

VOL. 1 NO. 2, JUN 2019

ISSN 2655 - 8785

فلسفة

JURNAL THEOSOFI DAN PERADABAN ISLAM



**FAKULTAS USHULUDDIIN DAN STUDI ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA
MEDAN**

**Diterbitkan :
Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam**

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam

Vol. 1 No. 2 Juni-November

ISSN : 2655-8785

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam

Diterbitkan Oleh :
Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam
Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan



Jurnal
Al-Hikmah

Volume
2

Nomor
1

Halaman
1-197

Juni
2019

e-ISSN
2655-8785

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam

Vol. 1 No. 2 Juni-November 2019

PEMBINA

Prof. Dr. Katimin, M.A
(Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN SU Medan)

PENGARAH

Dr. H. Arifinsyah, M.A
Dra. Hj. Hasnah Nasution, M.A
Drs. Maraimbang Daulay, M.A

KETUA PENYUNTING

Dra. Mardhiah Abbas, M.Hum

SEKRETARIS PENYUNTING

Dra. Endang Ekowati, M.A

DEWAN REDAKSI

Prof. Dr. Katimin, M.Ag., Dr. Hj. Dahlia Lubis, M.Ag., Prof. Dr. H. Syahrin Harahap, M.A., Prof. Dr. Sukiman, M.Si., Prof. Dr. Amroeni Drajat, M.Ag., Prof. Dr. H. Hasan Bakti Nst, M.A., Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.A., Dr H. Arifinsyah, M.Ag, Ismet Sari, M.A, Salahuddin Harahap, M.A

SIRKULASI & KEUANGAN

Muhammad Ikhbal Saiful, SE

Redaksi & Tata Usaha

Gedung Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, Jl. Williem Iskandar Pasar V Medan Estate 20371 Telp. (061) 6615683-6622925 Fax (061) 6615683 Email:

prodiafis@gmail.com

Website: <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/alhikmah>

Sekretariat

Paisal Siregar, S.Fil.I
Zulkarnain, M.Pem.I

al-hikmah Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam merupakan jurnal prodi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan yang secara komprehensif mengkaji bidang Teologi, Filsafat dan Tasawuf dalam Islam. Redaksi menerima tulisan baik artikel, ringkasan hasil penelitian, studi tokoh, maupun telaah pustaka.

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam
Vol. 1 No. 2 Juni-November 2019

DAFTAR ISI

GAGASAN UTAMA

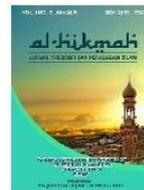
- Sains Dalam Perspektif Filsafat Islam
Zulkarnain 1-23
- Filsafat Wujudiyah (Perspektif Mu'tazilah, Filsuf Islam Dan Alquran)
Adenan 24-54
- Menggagas Konsep Teologi Kekinian Di Era Industri 4.0
Kholidah Nur 55-68
- Narasi Filsafat Kontemporer Mohammad Arkoun (Dari Post-Strukturalis
Menunju Kritik Atas Nalar Islam)
Ismet Sari 69-88
- Menemukan Makna Dalam Ketidakpastian
Armin Nasution 89-99
- Hadist Penciptaan Perempuan Dari Tulang Rusuk (Analisis-Kritis Terhadap
Pandangan Feminis)
Ryandi, M.Ud 100-115

KAJIAN TOKOH

- Muhammad Abid Al-Jabiri
Nurliana Damanik 116-145
- Pemikiran Amin Abdullah
Uqbatul Khair Rambe, M.Ag 146-175

LAPORAN PENELITIAN

- Walisongo dan Wayang (sebuah refleksi sarana perkembangan islam di jawa)
Heru Syahputra 176-182
- Kontekstualisasi Praktik Zuhud Bagi Kaum Profesional
Muhammad 183-197



NARASI FILSAFAT KONTEMPORER MOHAMMAD ARKOUN

(Dari Post-strukturalis Menuju Kritik atas Nalar Islam)

Oleh: Ismet Sari, M.A

ABSTRACT

This paper explores the idea of Muhammad Arkoun who seeks to criticize the reasoning of classical Islam. Thought Arkoun is affected by movement (post) structuralist French. Arkoun historicism method used is the formulation of the social sciences inventions of modern Western thinkers (post) structuralist French. The main reference is De Saussure (linguistics), Levi Strauss (anthropology), Lacan (psychology), Barthes (semiology), Foucault (epistemology), Derrida (grammatologi), French philosopher Paul Ricour, anthropologists such as Jack Goody and Pierre Bourdieu. Arkoun borrows many concepts of the (post) structuralism for later introduction into the area of Islamic studies. Concepts such as corpus, Epistema, discourse, deconstruction, myth, logocentrism, the pitch, and not thought out, parole, aktant and others, is proof that Arkoun was brought up in an arena of struggle with (post) structuralism.

Key Words: *Post-Strukturalisme, Nalar Islam, Kontemporer.*

Pendahuluan

Tulisan ini mengetengahkan pemikiran Muhammad Arkoun yang berupaya untuk mengkritisi nalar Islam klasik. Pemikiran Arkoun dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis¹ Perancis. Metode historisisme

¹Dalam studi ilmiah istilah "struktur" dan juga "strukturalisme" banyak dipakai dan tidak selalu dalam arti yang sama. Istilah-istilah tersebut dipakai dalam bidang matematika, logika, fisika, biologi, psikologi, sosiologi, ilmu bahasa, dan ilmu-ilmu humaniora lainnya. Dengan demikian, upaya memahami istilah strukturalisme, segera akan berhadapan dengan berbagai benturan dan kesulitan. Kalau dinyatakan strukturalisme Perancis mempunyai hubungan dengan suatu perkembangan dalam ilmu bahasa, maka harus diperhatikan juga bahwa dalam ilmu bahasa pun kata "strukturalisme" dipakai dengan pelbagai cara: misalnya disebutkan "strukturalisme Amerika" tidak berkaitan dengan apa yang dimaksudkan dengan 'strukturalisme' di Perancis. Kesulitan selanjutnya adalah klaim apakah Strukturalisme merupakan suatu aliran/system filsafat, karena jika dilihat tokoh-tokoh strukturalis, seperti misal, Cluad Levi Strauss, yang dikenal sebagai "Bapak Strukturalis Perancis," adalah seorang ahli antropologi budaya dan bukan filsuf. Hampir semua kelompok strukturalis tidak nyaman dengan sebutan tersebut.

Namun demikian, sekedar peta konseptual, strukturalisme yang dimaksud di sini adalah sekelompok pemikir yang banyak menarik perhatian sekitar tahun 60-an. Mereka tidak semua filsuf profesional. Tetapi, tidak dapat disangkal, adanya implikasi filosofis dalam karya-karya mereka. Strukturalisme menjadi suatu mode filosofis di Perancis pada tahun 60-an. Tokoh-tokoh pemikiran strukturalis diantaranya adalah Claud

yang dipakai Arkoun adalah formulasi ilmu-ilmu sosial Barat modern hasil ciptaan para pemikir (post) strukturalis Perancis. Referensi utamanya adalah De Saussure (linguistik), Levi Straus (antropologi), Lacan (psikologi), Barthes (semiologi), Foucault (epistemologi), Derrida (grammatologi), filosof Perancis Paul Ricour, antropolog seperti Jack Goody dan Pierre Bourdieu. Arkoun banyak meminjam konsep-konsep kaum (post) strukturalisme untuk kemudian diterapkannya ke dalam wilayah kajian Islam. Konsep-konsep seperti korpus, epistema, wacana, dekontruksi, mitos, logosentrisme, yang ter, tak dan dipikirkan, parole, aktant dan lain-lain, adalah bukti bahwa Arkoun memang dimatangkan dalam kancah pergulatannya dengan (post) strukturalisme.²

Arkoun berupaya membedah sejarah dan tafsir ayat dalam al-Qur'an. Proyek utama pemikiran Arkoun adalah "Kritik atas Nalar Islam". Ia menerbitkan penelaahan itu dalam buku, *Pour de la Raison Islamique*. Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *al-Fikr al-Arabial-Islami*; "Sejarah Pemikiran Arab-Islam".

Untuk menelusuri sejarah pemikiran Islam, ia menggali seluruh lapisan geologis pemikiran Arab-Islam, dengan pisau episteme Michael Foucault, dan membagi tingkatan Arab-Islam klasik, skolastik, dan modern. Ia juga membagi medan taqlid berpikir umat dalam kurun masa itu, kemudian memasukkan postulat kajiannya sebagai "yang terpikirkan", "yang tak terpikirkan", dan "yang belum terpikirkan".

