

ISLAMOLOGI TERAPAN*

DAN PROBLEMA APLIKASINYA

(Mengkaji Pemikiran Mohammed Arkoun)

Baedhowi

Dosen STAINU Temanggung, Jawa Tengah

ملخص

يحاول هذا المقال البحث عن أفكار محمد أركون المتصلة بالدراسات الإسلامية التطبيقية التي تسعى إلى تقييم وتطوير الدراسات الإسلامية الغربية التقليدية وإصلاح ما فيها من نقط الضعف. فقد رأى أركون أن الدراسات التي قام بها المستشرقون الغربيون الكلاسيكيون تبدو حتى الآن جامدة حيث كانت مقصورة على المؤلفات الإسلامية المنتخبة، الأمر الذي يجعلها عقيمة لا تسد حاجات المسلمين في العالم المعاصر. بناء على ذلك لا بد للدراسات التطبيقية المراد تطويرها أن تخرج من سجن إبستيمولوجيا القرون المتوسطة الكلاسيكي الذي يتلون بألوان الرومانتيكية الماضية، إلى الإبستيمولوجيا الحديث بواسطة الأنثروبولوجيات الدينية. فالمسألة الأساسية التي لا بد

*Ide dari islamologi terapan Mohammed Arkoun, hemat penulis terilhami oleh karya R. Bastide, *Anthropologie appliquée* (Paris: Mouton, 1971). Karya ini mencoba memadukan unsur pemikiran ala Descartes dengan jargonnya *ego cogito ergo sume* (saya berfikir maka saya ada) dan unsur aksi ala Karl Mark. Dalam eksplorasi pemikiran ini, Arkoun tampaknya banyak terpengaruh oleh beberapa pemikir dan ilmuwan Perancis tentang Postmodernisme yang ingin menempatkan unsur-unsur kemanusiaan secara adil dan inklusif di berbagai sektor kehidupan. Kajian Arkoun ini selain untuk memberdayakan islamologi yang dirasa mandul, juga dimaksudkan untuk lebih memperhatikan tatanan peradaban yang lebih manusiawi, adil, terbuka dan empatik. Atau menurut istilah Arkoun, kerangka kerja ini sebagai sebuah *grammaire of civilization*. Lihat Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Mouton, 1984). Bandingkan dengan karya pemikir-pemikir Perancis garda depan tentang Postmodernisme, misalnya M. Foucault dalam *Histoire de la folie de l'age classique* (Paris: Gallimard, 1963); J. Derrida et.al., *Penser sur la folie sur M. Foucault* (Paris: Minuit, 1979); J.J. Lyotard, *Le Post-modernisme explique aux anances* (Paris: Galilee, 1986) atau J.J. Lyotard, *L'Inhumain* (Paris: Galilee, 1988), P. Bourdeau, *Le Sens Pratique* (Paris: Minuit, 1990), karya-karya J. Derrida, dan lain-lain.

من حلها هي تقريب الفرق بين الفكر المنقطع عن ماضيه والفكر الحديث المتقدم، من ناحية المنهج والإبستمولوجيا. ويبدو أن هذا هو الذي أراد أركون بناءه. وفي هذا الصدد هناك أمران لا بد من بحثهما في الدراسات الإسلامية التطبيقية هما: التراث والحداثة.

Abstract

This article is trying to elaborate Arkoun's thought on the applied islamology, which is an effort to evaluate, develop and activate some deficiencies of Western traditional islamology. In Arkoun's point of view, the studies of classical islamology are so rigid and inflexible. They tend to restrict their studies on certain and selected works of Islam, so their works are not empirical, unfruitful, could not answer the Muslims need in the contemporary world. Therefore, the applied islamology should leave the shackles of classical episteme of medieval era that is colored by romanticism in the past and developed toward the modern episteme with the religious anthropological tool. The problem is how to link the methodological and epistemological gap between Islamic thought that has been cut from its old tradition and the progressive modern thought. To link this gap, according to Arkoun, the bath should be dealt with by applied islamology, i.e., al-turāth (tradition or cultural heritage) and modernity.

Keywords: islamologi klasik, kritik metodologi, dekonstruksi, islamologi terapan, multi disipliner

A. Persoalan Islamologi Terapan

Islamologi terapan adalah suatu pemikiran Arkoun atas kekurangan-kekurangan Islamologi klasik yang termuat dalam *discours occidental* (wacana atau cara bicara islamologi Barat terhadap Islam), sebuah wacana yang mencoba memahami Islam secara rasional, namun kurang kritis. Atau istilah lain yang lebih umum namun kurang disukai oleh Arkoun adalah orientalisme.

Islamologi klasik menurut Arkoun tidak mempunyai suatu metodologi dan kerangka pemikiran yang reflektif. Hal tersebut misalnya bisa dibuktikan bila ditelaah tulisan J.D.J. Waardenburg dalam *Islam dans le*

miroir de l'Occident (Islam dalam cermin dunia Barat).¹ Karya ini oleh G.H. Bousquet disebut sebagai karya-karya klasik islamologi.

Dari hal semacam ini, maka yang menjadi kegelisahan akademis Arkoun sejak tahun 1976 adalah adanya jarak antara islamologi klasik dan islamologi terapan. Keduanya memiliki perbedaan metodologi dan klasifikasi epistemologis. Namun yang terpokok dalam islamologi klasik, ia hanya menyajikan secara a-priori dan eksklusif teks-teks yang dianggap sah, serta mewakili sebuah tradisi keagamaan, pemikiran, budaya dan peradaban. Menurut Arkoun, dalam islamologi, hubungan efektif yang dihayati orang-orang Islam dengan teks-teks yang dipelajari secara sosiologis, tidak pernah diteliti dengan mendalam oleh para islamolog. Maka secara karakteristik yang tampak dalam kajian ini adalah suatu gambaran Islam yang melulu dilihat dari tulisan-tulisan, dengan tekanan-tekanan yang berlebihan, penghargaan yang tidak proporsional dan perhatian yang hanya tertumpu pada tulisan, kebudayaan elit dan agama resmi.²

