

Penulis lahir di Ma'rang, Kabupaten Pangkep pada tanggal 8 Pebruari 1971. Putri ketiga dari bapak Muhammadun Zawawi dengan ibu Siti Aisyah. Isteri dari Muchbar Muhammad dan ibu dari dua putra bernama Muhammad Mufti Faqih dan Muhammad Muflih Farhan. Selepas merampungkan pendidikan Sekolah Dasar sampai SMA dikampung halamannya, Kab. Pangkep, penulis kemudian melanjutkan pendidikan Sarjana di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sukses menyelesaikan pendidikan Sarjana di kota pelajar tersebut tahun 1996, penulis kemudian melanjutkan Program Magister di IAIN Alauddin Makassar (1997-2000) dan Program Doktorat di UIN Alauddin Makassar (2010-2015).



Penulis memulai karirnya sebagai dosen tahun 1997 di Sekolah Tinggi Ilmu Keperawatan FAMIKA dan LP3I Makassar. Pada tahun yang sama, juga menjadi dosen luar biasa di IAIN Alauddin Makassar. Sejak tahun 2001 hingga sekarang penulis merupakan Dosen di IAIN Parepare. Selain sebagai seorang dosen, penulis juga aktif dalam beberapa kepengurusan organisasi, yaitu Pengurus Wanita Islam Kota Parepare (2014-sekarang), Pengurus IAPIM Pusat Makassar (2014-2019) dan Pengurus Daerah Muhammadiyah Kota Parepare (2014-2020). Selain itu, penulis juga aktif dalam berbagai penelitian dan penulisan karya ilmiah. Beberapa karya ilmiah yang dihasilkan seperti Profil STAIN Parepare dalam Perspektif Gender, Studi Terhadap Bahan Ajar Matakuliah Tafsir/Ilmu Tafsir di STAIN Parepare dalam Perspektif Gender, Penanda Gender dalam Perspektif Bahasa Indonesia dan Bahasa Arab: Studi Kritis dengan Analisis Kontrastif, Ketidakadilan Gender: Studi Kasus pada Perempuan Pekerja Batubata Bilibili Kab. Pinrang, serta Respon dan Persepsi PNS di STAIN Parepare terhadap Bank Syariah.



SERI LIVING QURAN

LIVING QURAN

Menelusuri Tafsir Semiotika Versi Arkoun



MUZDALIFAH MUHAMMADUN

**SERI LIVING QURAN:
Menelusuri Tafsir Semiotika
Versi Arkoun**

PENULIS

MUZDALIFAH MUHAMMADUN

EDITOR

HJ. ST. AMINAH

KATANOS MULTI KARYA

**SERI LIVING QURAN:
Menelusuri Tafsir Semiotika Versi Arkoun**

Penulis

Muzdalifah Muhammadun

Editor:

Hj. St. Aminah

Desain Sampul:

Tim Katanos

Desain Isi:

Tim Katanos

Ukuran:

vi + 258 hlmn, Uk: 14.8 x 21,0 cm

ISBN:

978-623-95360-6-0

Cetakan Pertama:

Februari 2021

Diterbitkan oleh:

Katanos Multi Karya

Allatappampang Desa Mangalli

Pallangga, Gowa, Sulawesi Selatan

Hak cipta dilindungi undang-undang

**Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.**

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين على حق حمده والشكر على الله حق
شكره والصلاة والسلام على نبي الله ورسوله محمد صلى الله عليه
وسلم المبعوث رحمة للعالمين.

Al-Qur'an diinginkan untuk tidak hanya dimaknai sebagai sebuah kitab suci, tetapi juga sebuah kitab yang isinya terwujud atau berusaha diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan begitu studi tentang al-Qur'an akan mencakup bukan hanya al-Qur'an sebagai kitab dengan berbagai macam tafsirnya, tetapi juga berbagai upaya untuk merealisasikan tafsir-tafsir tersebut dalam kehidupan nyata, dalam hubungan antar sesama manusia dan hubungan manusia dengan lingkungan alamnya.

The Living al-Qur'an atau "al-Qur'an yang hidup" adalah ungkapan yang tidak asing bagi kebanyakan orang Islam. Di kalangan mereka ungkapan ini dapat dimaknai berbagai macam. *Pertama*, ungkapan tersebut bisa bermakna "Nabi Muhammad" dalam arti yang sebenarnya, yaitu sosok Nabi Muhammad SAW, karena menurut

keyakinan umat Islam akhlak Nabi Muhammad SAW adalah al-Qur'an.

Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa pada diri Nabi Muhammad SAW terdapat contoh yang baik. Hal ini diperkuat oleh hadits dari Siti Aisyah r.a., yang mengatakan bahwa akhlak Nabi Muhammad SAW adalah al-Qur'an. Artinya, beliau selalu berperilaku dan bertindak berdasarkan pada apa yang terdapat dalam al-Qur'an. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW adalah "al-Qur'an yang hidup," al-Qur'an yang mewujudkan dalam sosok manusia. *Kedua*, ungkapan tersebut juga bisa mengacu pada suatu masyarakat yang kehidupan sehari-harinya menggunakan al-Qur'an sebagai kitab acuannya. Mereka hidup dengan mengikuti apa-apa yang diperintahkan dalam al-Qur'an dan menjauhi hal-hal yang dilarang di dalamnya, sehingga masyarakat tersebut seperti "al-Qur'an yang hidup," al-Qur'an yang mewujudkan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Kita tidak mempunyai contoh konkret dari masyarakat semacam ini, dan mungkin juga masyarakat semacam ini belum pernah ada, karena dalam masyarakat Islam yang manapun selalu saja terdapat bentuk-bentuk kehidupan, pola-pola perilaku, tindakan dan aktivitas yang tidak berdasarkan al-Qur'an.

Living Qur'an dalam buku ini akan menjadi satu seri yang insyaAllah akan penulis wujudkan seri-seri berikutnya baik penafisran-penfsiran para ulama tafsir maupun ulama kalam, baik dari kalangan klasik maupun kontemporer. Juga seri Living Qur'an pada buku berikutnya akan mengangkat living Qur'an dalam budaya kultural dan kearifan lokal di belahan nusantara yang luas ini.

Akhirnya, semoga buku ini dapat membawa berkah dan manfaat bagi kita semua. Amin. Wabillahir Taufiq walhidayah.

Parepare, Desember 2020

Penulis

Muzdalifah Muhammadun

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	vi
BAB I TAFSIR AL-QUR'AN DAN POST MODERNISME	
A. Tafsir Al-Qur'an dalam Lintasan Sejarah	1
B. Modernisme dan Postmodernisme dalam Wacana Islam	40
BAB II MOHAMMED ARKOUN DAN POSTMODERNISME	
A. Sosok dan Pemikiran Muhammad Arkoun	57
B. Mohammed Arkoun dalam Pusaran Postmodernisme	84
BAB III SEMIOTIKA DAN TAFSIR AL-QUR'AN	
A. Semiotika sebagai Perangkat Teori dan Metodologi	114
B. Semiotika dan Teori Tafsir Kontemporer	132
BAB IV SEMIOTIKA AL-QURAN	
A. Pendekatan Semiotika terhadap Al-Qur'an	141
B. Landasan Filosofis Konsep Semiotika Al-Qur'an	187
C. Apresiasi dan Kritik Para Intelektual	238

DAFTAR PUSTAKA	246
BIOGRAFI PENULIS	258

BAB I

TAFSIR AL-QUR'AN DAN POSTMODERNISME

A. Tafsir Al-Qur'an Dalam Lintasan Sejarah

Sepeninggal Nabi Muhammad saw. pada tahun 632 M., umat Islam menghadapi banyak problem. Beberapa dari problem tersebut berkaitan dengan politik, yaitu siapa yang akan memerintah masyarakat yang masih muda? Bisakah Nabi mempunyai pengganti? Bagaimanapun tugas-tugasnya yang menghubungkan antara Allah dan manusia, yakni mentransmisikan al-Qur'an, merupakan tugas yang unik dan khusus baginya. Pewahyuan al-Qur'an dengan demikian, telah berakhir dengan wafatnya Rasulullah saw. dan tugas ini tak akan pernah bisa diteruskan. Tentang hal ini tidak ada diskusi yang muncul. Namun kata-kata Nabi saw. yang diyakini asli Ilahiah masih harus dikumpulkan, harus ditulis selama hal ini masih belum dilakukan, dan lebih kurang harus disunting secara resmi.¹ Tugas ini telah