Bagi Arkoun, al-Qur'an tunduk pada sejarah. Ia melihat, karena banyaknya campur tangan "sejarah penguasa" dalam pembakuan al-Qur'an, banyak di dalam kitab itu sesuatu yang sesungguhnya "yang terpikirkan" berubah menjadi "yang tak terpikirkan". Arkoun juga melihat

Levi Strauss (bapak para strukturalis), Foucault, Ferdinand de Saussure, Gilles Deleuz, Baudrillard, Richard Rorty, Roland Barthes dan Jacques Derrida. Yang dimaksud dengan "pasca-strukturalis" adalah para pemikir yang berafiliasi pada gerakan strukturalisme, meminjam istilah yang dipakai oleh Richard Harland dalam bukunya: *Super Structuralism: The Philosophy of Structuralism and Post Structuralism*. Harland memakai istilah tersebut demi menghindari pengkhususan, seperti jika kita menyebut *Structuralism* yang berarti tidak memasukkan Derrida dan para pasca-Structuralisme lainnya, atau Foucaultisme yang berarti penganut Foucaultisme saja. Lihat buku tersebut, London, 1987),

²Arkoun memperlihatkan kepiawaiannya ketika secara eklektik bisa "menari-nari" di atas panggung post strukturalisme itu, dan bila perlu sekali-kali bisa mengenyahkan panggungnya. Ia, misalnya, bisa menerapkan analisis semiotika ke dalam teks-teks suci dengan cara melampaui batas kemampuan semiotika itu sendiri. Menurutnya, ini dilakukan karena selama ini semiotika belum mengembangkan peralatan analitis khusus untuk teks-teks suci. Padahal, teks-teks keagamaan berbeda dengan teks lainnya karena berpretensi mengacu pada petanda terakhir, petanda transendental (signifie dernier). Arkoun juga bisa mencomot konsep-konsep dari Derrida tanpa harus terjebak pada titik paling ekstrim dari implikasi pemikiran Derrida: tidak ada petanda terakhir. Bahkan dalam bangunan pemikirannya, Derrida yang berpendapat bahwa bahasa tulisan lebih awal ketimbang lisan (dalam bidang filsafat bahasa) bisa disajikan, tanpa berbenturan dengan Frye yang memandang bahwa bahasa lisan tentunya lebih awal ketimbang bahasa tulisan (dalam bidang antropologi, perkembangan kebudayaan atau peradaban).

ortodoksisme (paham yang selalu menekankan pada penafsiran nash-nash yang pasti benar, sehingga penafsiran pihak lain selalu salah, bid'ah), dogmatisme (pencampuran wahyu dan non wahyu), sebagai "kotoran" dalam pemikiran Islam. Arkoun pun mengajukan satu teknik pembacaan al-Qur'an dengan metode semiotik, menapaktisasi sejarah turunnya ayat, dan kemungkinan kesalahan dalam penyusunan.

Biografi Mohammad Arkoun

Mohammed Arkoun dilahirkan di Ajazair pada tanggal 1 Februari 1928 di Taourirt-Mimoun, di Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah timur Ajir (Algeria). Keadaan itulah yang menghadapkannya sejak masa mudanya pada tiga bahasa: bahasa Kabilia, salah satu bahasa Berber yang diwarisi Afrika Utara dari zaman pra-Islam dan pra-Romawi; bahasa Arab yang dibawa bersama ekspansi Islam sejak pertama Hjriah; dan bahasa Perancis, yang dibawa oleh bangsa yang menguasai Ajazair antara tahun 1830 dan 1962. Sampai batas tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda: bahasa Kabilia, yang kecuali beberapa usaha coba-coba mutakhir tidak mengenal tulisan, merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai pengarah yang menyangkut kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah beribu-ribu tahun lamanya; bahasa Arab adalah alat pengungkapan dan, terutama melalui teks-teks tertulis, pelestarian tradisi dalam bidang keagamaan, yang mengaitkan Ajazair dengan daerah dan bangsa lain di Afrika Utara dan Timur Tengah; bahasa Perancis merupakan bahasa pemerintahan dan sarana pemasukan nilai dan tradisi ilmiah Barat yang disampaikan melalui sekolah-sekolah Perancis yang didirikan penguasa penjajahan.³

Sejak kecil Arkoun bergaul secara intensif dengan ketiga bahasa itu, bahasa Kabilia dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Perancis di sekolah dan dalam urusan administrasi dan akhirnya bahasa Arab yang baru mulai didalaminya ketika ia masuk sekolah menengah atas di Oran, kota utama

³Muhammad Arkoun, "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun," dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ed. Johan Hendrik Meuleman, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hal. 1-5. Gerakan Islamisasi di daerah bekas jajahan Perancis ini juga diwarnai oleh nuansa sufisme. Mahdi Bin Tumart dari dinasti Almohad pada abad ke 12 menggabungkan ortodoksi Ash'arisme dengan sufisme. Ibn Arabi, tokoh sufisme yang terkenal itu, sempat berguru kepada seorang sufi terkemuka di daerah ini, Abu Madyan. Di antara aliran tarekat yang berkembang adalah Shaziliyah, Aljazuliyah, Darqawiyah, Tijaniyah dan lain-lain. Melalui berbagai kegiatan dan ritualisme sufisme populer, berbagai unsur kepercayaan animistik Afrika Utara merasuk ke dalam Islam di Afrika. Misalnya, konsep "manusia-suci atau pemimpin keagamaan (alfa) merupakan serapan budaya pemujaan orang-suci sebelum Islam datang, dan dalam lingkungan hidup yang sarat dengan sufisme dan nuansa spiritual inilah Arkoun dibesarkan. Lihat juga Aulia A Muhammad, dalam *Suara Merdeka*, 2004.

di Ajazair bagian barat. Ia sangat sadar akan persaingan yang terdapat antara berbagai bahasa dan cara berpikir. Perbedaan antara bahasa lisan dan bahasa tulis serta hubungan antar bahasa, pemikiran, sejarah dan kekuasaan termasuk persoalan yang paling banyak menarik perhatian Arkoun. Usaha memadukan berbagai cara berpikir, terutama semangat keagamaan, yang lebih terpelihara di kalangan massa penganut Muslim, dan sikap rasional serta kritis yang lebih berkembang di dunia Barat merupakan cita-cita utamanya.

Pada tahun 1950 sampai 1954 ia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Ajir, sambil mengajar bahasa Arab pada salah satu sekolah menengah atas di daerah pinggiran ibu kota Ajazair. Kemudian, di tengah perang pembebasan Ajazair dari Prancis (1954-1962), ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak itu ia menetap di Prancis. Pada tahun 1961 ia diangkat menjadi dosen pada universitas Sorbonne di Paris, tempat ia memperoleh gelar Doktor sastra pada tahun 1969. Dari tahun 1970 -1972 Arkoun mengajar di Universitas Lyon dan kemudian kembali ke Paris sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam.⁴

Profesor di Sorbonne (1961-1991); mengikuti *Wissenschaftskolleg* di Berlin 1986-87; mengikuti *Institute for Advanced Studies*, di Princeton 1992-93; Visiting Professor aux Universitits di UCLA, Los Angeles 1969; Princeton 1985, Louvain-La-Neuve 1977-1979; Institut Pontifical d'Etudes Arabes, Rome; Temple University, Philadelphia 1988-90; Amsterdam 1991-1993; New York University Mars-Avril 2001, 2003; Gifford Lectures, Edinburgh University Novembre 2001.

Karya-karya Mohammad Arkoun

Sementara itu, karya-karya Arkoun meliputi berbagai bidang. Di sini hanya disebutkan karya-karya yang berkaitan dengan kajian Islam pada umumnya dan metodologi "cara membaca Qur'an"nya pada khususnya. Kebanyakan karya Arkoun ditulis dalam bahasa Perancis, seperti- *Deux Epitres de Miskawayh*, edition critique, B.E.O, Damas, 1961; *Aspects de la Pensee Islamique Classique*, IPN, Paris 1963; - *Lhumanisme Arabe au 4^e/10^e siecle*, J.Vrin, 2^oed. 1982; *Traite d'Ethique*, Trad., introd., notes du *Tahdhab al-akhlaq de Miskawayh*, 1- ed.1969; 2 - ed.1988; dan sebagainya. Dalam Bahasa Indonesia seperti *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, trans. Johan H. Meuleman, INIS, Jakarta 1994. *Berbagai Pembacaan Quran*, trans. Johan H. Meuleman, INIS, Jakarta 1997, *Arab Thought*, ed. S.Chand, New-Delhi 1988; dalam Bahasa Inggris *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers to day*, Westview Press, Boulder 1994. *The Concept of Revelation: from Ahl al-Kitab to the Societies of the Book-book*, Claremont Graduate School, Ca.,1988; *The Unthought in Contemporary*

⁴Lihat <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=313> (April 2014)