Pemihakan semacam itu tidak hanya ada pada islamolog (orientalis), tetapi menular juga pada sikap kaum Muslimin yang menjadi islamolog (*Islamiyyāt*). Sehingga, informasi tentang Islam dalam masyarakat Muslim sendiri sering tidak lebih obyektif, lebih terbuka, lebih positif, dari pada di Barat. Lebih parah lagi, kondisi wacana keislaman di dunia Islam selalu di bawah kontrol negara demi menjaga legitimasi dan kekuasaan. Islam kemudian hanya dijadikan tongkat ideologis dengan tema-tema apologi ofensif maupun apologi defensif. Ia jarang diperlakukan sebagai subyek kajian dan sumber-sumber nilai positif yang memperjuangkan berbagai faktor keterbelakangan, seperti kebodohan, ledakan kekerasan, korupsi, intoleransi dan sebagainya.³

Karena itu, islamologi klasik secara praktis telah melupakan berbagai aspek sebagai berikut:

¹Arkoun, *Pour une critique*. hlm. 44. Karya J.D.J Waardenburg, *Islam dans le miroir de l'Occident*, edisi pertama (Paris: Mouton, 1969)

²Mohammaed Arkoun, "Actualite du probleme de la personne dans la pensee Islamique" dalam *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Vol. XL, UNESCO (1988), hlm. 3.

³*Ibid.*, hlm. 2.

1. Kebudayaan lisan (*l'expression orale*) dari Islam di antara bangsa-bangsa tanpa tulisan, seperti bangsa Barbar Afrika, dan secara umum di kalangan akar rumput atau massa populer rakyat kecil (*masses populaires*).⁴ Ciri budaya semacam itu biasanya menandai kebanggaan masyarakat tradisional dalam bentuk habitus, yang menggerakkan kondisi-kondisi individu dan masyarakat secara kolektif. Ciri-ciri tersebut tidak diajarkan secara teoritis, tetapi diproduksi segala seluk beluknya secara formal, ritual, sosial dan simbolis dalam kehidupan sehari-hari.⁵
2. Pengalaman yang tidak tertulis dan tidak diucapkan, bahkan bagi mereka yang telah pandai menulis. Segi Islam ini menjadi sangat penting dalam masyarakat kontemporer, terutama karena adanya berbagai kontrol ideologi terhadap para warga, penguasaan dan dominasi partai tunggal, serta konjungtur sejarah (perjuangan kemerdekaan), yang menyebabkan orang menulis atau mengatakan sesuatu yang sesungguhnya tidak dipikirkan ataupun memikirkan apa yang tidak bisa dikatakan atau ditulis.⁶ Unsur-unsur yang sangat penting itu dapat ditangkap dengan mengamati apa yang tidak dikatakan, keheningan, *mentonmi*, perilaku pengganti, alibi, pancaran semangat, janji-janji muluk, kekerasan, penghayatan berbagai ritus, kehidupan seksual dan sebagainya. Semua itu sangat menarik jika diteliti secara cermat dari sudut pandang di atas, yakni praktek keagamaan yang sedang berkembang penuh di dalam masyarakat Muslim. Gejala tersebut harus didengar sebagai "suara hening", seperti yang dilakukan oleh sosiolog Mesir Sayyid Uwais dalam *Hutāf al-Samitūn*, (Kairo: 1971) dan dalam *Min Malāmih al-Mujtama' al-Miṣri: Irsāl al-Rasā'il ilā Dārih al-Syafi'i* (Kairo: 1965). "Suara hening" itu biasanya

⁴Arkoun, *Pour une critique*, hlm. 44-45. Dari aspek ini, Arkoun tampak sangat terkesan dan berterima kasih kepada kajian penelitian P. Bourdieu di daerah Kabilia Besar, Aljazair, tempat asal Arkoun. Lihat P. Bourdieu, *Le Sens*.

⁵Untuk menggambarkan masyarakat semacam itu, Arkoun antara lain merujuk pada karya P. Bourdieu, *Le Sens Pratique* (lihat Bab II), Germaine Tillon, *Le Harem et les consins* (Paris: Seuil, 1966) atau karya terbaru dari Lila Abu Lughad, *Veiled Sentiment. Honor and Poetry in a Bedoin Society* (Univ. of California Press, 1986). Lihat Arkoun, "Actualite du probleme", hlm. 7.

⁶Arkoun, "Actualite du probleme", hlm. 44-45.

- menjadi *counter-culture* terhadap elit penguasa yang represif, arogan, mengabaikan demokrasi, hak-hak azasi manusia, dan seterusnya.⁷
3. Pengalaman hidup masyarakat yang tidak tertulis, tetapi diucapkan. Pengalaman ini memerlukan angket sosiologis. Sebagai contoh adalah pengalaman hidup masyarakat di Maroko dan Suriah. Di sana Islam dibicarakan dalam pertemuan sehari-hari, dalam rapat, konferensi, ceramah di masjid-masjid, pelajaran di sekolah-sekolah, universitas-universitas dan lain-lain. Semua aspek itu lebih penting dari Islam yang tertulis (*l'islam écrit*), terutama bila hal itu dibatasi hanya pada karya-karya yang terpilih.⁸ Hal ini karena semua aspek tersebut adalah sebagai petanda Islam yang hidup (*l'islam qui se vit*), yang sebenarnya jauh lebih penting dari sekedar Islam yang tertulis.⁹
 4. Berbagai tulisan tentang Islam yang dinilai tidak “mewakili”. Sebagian besar Islamolog lebih meminati Islam mayoritas yang disebut “ortodoks” (Sunni), yang sebenarnya tidak lain merupakan sebuah teoritisasi dogmatis a posteriori dari rentetan “kecelakaan” sejarah. Islam Sunni berkaitan erat dengan ideologi resmi penguasa yang menang sejak tahun 661 H (saat munculnya Bani Umayyah). Begitu juga Islam Shi’ah di bawah kekuasaan Fatimiyyah dan setelah kebangkitan kaum Safawiyyah di Iran. Akibatnya, perspektif sejarah dan teologi Islam sering dipasung dan dipalsukan oleh penindasan kaum Shi’ah dan Khawarij (kecuali selingan Bani Buwaihi). Baru akhir-akhir ini kekayaan ajaran Shi’ah benar-benar ditonjolkan dalam beberapa tulisan, baik oleh orientalis maupun oleh pemikir Shi’ah sendiri, seperti H. Corbin, S.H. Nasr, ‘Alamah Tabataba’i, Ali Shariati, dan Murtadha Mutahari. Maka pantaslah bila para sejarawan mengkritik penulisan versi Sunni, sebab memang berbagai faktor telah menyebabkan perhatian studi tercurah pada Islam Sunni.¹⁰ Data-data di atas menjadi argumen historis Arkoun, karena sejak Bani Umayyah

⁷Lihat Arkoun, *Pour une critique*, hlm. 45, 125 dan 127 catatan 36. Juga Mohammed Arkoun, "The Contemporary Expression of Islam in Building", makalah pada seminar tentang arsitektur di Yogyakarta, Oktober 1990, hlm. 11.

