat umum yang bisa diacu oleh setiap orang tanpa harus dibedakan oleh sekat-sekat ras, strata sosial atau keyakinan agamanya, baik ia sebagai Muslim, Kristiani, Yahudi, Hindu, Budha, Konghucu dan sebagainya. Agama sendiri jelas mengajarkan pada pemeluknya untuk menghormati orang lain, hidup berdampingan secara harmonis, damai dan semua itu merupakan spirit dari humanisme. Konflik dan kekerasan yang sering terjadi dan mengatasnamakan agama juga didasari atas epistemologi keagamaan yang mencuat dalam tindakan. Ia disebabkan karena ketidakseimbangan antara semangat keberagaman dan kemampuan memahami teks suci ajaran agama dalam ranah sosial humanities. Semangat agama yang tinggi tanpa disertai pemahaman yang mendalam atas dimensi esoteris agama bisa mendorong orang pada sikap fanatik, sikap keberagaman yang sempit (*narrow religiosity*) dan fundamentalisme.³⁸⁹ Sikap dan pemahaman teks suci keagamaan yang rigid, ahistoris dan keras semacam ini yang sering memposisikan agama selalu berseberangan dengan humanisme.

Yang juga penting dari sejarah dan perkembangannya humanisme, bahwa ia telah memperlihatkan bukan hanya sekedar gerakan intern Eropa, bukan pula isme-isme yang menjamur dalam filsafat khas Barat melainkan keyakinan yang inheren dalam proses-proses kehidupan manusiawi secara umum. Humanisme senantiasa memperbaharui diri bersama gerak dinamika peradaban manusia. Ia adalah upaya terus menerus merumuskan ulang apa yang sesungguhnya berharga bagi manusia dalam aneka perubahan hidupnya. Keyakinan tersebut sekaligus merupakan dasar minimal yang perlu untuk mengukur validitas dan kebenaran setiap sistem nilai, kepercayaan dan otoritas yang dikenakan dari luar terhadap manusia sebagai individu.

Dengan begitu epistemologi humanisme Islam bukan hanya terkait dengan persoalan Teks suci (wahyu al-Qur'an) namun juga berhubungan dengan pengalaman langsung berbagai fenomena kehidupan sosial-

³⁸⁶Frans Magnis Suseno, “Agama, Humanisme dan Masa Depan Tuhan”, dalam *Basis*, No. 05-06, tahun ke-51, (Mei, 2002), hlm. 37. Term humanisme ini memang lebih dekat dengan konteks budaya dan peradaban Barat,³⁸⁶ namun bila ditinjau lebih jauh esensinya ada kesamaan dalam pendayagunaan kebebasan manusia, dalam hubungan antara manusia dengan alam, manusia dengan Tuhan dan manusia dengan manusia dalam perjalanan sejarah.

³⁸⁷Evolusi humanisme dalam sejarah pemikiran Yunani kuno dan peradaban Barat bisa diamati secara bertahap. Yakni dari tahap: a) *Kosmosentris* (pikiran yang memusatkan penelitian dan penghayatan makna hidup dan pencarian asal-usul yang dipusatkan pada persoalan kosmos/alam), setelah tahap ini terselesaikan baru menginjak ke tahap b) *Teosentris*, yakni paradigma yang memusatkan diri pada Yang Ilahi seperti yang terjadi di Barat di abad-abad pertengahan (skolastik), kemudian berlanjut pada tahap, c) *Antroposentris*, yakni paradigma yang titik tolak pemikirannya menfokuskan pada pemikiran dan pengembangan ilmu pengetahuan dan peradaban pada manusia sebagai pusatnya. Lihat Mudji Sutrisno, “Paradigma Humanisme” dalam *Driyarkara*, hlm. 1.

³⁸⁸R.L.Shinn, *New Directions in Theology Today, Volume VI. Man: The New Humanism* (Philadelphia: Westminster Press, 1955), hlm. 24.

³⁸⁹Fundamentalisme di sini diartikan sebagai sikap kembali kepada dasar-dasar agama, namun selalu dipahami secara harfiah dan sempit sehingga sering memunculkan sikap yang ekstrim, rigid dan gangang.

keagamaan. Epistemologi humanisme Islam ini juga mempunyai plus minusnya tersendiri, karena ia merupakan sintesa dari humanisme Islam yang bertumpu pada teks suci atau literer keislaman yang tidak dibaca secara kaku dan ahistoris plus humanisme religius (sufisme) yang berbasis pada *direct experiences* dan banyak mengembangkan *social skill*. Kedua humanisme ini tentu mempunyai kelebihan dan kelemahannya tersendiri. Kelemahan dari humanisme literer dalam keberagamaan Islam dalam konteks ini tampaknya dikarenakan ia teralu mengidolakan “Teks” secara dalam posisi yang begitu tinggi sehingga ia sering tidak membumi. Ia dibaca secara ahistoris sehingga menyisihkan pengalaman dan kenyataan hidup manusia yang senantiasa berubah. Otoritas Teks ini yang senantiasa membayangi dan menghantui masyarakat pengangung kitab suci. Keberlanjutan dalam represi dan otoritas “teks” ini dalam dunia modern mengakibatkan kecenderungan pada paham fundamentalisme. Yakni Pemahaman agama yang bersifat literalis-skripturalis dan bibliografik akibat dari dominasi teks yang berlebihan sehingga dimensi manusia dan kemanusiaan sering lenyap dari inti keberagamaan dan mengelak dari pengalaman spiritualnya sendiri yang lebih autentik.