Islamic Thought, London 2002. Dalam bahasa Arab seperti *al-Fikr al-'Arabir*-ed.'Uwaydat, Beyrouth 1979; *al-Islam: Asata wa Mumarasa*, Beyrouth 1986; *Ta'rikhiyat al-Fikr al-'Arabi al-Islami?* ed.Markaz al-inma al-qawmi Beyrouth 1986; dan lain sebagainya.⁵

Kegelisahan Akademis Mohammad Arkoun

Penelaahan Arkoun terhadap Islam di antaranya bertolak dari: pertama, Qur'an dan pengalaman Madinah, serta terjadinya silang pendapat antara mitos dan rasional yang meliputi keduanya, yang telah mengilhami pemikiran, karya, tindakan berbagai generasi umat Islam hingga masa kini. Kedua, pemikiran Islam hingga kini tetap setia kepada tradisi umat masa dahulu. Ketiga, masalah politik dan polemik dalam Islam telah dijadikan sebagai konsen dalam penelitian oleh sebagian besar umat Islam, sementara masalah politik dan psikologi historis di luar politik dan polemik menjadi terabaikan. Keempat, Masalah tradisi Islam juga sedikit sekali dibahas dalam rangka analisis dan pemahaman antropologis. kelima, pengajaran *usul ad-din* dan *usul al-fiqh* di fakultas-fakultas teologi mutakhir hanyalah penumpukan dan pengulangan tanpa adanya pengembangan dari beberapa buku pelajaran klasik, keenam, unsur-unsur sosial budaya yang menyebabkan keberhasilan dan kegagalan falsafah Islam (150-450/768-1058) oleh orang Islam belum mampu ditelusuri, sampai saat ini Islam hanya sibuk menelusuri jalur penyampaian dari teks Yunani ke bahasa Siria dan Arab kemudian Arab ke Latin.⁶

Realitas di atas sesungguhnya berbeda dengan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Realitas di atas oleh Arkoun menyebutnya dengan Islam sebagai fakta. Oleh Arkoun perlu pembedaan antara al-Qur'an sebagai fakta dan Islam sebagai fakta. Yang pertama berarti kemunculan fenomena baru secara historis, yang dibatasi oleh waktu dan ruang, yang bagaimanapun tidak bisa dibatasi menjadi badan teks sejak ia berdiri secara resmi—hal ini memerlukan strategi analisis dan kewaspadaan-kewaspadaan epistemologis tertentu, sedangkan yang

⁵lihat www.ibn.Rushd.Org/CV-Arkoun-html (April 2014)

⁶Muhammad Arkoun, "Bagaimana Menelaah Pemikiran Islami?," dalam *Nalar*, 47-73 Dalam seminar yang diselenggarakan oleh Yayasan 2020 bekerja sama dengan Goethe Institute, Friedrich Naumann Stiftung, British Council, dan Departemen Agama Arkoun mengungkapkan, humanisme di Arab muncul pada abad ke-10 di Irak dan Iran, pada saat munculnya gerakan yang kuat untuk membuka diri terhadap seluruh kebudayaan di Timur Tengah yang didasarkan pada pendekatan humanis terhadap manusia. Para ahli teologi, hukum, ilmuwan, dan ahli-ahli filsafat berkumpul dalam Majelis Malam. Ketika berbicara dan bertukar pikiran, mereka saling berhadapan muka, yang dikenal dengan istilah munazarah. Namun, memasuki abad ke-13, umat Islam mulai melupakan filsafat maupun debat teologi. Selama ini, umat Islam diajar bahwa Islam tidak memisahkan agama dan politik, bahwa Islam adalah dawlah (kerajaan). "Sebagai seorang ahli sejarah pemikiran Islam, bukan sebagai seorang politisi, saya katakan bahwa itu keliru," kata Arkoun. Kompas, 11 April 2000.

kedua tidak sepenuhnya berasal dari yang pertama, berbeda dengan pandangan tradisional, dan tidak mementingkan kritisisme dan, terutama, takut untuk mendidik. Kajian mengenai hubungan antara keduanya menuntut antara semacam penelitian historis, sosiologis, dan linguistik yang nyaris terabaikan hingga sekarang.⁷ Di samping itu juga, kegagalan dalam berbagai upaya untuk memahami Islam dalam semua dimensinya - religiusitas, sosial, politik, antropologi, psikologi dan budaya. Untuk mengatasi kegagalan-kegagalan tersebut perlu dikembangkan "Islamologi Terapan".⁸

Bertolak dari pemikiran itulah nampaknya Arkoun dalam tulisan-tulisannya bertujuan untuk pembebasan pemikiran Islami dari kejumudan dan ketertutupannya melalui suatu pengkajian historis dan kritis yang menggunakan hasil berbagai ilmu pengetahuan Barat mutakhir, dalam mengkritisi nalar Islami. Pola pemikiran Arkoun mengikuti tradisi studi Islam dengan bertitik tolak dari suatu teks klasik, tetapi melampaui batas tradisi tersebut karena tidak berhenti pada penelaahan ujaran eksplisit dari teks yang bersangkutan, melainkan melanjutkan dengan suatu analisis mengenai informasi implisit yang tersirat di dalamnya. Dengan demikian, ia melangkah menuju suatu penelaahan yang bersifat transdisiplin, karena memadu ilmu sejarah, sosiologi, antropologi, ilmu bahasa dan filsafat.⁹

Muhammad Arkoun menyatakan bahwa sebuah teks, tak terkecuali teks al-Qur'an akan mati, kering dan mandeg jika tidak dihidupkan secara terus menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Walaupun diklaim al-Qur'an sebagai "petunjuk bagi umat manusia" (QS. al-Baqarah: 175) yang diwahyukan oleh Allah Swt, ia tujukan bagi orang-

⁷Mohammed Arkoun, "Islam, Europe, The West, Meaning at stake and the will to Power," dalam *Islam and Modernity Muslim Intlektual Respond*, ed. John Cooper (London: IB. Tauris, 2002), hal. 177.

⁸Mohammed Arkoun, "Studi Islam di Perancis," dalam *Peta Studi Islam Orientalisme dan Arah baru Kajian Islam di Barat*, ed. Azim Nanji, terj. Muamirotun (Jogjakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003),hal. 55.

⁹Muhammad Arkoun, "Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islami Berdasarkan Ham bi-Manaqib al-Islam Karya al-'Amiri?" dalam *Nalar*, hal. 76. Kajian seperti ini oleh Nasr Hamid Abu Zaid menyebutnya dengan Metode Analisis Teks, kebenaran teks bersumber dari peran yang dimainkannya dalam budaya. Apa yang ditolak oleh budaya tidak masuk dalam wilayah "teks", dan apa yang diterima oleh budaya sebagai teks yang bermakna maka memang demikian adanya. Dapat terjadi perbedaan arah budaya dalam memilih teks dari fase sejarah ke fase lainnya; budaya menolak teks yang pernah diterima atau menerima teks yang pernah ditolak. Apabila kriteria ini diaplikasikan pada al-Qur'an secara khusus maka kita berhadapan dengan teks yang tak lama setelah diturunkan secara lengkap menjadi bagian dasar yang efektif di dalam kebudayaan dimana teks tersebut terkait. Setelah beberapa tahun saja dilalui, teks berubah menjadi teks yang hegemonik dalam kebudayaan, kemudian teks tersebut melampaui peradabannya dan mempengaruhi kebudayaan-kebudayaan lainnya. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj.Khoirin Nahdliyyin, (Jogjakarta: LKIS, 2005),hal. 23.

orang Hijaz selama periode pewahyuannya, al-Qur'an menurut Farid Esack adalah respons Tuhan, melalui pikiran Nabi Muhammad Saw, pada situasi sosial dan moral lingkungan Arab khususnya masalah-masalah yang ketika itu dialami masyarakat Makkah.¹⁰

Proyek Pemikiran Mohammad Arkoun

Mohammed Arkoun membangun proyek prestisiusnya, "Kritik Akal Islam", yang terwakili dalam karyanya *Pour de la raison Islamique* (Menuju Kritik Akal Islam), yang dalam edisi Arabnya berjudul *Tarikhayat al-Fikr al-Arabi^{al-Islami}*¹¹ -ia mengajukan tiga term yang sangat asing di telinga para sarjana muslim dalam rangka membedah sejarah sistem pemikiran Arab-Islam, yaitu "yang terpikirkan" (*le pensable/thinkable*), "yang tak terpikirkan" (*Umpinse/ unthinkable*) dan "yang belum terpikirkan" (*Umpensable/not yet thought*). Apa yang dimaksud dengan "thinkable" adalah hal-hal yang mungkin sudah dipikirkan umat Islam, karena jelas dan boleh dipikirkan. Sedang "unthinkable" adalah hal-hal menyangkut praktik kehidupan yang tidak ada kaitannya dengan ajaran agama. Dan "not yet thought" adalah hal-hal yang belum pernah dipikirkan umat Islam.¹²

Menurut Arkoun, ketika al-Qur'an tampil dalam bentuk oral dan belum terjelma ke dalam sebuah mushaf resmi, segala hal dipandang dan direpson sebagai *thinkable*. Namun, keadaan berubah drastis manakala al-Qur'an di-vermak menjadi korpus resmi tertutup atau mushaf resmi Usmani di bawah pengawasan Khalifah Usman serta adanya upaya sistematisasi konsep sunah dan pembakuan usul fiqh oleh Imam Shafi'i; kepada standar tertentu. Pada era itu, ranah-ranah yang tadinya *thinkable* berubah menjadi *unthinkable*.¹³

Konsekuensi logis dari "pergeseran" ini ialah terjadinya proses "penjarakan" antara al-Qur'an dengan realitas. Akibatnya, al-Qur'an menjadi macan omping yang gagap merespon tantangan modernitas

¹⁰Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism*, (Oxford: One Word, 1966), hal. 76.