⁸Arkoun, *Pour une critique*, hlm. 45.

⁹Arkoun, *Essais sur la pensee Islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), hlm. 12.

¹⁰Arkoun, *Pour une critique*, hlm. 45-46.

telah terjadi perdebatan berbagai aliran dalam Islam (Qadariah, Jabariah, Shi'ah, Khawarij dan Sunni). Aliran-aliran itu telah menimbulkan kesulitan-kesulitan teoritis yang mendasar dan telah menjadi persoalan pemikiran teologis dan filosofis sepanjang abad ke-3 dan ke-4 H.

Oleh karena itu, dalam kajian seluruh masalah “ortodoksi” baik teologi, filsafat, tafsir, fiqh dan sebagainya, Arkoun menginginkan kajian yang bersih dan bersifat murni akademis. Hal tersebut untuk menghadapi semua jawaban yang dipertahankan atas nama Islam. Cara ini berguna untuk membedakan isinya yang benar-benar bersifat teologis, dari yang hanya sekedar bersifat fungsi budaya, politik atau ekonomi belaka.¹¹

Dari poin-poin di atas, tampak jelas keinginan pemikiran Arkoun untuk mendekonstruksi (membongkar) secara total seluruh historiografi Islam klasik yang hanya bersifat ideologis, yang masih berlanjut paling tidak sampai dekade tahun 1930-an. Hal ini terlihat dalam tulisan Taha Husayn, Aqqad Haikal, dan sebagainya, atau literatur yang berkembang di zaman “Revolusi Arab” (*Baats*). Selain itu, ia juga secara menyeluruh ingin melakukan kritik metodologis dan epistemologis dari seluruh pemikiran Islam klasik, yang menurutnya sudah tidak relevan lagi untuk era kontemporer. Kekurangobyektifan dan ketidakterbukaan terhadap kajian warisan Islam tersebut juga digambarkan, bahkan diamati oleh ‘Abid al-Jabiri, karena telah membentuk suatu “memori” yang sulit untuk dihilangkan begitu saja. Tetapi menurut Jabiri, untuk menuju ke suatu pemikiran yang bernuansa jauh ke depan, warisan-warisan pemikiran yang telah tercemari oleh berbagai kepentingan politik dan ideologi itu juga harus dibersihkan dan diklarifikasi secara jernih.¹²

¹¹Arkoun, *Essais sur la pensee*, hlm. 13-15. Di sini Arkoun juga menyayangkan kajian para peneliti keislaman tentang “ortodoksi”, karena mereka terlalu dipengaruhi oleh sudut pandang pemikiran Kristiani yang lebih menekankan faktor keagamaan dengan sekat-sekat ideologis yang dipaksakan oleh tulisan heresiografi (sejarah perbedaan aliran) kaum Muslimin, namun tanpa berani membongkar “ortodoksi” yang menopangnya.

¹²Lihat M. ‘Abid al-Jabiri, *Nabnu Wa Sarwa* (Beirut: Dar al-Tali’, 1980); Juga *al-Taqwīn al-‘Aql al-‘Arabiy* (Beirut: Dar al-Tālī’ wa Huqūq al-Naṣr al-Mahfūzāt li al-Markaz, 1983). Karya terakhir ini meski lebih terfokus pada kritik nalar Arab, bersama karya Arkoun *Pour une critique de la raison Islamique* bisa dikatakan sebagai *prestorika* (pencerahan dan pembaharuan) pemikiran Arab Islam kontemporer.

Selain beberapa kekurangan dari islamologi klasik tersebut di atas, tak kalah pentingnya adalah memperhatikan unsur semiotik dan non linguistik sebagai pembentuk wilayah keagamaan atau yang berkaitan dengannya, seperti mitos, ritus, musik, susunan ruang-waktu, urbanisme, arsitektur, lukisan dekor, perabot, pakaian, susunan kekerabatan, dan susunan sosial. Aspek ini secara keseluruhan bisa dikelompokkan dalam bentuk-bentuk ekspresi Islam (ritual, ekologis, artistik, semiologis, sastra, pengajaran, intelektual, juridis dan politis). Semua ekspresi itu, menurut Arkoun membutuhkan pendekatan-pendekatan dari disiplin semiologis (semiotika), antropologis dan psikologis.¹³

Faktor-faktor tersebut di atas diperhatikan Arkoun, karena melihat islamologi klasik secara praktis telah mempersempit ruang studinya pada pemikiran *logocentris** (teologi, filsafat, dan hukum), yang dikaji dari segi perspektif sejarah gagasan. Sedangkan hubungan yang begitu kaya antara Islam sebagai fenomena agama dan kehidupan manusia hanya dikaji sekilas dan tidak mendalam.¹⁴

B. Pengertian Islamologi Terapan

Adapun hal yang mendorong untuk memfungsikan islamologi terapan, menurut Arkoun adalah karena hubungan antara ilmu dan praktek banyak mengalami perubahan. Mula-mula Islam dipelajari kaum orientalis untuk tujuan kolonialisme, dengan tidak adanya lagi daerah jajahan atau dekolonisasi, maka tujuan orientalis pun cenderung hilang. Oleh karena itu diperlukan orientasi praktis dari islamologi terapan. Ia diperlukan karena adanya beberapa pengertian sebagai berikut:

1. Islam sebagai agama dan tradisi berpikir, telah menemukan kembali vitalitasnya sejalan dengan lajunya sejarah masyarakat Muslim. Islam memainkan peran utama dalam pembuatan ideologi resmi negara,

¹³Arkoun, "The Contemporary", hlm. 5-6.