Humanisme religius atau istilah yang populer sufisme sebenarnya merupakan inti dari spiritualitas dalam Islam. Ia secara praktis bisa membentuk moralitas melalui latihan-latihan mujahadah dalam berbagai fase atau maqamat (*stations*) juga melalui ordo-ordo sufisme dimana dalam sejarahnya telah memunculkan para tokoh sufi besar, misalnya al-Ghazali, Ibnu Arabi, dan tokoh-tokoh lain. Hanya saja dalam praktik humanisme religius ini sering memunculkan ordo-ordo sufisme dengan jenjang sosial yang bersifat feodalistis sehingga Fazlur Rahman menyebutnya sebagai agama dalam agama (*religion within religion*). Karena itu pula dalam era kontemporer ini di satu sisi sufisme telah menjadi kebutuhan dan di sisi lain ia sering menjadi pelarian dari kerasnya kehidupan sehingga telah memunculkan kesenjangan antara teori dan praktik dalam humanisme religius atau sufisme.

Dengan demikian tidak mengherankan sufisme awal mulanya secara praktis adalah bagian integral dari epistemologi keislaman, namun pada perkembangan selanjutnya terjadi pereklusian dan penyempitan epistemologis dan praktik-praktik keagamaan yang eksklusif. Perjalanan epistemologi sufisme ini secara praksis dilukiskan oleh tokoh sufi dan pemimpin (mursyid) tarekat Alawiyah yang bermukim di Perancis, Khaled Bentounis bahwa pada masa awal-awal islam (Nabi, sahabat dan tabi'in) ia ada di mana-mana meski tanpa nama. Sedangkan masa kini nama sufisme menjamur di mana-mana, namun sedikit dirasa dalam praktik kehidupan.³⁹⁰ Dengan adanya fenomena semacam ini maka sufisme atau humanisme religius sebagai pengembangan *social skill* kirannya perlu terus dikaji dan dicarikan sebab-sebab ketidakmembaliannya dalam kehidupan sosial. Sebab sufisme sejatinya juga bukan sebagai pelarian spiritual dari hingar bingarnya kehidupan, namun sebagai pembentuk akhlak dan kesantunan keberagamaan yang sejuk dan damai.

Dari kecenderungan itu maka diperlukan sebuah bentuk epistemologi humanisme islam yang yang seimbang dan integral atau epistemologi keislaman yang lebih holistik yang bisa mengakomodir antara teks wahyu yang hidup dengan pengalaman langsung sebagai konteks yang nyata dalam kehidupan. Karena itu epistemologi humanisme Islam yang penulis fokuskan dalam konteks ini adalah humanisme islam integral atau humanisme filosofis sebagaimana temuan penulis dalam model pemikiran Arkoun.³⁹¹ Humanisme integral-filosofis semacam ini dalam wujud praksisnya tentu harus bisa menggabungkan antara idealitas bahasa teks wahyu dalam arti “seutuhnya” yang menurut Arkoun berdimensi mitis dengan realitas kehidupan manusia secara nyata atau dalam lingkup kesejarahan manusia di bumi ini (*tarikh al-ardiy/terrestrial history*)³⁹². Cara-cara semacam ini dalam bahasa aksiomatis Arkoun tentu akan menempatkan bahasa wahyu sebagai bahasa kebenaran yang senantiasa relevan dengan kenyataan historis (*Revelation = Verite + historique*).³⁹³ Selain itu ia juga membutuhkan berbagai penelitian yang bersifat multidisipliner.³⁹⁴ Wahyu sebagai fenomena bahasa

³⁹⁰ Bentounis, Khaled., *Le Sufisme cour de l'Islam*, (Paris: La Table Ronde, 1996), hlm. 61

³⁹¹ Lihat Baedhowi, “Epistemologi Humanisme Islam: Kajian atas Pemikiran Mohammed Arkoun”, Disertasi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (2014).

³⁹² Untuk upaya bagaimana mengkaji bahasa al-Qur'an dalam berbagai bacaan dengan segala dimensinya, bisa dibaca dalam Arkoun, M., *Lectures du coran*, ed. Ke-2, (Tunis: Alif, 1991). Sedangkan untuk kajian metodologis karya Arkoun ini dengan implikasinya terhadap persoalan humanisme bisa dibaca dalam Baedhowi, “Kajian al-Qur'an dan Persoalan Metodologis (Studi atas Karya Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran: Kontribusi dan Implikasinya bagi Humanisme*)” dalam jurnal *Citra Ilmu, Kajian Kebudayaan dan Keislaman*, ed 12, Vol. VI (2010).

³⁹³ “Lihat Arkoun., “*Le Concept des société□s du livres-livres*” dalam *Interpreter*, No. 3. 1993.

³⁹⁴ Upaya ini misalnya secara metodologis telah dicoba oleh tokoh Arkoun atau Kuntowijoyo. Lihat misalnya tulisan M. Arkoun dalam *Lectures du coran*, (ed. Tunis: Alif, 1991). Juga Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, cet. VII, (Bandung: Mizan, 1998)

keberagamaan universal dalam kajiannya yang multidisipliner tentunya juga tidak harus mempertentangan antara dimensi kebahasaan secara tekstual dan dimensi kesejarahan manusia di bumi secara kontekstual.³⁹⁵ Implementasi teks wahyu tersebut yang dalam realitas keislaman dan kehidupan keberagamaan manusia yang perlu terus diupayakan dan dikembangkan untuk membedakan kandungannya yang bersifat spiritual-transendental dengan wilayah historis yang bersifat profan dan sekular secara jernih guna membedakan antara tujuan beragama secara tulus dan bahasa-bahasa ideologis kepentingan manusia.