¹¹Buku ini, yang semula akan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul "naqdu al-'aqli al-Islamiy", kemudian diterjemahkan dengan judul "tarikhiyyatu al-Fikri al-Arabi al-Islamiy" (Historitas Pemikiran Arab Islam). Menurut Luthfi Assyaukany, karya tersebut bisa mewakili pemikiran Arkoun secara keseluruhan, meskipun ia masih mempunyai banyak karya lain.

¹²<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=802> (April 2014)

¹³Ibid. Sejak abad ke-4/ke-10 kaum muslim sepakat dalam berpikir bahwa ujaran-ujaran yang dikumpulkan dalam pembukuan resmi di zaman Khalifah Uthman (644-656) merupakan totalitas wahyu. Kesepakatan ini dilakukan untuk menjaga keotentikan al-Qur'an dari penafsiran *bebas* terhadap al-Qur'an, yang dilakukan oleh ulama-ulama ortodoks seperti Ibn Muqsim (w.965) dan ibn Shannabud}(w.939), Hukuman mati telah djatuhkan terhadap kedua ulama ini diawal abad ke-4/ke-10.Lihat Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 4.

dengan pelbagai persoalan yang ditimbulkannya. Al-Qur'an hanya diperas dalam tumpukan literatur tafsir yang cuma bisa menjelaskan dunia, tapi tak mampu mengubahnya. Al-Qur'an tidak lebih dari "warisan antik" dari abad VII M yang sesekali dikenang, dilombakan, dilantunkan dan diperingati dalam seremoni-seremoni. Al-Qur'an sudah beranjak jauh dari tujuannya semula sebagai "kitab pencerahan" (kitab munif). Dan tragisnya -kata Arkoun lagi-, daerah "yang tak terpikirkan" itu terus saja melebar.¹⁴

Metode yang ditempuh Arkoun dalam proyek ini adalah metode historisisme.¹⁵ Historisisme berperan sebagai metode rekonstruksi makna melalui cara penghapusan relevansi antara teks dengan konteks. Melalui metode historisisme, yang mewujud dalam bentuk "kritik nalar islami", teks-teks klasik didekonstruksi menuju rekonstruksi (konteks). Bila metode ini diterapkan pada teks-teks agama, apa yang diburu Arkoun adalah makna-makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks-teks tersebut.

Luthfi Asysaukanie menggolongkan Arkoun ke dalam tipologi pemikir Arab kontemporer yang "reformistik-dekonstruktif". Tipologi wacana pemikiran ini masih percaya pada tradisi sejauh disesuaikan dengan tuntutan modernitas. Arkoun, misalnya, membedakan dua tradisi: 1) Tradisi dengan T besar yang berarti tradisi transendental, abadi dan tak berubah; 2) tradisi dengan t kecil yang adalah produk sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan turun menurun maupun hasil penafsiran atas wahyu tuhan lewat teks-teks suci. Bagi Arkoun, hanya tradisi kedualah yang dapat diuji lewat kritisisme, dan karenanya ia mengabaikan tradisi yang pertama. Kelak, sebagaimana akan dibahas, pembedaan Arkoun atas tradisi ini, juga terlihat dalam bangunan metodologi "cara membaca Qur'an"nya.

Arkoun menganggap proyek kritik akal Islamnya sebagai tak lain dari perluasan terhadap makna ijtihad klasik. Perpindahan dari ijtihad klasik ke kritik akal Islam adalah usaha memantapkan dan memantapkan posisi ijtihad itu sendiri. Karena begitu sentralnya "proyek kritik akal Islam" ini dalam bangunan pemikiran Arkoun, berikut ini disajikan penjelasan Arkoun mengenai maksud dari kata "kritik" dan "akal", dengan eksplorasi penerapannya.

Menurut pengakuannya, istilah "kritik akal" dalam bukunya itu tidaklah mengacu pada pengertian filsafat, melainkan pada kritik sejarah.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Secara cemerlang, Arkoun mengaku dirinya sebagai sejarawan-pemikir dan bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Sejarawan pemikiran bertugas hanya untuk menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara sejarawan-pemikir dimaksudkan sebagai sejarawan yang setelah mendapatkan data-data obyektif, ia bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filosofis. Dengan kata lain, seorang sejarawan-pemikir bukan hanya bertutur tentang sejarah pemikiran belaka secara pasif, melainkan juga secara aktif bisa bertutur dalam sejarah.

Ketika mendengar kata kritik akal, orang memang tidak gampang melupakan karya filosof besar Immanuel Kant, *Critique of pure Reason* dan *Critique of Practical Reason*, dan karya Sartre, *Critique of Dialectical Reason*. Tetapi, kata Arkoun, belakangan Francois Furet menggunakan istilah tersebut untuk tujuan penelitian sejarah. Berbeda dengan Kant dan Sartre, Furet adalah seorang sejarawan. Ia berusaha memikirkan (ulang secara kritis tentunya) seluruh tumpukan literatur sejarah mengenai revolusi perancis. Revolusi Perancis adalah peristiwa sejarah yang amat kompleks serta mempunyai pengaruh yang begitu besar, sebegitu rupa sehingga darinya lahir banjir bandang literatur komentar, interpretasi yang beragam dan bahkan bertentangan. Menurut Arkoun keadaan ini bisa dibandingkan dengan peristiwa turunnya wayhu Al-Qur'an yang telah melahirkan sekian banyak literatur, yang selain beragam juga kadang saling bertentangan satu sama lain. Ia menegaskan: Peristiwa itu (Revolusi Perancis) telah merangsang lahirnya komentar serta teori yang begitu luas sejak dua ratus tahun lampau hingga sekarang (1789-1989). Keadaan ini dapat kita bandingkan dengan apa yang terjadi pada kita dengan teks Al-Qur'an.

Adapun kata akal merujuk pada akal sebagai fakultas dalam diri manusia untuk berpikir. Manusia berpikir dengan menggunakan alat-alat, yakni berupa kata-kata dari suatu bahasa, kategori-kategori dari logika, postulat atau hipotesa tentang realitas. Akal bisa berubah, seiring dengan perkembangan alat-alat berpikir yang ditemukan akal itu sendiri, seperti dari penemuan-penemuan ilmiah yang revolusioner. Karena itu, Arkoun menegaskan bahwa akal bukanlah konsep abstrak yang melayang-layang di udara, ia adalah konsep konkret yang bisa berubah-ubah. Ia mempunyai sejarahnya dan memang terus meyejarah.

Arkoun membedakan bahan dan postulat antara akal religius (*religius reason*) dan akal filosofis (*philosophical reason*). Dalam diskursus religius misalnya, ada metafor-metafor, simbol dan kisah-kisah mitis. Akal religius digunakan oleh kaum semitis: Yahudi, Kristen dan Islam, sementara akal filosofis digunakan oleh filosof Yunani. Menurutnya, penemuan revolusioner Galileo dibidang astronomi (bahwa bumi mengitari matahari) pada abad 16, revolusi Lutheran pada abad 18 yang menegakkan pendirian (otonomi) akal -dan menempatkannya dalam posisi rasional- terhadap kitab suci, dan revolusi politik di Inggris dan Perancis pada abad 18, telah merubah akal secara radikal dengan menghasilkan akal "modern". Tetapi, apa yang terjadi di Italia, Inggris, Perancis, spanyol itu tidak terjadi dalam masyarakat-masyarakat Islam. Akibatnya, akal (atau alam pikiran) umat Islam belum bisa lepas dari mental abad pertengahan yang kental dengan ortodoksisme dan dogmatisme.