¹⁴Arkoun, *Pour une critique*, hlm. 46-47. *Logocentris* (logocentris): kenyataan bahwa manusia tidak dapat mengungkapkan diri, bahwa tidak dapat berpikir kecuali dengan perantara bahasa, tradisi kebahasaan dan tradisi teks tertentu. Konsep ini dikembangkan oleh Derrida. Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Ed. & Pengantar J.H. Meuleman, cet. I (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 311.

pemeliharaan keseimbangan psiko-sosial masyarakat dan inspirasi bagi minat-minat individu. Sementara itu, kebutuhan akan pengetahuan yang lebih baik tentang isi obyektif pesan al-Qur'ān dan pemikiran para tokoh pendiri tradisi yang hidup dalam Islam, dirasakan makin hari makin besar, tidak saja di lingkungan elit terbatas melainkan juga pada rakyat umum.

Berdasarkan keterkaitan antara berperansertanya islamologi terapan dengan apa yang disebut di atas, maka dalam islamologi terapan harus dipikirkan konsepsinya secara serius, tetapi tidak boleh bersikap netral dan hanya bersifat deskriptif seperti dalam islamologi klasik. Ia juga tidak boleh memihak pada garis-garis kekuasaan tertentu yang tentunya mempunyai maksud-maksud tertentu pula, serta tidak bebas nilai. Dalam penelitiannya, islamologi terapan harus bersifat obyektif dan "penuh percaya diri", bebas dan berani, serta berdasar kebenaran semata; yakni dengan menggunakan akal dan kecerdasan atau nalar Islami dalam mencari kebenaran untuk mengatasi seluruh kerumitan dari situasi historis kaum Muslimin dengan segala kegelisahannya.¹⁵

2. Ilmu-ilmu sosial modern juga telah memporakporandakan cara penerapan pemikiran saintifik Barat sebelumnya. Pemikiran Islam baru mulai merasakan hantaman balik atau kena pengaruhnya (*les contre-coups*) sejak abad ke-16 M, ketika ia mulai menggerakkan pemikiran modern di Eropa. Sayangnya pemikiran Islam sendiri, saat ini masih bersandar pada suatu episteme abad pertengahan. Misalnya, terlihat dalam kegamangan membedakan, (1) kerancuan antara yang mitis dan yang historis, (2) kategori dogmatis terhadap nilai-nilai etika dan keagamaan, (3) penegasan teologis akan keunggulan orang mukmin atas orang yang tak beriman, kaum Muslimin atas non-Muslim, (4) sakralisasi bahasa (*taqdīs al-lughah*), (5) sifat tak tersentuh dan tunggal dari makna yang disampaikan Allah, kemudian dieksplicitkan, dilestarikan dan disampaikan oleh para ulama, (6) nalar abadi, trans-

¹⁵Arkoun, *Pour une critique*, hlm. 49-50. Bandingkan dengan Arkoun, *Essais sur la pensee*. Juga Mohammed Arkoun, "L'Islam historicite, et le progres", dalam *Actes*, (Tunis, 1976); Mohammed Arkoun, "L'Islam et le renouveau des sciences humaines", dalam *Concilium*, 116, 1976.

- historis karena berakar dalam Kalam Allah yang dibekali suatu landasan ontologis yang mentransendenkan seluruh historisitas.
3. Studi fenomena keagamaan tidak bisa dibatasi hanya pada satu agama tertentu belaka. Hal ini berbeda dengan islamologi klasik yang mempunyai tujuan terbatas guna memberikan informasi tertentu pada publik Barat mengenai suatu agama tertentu (Islam). Islamologi terapan juga tidak harus terpisah sama sekali dari islamologi klasik. Ia bahkan menelaah Islam dalam dua persektif yang saling melengkapi, yaitu:
 - a. Sebagai kegiatan ilmiah intern, ia berusaha merubah sikap yang mempunyai akar tradisi yang panjang, apologetis dan polemis yang mencerminkan sikap Islam terhadap agama-agama lain yang cenderung membandingkan.
 - b. Sebagai suatu aktifitas ilmiah yang solider terhadap semua pemikiran kontemporer, islamologi terapan mengkaji contoh Islam dengan tujuan untuk menyumbang kepada antropologi agama.¹⁶ (Bandingkan dengan Arkoun, *Essais sur la pensee* dan *Lectures du Coran*, bab “Lectures de la Fatiha”).
 4. Ciri keempat yang membedakan islamologi klasik dari islamologi terapan adalah, islamologi klasik membatasi diri pada pembahasan dan pandangan para ahli Islam yang “representatif”. Islamologi klasik bahkan tidak berani mengajukan persoalan penting mengenai kritik terhadap nalar teologis (dalam pengertian Kant), yakni untuk mengetahui lebih jauh bagian antara wilayah rasionalitas dan wilayah empiris dalam pengalaman dan penghayatan kaum beragama.

Masalah ini tidak hanya penting untuk Islam, tetapi juga untuk Yahudi dan Kristen, karena pemikiran teologis yang muncul dari ketiga

¹⁶Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, edisi kedua (Tunis: Alif, 1991). Meski Arkoun bukan seorang antropolog, tetapi minatnya terhadap antropologi sangat besar. Sebagai seorang sejarawan-pemikir, ia memang meminati berbagai keilmuan secara multidisipliner dalam mengaplikasikan metodologinya, seperti yang diakui Arkoun ketika mengikuti M. Meslin dalam *Pour une nouvelle science des religions* (Sebuah Pengetahuan Baru dalam (ilmu) Agama-agama (Paris: Maisonnueve, 1971).

agama ini telah berperan sebagai suatu budaya yang menolak budaya asing (*systemes culturels d'exclusion*).¹⁷

Sedangkan jangkauan islamologi terapan secara teoritis dan praktis pada tingkat tertinggi adalah untuk mengukur aktualitas dan perbendaharaan atau banyaknya problematika kaum Muslim.¹⁸

Dalam pengamatan Arkoun, kebanyakan problematika *Abrahamic Religion*, baik Yahudi, Kristen maupun Islam, terletak pada eksklusifitas dan kekakuan pandangan dalam pemikiran "teologis" yang sebenarnya lebih bersifat ideologis. Misalnya konflik Arab vs Israel yang telah berlangsung semenjak Perang Salib serta berbagai konflik dan ketegangan lainnya yang mencerminkan ekstrimitas pembenaran "teologis". Konflik dan ketegangan itu tetap masih terjadi setelah diadakan Konsili Vatikan II oleh kaum Kristiani dan dilakukannya dialog antar iman diantara ketiga agama. Semua kendala itu tampak masih alot dan masih menampakkan eksklusifitasnya dalam masyarakat yang semakin plural.¹⁹