¹“Khalifah” berasal dari bahasa Arab *khalifah*, bentuk benda yang berasal dari akar kata khalaf “menyusul, menjemput seseorang”, dengan demikian, berarti “menjadi pengganti seseorang”. Lihat Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Jilid I (Mesir: Mustafa Bab al-Halabi wa Syarikah, 1972/1392), h. 241.

diselesaikan di bawah perintah Khalifah Abubakar Ashshiddiq sebagai khalifah pertama, orang yang menggantikan Nabi saw. dalam tugas keduniaannya.²

Tulisan yang digunakan oleh orang-orang Arab pada zamannya tidaklah jelas. Notasi vokal yang tidak sempurna dan adanya kesamaan bentuk beberapa konsonan, menuntut usaha yang lama untuk menghilangkan semua ketidakjelasan teks-teks al-Qur'an yang tertulis tersebut. Kesulitan-kesulitan yang disebabkan oleh kesamaan di dalam bentuk-bentuk huruf pada akhirnya diselesaikan dengan menambah titik-titik pada pengenalan.³

Kendati demikian, bukanlah soal bahasa itu yang menjadi titik awal sejarah penafsiran al-Qur'an, tetapi karena terjadinya berbagai perubahan-perubahan dari situasi yang tak terhindarkan dan yang tidak disebut dalam al-Qur'an. Bila kita tilik kasus Perjanjian Baru sebagai perbandingan-kebutuhan akan tafsir muncul agak lambat.

²Lihat J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997), h. 4. Lihat juga H. M. Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta: Kencana, 2008) dan Marzuki Wahid, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Perspektif Islam dan Barat* (Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2005).

³J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 5. Bandingkan dengan Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 1-3.

Ada periode ketika penganut bingung dan tidak mencoba mencari pemahaman terhadap problem-problem barunya dengan menafsirkan wahyu yang sudah ada, mereka lebih berharap pada ramalan yang sejalan dengan wahyu-wahyu awal yang ditambah dengan teks suci yang sudah ada.⁴

Berbeda dengan itu, dalam kasus Islam, perubahan sikap ini harus terjadi dalam beberapa jam ketika Nabi Muhammad Saw. wafat, sumber wahyu secara definitif telah terhenti. Orang tidak bisa lagi meminta kepada Nabi saw. atau siapa pun juga suatu pemecahan kerasulan otoritatif terhadap problem-problem baru. Orang juga tidak bisa lagi berharap pada kedatangan wahyu. Keadaan itu mau tidak mau memaksa mereka menjaring segala sesuatu di luar teks-teks yang ada dan dengan terpaksa menginterpretasikannya secara luas.

Singkatnya, tugas menyampaikan petunjuk dan perintah keagamaan kepada umat harus diambil alih oleh

⁴Jansen menyebutkan, sesudah penghancuran kuil di Yerusalem di tahun 586 M., pemimpin-pemimpin Yahudi yang putus asa yang masih hidup meminta wahyu-wahyu kepada Nabi Jeremiah baru. Mereka tidak mencoba menyimpulkan suatu jalan aksi dari kata-kata Jeremiah sebelumnya. Lihat J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 6. Lihat pula J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in The Synoptic Gospels and Acts*. (t.t. : Assen, 1973), h. 52 dan seterusnya.

para ulama, leksikografis,⁵ ahli linguistik, ahli bahasa dan ahli hukum Islam. Dalam rentang sejarah, kita menemukan “professional” pertama di antara orang-orang ini adalah keponakan Nabi Saw., Ibnu Abbas (619–670 M), yang berusia kurang lebih lima puluh tahun lebih muda dari Nabi saw.⁶ Dalam pengertian inilah kita mesti memahami hadis yang menyebutkan “ulama adalah pewaris para nabi”.

Para ulama telah dengan sungguh-sungguh melakukan tugas mereka sebagai pewaris Nabi saw. Mereka mencurahkan perhatian yang besar pada al-Qur’an diiringi oleh para kaligrafi, penjilid buku, pencetak dan qari’. Mereka pun telah menghabiskan hidup mereka dan menyumbangkan profesi mereka untuk melayani al-Qur’an. Kondisi inilah yang turut pula menantang imajinasi Barat untuk memformulasikan segenap hal yang berhubungan dengan al-Qur’an.