Implementasi teks wahyu tersebut yang dalam realitas keislaman dan kehidupan manusia yang perlu terus diupayakan dan dikembangkan. Contoh penafsiran tersebut, misalnya dengan mengembangkan: a) penafsiran individual ke sosial-struktural. Contohnya imperative al-Qur'an untuk menjauhi hidup berlebih-lebihan yang semakin bertambah dalam masyarakat untuk kemudian menemukan esensi masalah. Yakni adanya konsentrasi kapital, akumulasi kekayaan, pemilikan sumber kekayaan atas dasar etika keserakahan. b) penafsiran subyektif ke obyektif. Contohnya penuaian zakat yang secara subyektif dan karikatif dimaknai hanya sebagai "pembersihan harta dan jiwa" diarahkan ke pencapaian "kesejahteraan sosial", c) penafsiran normatif ke teoritis. Contohnya adanya terminologi *fuqara* dan *masakin*. Kedua konsep ini dalam Islam hanya dilihat sebagai orang-orang yang perlu dikasihani sehingga secara normatif wajib diberikan sedekah, infaq atau zakat. Padahal secara teoritis kedua konsep itu bisa dikembangkan untuk memahami realitas sosial dalam konteks yang lebih luas, lebih real, lebih faktual sesuai dengan kondisi sosial, ekonomi maupun kultural. d) Penafsiran a-historis ke historis. Contohnya, Kisah-kisah tentang bangsa-bangsa yang tertindas pada masa Fir'aun atau Qorun sering hanya dipahami pada konteks zamannya. Padahal secara nyata kaum yang tertindas sejatinya selalu ada pada setiap zaman dan sistem sosial. Pada zaman feodalisme, pada sistem kapitalisme dan seterusnya selalu ada kaum yang dikategorikan *mustadh'afin* (kaum tertindas).³⁹⁶

HUMANISME SEBAGAI PRAKISIS EPISTEMOLOGI ISLAM

Manusia dalam pandangan Islam adalah tokoh sentral yang banyak disebut oleh al-Qur'an.³⁹⁷ Kitab suci ini selain sebagai petunjuk hidup dan penjelasan bagi manusia (Q.S., al-Baqarah (2):185) yang membicarakan berbagai hal juga sangat memuliakan kedudukan manusia. (Q.S., al-isrā' (17): 70). Pandangan semacam ini melukiskan betapa besar perhatian Islam terhadap manusia. Di dalam al-Qur'an pembicaraan tentang manusia memang hanya dalam garis-garis besarnya dan itupun banyak menggunakan bahasa simbolis sehingga bisa menimbulkan interpretasi yang berbeda-beda.³⁹⁸

Simbolisme di dalam al-Qur'an atau Kitab Suci lain menurut Arkoun terutama di dalam penyajian bahasa metaforis (simbol dan mitos) dan metonomia. Kedua simbolisme ini bisa berperan sangat bagus dalam menafsirkan bahasa agama, namun di dalam dunia Islam ia belum sepenuhnya dipertimbangkan sebagai kajian agama.³⁹⁹ Hal semacam ini juga menandakan bahwa al-Qur'an juga memberi peluang besar pada tradisi hermeneutis-filosofis dengan berbagai pertimbangan di antaranya dengan penggunaan *ta'wil* dan silogisme (*qiyas*).⁴⁰⁰

³⁹⁵ Dalam konteks ini, kiranya tidak perlu dipertentangkan antara bahasa wahyu yang lebih mengutamakan unsur-unsur kebahasaan secara global sebagaimana kaidah *al-ibrah bi umum al-lafdzi la bi hususi al-sabab* dengan dimensi penafsiran yang lebih mengutamakan sebab dan konteks kesejarahan, seperti *al-ibrah bi husus al-saba la bi umum al-lafdzi*. Lihat. as-Sabuni, Muhammad Ali., *al-Tibyan fi Ulum al-Qur'an*, (Cairo: Dar al-Sabuni, 1999), hlm. 27. Juga al-Zarqany, Muhammad Abd. 'Adzim., *Manahij al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1988), hlm 23.

³⁹⁶ Kuntowijoyo., *Padigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi, cet. VII, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 283-5*

³⁹⁷ Lihat Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia. Telaah Kritis terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 90.

³⁹⁸ Di dalam membuat interpretasi atas simbolisme bahasa al-Qur'an atau Tulisan Suci lainnya, Arkoun misalnya merujuk pada konsepsi dari Northrop Frye yang telah banyak mencurahkan perhatian terhadap bahasa simbolisme Bibel. Lihat Northrop Frye, *The Great Code The Bibel and Literature* (London: Routledge, 1982), atau karya metaforis P. Ricouer, *La Metaphore vive*, "Metafora yang Hidup" (Paris: Seuil, 1975).

³⁹⁹ Arkoun, *Lectures*, hlm. 264. Lihat juga Baedhowi, *Antropologi Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2009)., hlm. 151-81. Terutama tentang kajian al-Qur'an ala Mohammed Arkoun.