5. Islamologi terapan adalah suatu sikap praktek ilmiah multidisipliner. Dia mempunyai sikap setia kawan, baik pada keberhasilannya maupun pada kegagalan-kegagalannya serta tuntutan yang khas terdapat pada obyek kajiannya. Fenomena Islam dikaitkan sejak dari kelahirannya hingga suatu kalam menjadi teks (dari sabda atau *parole* sampai menjadi Kitab). Oleh karena itu, seorang islamolog menurut Arkoun sebenarnya adalah seorang linguist dalam arti seutuhnya, bukan sebagai cabang dari ilmu-ilmu lainnya.

¹⁷Arkoun, *Pour une critique*, hlm. 53. Bandingkan dengan studi M. Rokeach yang dilanjutkan dan diberi ilustrasi oleh penelitian-penelitian J. P. Deconchy mengenai ortodoksi keagamaan. Lihat *Ibid*. Namun lebih jauh Arkoun ingin mengarahkan pemikirannya pada suatu inklusifitas teologi yang bisa dipakai sebagai landasan bersama bagi komunitas *Abrahamic Religions* (Yahudi-Kristen-Islam). Lihat misalnya tulisan Mohammed Arkoun "Le Concept de Societes du livre-livre" dalam *Interpreteur*, No. 3, 1992. Juga Mohammed Arkoun "The Notion of the Revelation: From Ahl-Kitab to the Societies of The Book" dalam *Lectures*, hlm. 251-281.

¹⁸Arkoun, *Pour une critique*, hlm. 53.

¹⁹Perhatikan tulisan-tulisan Arkoun, misalnya dalam "Yerusalem au nom de qui? Au nom de quoi?", *Islamochristiana*, No. 9, 1983; Juga Arkoun, "Is Islam threatened by Christianity", *Conalium*, No. 1, 1994, dan lain sebagainya.

Islam sebagai agama, tidak bisa dipersempit menjadi suatu sistem gagasan abstrak yang hanya memiliki kehidupannya sendiri, bagaikan esensi yang tak bergerak. Penelitian agama juga tidak bisa dipisahkan dari pendekatan psikoanalisa, psikologi (individu dan sosial), sejarah (evolusi masyarakat Muslim), sosiologi (tempat Islam sebagai sistem aksi historis dari masyarakat dan pengaruhnya terhadap Islam sebagai agama), dan kebudayaan (seni, sastra, pemikiran). Untuk itu diperlukan pembagian kerja untuk menangani suatu bidang yang luas dan rumit. Namun kita harus ingat bahwa sikap Muslim yang paling istiqamah adalah menampilkan Islam dan menghayatinya sebagai “agama dan eksistensi duniawi” (*dīn wa dunya*). Arkoun sangat menekankan Islam sebagai faktor sosial dan kebudayaan yang menentukan; sebaliknya menolak disintegrasi atau pertentangan terhadap integrasi faktor tersebut.

6. Dari segi epistemologi, diketahui bahwa tidak ada wacana maupun metode yang tanpa cacat. Karena itu, islamologi terapan harus terbuka pada kritik wacana sebagaimana dirumuskan L. Marin tentang pemikiran Pascal dan kemajemukan metode untuk menghindari pemisahan yang mendangkalkan obyek kajian. Oleh karena itu, diperlukan juga kembali ke metode negatif terhadap hal-hal yang belum pernah dilakukan, karena banyaknya hal-hal yang tak terpikirkan dalam pemikiran Islam.

Lebih jauh Arkoun –dengan meminjam konsep J. Derrida– juga menekankan bahwa dalam suatu analisa pemikiran atau wacana, yang menjadi signifikan tidak hanya terbatas pada yang dipikirkan dan diungkapkan semata, melainkan juga pada yang dilupakan (*l'oublie*), yang disamarkan (*le travesti*) dan yang tak terpikirkan (*l'impense*). Hal ini dimaksudkan untuk membongkar unsur-unsur ideologis dan mencairkan kebekuan wacana yang selalu dijaga serta sengaja dilestarikan oleh “rezim status quo”.

C. Tugas Islamologi Terapan

Tugas utama islamologi terapan adalah untuk menciptakan kondisi-kondisi yang menguntungkan dalam rangka menyelamatkan dan

membebaskan pemikiran Islami dari bentuk tabu-tabu usang dan metodologi yang menyesatkan. Adapun obyek studinya adalah masalah-masalah yang hangat dibicarakan dan dibahas dalam lingkungan berbagai masyarakat Muslim, terutama yang berkaitan dengan *al-turāth* (warisan kebudayaan dan tradisi) Islami serta masalah modernitas yang menyangkut soal-soal ekonomi, sosial dan politik. Semua masalah tersebut tentunya dibahas dalam perspektif keagamaan. Hal itu penting menurut Arkoun, karena di satu sisi perlu menginventarisasikan dengan jelas hal-hal yang berkaitan dengan *al-turāth*, sedangkan di sisi lain masalah modernitas juga perlu dirumuskan dan diperhatikan idiom-idiomnya, karena kedua hal ini menjadi perhatian besar kaum Muslimin.²⁰

Oleh karena itu, islamologi terapan mempunyai tugas yang sangat vital dalam memadukan dan menghubungkan kondisi-kondisi obyektif kajian islamologi dan kondisi empiris-riil masyarakat Muslim seperti faktor empatis dari sikap dan rasa keimanan, semangat keagamaan, penghayatan keagamaan dan sebagainya, untuk mencapai suatu afektivitas secara praksis. Bukan hanya semata-mata kajian netral, dingin, bahkan hanya membebani dengan puing-puing reruntuhan kajian yang begitu banyak jumlahnya seperti yang dilakukan oleh para islamolog, tetapi merupakan perpaduan kritis sekaligus empatis terhadap warisan intelektual Muslim dan rasa serta semangat keagamaan yang hidup di masyarakat Muslim.