Karya para mufasir Muslim senantiasa menarik perhatian para pengamat Barat. Menurut Jansen, hal ini mungkin mengejutkan kalangan Muslim tradisional, karena perhatian

⁵Leksikografis adalah orang yang ahli/bisa menyusun kamus. Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI., *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1995), h. 577.

⁶J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 57. Lihat pula Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, h. 4.

mereka sendiri terhadap sejarah penafsiran al-Qur'an terbatas sama sekali. Barulah pada paruh kedua abad ke-20 tidak ada pengecualian bagi para ulama untuk mempublikasikan buku-buku mengenai sejarah penafsiran al-Qur'an.⁷ Satu-satunya karya awal yang penting adalah *Tabaqat al-Mufasirin* karya al-Suyuti. Buku ini hanya ada di dalam edisi Barat yang dibuat oleh ilmuan Leiden A. Meursinge pada tahun 1839.⁸ Selain itu, umat Islam secara tradisional tampaknya lebih berminat mempunyai al-Qur'an yang dikaligrafikan atau dinyanyikan dan disampaikan daripada ditafsirkan.

Dalam penjelasan selanjutnya, pada bagian ini akan dikemukakan sejarah dan perkembangan tafsir dalam dua sub bab, yaitu sejarah dan perkembangan tafsir pada periode klasik dan periode modern. Pengelompokan ini merujuk pada pengelompokan yang dilakukan oleh Muhammad Husain al-Zahabi⁹ yang diselingi oleh

⁷Sebagai contoh Mustafa al-Sawi al-Juwairi, *Manhaj al-Zamakhshari*, (t.t.: t.p., 1968); 'Abdullah Mahmud Syihata, *Manhaj al-Imam Muhammad 'Abduh fi al-Tafsir al-Qur'an al-Karim* (t.t.: t.p., 1963); Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Muafassirun*, Juz I, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1961); 'Abdu al-Azim Ahmad al-Gubasi, *Tarikh Tafsir* (t.t.: t.p., 1971); Abu Yaqza 'Atiyya al-Jabari, *Dirasat fi Tafsir wa Rijalihi* (t.t.: t.p., 1971).

⁸Lihat Abu Yaqza 'Atiyya al-Jabari, *Dirasat fi Tafsir wa Rijalihi*, h. 8.

⁹Lihat al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Muafassirun*, I, h. 140-363.

periodisasi Ignatius Goldziher¹⁰ dan Muhammad Amin al-Khuli¹¹.

1. Periode Klasik

Teori dan metode tafsir pada periode klasik ini belumlah terformulasi sebagaimana yang kita ketahui sekarang. Periode ini dimulai pada masa Rasulullah saw., dan para sahabat, dilanjutkan tabi'in dan pasca tabi'in.

a. Tafsir Zaman Nabi saw. dan Para Sahabat

Pada bagian ini, penulis akan mengkombinasikan dengan istilah Mohammed Arkoun yaitu: tafsir era formatif dengan nalar mitis. Untuk ini, Arkoun menyebutnya sebagai era saat model atau cara berpikir yang tidak menggunakan rasio (ra'yu) dalam proses penafsiran al-Qur'an dan budaya kritik belumlah mengemuka. Seperti halnya dalam tradisi Yunani yang memperhadapkan antara mitos dan logos (akal pikiran), maka Arkoun pun cenerung

¹⁰Ignatius Goldziher, *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Terj. 'Ali Hasan 'Abd. Al-Qadir, *Al-Mazahib al-Islamiyyah fi al-Tafsir al-Qur'an* (Kairo: t.p., 1994), h. 3-116.

¹¹Amin al-Khuli, *Al-Tafsir, Ma'alim Hayaiha-Manhajuh al-Yaum* (Kairo: t.p., 1994), h. 1-11.

menggunakan istilah nalar mitis (*mythitcal*) sebagai oposisi biner terhadap kata *rational*.¹²

Nabi Muhammad saw. telah menerima penjelasan atas ayat al-Qur'an dari Allah swt. secara global (*mujmal*) maupun terinci (*tafsili*) sebagaimana juga yang dijanjikan dan difirmankan dalam QS al-Qiyamah/75: 17-19:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۚ ١٧ فَاِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۚ ١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۚ ١٩

Terjemah:

Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (didadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila kami telah selesai membacaknya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penjelasannya.¹³

Adapun para sahabat, pada dasarnya lewat cara *tabi* telah dapat memahami al-Qur'an secara global atas dasar pemahaman mereka terhadap bahasa Arab yang menjadi

¹²Ursula Ghuther, "Muhammad Arkoun: Toward A Radical Rethinking of Islamic Thought" dalam Suh Taji Faruki (ed.), *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an* (London: Oxford Univerity, 2004), h. 224. Lihat juga Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, h. 34-35.