⁴⁰⁰ Pertimbangan tersebut diantaranya adalah: 1) Penggunaan ta'wil. Cara ini digunakan untuk menyelesaikan persoalan penafsiran yang tidak bisa dipahami oleh manusia secara literer (lahiriah) saja. 2) Adanya kategori atas ayat-ayat yang mempunyai dua arti (musytarak), 3) Kebolehan menggunakan analogi (qiyās) di dalam bahasa agama. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali, 1989), hlm. 9. Penggunaan qiyas di atas, menurut al-Jabiri menjadi ciri dari model nalar *bayani*, yang lebih mengutamakan teks, terutama dalam artian pemaknaan terhadap ayat-ayat *qauliyah*.

Sebagai makhluk Tuhan yang tidak hanya terdiri dari unsur fisik (jasad), namun juga unsur non-fisik atau metafisik (jiwa, pikiran, nafsu, dan sebagainya), manusia di dalam kehidupannya juga mempunyai berbagai tujuan hidup dan obsesi-obsesi yang hendak diraihinya. Namun semua yang hendak dicapai itu, bagi seorang muslim harus menyesuaikan dengan jalan-jalan Tuhan. Dengan kata lain bahwa manusia sebisanya harus menyeimbangkan unsur-unsur ragawi, indrawi dan unsur rohani. Penyeimbangan unsur-unsur ini menurut Hisam Djait di dalam tradisi masyarakat Arab disebut dengan istilah murū'ah. Sifat ini di dalamnya melambangkan manusia ideal, dengan sistem nilai-nilai dan kode etis yang dikandungnya yang secara tidak terbantah bisa dikualifikasikan dengan humanisme.⁴⁰¹ Jadi di dalam Islam meski manusia diperbolehkan mencari dan menggapai obsesi-obsesinya (kebebasan, kebenaran dan kebahagiaan) yang bersifat humanis-antroposentris, namun semua cita-cita dan berbagai obsesi itu harus takluk dengan skenario dan rencana-rencana besar Tuhan. Sikap semacam inilah yang dinamakan humanisme Qur'ani.⁴⁰²

Dalam penciptaannya, komposisi manusia memang unik dibandingkan dengan makhluk-makhluk Tuhan yang lain. Ia selain mempunyai jiwa yang dapat bernalar, ia juga menggunakan anggota badannya untuk mewujudkan tindakan-tindakannya. Komposisi manusia yang terdiri dari jiwa yang bisa bernalar dan tabiat badani serta elemen-elemen lainnya ini yang sering diaplikasikan untuk gambaran manusia. Definisi manusia seperti ini juga akan memperlihatkan kembali kepada kita susunan kejiwaan (psikologi), pandangan etika dan metafisikanya yang semua itu akan membangun kembali bentuk kebijakannya. Psiko-fisiologi disatu sisi memberikan alasan bagi pengujian teori biologi bersamaan dengan watak dan kejiwaan manusia serta fungsi-fungsi tabiat dan jiwanya. Di sisi lain faktor-faktor itu juga memungkinkan bagi manusia untuk menyeimbangkan secara sempurna dalam mewujudkan aktualisasi dirinya.⁴⁰³

Komposisi keunikan manusia secara praksis-epistemologis seperti itulah sebenarnya yang ingin penulis gali mengenai jati diri manusia. Al-Qur'an juga telah menerangkan tentang proses penciptaan manusia secara evolutif; dari saripati tanah (yang bisa menumbuhkan berbagai tumbuh-tumbuhan yang bisa dimakan, dari saripati berubah menjadi sperma yang ditempatkan dalam rahim (melalui saluran yang sah pen.), dari sperma berubah menjadi segumpal darah, berubah lagi menjadi segumpal daging, diperkuat dengan tulang belulang, dibungkus lagi dengan daging dan dijadikan dalam bentuk wujud manusia. Semua itu sebagai proses penciptaan dari Sang Kreator Terbaik. (Q.S., al-Mu'minun (23): 12-14).

Dari proses penciptaan manusia seperti itu, manusia tetap merupakan misteri yang penuh teka-teki sehingga di akhir ayat di atas, al-Qur'an menganjurkan agar manusia senantiasa mensucikan Allah sebagai Sang Khalik, Sang Maha Kreator. Kemisteriusan atas jati diri manusia itu juga menjadi pertanyaan sepanjang sejarah manusia baik yang teis maupun yang ateis sekalipun, sehingga seorang filosof Plato (427-347 SM.) jauh-jauh hari telah mempertanyakan tentang jati diri manusia dengan nada yang puitis: "Namun kita...Siapa..., kita?" (Plato, *Enneades*, VI, 4, 14-16).⁴⁰⁴

Dari pandangan semacam itu, maka humanisme Islam merupakan sebuah keniscayaan untuk terus dikembangkan dalam konteks keindonesiaan dan kebangsaan. Lebih lebih lagi melihat fenomena berbagai keberagaman dan munculnya berbagai paham dan aliran keagamaan di tanah air yang berhaluan trans nasional yang seolah-olah menafikan keberadaan mereka atas realitas kebangsaan dan keindonesiaan kita. Munculnya aliran-aliran dan paham trans nasional seperti HTI, FPI, MMI dan ISIS yang akhir-akhir sangat meresahkan. Semua aliran itu, meski mengatasnamakan "Islam" namun jelas gerakan mereka berbasis pada sebuah epistemologi yang mengendap dalam alam bawah sadar mereka. Sayangnya praksis epistemologis tersebut sering tidak sejalan dengan konteks keberagaman dan keindonesiaan kita yang santun, toleran dan moderat.