D. Jarak Epistemologi dan Metodologi dalam Penerapan Islamologi

Masalah utama dari aplikasi islamologi terapan adalah upaya untuk menjembatani kesenjangan metodologi dan epistemologi antara pemikiran

²⁰Lihat Arkoun, *Pour une critique*, hlm. 55 dst. Penggabungan antara tradisi (*al-turāth*) dan modernitas atau metamodernitas dalam pemikiran Arkoun tampak menjadi bagian terbesar pemikirannya yang akhirnya menampakkan sosok Arkoun sebagai seorang cendekiawan Muslim yang cukup revolusioner dalam penerapan metodologi dan epistemologi modern. Namun ia juga masih sangat menghargai tradisi dan semangat keagamaan. Lihat komentar pengamat mengenai pemikiran Arkoun seperti ditulis J.H. Meuleman, "Beberapa Catatan Kritis tentang karya Mohammed Arkoun dalam *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1966), hlm. 151-162. Juga Robert D. Lee, "Mohammed Arkoun" dalam *Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal sampai Nalar Kritis Arkoun* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 159 dst.

Islam yang telah terputus dari tradisi kunonya dengan nalar modern yang progresif. Menurut Arkoun, pemikiran Islam sampai sekarang masih tidak jauh berbeda dengan yang ada pada abad pertengahan, dibandingkan dengan pemikiran Barat (khususnya Perancis) yang penuh percaya diri, mendominasi, menaklukan, yakin akan hegemoninya, kemenangan-kemenangan revolusinya dan seterusnya, yang dalam kenyataan saat ini memang berada di atas angin.²¹

Sementara itu, wacana-wacana dalam gerakan Islam (fundamentalis) selalu menterjemahkan mobilisasinya dengan membangkitkan angan-angan sosial kolektif umat. Cara ini tentu lebih untuk maksud dan tujuan politis dengan alasan, (1) Islam adalah satu-satunya alternatif yang paling kredibel dari pada model politik sekular yang dibawa oleh Barat, dan (2) Islam yang seperti ini dikenal karena visi ideologisnya, dengan pemimpin-pemimpinya seperti Sayyid Qutb, Ali Shari'ati, Musa Sadr, Hasan al-Bana, Rasyid al-Sanusi, Munir, Syafiq, 'Abd Salam Faraj dan ulama-ulama lain yang menyuguhkan visinya melalui monopoli agama untuk diletakkan dalam ruang politis.²²

Sebagai ilustrasi, Arkoun memperlihatkan sebuah contoh adanya jarak epistemologi dan metodologi antara model islamologi klasik dan islamologi terapan. Contoh tersebut diambil dari karya Muh. 'Abd. Salam Faraj, seorang fundamentalis Mesir yang dieksekusi oleh pemerintah Anwar Sadat di Kairo pada tanggal 8 April 1982. Faraj adalah anggota gerakan *Tafkīr wa al-Hijrah*, yang mengikuti pemikiran fundamentalisme garis keras Sayyid Qutb, penulis tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Di Bawah Bayang-bayang al-Qur'ān) yang telah banyak dikenal. Faraj justru lebih keras lagi dari Qutb dalam visi teologisnya. Ia mengarang *al-Farīdah al-Ghā'ibah* yang kemudian diterjemahkan dan diperkenalkan ke dalam bahasa Inggris oleh Johanness J. G. Jansen dengan judul: *The Neglected Duty, the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (London, 1986).

Dalam karyanya di atas, Faraj mengeksplorasi makna "jihad" sedemikian rupa, sehingga seolah-olah menjadi rukun Islam yang keenam

²¹Arkoun, *Nalar Islam*, hlm. 39.

²²Mohammed Arkoun, "Imaginaire sociale et leaders dans le monde Musulman contemporain", dalam *Arabica*, No. 1, 1989, hlm. 23.

(setelah kewajiban syahadat/kredo, sholat, puasa, zakat dan haji).²³ Menurut Arkoun, tulisan Faraj itu kaya dengan definisi tentang angan-angan sosial bagi kaum Muslim. Tema-tema dan kajiannya diperkenalkan dengan batasan-batasan diskursus islamologi klasik. Namun ketika karya tersebut kemudian dialihbahasakan ke dalam sebuah bahasa Eropa (Inggris), sistem kognitif seperti yang diartikulasikan pada permukaannya tetap tidak berubah.²⁴

Dari karya Faraj atau wacana sejenisnya, yang dipermasalahkan Arkoun adalah pemaksaan ide-ide dari Islam klasik tanpa melihat konteks kesejarahan dan kondisi sosial-politik masyarakat (Muslim) yang sudah banyak berubah dan begitu kompleks pada saat ini. Bagi Arkoun, cara semacam itu merupakan kesalahan antitesis dari sebuah keadaan. Dari karya Faraj di atas, Arkoun sejalan dengan Jansen tentang perlunya mengevaluasi status teks dari sudut kritik epistemologinya, tidak semata-mata kritik dari sudut metode atau permasalahannya belaka. Malah yang paling pokok justru sistem kognitif yang mendasari “hubungan” dan “logika” dari karya tersebut.

Pekerjaan itu, antara lain harus dibuat dan dikelompokkan dalam dua bagian waktu, yaitu dengan:

1. Aturan-aturan dan prinsip-prinsip kritis, yang dipraktekkan oleh pemikiran Islam klasik sendiri.
2. Aturan-aturan dan prinsip-prinsip dari kritik epistemologi modern.

Dari sini berarti pemikiran Islam klasik siap ditaklukkan atau diuji oleh pemikiran modern, tetapi bukan berarti harus mengunggulkan pandangan-pandangan filsafat Barat dan mengecilkan pandangan Islam dalam pengertian “ortodoks”.

Tanpa mengecilkan karya *al-Farīdah al-Ghā'ibah* yang penuh dengan anjuran “jihad” dan prinsip-prinsip yang sangat sugestif serta berorientasi ideologis, menurut Arkoun semua itu adalah hanya karena “argumentasi” yang sederhana untuk memobilisasi seluruh “kaum Muslimin yang sedang

²³Oliver Roy, *Geneologie de l'Islamisme* (Paris: Haschette, 2001), hlm. 61.