Untuk menelusuri sejarah pemikiran Islam, layaknya seorang arkeolog, Arkoun menggali seluruh lapisan geologis pemikiran (akal) Arab-Islam dengan memakai "pisau" epistema Michael Foucault. Arkoun

membagi tiga tingkatan sejarah terbentuknya akal Arab-Islam: klasik, skolastik dan modern. Yang dimaksud dengan tingkatan klasik adalah sistem pemikiran yang diwakili oleh para pemula dan pembentuk peradaban Islam. Skolastik adalah jenjang kedua yang merupakan medan taklid sistem berpikir umat. Sedangkan tingkatan modern adalah apa yang dikenal dengan kebangkitan dan revolusi. Dengan membagi sejarah ke dalam tiga penggalan (*rupture*) epistema ini, tampaknya Arkoun bermaksud untuk menjelaskan term "yang terpikirkan" (*le pensable/thinkable*), "yang tak terpikirkan" (*l'impinse/unthinkable*) dan "yang belum terpikirkan" (*l'impensable/not yet thought*), untuk kemudian diterapkan dalam rangka membedah sejarah sistem pemikiran Arab-Islam.

Demi menembus lapisan terdalam dari geologi pemikiran Islam, Arkoun pun menjamah jantung eksistensialnya: Al-Qur'an, sunnah dan Ushul. Bagi Arkoun, Al-Qur'an tunduk pada sejarah (*the Qur'an is subject to historicity*). Baginya, lantaran Assyafi'i berhasil membuat sistematika konsep sunnah dan pembakuan ushul kepada standar tertentu serta pembakuan Qur'an kepada sebuah mushaf resmi (korpus resmi tertutup/mushaf Utsman), banyak ranah pemikiran yang tadinya "yang terpikirkan", berubah menjadi hal-hal yang tak terpikirkan. Sampai sekarang, di tengah tantangan barat modern, menurutnya, daerah tak terpikirkan masih terus melebar.

Demikianlah, Arkoun melihat ortodoksisme (paham yang selalu menekankan pada penafsiran nash-nash yang pasti benar, sehingga penafsiran orang lain salah, bid'ah) dan dogmatisme abad skolastik (dogmatisme ditandai dengan pencampuradukkan antara wahyu dengan non wahyu, atau masuknya non-wahyu ke dalam wilayah wahyu), masih tetap bercokol dalam akal Arab-Islam dewasa ini.

Dengan kritik historisnya, Arkoun menemukan karakteristik umum akal-akal Islam. Pertama, ketundukan akal-akal kepada wahyu yang "terberi" (diturunkan dari langit). Wahyu mempunyai kedudukan dan posisi yang lebih tinggi, sebab dihadapan akal-akal itu ia memiliki watak transendentalitas (*al-ta'ali, La transcendence*) yang mengatasi manusia, sejarah dan masyarakat. Kedua, penghormatan dan ketaatan kepada otoritas agung. Imam mujtahid dalam setiap madzhab tidak boleh dibantah atau didebat, walaupun di antara para mujtahid sendiri terdapat banyak perbedaan bahkan perselisihan. Para imam mujtahid ini telah mematok kaidah-kaidah menafsirkan Al-Quran secara benar, termasuk istimbath hukum. Otoritas ini menjelma dalam sosok para imam madzhab. Ketiga, akal beroperasi dengan cara pandang tertentu terhadap alam semesta, yang khas abad pertengahan, sebelum lahirnya ilmu astronomi modern.

Maka, bagi Arkoun, syarat utama untuk mencapai keterbukaan (pencerahan) pemikiran Islam di tengah kancah dunia modern adalah dekontruksi terhadap epistema ortodoksi dan dogmatisme abad pertengahan.

Dari kritik historisnya, Arkoun juga mendapati bahwa tumpukan literature tafsir Al-Qur'an tak ubahnya seperti endapan lapisan-lapisan geologis bumi. Dalam konteks ini, secara radikal Arkoun menganggap sejarah tafsir sebagai sejarah penggunaan Al-Qur'an sebagai dalih: Jika kita lihat khazanah tafsir dengan seluruh macam madzhabnya, kita akan tahu bahwa sesungguhnya Al-Qur'an hanyalah "alat" saja untuk membangun teks-teks lain yang dapat memenuhi kebutuhan dan selera suatu masa tertentu setelah masa turunnya Al-Qur'an itu sendiri. Seluruh tafsir itu ada dengan sendirinya dan untuk dirinya sendiri. Dia merupakan karya intelektual serta produk budaya yang lebih terikat dengan konteks kultural yang melatarinya, dengan lingkungan sosial atau teologi yang menjadi "payungnya" nya daripada dengan konteks Al-Qur'an itu sendiri.

Menurutnya, pola hubungan yang terus-menerus antara teks pertama dan eksploitasi teologis dan ideologis yang begitu beragam terhadapnya yang dilakukan oleh berbagai latar kultural dan sosial yang berbeda itu, membuat teks kedua memiliki sejarahnya sendiri. Sejarah tafsir adalah sejarah pernyataan yang diulang-ulang, secara lebih kurang atau lebih bersemangat, mengenai sifat kebenaran, keabadian dan kesempurnaan dari risalah yang diterima dan disampaikan Nabi Muhammad. Dengan begitu, tafsir lebih bersifat "apologi defensif" daripada pencarian suatu cara memahami. Padahal, kata Arkoun, Al-Qur'an tidak membutuhkan suatu apologi guna menunjukkan kekayaan yang terkandung didalamnya. Karena itu, berbagai literatur tafsir, di satu sisi, memang membantu mengantarkan kita untuk memahami Al-Qur'an; namun, di sisi lain, kadang malahan merintangi pandangan kita dari Al-Qur'an. Lantaran sejarah tafsir yang "menggeologis" itulah, barangkali, Arkoun memandang Al-Qur'an sekarang lebih banyak menyebabkan kemandegan ketimbang pencerahan dan kemajuan: Jadinya sekarang, Kalam Allah ditentang dan digagalkan oleh praktek masyarakat kita di masa kini; dihormati, namun pada kenyataannya dihalangi oleh kaum muslim, dan direduksi oleh pengetahuan ilmiah kaum orientalis menjadi kejadian budaya semata.

Dalam konteks di atas, perlu segera dicatat bahwa yang dianggap tidak relevan atau memandegkan bukanlah Al-Qur'an, melainkan pemikiran yang dipakai oleh para teolog dan fuqaha dalam menafsirkan Al-Qur'an: Saya tidak mengatakan bahwa al-Qur'an tidak relevan. Saya tidak berkata demikian. Harap berhati-hati. Yang saya katakan adalah bahwa pemikiran yang dipakai oleh para teolog dan fuqaha untuk menafsirkan Al-Qur'an tidak relevan. Sebab, sekarang kita memiliki ilmu baru seperti antropologi, yang tidak mereka kuasai. Kita juga memiliki linguistik baru, metode sejarah, biologi—semuanya tidak mereka kuasai.

Demikian kompleks dan peliknya sejarah tafsir, sehingga upaya restrukturisasi (*I'adat tarkib*) dengan cara penulisan sejarahnya secara jernih dan kritis adalah sangat mendesak. Berangkat dari persoalan ini,

Arkoun merumuskan permasalahan: Bagaimanakah kita dapat melakukan klarifikasi (*al-idhahah at-tarikhiyyah*) seperti terlihat di atas? Bagaimanakah kita dapat membaca Al-Qur'an secara "baru"? Bagaimanakah kita dapat memikirkan ulang pengalaman kesejarahan Islam sepanjang empat belas abad?

Untuk menelusuri alur pikiran metodologi Arkoun dalam memahami Al-Qur'an (bagaimana), terlebih dahulu di sini akan diajukan dua pertanyaan: (1) apa itu teks Al-Qur'an; dan (2) apa tujuan membaca Al-Qur'an. Sebab, secara metodologis, cara membaca Al-Qur'an sedikit banyak ditentukan oleh antara lain pandangan mengenai Al-Qur'an itu sendiri (postulat ontologis) dan tujuan pembacaannya (postulat Aksiologis).

Di antara teks-teks keagamaan, tentunya teks kitab suci menduduki posisi paling sentral karena di dalamnya terkandung pewahyuan ilahi kepada manusia. Lagi pula, proses pewahyuan ini bersifat unik, dalam pengertian sekali untuk selamanya dan tak tergantikan. Nama-nama lain Al-Qur'an sendiri seperti al-Furqon, (al-Furqon:1), al-Kitab (al-Dukhon:1-2), Kalam (al-Taubah:6), Nur (al-Nisa:174), Mau'idzah (Yunus:57), al-Shirat al-Mustaqim (al-An'am:153) dan lain-lain, mencerminkan pandangan kaum muslim mengenai status kitab sucinya yang sangat dimuliakan dan disucikan.