Sebagai Contoh keresahan masyarakat atas munculnya gerakan ISIS (Islamic State of Irak and Syria) atau NIIS (Negara Islam Irak dan Siria) di Indonesia jelas mencerminkan betapa dangkalnya basis epistemologi keislaman mereka terhadap persoalan "Jihad" yang identik dengan peperangan (*qital*). Dengan basis epistemologi model abad pertengahan jihad dimaknai sedemikian rupa, bahkan seolah-olah telah menjadi rukun Islam ke "enam" (setelah sahadat, shalat, puasa, zakat dan haji). Pemaknaan jihad semacam ini selain mencerminkan sebuah epistemologi keislaman abad pertengahan juga akan terasa aneh bila dihadapkan pada kenyataan kehidupan masyarakat global yang multikultur. Dampak dari penyempitan epistemologis ini yang

⁴⁰¹ Hichem Djait, "Humanisme et rationalisme musulmans" dalam *Connaissance de l'islam* (Paris: Syros, 1992), hlm. 18.

⁴⁰² *Ibid.*, hlm. 19-20. Wilayah ini yang tidak mudah bagi orang-orang yang hanya menggunakan pendekatan dan nalar teologis semata. Meskipun begitu terhadap rencana dan taqdir Tuhan yang di luar skenario manusia dan sering menjadi permasalahan manusia dalam konteks pemikiran Arkoun sering meminjam konsep Jaques Derrida, seperti "yang tak terpikirkan" (*impensée*) dan "yang tak dapat dipikirkan" (*Impensable*)

⁴⁰³ Arkoun, *Humanisme*, hlm. 246-7. Lihat Juga Arkoun, *Essais*, hlm. 137-8.

⁴⁰⁴ Arkoun, *Humanisme*, hlm. 246

sering memunculkan ketegangan dan konflik horizontal. Selain itu, dalam humanisme religius atau dalam ranah epistemologi sufistik, jelas setiap orang tentu bisa bahkan wajib merasakan penderitaan orang lain entah itu karena akibat bencana, peperangan dan berbagai kekerasan lain, namun bila penderitaan tersebut hanya didasari kebenaran atas kefanatikan agamanya sendiri dan unsur semangat politik menegakkan negara Islam, maka epistemologi semacam ini jelas sudah kehilangan relevansinya atas makna Jihad dalam makna terluasnya.

Karena itu, membangun dan mengembangkan epistemologi humanisme Islam menjadi kian penting melihat realitas keberagaman dan pluralitas keindonesiaan saat ini yang semakin kompleks dan tantangan dunia global yang multikultural. Indonesia dengan semboyan “Bhineka Tunggal Eka” adalah bagian dari praktik masyarakat multikultural. Ia dibentuk melalui proses panjang kesejarahan yang telah teruji secara sosial empiris. Sementara munculnya kelompok dengan ideologi Islam trans-nasional yang bermunculan di Indonesia adalah sebuah “Islam Import” yang masih mencari jatidiri dan riskan terhadap berbagai perbedaan epistemologis keberagaman dan keberagaman yang ada. Gerakan Islam trans nasional tersebut adalah islam ideologis yang tengah mengembara dengan angan-angan sosial para pemimpin dan pendukungnya sehingga label “Islam” di sini cenderung doimonopoli oleh golongan dan aliran mereka secara terbatas eksklusif.

KECENDRONGAN EPISTEMOLOGIS DALAM FUNDAMENTALISME

Munculnya Fundamentalisme agama yang berkonotasi negatif menurut penulis juga disebabkan oleh adanya reduksi dan penyempitan epistemologis dalam pemahaman teks suci agama yang dibaca secara tekstual dan ahistoris. Fundamentalisme sebagai contoh – meski lahir dari sejarah Kristen- memang tidak seharusnya berkonotasi buruk, karena ia merupakan usaha orang-orang untuk taat dan setia pada dasar-dasar ajarannya. Fundamentalisme lahir sebagai gerakan militan biasanya muncul karena mereka ingin kembali pada masa lalunya yang ideal atau yang dipandang sebagai *lost paradise* (Firdaus yang hilang). Hanya saja istilah itu menjadi “bad word” dan bercitra negatif-prejoratif ketika ia dikaitkan misalnya dengan kefanatikan (*bigotry*), sektarianisme (*sectarianism*), dan pola pikir pada absolutisme, dalam memahami Kristen secara ahistoris, apologetik dan emosional sehingga gerakannya cenderung menjadi intoleran, eksklusif bahkan destruktif.⁴⁰⁵ Pandangan eksklusif semacam ini jelas sangat riskan dan mudah pecah (*fragile*) dalam bentuk konflik maupun kekerasan ketika diacu dalam masyarakat yang multi religius dan multi budaya bahkan akan lebih berbahaya lagi bila harus berbenturan dengan pandangan kelompok agama lain.⁴⁰⁶

Adapun dalam fenomena Islam, fundamentalisme agama lahir untuk menegakkan orde ketuhanan sebagai counter atas tatanan sekular-moderen. Dalam konteks ini fundamentalisme Islam muncul sebagai ideologi politik yang mendorong konflik. Ia kemudian ingin menyatukan dan menyeragamkan budaya lokal dalam sebuah orde teokratik. Karena itu, fundamentalisme Islam lebih mempresentasikan diri sebagai gerakan politik bukan Islam sebagai agama yang berwajah ramah, santun dan humanis.⁴⁰⁷