²⁴*Ibid.*, hlm. 61

putus asa” dibanding masyarakat Barat yang secara politis, ekonomis, sosial dan budaya sedang unggul dan mendominasi pada saat ini.²⁵

Hanya saja yang lebih perlu digarisbawahi adalah, meskipun gerakan-gerakan “jihad” dan suara keras seperti Faraj di berbagai negara Muslim lebih berorientasi ideologis, namun mereka mempunyai kepekaan terhadap berbagai aspirasi rakyat yang tertindas. Gerakan ini biasanya menjadi *counter power* atau kekuatan tandingan terhadap penguasa yang zalim dan sewenang-wenang serta tidak memperdulikan keadilan sebagaimana yang ditekankan dan digariskan oleh Kitabullah (al-Qur’ān).²⁶

Karya semacam *al-Farīdah al-Ghā’ibah* tersebut, menurut Arkoun sebenarnya telah ada jauh sebelum Faraj, misalnya ditunjukkan oleh seorang Muslim aliran Hambali, Ibnu Batta pada abad ke-10 M. Akan tetapi, penekanan Arkoun yang lebih penting bukan dari sudut pandang substansi kandungan karya tersebut, melainkan dari sudut bidik pengoperasionalan struktur wacana yang tertutup dan ahistoris dari wacana normatif dalam konteks kenyataan empiris sosial-masyarakat saat ini.²⁷ (Bandingkan dengan Arkoun, *Overture sur l’Islam*, ed. ke-2, 1991).

Jadi tampak jelas bahwa islamologi terapan adalah upaya pemikiran Arkoun untuk mengevaluasi, mengembangkan dan mendinamisir berbagai

²⁵Untuk lebih jelasnya, lihat keterangan Arkoun tentang point-point dari *al-Farīdah al-Ghā’ibah* sebagai pengembangan politik yang diterjemahkan dari pandangan paradigma sosial-keagamaan Madinah (Piagam Madinah). Paradigma itu digunakan Nabi sebagai pemecahan masalah terhadap para pembangkang, kemudian oleh Ibnu Taimiyah dihidupkan lagi sebagai pemecahan yang sama dalam jihad terhadap bangsa Mongol di Siria. Bandingkan dengan para penafsir Islam klasik seperti Ibnu Kathir, al-Dahhak, al-Ufi dll., tampak lebih keras lagi menafsirkan QS: IX ayat 5 tentang kewajiban jihad terhadap kaum Musyrikin. Bahkan Ibnu Juzayy al-Kalbi menjelaskan dukungan 114 ayat atas 54 ayat untuk hidup berdampingan dengan kaum musyirikin atau non-Muslim dibatalkan oleh pernyataan surat al-Taubah ayat 5 di atas, serta surat al-Baqarah ayat 216. Lihat Arkoun dalam "Actualite", hlm. 22-28. Bandingkan misalnya dengan karya Arkoun "Violence, sacre, verite dans le discours religieux: l'exemple de la sourate IX", dalam *L’Islam religion et societe; interviewer dirigees par M. Arosio* (Paris: Cerf, 1982), hlm. 151 dst.

²⁶Kepel, Gilles, “Religieux et Politique”, Bab Kesimpulan dalam *Le Prophete et le pharaon, aux des mouvements islamiste* (Paris: Seuil, 1993), hlm. 250 dst.

²⁷Arkoun, “Reflexions d’un Musulman sur le nouveau catechisme”, dalam *Islamochristiana*, 19, 1993, hlm. 45

kekurangan dari islamologi Barat tradisional. Karena para islamolog dan *islamiyyāt* klasik dalam kajian mereka tampak begitu dingin, kaku, membatasi diri pada karya-karya Islam yang “terpilih” dan seterusnya, sehingga kajian mereka tidak empati, merugikan dan tidak bisa menjawab dan memenuhi kebutuhan kaum Muslimin di dunia kontemporer.

Dengan demikian, maka salah satu syarat praktis yang harus dipenuhi oleh islamologi terapan adalah agar beranjak dari kungkungan “episteme abad pertengahan”. Keluar dari keterbelengguan romantisme masa lalu, dimaksudkan Arkoun untuk menuju ke suatu episteme modern yang sebenarnya juga masih menjadi kendala di dunia Kristen. Sebagai salah satu bagian dari *trademark* episteme modern, Islam dan agama lainnya hendaknya sadar akan kesejarahan absolutitas interpretasi ajarannya. Perangkat untuk penyadaran itu antara lain adalah antropologi agama. Oleh karena itu, ada dua hal yang perlu didalami oleh islamologi terapan, yakni masalah *al-turath* (tradisi dan warisan kebudayaan) serta masalah modernitas.

Sebagai contoh adalah karya Faraj yang telah diungkapkan di atas, atau karya lain yang berasal dari pemikiran Islam klasik. Karya semacam itu dipermasalahkan Arkoun bukan dari sudut substansinya, melainkan dari sudut metode dan kritik epistemologinya. Alasannya, banyak karya-karya Islam klasik yang secara prinsip bisa dibenarkan, namun bila harus dibenturkan dengan kenyataan era modernitas, yang secara politis, sosial, ekonomis dan budaya telah banyak berubah, maka secara kontekstual karya tersebut hanya menjadi angan-angan sosial yang akan membebani masyarakat Muslim sendiri untuk menuju ke suatu episteme yang benar-benar modern.

E. Manfaat Praktis Islamologi Terapan

Masalahnya sekarang adalah, apakah perangkat islamologi terapan seperti yang ditawarkan Arkoun telah siap dan berbagai kekurangan dari islamologi klasik itu bisa dipenuhi oleh kaum Muslimin dan dunia Islam. Hal ini mengingatkan teorisasi Arkoun yang disebutnya sebagai acuan kerangka peradaban (*grammar of civilizatoin*) ini sangat membutuhkan kekompakan persepsi, bersifat multidisipliner, bisa menerima secara

obyektif hasil dari islamologi klasik, dan lain sebagainya. Atau dengan kata lain, islamologi terapan sangat membutuhkan kekompakan akademisi yang mendukungnya untuk menuju visi dan aksi baru yang lebih “segar” dan menjanjikan bagi peradaban kontemporer.