Analisis Semiotik Mohammad Arkoun

Mengikuti analisis semiotik, Arkoun menekankan bahwa teks yang ada di tengah-tengah kita adalah hasil tindakan pengujaran (enonciation). Dengan kata lain, teks ini berasal dari bahasa lisan yang kemudian ditranskripsi ke dalam bentuk teks. Tidak terkecuali teks-teks kitab suci, termasuk Al-Qur'an. Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diterima dan disampaikan nabi Muhammad kepada umat manusia selama tidak kurang dari dua dasawarsa. Terhadap keyakinannya ini, dalam berbagai kesempatan Arkoun selalu menegaskannya: baik yang bersifat spontan dari keimanannya sebagai muslim maupun dari pernyataan-pernyataannya yang ingin "membuktikan" keniscayaan petanda terakhir (*signifie dernier*).

Menerapkan proses linguistik di atas kepada proses gerakan tanzil (turunnya) wahyu, Arkoun memilah-milah tahap-tahap kalam Allah (KL), Wacana Qur'ani (WQ), Korpus Resmi Tertutup (KRT) dan Korpus Tertafsir (KT). Anggitan Kalam Allah atau merujuk pada Logos atau sabda Allah yang tak terbatas dalam pengertian yang dipakai al-Qur'an (31:27): "Seandainya semua pohon yang ada di atas bumi diubah menjadi pena dan lautan yang diperluas dengan tujuh lautan lain dengan tinta, kata-kata Allah tidak akan habis (oleh usaha mentranskripsinya)".

Demikian juga dalam pengertian orang-orang kristen yang mengatakan, "Isa adalah Sabda Allah". Maka, wahyu-wahyu yang disampaikan kepada manusia dengan perantaraan para rasul hanyalah

penggalan dari Kalam Allah yang tak terbatas, suatu Kalam yang tak tertulis yang didefinisikan dalam teologi klasik sebagai bersamaan dengan Allah dalam keabadian-Nya.

Penggal-penggal dari kalam Allah secara linguistik telah diartikulasikan dalam bahasa Ibrani (Al-kitab), bahasa Aramea (Isa, meski demikian ajarannya dilaporkan dalam bahasa Yunani), dan bahasa Arab (Qur'an). Tahap pengujaran lisan sejajar dengan atau sesuai dengan tahap wacana (yakni wacana dalam pengertian linguistik yang diartikan sebagai pengujaran yang mengandaikan adanya seorang pembicara dan pendengar dengan niat dari yang pertama untuk menyampaikan kepada yang kedua suatu pesan dan kemungkinan bagi yang kedua untuk bereaksi secara langsung) Alkitab, Injil dan Qur'an. Hubungan komunikasi antara Tuhan dan Nabi selalu terkait dengan situasi wacana atau lingkungan semiologis ketika pelepasan dan penangkapan pesan berlangsung, yang terjadi sekali untuk selamanya dan tidak bisa diulang. Inilah tahap semio-linguis yang pertama.

Tahap semio-linguis kedua adalah proses pencatatannya secara tertulis dalam mushaf Utsmani (Korpus Resmi Tertutup).¹⁶ Dengan ungkapan *Corpus officiel clos*, Korpus resmi tertutup, Arkoun ingin menekankan aspek historis dari mushaf, yang, suka atau tidak, tidak bisa diabaikan. Arkoun mengatakan: "This is extremely important: it refer to many historical fact depending on social and political agent, not on God. Let us elaborate it more clearly."

Tahap semio-linguis ketiga adalah penafsiran dari Korpus Resmi Tertutup itu. Secara linguistik adalah mutlak sehubungan dengan penjelajahan makna-makna al-Qur'an itu, pemahaman bahwa selalu te ks

¹⁶Arti "Korpus Teks" dalam ilmu linguistik adalah sejumlah ungkapan lisan linguistik yang terhimpun menjadi satu (mushaf, dalam kasus Islam). Kesatuan yang terhimpun ini menginginkan untuk mencakup semua ungkapan tekstual yang diucapkan oleh sang guru (atau Nabi). Kemudian korpus teks menjadi "resmi" dalam kasus Islam sebagaimana dalam Kristen dan Yahudi. Apa yang dimaksud resmi di sini? Yaitu realitas di bawah kontrol kekuasaan, yakni kekuasaan khalifah dalam kasus Islam. Tradisi Islamewartakan bahwa khalifah ketiga Uthman (644-656 H) telah memerintahkan untuk menghimpun semua ungkapan lisan (atau ayat-ayat) yang tersimpan dalam ingatan (hafalan) para sahabat untuk dimodifikasikan sebagai tulisan dan membentuk korpus teks resmi tertutup (yakni hasil final). Di sini yang dimaksud tertutup, adalah bahwa setelah selesai proses penghimpunan semua ungkapan lisan yang diakui sebagai valid dan terpercaya, dan *setelah* selesai proses penghimpunan yang dipandang komprehensif dan menyeluruh, maka mereka mengumumkan bahwasannya korpus teks tersebut telah tertutup. Dengan kata lain, tak seorangpun di dunia berhak untuk menambahkan padanya apapun atau membaginya. Hal serupa terjadi dalam Kristen. Lihat Mohammed Arkoun, *Islam Agama Sekuler*, diterjemahkan dari *Tarikhayah al-Fikr al-Islami*, oleh Sunarwoto Dema, (Jogjakarta: Belukar, 2003), 134-135. Idem, "Al-Qur'an," dalam *Rethinking Islam*, ed. Robert D. Lee, (English: Oxford, 1994), hal. 35.

tertulislah yang ditafsirkan dan bukan lagi wacana pertama.¹⁷ Arkoun mengajukan argumentasi:

"Sesungguhnya kita tahu bahwa suatu teks tidak ditulis selama saya belum membacanya: artinya setiap pembaca menulis teks itu lagi sesuai dengan kisi-kisi persepsinya dan prinsip-prinsip penafsirannya. Kisi-kisi dan prinsip-prinsip sendiri tidak hanya berkaitan dengan tradisi kebudayaan yang dipakiai setiap pembaca sebagai sandaran, namun juga dengan paksaan ideologis dari keolompok dan masanya."

Dalam ungkapan bahasa semiotika, teks Qur'an sebagai parole didesak oleh teks langue. Mengenai langue bahasa Arab sebagai lokus turunnya al-Qur'an ini, Arkoun mengatakan: Pada kenyataannya, wacana Qur'an adalah suatu orkestrasi musikal sekaligus simantis dari anggitan-anggitan kunci yang ditimba dari kosa kata Arab biasa yang telah mengalami transformasi radikal selama berabad-abad. Di atas segalanya, Arkoun berpendapat bahwa meskipun al-Qur'an sekarang lebih berfungsi sebagai teks tertulis, al-Qur'an kini tetap merupakan parole bagi para mukmin.¹⁸

Dengan demikian, dapat dilihat secara mencolok bahwa Arkoun mengaitkan (menarik korelasi positif) proses pembekuan tafsir al-Quran tersebut yang tercermin dari berbagai tumpukan literatur, dengan proses penetapan al-Qur'an secara tertulis dan dengan perubahan dari wacana kenabian menjadi wacana pengajaran, sebagaimana disinggung di atas. Pendirian Arkoun ini bukannya melenggang tanpa kritik. Van Koningsveld, dalam kritiknya terhadap Arkoun, mengatakan bahwa Arkoun melebih-lebihkan pentingnya pencatatan teks Qur'an secara tertulis sebagai faktor pembakuan penafsirannya.

Merujuk pada Hjemselv, bahwa pendekatan semiotis yang memandang suatu teks sebagai keseluruhan dan sebagai sesuatu sistem dari hubungan-hubungan interen, dan mendekati suatu teks tanpa interpretasi tertentu sebelumnya atau praanggapan lain, tampaknya Arkoun melihat Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan teks yang terkait secara koheren dan utuh satu sama lain. Karena itu juga, Arkoun ingin memandang Al-Qur'an sebagaimana Al-Qur'an itu sendiri berbicara dan memandang dirinya sendiri.

¹⁷Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, (Jakarta: INIS, 1997), hal. 48.

¹⁸Istilah *parole* dan *langue* dipinjam dari Bapak perintis semiotika dari Swis Ferdinand De Saussure (1857-1913). Dalam seluruh gejala kebahasaan—ia menyebutnya *langage*—perlu dibedakan dua segi: sistem kebahasaan yang disebutnya sebagai langue dan pemakaian bahasa dalam ungkapan-ungkapan nyata yang disebutnya sebagai parole. Dengan kata lain, parole adalah penggunaan bahasa secara individual. Lihat Arkoun., "Riwayat Hidup," 14.