Oleh karena itu, dalam pengamatan Ali Engineer, kondisi dunia global dan unipolar seperti saat ini juga akan semakin mengeras dan mengakibatkan konflik. Kerena kecenderungan arogansi kekuasaan dan kekuatan militeristik AS Cs - dalam hepotesis ini- justru didorong oleh kekuatan ideologis ultra-fundamentalisme (Kristen sempalan). Sementara fundamentalisme agama lain, yang disebut dengan “Islam teroris” seperti ISIS di Irak dan Suriah, kelompok al-Qaida di Afghanistan, Iran juga kemenangan

⁴⁰⁵ Lihat, Barr, James., *Fundamentalism*, (London: SCM Press, 1977). Fundamenatalisme sebagai anak-cabang dari evangelisme dalam gerakan Protestan sangat menekankan pada: 1. Bibel bersifat otoritatif dan *reliable*, 2. Keselamatan abadi hanya mungkin dengan “dilahirkan kembali”, termasuk kepercayaan pada Kristus dan karyanya, 3. Kehidupan yang transformatif-spiritual mesti ditandai dengan tingkah laku moral, membaca Bibel, berdo’a dan melakukan misi. Dari sini fundamentalisme kemudian tanpa kompromi selalu melawan terhadap teologi modernism yang berusaha mensekularisasikan budaya. Mercea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, Vol VII, (1987), hlm. 190. Bahkan secara internal Fundamentalisme juga menjadi lawan dari gerakan Ekumenikal, atau gerakan Kristen yang berupaya untuk mempersatukan kembali antara kalangan Kristen yang terpecah-pecah dalam banyak aliran. Lihat. John A. Hardon., *Pocket Ctholic Dictionnary*, (New York : Image Book, 1985), hlm. 301.

⁴⁰⁶ Untuk konteks fundamentalisme Islam, biasanya mereka mempunyai basis epistemology yang dikembangkan dari tafsir-tafsir atau bacaan yang bernuansa ideologis dengan tema besar “jihad”, Tema besar ini selain dipahami secara tekstual juga secara budaya, peradaban dan psikologis kecewa dengan kondisi globalitas secular yang ada saat ini. Hal ini misalnya terlihat dari acuan mereka misalnya terhadap karya Sayyid Qutb, dalam *Fi Dzilal al-Qur’an*, karya Abd, Salam Faraj, *al-Faridzah al-Gha’ibah*, dan bacaan sejenis

⁴⁰⁷ Bassam Tibbi, *Ancaman Fundamentalisme Rajutan Islam politik dan Kekacauan Dunia Baru*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 37

kelompok Hamas di Palestina saat ini hanya akan disorot secara negatif dengan ukuran standar ganda (*double standard*).⁴⁰⁸ Dengan fenomena itu, meski berbagai manajemen dan resolusi konflik telah diupayakan, benturan peradaban sungguh bisa menjadi kenyataan riil, bila konflik antara fundamentalis dengan dasar ideologis semacam ini terus berlanjut. Kondisi semacam itu akhirnya akan memperpanjang konflik karena ketegangan epistemologis di dalamnya dibarengi dengan keyakinan-keyakinan ideologis dengan menyertakan agama.

SIGNIFIKANSI EPISTEMOLOGI HUMANISME ISLAM DALAM MASYARAKAT KONTEMPORER

Dengan melihat fenomena keagamaan dan keberagaman yakni munculnya berbagai aliran keagamaan dan merebaknya kekerasan yang megatasnamakan agama akhir-akhir ini, maka mau tidak mau kita perlu mengembangkan epistemologi humanisme Islam atau membangun epistemologi Islam yang berwajah humanis secara terus menerus sehingga ikon sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar bukan hanya sebagai *lip servis* semata atau malah menjadi cerita masa lalu, namun tetap mencerminkan wajah Islam yang toleran, santun dan penuh kedamaian dalam kehidupan sehari-hari, sehingga wajah Islam yang *rahmatan lil' alamin* benar-benar bisa dirasakan. Wajah Islam yang toleran dan santun tersebut jelas sangat dibutuhkan dalam konteks keindonesiaan yang multikultur.

Sementara ide dasar multikulturalisme sebenarnya juga bukan dimaksudkan sebagai doktrin politis, namun merupakan sebagai sebuah dialog antropologis dan budaya yang bersifat humanis dalam melihat berbagai kehidupan manusia. Dialog budaya semacam ini menurut Bikhu Parekh ditengarai dengan tiga hal. *Pertama*, manusia itu diikat secara budaya. Ini artinya ia hidup dan tumbuh dalam satu budaya dan membentuk relasi sosial. Ia dibentuk oleh budaya, menerima pengaruhnya, memandang dunia dari perspektif budaya sebagai warisan yang diterima tanpa kritik dan diadopsi secara sadar. *Kedua*, budaya-budaya yang berbeda akan menggambarkan sistem makna dan visi kehidupan yang baik dan berbeda. Ini berarti suatu budaya secara dialogis harus mampu berinteraksi dengan budaya lain secara terbuka, karena tidak ada budaya yang memenuhi standar kesempurnaan. *Ketiga*, Setiap budaya secara internal adalah plural dan memerlukan dialog dengan tradisi dan pemikiran lain. Ia bukan berarti tidak punya identitas, tetapi identitas budaya adalah plural, berubah dan terbuka. Budaya dapat tumbuh dan berkembang melalui interaksi dengan yang lain, memiliki arti penting bagi yang lain dan memiliki bentuk keaslian yang multikultur.⁴⁰⁹