Manfaat praktis yang diperoleh dari islamologi terapan adalah ia bisa diharapkan akan mencairkan korpus-korpus Islam ideologis yang telah tertutup dan lama membeku serta membukakan sebuah wacana baru. Islamologi terapan tampak ingin menjadi perantara antara Timur (Islam) dengan pemeluknya yang mempunyai angan-angan sosial kolektif yang besar, ulamanya yang mempunyai semangat keagamaan yang tinggi, dan studi-studi keislaman/ketimuran (islamologi/orientalisme) yang telah melewati visinya yang lama (tujuan kolonialisme, etnosentris dan segala subyektivitasnya). Pemikiran Arkoun sendiri tampaknya bisa menjadi jembatan antara pemikiran model fundamentalis atau neo-fundamentalis yang cenderung ekstrim, radikal dan ahistoris dalam merambah dunia modernitas dengan pemikiran neo-islamolog atau neo-orientalis yang telah berjasa mengembangkan metodologi dan teori-teori baru, namun masih menyisakan berbagai kekurangan seperti yang dikritik Arkoun di atas.

Berdasarkan penelitian, tampak bahwa visi-visi politik dan strategi budaya baru kaum neo-islamolog atau neo-orientalis, juga tidak atau belum bisa dipisahkan dari negara-negara penyandang dana penelitian mereka. Sehingga bagaimanapun juga, dampak positif neo-islamologi atau neo-orientalisme di dunia Islam lebih banyak dihasilkan oleh para aktor islamisme (kaum tradisionalis, neo-fundamentalis, dan sebagainya) dari pada kaum islamolog.²⁸ Sela-sela kekurangan inilah yang bisa diisi oleh islamologi terapan untuk mewujudkan suatu kajian keislaman yang lebih empatis dan tatanan peradaban yang lebih adil tanpa memandang Timur-Barat, Islam-Kristen. Demikian juga tidak semata-mata membela teks-teks yang dianggap pusat, representatif, dan resmi, dengan meminggirkan dan

²⁸Untuk melihat sejauh mana manfaat praktis antara kajian para islamolog di dunia Islam saat ini, lihat Oliver Roy, “Les islamologues ont-ils inventé l’Islamisme?” (Apakah para islamolog itu memberi masukan positif pada kajian keislaman?), dalam Jurnal penelitian *ESPRIT* (Paris: CERF, 2001).

Baedhowi

mengesampingkan teks-teks yang dianggap tidak resmi, pinggiran, tidak mewakili mayoritas umat, dan sebagainya. Semua itu, agar persoalan Islam sebagai agama dan fenomena sosial, budaya, politis dan seterusnya, bisa dikaji secara obyektif, serta ajarannya bisa diterapkan secara *kāffah* (inklusif dan komprehensif) demi kebutuhan umat Islam dan kemanusiaan pada era kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Arkoun, Mohammed, *Essais sur la pensee Islamique*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- _____, "L'Islam, historicité et le progres", *Actes*, Tunis, 1976.
- _____, "L'Islam et le renouveau des sciences humaines", *Concilium*, 116, 1976.
- _____, "Imaginaire sociale et leaders dans le monde musulman contemporain", *Arabica*, No. 1, 1989.
- _____, "Violence, sacre, verité dans le discours religieux: l'exemple de la sourate IX", *L'Islam religion et societe*, Paris: Cerf, 1982.
- _____, *Overture sur l'Islam*, ed. 2, Paris: Cerf, 1991.
- _____, *Pour une critique de la raison Islamique*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- _____, *Lectures du Coran*, edisi kedua, Tunis; Alif, 1991.
- _____, *L'Islam religion et societe; interviewer dirigees par M. Arosio*, Paris: Cerf, 1982.
- _____, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, ed. & Pengantar J.H. Meuleman, cet. I, Jakarta: INIS, 1994.
- _____, "Actualite du probleme de la personne dans la pensee Islamique", *Revue Internationale des Sciences sociales*, UNESCO, 1988/vol. XL.
- _____, "Jerusalem, au nom de qui? au nom de quoi?", *Islamochristiana*, no. 9, 1983.
- _____, "Reflexions d'un Musulman sur le nouveau catechisme", *Islamochristiana*, 19, 1993.
- _____, "Le Concept de societes du livre-livre", *Interpreter*, No. 3, 1992.
- _____, "L'Islam historicit, et le progress, *Actes*, Tunis, 1976.
- _____, "L'Islam et le renouveau des sciences humaines, *Concilium*, 116, 1976.
- _____, "Is Islam Threatened by Cristianity", *Concilium*, No. 1, 1994.
- _____, "The Contemporary Expression of Islam in Building", makalah seminar ekspresi Islam dalam arsitektur, di Hotel Ambarrukmo, Yogyakarta, 1991.
- Bastide, R., *Anthropologie appliqué*, Paris: Mouton, 1971.

- Bourdieu, Pierre, *Le Sens pratique*, Paris: Minuit, 1990.
- Derrida, Jacques, *Penser sur la folie sur M. Foucault*, Paris: Minuit, 1979.
- Foucault, Michel, *Archeologi du savoir*, Paris: Gallimard, 1969.
- _____, *Histoire de la folie de l'age classique*, Paris: Gallimard, 1963.
- Jabiri, Abid, *Nahnu wa sarwa*, Beirut: Dar at-Tali', 1980.
- _____, *al-Taqwīn al-'Aql al-'Arabiy* (Beirut: Dar al-Tāli' wa Huqūq al-Naṣr al-Mahfūzāt li al-Markaz, 1983)
- Kepel, Gilles., *Le Prophete et le pharaon, aux des mouvements islamiste*, Paris: Seuil, 1989.
- Lee, Robert, D., *Mencari Islam Autentik. Dari Nalar Puitis Iqbal sampai Nalar Kritis Arkoun*, terj. Ahmad Baiquni, cet. II, Bandung: Mizan, 2000.
- Lyotard, Jean Francois, *L'Inhumain*, Paris: Gallilee, 1988.
- _____, *Le Post-modernisme, explique aux enfances*, Paris: Gallilee, 1986.
- Meuleman, J.H., et. al. dan editor dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Roy, Oliver, *Geneologie de l'Islamisme*, Paris: Hachette, 2001.
- _____, "Les Islamologes ont-ils invente islamisme?", dalam *ESPPRIT*, Agustus-Sept, 2001.
- Waardenburg, J. D. J., *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris: Mouton, ed. pertama, 1969.