Dari semua proses historis di atas, Arkoun tampaknya ingin menegaskan bahwa telah terjadi pemiskinan kemungkinan untuk memahami wahyu dari segala dimensinya. Firman kenabian (prophetique) di reduksi menjadi firman yang berorientasi pada pengajaran (professoral), yakni berorientasi pada abstraksi tanpa memperhitungkan secara serius pihak yang mula-mula dituju oleh firman itu. Dalam ungkapan bahasa semiotika, teks Qur'an sebagai parole di desak oleh teks langue. Mengenai langue bahasa arab sebagai lokus turunnya Al-Qur'an ini, Arkoun mengatakan bahwa Pada kenyataannya, wacana Qur'an adalah suatu orkestrasi musikal sekaligus simantis dari anggitan-anggitan kunci yang ditimba dari kosa kata arab biasa yang telah mengalami transformasi radikal selama berabad-abad. Di atas segalanya, Arkoun berpendapat bahwa meskipun Qur'an sekarang lebih berfungsi sebagai teks tertulis, Qur'an kini tetap merupakan parole bagi para mukmin.

Adapun tujuan membaca al-Qur'an (qira'at) bagi Arkoun adalah untuk mengerti (comprendre) komunikasi kenabian yang disampaikan lewat teks tertulis. Dengan kata lain, qira'at dimaksudkan untuk melakukan semacam "napak tilas" proses pengujaran (enonciation) Al-Qur'an dari berbagai segi dan dimensinya, sebagaimana waktu pertama kali di ungkapkan dalam suasana semiologis yang masih kaya dan segar. Artinya, tujuan qira'at bukan semata-mata untuk mengerti teks, melainkan untuk mendapatkan teks. Secara metodologis, "napak tilas" ini sebenarnya tidak mungkin karena proses pengujaran hanya terjadi satu kali, unik, dan karenanya tak akan pernah terulang lagi. Yang paling mungkin dilakukan hanyalah menjulurkan tangan secara asimtotis[33] kepada suatu pendekatan yang makin lama makin akrab dengan wacana itu, dengan cara mengembalikan (dengan segala keterbatasannya) teks Qur'an sebagai langue menjadi parole bagi orang-orang yang hidup pada zaman sekarang ini.

Bagi Arkoun, Qira'at juga dimaksudkan untuk memproduksi makna-makna yang berada di balik teks harfiah, dengan cara mengungkap struktur bahasa mitis Al-Qur'an dan melepaskannya dari jebakan bahasa logis dan logosentris. Tampaknya, bagi Arkoun, qira'at juga berarti menangkap pesan universal dan asas paling primordial yang berada di balik semua Al-Kitab (seluruh kitab suci yang diturunkan Allah kepada umat manusia lewat perantaraan para rasul-Nya), dengan melakukan semacam ziarah spiritual vertikal melalui gerak-balik menaiki tangga gerakan linear tanzil Al-Qur'an yang dikemukakannya, sampai pada Sabda atau Kalam Allah yang tak terhingga, guna mendamaikan perang teologis yang terjadi di antara masyarakat kitab. Karena itu, Arkoun menginginkan tafsirnya mampu mengatasi masalah ketegangan klaim teologis ini:

Keinginan kami adalah membuat mungkin suatu penanganan yang solider terhadap kitab-kitab suci oleh orang-orang "ahlu kitab" Untuk itu kami mengajak pembaca untuk membaca Al-Qur'an menurut aturan-

aturan suatu metode yang dapat diterapkan kepada semua teks doktrinal besar.

Cara Membaca al-Qur'an Mohammed Arkoun

Aturan-aturan metode Arkoun yang hendak diterapkannya kepada al-Qur'an (termasuk kitab suci yang lainnya) terdiri dari dua kerangka raksasa: 1). mengangkat makna dari apa yang dapat disebut dengan *sacra doctrina* dalam Islam dengan menundukkan teks al-Qur'an dan semua teks yang sepanjang sejarah pemikiran Islam telah berusaha menjelaskannya (tafsir dan semua literatur yang ada kaitannya dengan al-Qur'an baik langsung maupun tidak), kepada suatu ujian kritis yang tepat untuk menghilangkan kerancuan-kerancuan, untuk memperlihatkan dengan jelas kesalahan-kesalahan, penyimpangan-penyimpangan dan ketakcukupan-ketakcukupan, dan untuk mengarah kepada pelajaran-pelajaran yang selalu berlaku; 2). Menetapkan suatu kriteriologi¹⁹ yang di dalamnya akan dianalisis motif-motif yang dapat dikemukakan oleh kecerdasan masa kini, baik untuk menolak maupun untuk mempertahankan konsepsi-konsepsi yang dipelajari.

Dalam mengangkat makna dari al-Qur'an, hal yang paling pertama djauhi oleh Arkoun adalah pretensi untuk menetapkan "makna sebenarnya dari al-Qur'an. Sebab, Arkoun tidak ingin membakukan makna al-Qur'an dengan cara tertentu, kecuali menghadirkan—sebisa mungkin—aneka ragam maknanya. Untuk itu, pembacaan mencakup tiga saat (moment):

1. Suatu saat linguistis yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak.
2. Suatu saat antropologi, mengenali dalam al-Qur'an bahasanya yang bersusunan mitis.
3. Suatu saat historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas tafsir logiko-leksikografis dan tafsir-tafsir imajinatif yang sampai hari ini dicoba oleh kaum muslim.²⁰

Moment Linguistis Kritis

Pembacaan linguistik dimulai dengan pengumpulan data-data linguistik dari Al-Qur'an sebagaimana tertulis. Dalam tahap ini, misalnya, Arkoun memeriksa tanda-tanda bahasa (modalisateur du discours). Karena "kanon resmi tertutup" ditulis dalam bahasa arab, maka tanda-tanda bahasa yang harus diperhatikan adalah tanda-tanda (bahasa) bahasa arab. Menurut Arkoun, semakin kita menegaskan modalisateur du

¹⁹Kriteriologi (kriteriologi) adalah himpunan dari berbagai kriteria atau ukuran (*critere*); Arkoun mengatakan misalnya, semua teks Arab dari abad pertengahan mematuhi kriteriologi yang ketat, yaitu himpunan keyakinan yang membentuk berbagai pra-anggapan dari setiap tindak pemahaman pada periode tersebut. Lihat Arkoun, "Agama dan Masyarakat berdasarkan contoh Islam, " dalam *Nalar*, hal. 248.

²⁰*Ibid.*, hal. 51.

discours, kita semakin memahami maksud (intention) dari locuteur (qo'il atau penutur).

Untuk memasuki proses pengujian, di antara unsur-unsur linguistik yang diperiksa biasanya adalah determinan (ism ma'rifah), kata ganti orang (pronomina, dlomir), kata kerja (fi'il), sistem kata benda (ism dan musamma), struktur sintaksis dan lain-lain. Pemeriksaan terhadap unsur-unsur linguistik ini dimaksudkan untuk menganalisis aktan-aktan (actants), yaitu pelaku yang melakukan tindakan yang berada dalam teks atau narasi. Dengan kategori aktan, ujaran (Perancis *enonce*/Inggris *utterance*) dipandang sebagai suatu hubungan antara berbagai aktan yang membentuknya. Atau, dalam kaca mata linguistik, ujaran mau tidak mau harus dilihat dari kategori hubungan antar aktan. Dilihat dari kategori ini, ada tiga poros hubungan antar-aktan. Poros Pertama dan yang terpenting adalah poros subyek-obyek di mana orang dapat memeriksa "siapa" melakukan "apa". Poros kedua adalah poros pengirim-penerima yang menjawab persoalan siapa melakukan dan untuk siapa dilakukan. Sedangkan poros ketiga dimaksudkan untuk mencari aktan yang mendukung dan menentang subyek, yang berada dalam poros "pendukung-penerima". Ketiga pasangan aktan ini dapat membantu pembaca untuk mengidentifikasi aktan dan kedudukannya. Aktan tidak selalu harus berupa orang atau pribadi, tapi juga bisa berupa nilai.

Dengan kategori poros aktan pengirim-penerima, misalnya, Arkoun mengatakan bahwa Allah adalah aktan pengirim-penerima; manusia sebagai pengujar adalah aktan penerima-pengirim. Dalam kebanyakan surat Al-Qur'an, Allah adalah aktan pengirim (*destinateur*) pesan, sementara manusia adalah aktan penerima (*destinaire*) pesan. Akan tetapi hal sebaliknya juga bisa berlaku: manusia juga menjadi "pengirim" dan Allah menjadi "penerima". Analisis aktansial ini tidak saja diterapkan pada tingkat sintaksis tapi juga terhadap seluruh teks sebagai suatu kesatuan atau seluruh narasi.