Dengan begitu, munculnya radikalisme “Agama” dari perspektif multikulturalisme sebenarnya adalah pencederaan terhadap agama itu sendiri. Karena agama apapun seharusnya tetap mampu berdialog dan berinteraksi dengan berbagai realitas budaya. Baik terhadap internal pemeluk yang berbeda paham maupun antar pemeluk agama lain. Dari interaksi semacam itu bisa dipahami arti pentingnya dialog atas makna sebuah agama dan keberagaman, seperti nilai-nilai keadilan, kejujuran, kerukunan, kedamaian dan sebagainya. Karena tidak ada satu agama apa pun di dunia ini yang menganjurkan pemeluknya untuk menyerang dan membunuh orang lain tanpa alasan yang dibenarkan oleh agama dan kemanusiaan. Radikalisme agama tersebut adalah akibat dari penyempitan dan reduksi epistemologis dari ajaran agama. Sikap dan tindakan semacam itu menurut penulis selain merupakan puncak dari perwujudan ideologi atau politisasi agama oleh aktor-aktor tertentu untuk membangkitkan “angan-angan sosial” pengikutnya juga atas mimpi-mimpi mereka. Entah itu berwujud “negara Islam” kekhilafan dan bentuk-bentuk mimpi-mimpi kepemimpinan yang lain yang berbasis dari sepuah episteme klasik atau penggalan sejarah tertentu.⁴¹⁰

Dari fenomena ini akan terlihat bahwa wacana-wacana dalam gerakan Islam (Fundamentalis) senantiasa menterjemahkan Islam secara politis dan memobilisasi massa dengan cara membangkitkan angan-angan sosial kolektif umat, dengan alasan: *pertama*, Islam adalah satu-satunya alternatif yang paling kredibel daripada model politik sekular yang dibawa oleh Barat; *kedua*, Islam fundamentalis ideologis-politis ini terlihat dari

⁴⁰⁸ Standar ganda tersebut lebih disebabkan oleh berjalannya kepentingan AS & Israel di Timur Tengah sehingga AS selalu membela Israel, misalnya dalam soal Palestina. Kemenangan Hamas di Palestina saat ini juga diperlakukan secara tidak adil dan inhuman, misalnya dengan politik isolasi AS dengan membendung bantuan dan aliran ekonomi ke Palestina.

⁴⁰⁹ Bikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, (Harvard: Harvard University Press, 2002), hlm. 56.

⁴¹⁰ Lihat M. Arkoun, “Imaginaire Sociale et leader dan le monde islam contemporain” dalam *Arabica*, No. 1 (1989), hlm. 23.

visi tokoh-tokohnya yang menyuguhkan visinya dengan memonopoli agama untuk diletakkan dalam ruang politik.⁴¹¹

Munculnya gerakan ISIS (Islamic State of Irak and Syria) meski merupakan persoalan politis dan ideologis yang berdimensi lokal, namun juga berhasil memicu sentimen global berkat provokasi para elit politik yang kecewa dan kemudian membangkitkan imajinasi-imajinasi sosial dan kepemimpinan dalam kemasan “Ukhuwah Islamiyah” dalam dunia Islam (Sunni). Namun melihat cara-cara mereka yang radikal dan ekstrim kita bisa melihat betapa kecewanya tokoh dan orang dari ISIS terhadap persoalan politis dan ideologis (Sunni Vs Syi’i) di Irak dan Suriah. Selain itu juga mencerminkan betapa dangkalnya epistemologi keislaman mereka⁴¹². Bermula dari epistemologi, sikap ideologis, mimpi-mimpi dan sepak terjang mereka yang tidak sejalan dengan realitas dunia yang multikultural ini akhirnya juga menimbulkan sikap ekstrims yang ujung-ujungnya bukan hanya berwujud pada sebuah sikap penolakan dan sistem pengasingan terhadap budaya yang berbeda. (*system culturel d’exclusion*), tetapi juga telah sampai pada sikap ideologis *takfiri* (mengkafirkan orang lain) yang di laur kelompoknya.

Karena itu ISIS atau entah gerakan apa lagi yang sehaluan dengan mereka adalah salah satu contoh dari wujud “angan-angan sosial” tentang negara islam, tentang kekhalifahan islam, tentang figur kepemimpinan islam yang bersifat ekstrim dan radikal dengan epiteme model abad pertengahan atau epistemologi Islam klasik yang kurang/tidak relevan dengan konteks saat ini. Ia juga merupakan bentuk pengendapan dari epistemologi keislaman yang mencuat dalam bahasa ideologis dan aksi mereka. Kondisi dan nuansa politik semacam memang situasional di Timur Tengah dalam suasana “Arab Spring” yang mudah berubah dan cenderung keras dengan bentuk radikalisme agama. Situasi ini tentu berbeda dengan kondisi masyarakat di Indonesia yang tidak mudah terprovokasi dengan isu-isu ideologis politik dan kepentingan sesaat seperti term “jihad”, isu “perang Badar” untuk kepentingan elit politis dan sebagainya. Karena sejarah, pengalaman kebangsaan dan naluri kemanusiaan telah mencerminkan pada kehidupan keberagaman kita akan senantiasa senang pada kehidupan yang aman dan damai. Hal semacam ini tentu perlu terus dipelihara agar keberadaan pluralitas dan kondisi masyarakat kita yang multikultur tetap terjaga dan semakin dewasa dalam kehidupan.