Hasil dari kritik linguistik di atas sebenarnya sudah banyak dipikirkan oleh para mufassir klasik. Mereka mementingkan—dan sudah terbiasa dengan analisis sintaksis. Tetapi bagi Arkoun lebih dari itu: pentingnya analisis linguistik kritis ini terletak pada kemungkinan "mengungkapkan tatanan yang mendalam" yang berada di balik penampakan teks yang seolah-olah tidak teratur.

Moment Antropologis: Analisis Mitis

Professor linguistik dari Swis, J. Starobinski, mengartikan hubungan kritis sebagai "a transcoding, a free transcription of various data presented in the 'interior' of the 'text'". Keberhasilan suatu kritik teks bukan terletak pada kemampuannya untuk mengupas. Keberhasilannya harus diarahkan kepada hubungan-hubungan yang ada pada teks yang tidak lain adalah "the driving force behind the text"

Asumsi Starobinski ini terutama berlaku bagi penafsiran teks-teks keagamaan. Karena analisis linguistik memberikan kesan yang deterministik dan tidak mempunyai piranti khusus bagi teks keagamaan. Arkoun telah berusaha melampaui keterbatasan linguistik tersebut. Dalam hal ini, Starobinski telah memberikan andil besar dalam usaha Arkoun untuk memberikan pertanggungjawaban metodologis. Arkoun meninggalkan aras kritis dan analitis menuju aras relasional. Pada aras ini, qira'at diarahbidikkan kepada signifié dernier, petanda terakhir. Dalam rangka mencari petanda terakhir inilah Arkoun beranjak pada tahap (moment) antropologis di mana ia memakai analisis mitis. Bila pada tahap linguistik-kritis data linguistik pertama-tama dianggap sebagai "kata sebagai tanda" (mot-signé), maka pada tahap antropologis data linguistik kemudian dianggap sebagai "kata sebagai simbol" (mot-symbole).

Menurut Arkoun, semua ciri yang telah dikenal sebagai gaya bahasa mitis dalam Alkitab dan Perjanjian Baru terdapat juga dalam Al-Qur'an. Gaya bahasa Al-Qur'an itu adalah:

1. benar, karena gaya bahasa itu efektif mengenai kesadaran manusia yang belum digalakkan oleh gaya bahasa mitis lain yang membuka berbagai perspektif yang sebanding;
2. efektif, karena gaya bahasa itu menghubungkan dengan waktu purba penciptaan dan karena gaya itu sendiri memulai suatu waktu yang istimewa: waktu pewahyuan, kenabian Muhammad dan para sahabat yang solih (as-salaf as-salih);
3. seponatan, karena gaya bahasa itu merupakan pancaran terus menerus dari kepastian-kepastian yang tidak bersandarkan pada pembuktian, melainkan pada keseuaian yang mendasar dengan semangat-semangat yang permanen dalam kepekaan manusia;
4. simbolis, bisa dilihat dari simbol surga sebagai "surga tuhan yang penuh dengan bidadari-bidadari yang merangsang birahi dan di situ mengalir sungai-sungai anggur dan madu.

Dengan suatu bangunan simbolis luas di atas, Al-Qur'an membanjiri hati nurani manusia. Hingga hari ini bangunan simbolis luas itu tak henti-hentinya memberikan ilham kepada orang-orang beriman untuk berpikir dan bertindak. Dalam Al-Qur'an unsur-unsur bangunan simbolis itu adalah: a) "simbolisme kesadaran akan kesalahan" yang oleh refleksi teologi, yuridis dan moral akan disederhanakan dalam peraturan formal dan kaku; b) "simbolisme cakrawala eskatologis" yang menugasi sejarah dengan satu makna, yakni pengarah dan pemaknaan. Orang-orang masuk Islam, dengan demikian, mendapatkan dirinya termasuk dalam Sejarah Sakral dari umat Tuhan; sebagai agen-agen ungkapan terakhir Kehendak Sakral—Muhammad telah menutup dengan pasti rangkaian para Rasul—mereka menjadi umat terpilih yang mesti menunjukkan cakrawala keselamatan kepada orang-orang lain; c) "simbolisme umat" yang

menerjemahkan apa yang telah lalu dan menerima proyeksi sejarah konkret di Madinah pada tahun 1H/622 M.;d)"simbolisme hidup dan mati".

Simbolisme-simbolisme yang berbeda-beda di atas ini saling mengisi, saling memperkuat untuk membangun suatu visi dari dunia yang benar, yakni suatu visi fungsional yang disesuaikan secara sempurna dengan pencarian keselamatan kita. Untuk sekadar mengambil contoh, simbolisme menyangkut kesadaran akan kejahatan tampak misalnya pada surat Al-Fatihah dalam ungkapan *iybaka na'budu...*, *sirat mustaqim*, *magdlubi alaihim*, *dlaallin* dan lain-lain. Maka, dalam Islam khususnya, visi imajinatif transhistoris akan mengalahkan visi metavisis yang merasionalkan.

Analisis simbolis ini memungkinkan bahasa keagamaan dapat menjadi bahasa performatif atau bahasa yang mempunyai kekuatan kreatif (*force effectuante*). Ciri performatif ini, yang memang merupakan ciri yang paling mencolok dalam bahasa keagamaan, juga berlaku pada Al-Qur'an. Baginya, "wacana" performatif" adalah "parole yang 'mengatakan' apa yang saya buat dan pada waktu yang bersamaan merupakan parole yang membuat saya menyempurnakan atau menyelesaikan tindakan saya". Dengan demikian, wacana performatif bukanlah wacana tentang "tindakan", melainkan wacana yang diucapkan bersamaan dengan dilakukannya "tindakan". Segi performatif inilah yang memungkinkan Al-Qur'an menjadi parole bagi siapa saja yang mengujarkannya sebagaimana ia dulu menjadi parole nabi Muhammad SAW. Ketika kita membaca "ar rahman ar rahim, misalnya, kita tidak hanya mengatakan-- atau membuat konstataasi tentang--suatu tindakan, melainkan juga sedang menciptakan tindakan, entah itu pengharapan (mohon pengampunan dari ar rahman ar rahim), pengakuan, penyerahan diri, permintaan kepada-Nya dan seterusnya.

Kesimpulan

Konsep tentang 'yang tak terpikirkan', merupakan titik kegelisahan akademis Arkoun dalam proyek nalar Islamnya, ia hendak mencairkan kebekuan prosedur legal-konvensional ini. Dengan konsepnya tersebut, Arkoun hendak melegalkan pendekatan lain dalam pembacaan al-Qur'an seperti antropologi, sosiologi, psikologi, hermeneutika, semiotika dan disiplin keilmuan lainnya yang dulu belum pernah ada atau digunakan di era Skolastik Islam.

Dalam pandangan Arkoun, mushaf 'Uthman tidak lain hanyalah hasil sosial dan budaya masyarakat yang dijadikan "tak terpikirkan" disebabkan semata-mata kekuatan dan pemaksaan penguasa resmi. Untuk mengubah "tak terpikirkan" (*unthinkable*) menjadi terpikirkan (*thinkable*), Arkoun mengusulkan supaya membudayakan pemikiran liberal dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an (*free thinking*), yaitu dengan menggunakan metodologi empiris yang berkembang saat ini.

Daftar Rujukan

Arkoun, Muhammad, "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ed. Johan Hendrik Meuleman, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta : INIS, 1994)

_____. "Bagaimana Menelaah Pemikiran Islami?," *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ed. Johan Hendrik Meuleman, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994)

_____. "Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islami Berdasarkan al-I'lam bi-Manaqib al-Islam Karya al-'Amiri," *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ed. Johan Hendrik Meuleman, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994.)

_____. "Agama dan Masyarakat berdasarkan contoh Islam," *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ed. Johan Hendrik Meuleman, terj. Rahayu S. Hidayat. (Jakarta: INIS, 1994)

_____. "Islam, Europe, The West, Meaning at stake and the will to Power ," dalam *Islam and Modernity Muslim Intlektual Respond*, ed. John Cooper, (London: IB. Tauris, 2002).

_____. "Studi Islam di Perancis," dalam *Peta Studi Islam Orientalisme dan Arah baru Kajian Islam di Barat*, ed. Azim Nanji , terj. Muamirotun, (Jogjakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.)

_____. *Islam Agama Sekuler*, diterjemahkan dari *Tarikhiyah al-Fikr al Islami* oleh Sunarwoto Dema, (Jogjakarta: Belukar, 2003).

_____. "Al-Qur'an," dalam *Rethinking Islam*, ed. Robert D.Lee. (English: Oxford, 1994).

_____. *Berbagai Pembacaan Qur'an*. (Jakarta: INIS, 1997).

_____. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoirin Nahdliyyin, (Jogjakarta: LKIS, 2005)

Farid Esack. *Qur'an Liberation and Pluralism*. (Oxford: One Word, 1966).