SIMPULAN

Dari malakah pengantar ini, penulis bisa mengambil simpulan-simpulan sebagai berikut:

- Epistemologi humanisme Islam adalah sebuah praksis teori pengetahuan keislaman yang mencoba menggabungkan antara bahasa teks suci atau bahasa wahyu sebagai fenomena keberagaman dengan pengalaman langsung keberagaman sebagai pengembangan *social skill*. Sintesa epistemologi keislaman yang penulis sebut sebagai epistemologi humanisme Islam filosofis-integral.
- Integralitas dalam epistemologi humanisme islam ini adalah signifikans mengingat adanya penyempitan dan reduksi-reduksi dalam epistemologi keislaman sehingga masing-masing orang, golongan, dan aliran sering mengklaim epistemologinya sendiri yang paling benar. Klaim kebenaran (*truth claim*) ini selain berdampak pada pola kehidupan yang saling mengasingkan antar budaya yang berbeda (*systeme culturel d’exclusion*) juga memunculkan sikap keberagaman yang tidak humanis (*inhuman*). Sikap semacam ini bukan hanya sekedar pelestarian pada penyempitan sikap keberagaman (*narrowmindedness religiosity*) namun juga sering menimbulkan ketegangan epistemologis, kekakuan sikap bahkan konflik horizontal inter dan antar pemeluk agama.
- Adanya gerakan-gerakan fundamentalisme dalam islam trans nasional yang cenderung bersifat keras dan radikal merupakan dampak dari sempitnya epistemologi keislaman mereka. Gerakan ideologis semacam ini didasari atas epistemologi keislaman untuk mewujudkan “angan-angan sosial mereka”. Gerakan ini bukan saja membahayakan keutuhan NKRI, namun juga keutuhan kebangsaan dan keislaman kita sebagai ikon dan citra masyarakat muslim terbesar yang ramah dan santun.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin., “Ta’wil al-Ilmi: Ke Arah Perubahan Penafsiran Kitab Suci”, *al-Jami’ah*, Vol. 39, No. 2, (2001)
- Arkoun, Mohammed, *L’Humanisme arabe au IVE/Xe siecle*, Paris: Vrin, 1984.

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Untuk melacak akar ideologis gerakan Islam radikal di belahan Timur Tengah dan munculnya konflik, seperti di Pakistan, Afghanistan, Irak dan Mesir bisa lihat dalam Oliver Roy, *Geneologie de l’islamism* (Paris: Hachette, 2001), hlm. 61-5. Juga Jason Burke, *On the Road to Kandahat: Travels through Conflict in the Islamic Word* (Canada: Doubleday, 2010.)

- , *Essais sur la pensee Islamique*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- , *Pour une ciritque de la raison Islamique* Paris: Maisonneuve, 1984.
- , *Lectures du coran*, ed. Ke-2, Tunis: Alif, 1991
- , "Imaginaire Sociale et leader dan le monde islam contemporain" dalam *Arabica*, No. 1 (1989)
- , "Le Concept des societe□s du livres-livres" dalam *Interpreter*, No. 3.(1993).
- Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013
- , *Antropologi Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2009
- , "Islamologie apliquee comment appliquee sa pensee" Internationa journal, *Ikhya' Ulumuddin*, IAIN Wali Songo Semarang (2005)
- , "Kajian al-Qur'an dan Persoalan Metodologis (Studi atas Karya Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran: Kontribusi dan Implikasinya bagi Humanisme*)" dalam jurnal *Citra Ilmu, Kajian Kebudayaan dan Keislaman*, ed 12, Vol. VI (2010)
- _____, "Epistemologi Humanisme Islam: Kajian atas Pemikiran Mohammed Arkoun", Disertasi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (2014).
- Bentounis, Khaled., *Le Sufisme cour de l'Islam*, Paris: La Table Ronde, 1996
- Bikhu Perez, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard: Harvard University Press, 2002.
- Burke, Jason., *On the Road to Kandahat: Travels through Conflict in the Islamic Word*, Canada: Doubleday, 2010
- Campana, Augusto., "The Origin of the Word 'Humanist,'" dalam *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 9, (1946)
- Eliade, Mercea., *Encyclopedia of Religion*, Vol VII, (1987)
- Frans Magnis Suseno, "Humanisme religius Vs Humanisme Sekuler", dalam Hasan Hanafi et al., *Islam dan Humanisme. Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007
- Hichem Djait, "Humanisme et rationalisme musulmans" dalam *Connaissance de l'islam*, Paris: Syros, 1992.
- Barr, James., *Fundamentalism*, London: SCM Press, 1977.
- Kuntowijoyo, *Padigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, cet. VII, Bandung: Mizan, 1998
- Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia. Telaah Kritis terhadap al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Northrop Frye, *The Great Code The Bibel and Literature*, London: Routledge, 1982
- Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali, 1989
- Popper, Karl R., *Conjunction and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge*, New York: Harper and Row publisher, 1968
- P. Ricouer, *La Metaphore vive*, Paris: Seuil, 1975
- Roy, Oliver, *Geneologie de l'Islamisme*, Paris: Hachette, 2001.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali., *al-Tibyan fi Ulum al-Qur'an*, Cairo: Dar al-Sabuni, 1999
- Shinn, L., *New Directions in Theology Today, Volume VI. Man: The New Humanism* Philadelphia: Westminster Press, 1955.
- Tibbi, Bassam., *Ancaman Fundamentalisme Rajutan Islam politik dan Kekacauan Dunia Baru*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000
- Woozly Anthony Douglas, "Epistemology" dalam William Denton, *Encyclopedia of Britanica* (Chicago: Encyclopedy of Britanica, 1972
- Zarqany, Muhammad Abd. 'Adzim., *Manahij al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikri, 1988.