¹³Departemen Agama RI., *Al-Quran dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra Semarang, 1989), h. 999.

bahasa al-Qur'an. Sedang pemahaman mereka secara detail tentang al-Qur'an memerlukan penjelasan dari Nabi saw. berupa hadis-hadis sebagaimana Allah sendiri telah menjelaskan dalam QS al-Nahl/16:44:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ ٤٤

Terjemah:

Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.¹⁴

Saat Rasulullah saw. menerima ayat al-Qur'an, secara langsung beliau menyampaikan kepada para sahabatnya lalu menafsirkan makna yang perlu ditafsirkan. Jika para sahabat tidak mengetahui makna suatu lafadz atau maksud ayat yang dibacakan, segera para sahabat bertanya kepada Rasulullah sendiri. Kejadian ini antara lain terefleksi pada saat sahabat bertanya tentang lafaz *المغضوب* dan *الضالين* lantas Rasulullah menjawab bahwa yang dimaksud dengan

¹⁴Departemen Agama RI., *Al-Quran dan Terjemahnya*, h. 408.

‘orang-orang yang dimurkai’ itu adalah ‘orang Yahudi’ dan ‘orang-orang yang sesat’ itu adalah ‘orang Nasrani’.¹⁵

Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah-nya* menyebutkan bahwa Rasulullah saw. menjelaskan makna al-Qur’an secara umum, membedakan ayat-ayat yang *nasikh* dan *mansukh*, kemudian memberitahukan itu kepada para sahabatnya hingga mereka memahami sebab-musabab turunnya ayat dan situasi yang mendukungnya.¹⁶

Tafsir al-Qur’an pada zaman Rasulullah saw., dan pada masa awal pertumbuhan Islam disusun pendek-pendek dan tampak ringkas. Hal ini dikarenakan penguasaan bahasa Arab yang murni pada saat itu cukup untuk memahami gaya dan susunan kalimat al-Qur’an. Pada masa-masa sesudahnya, penguasaan bahasa Arab yang murni tadi mengalami kerusakan akibat percampuran masyarakat Arab dengan bangsa-bangsa lain. Untuk memelihara keutuhan bahasa Arab, orang-orang Arab mulai meletakkan kaidah-kaidah bahasa Arab seperti ilmu Nahwu (gramatika), Balaghah (retorika), dan lain sebagainya. Di samping itu mereka juga mulai menulis tafsir al-Qur’an untuk dijadikan

¹⁵Lihat al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Muafassirun*, Juz I, h. 55.

¹⁶Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-Allamah Ibn Khaldun* (t.t: Dar al-Fikr, t.th.), h. 489.

pedoman bagi kaum muslimin. Melalui tafsir yang dihasilkan itulah, umat Islam memahami banyak hal yang samar dan sulit ditangkap.¹⁷

Pada masa sahabat, penulisan tafsir al-Qur'an mengarah kepada penjelasan makna yang dikehendaki dan hukum-hukum yang terkandung dalam ayat. Mereka mencoba menggambarkan makna yang tertinggi-jika kesemuanya itu ditemukan-dari ayat-ayat yang berisi nasehat, petunjuk, kisah-kisah agamis, penuturan tentang keadaan umat terdahulu, penjelasan tentang maksud peribahasa dan maksud-maksud al-Qur'an yang lain.¹⁸

Untuk semua itu, para sahabat banyak merujuk kepada pengetahuan mereka tentang sebab-sebab turunnya ayat dan peristiwa-peristiwa yang menyertai turunnya ayat. Oleh karenanya, mereka tidak mengkaji segi nahwu, i'rab dan macam-macam balaghah. Juga mereka tidak mengkaji segi lafaz, susunan kalimat, hubungan suatu ayat dengan ayat sebelumnya, dan segi-segi lain yang sangat diperhatikan oleh mufasir-mufasir terkemudian

¹⁷Lihat Ahmad asy-Syibarshi, *Sejarah Tafsir al-Quran* (Cet. III: Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 69.

¹⁸Lihat 'Ali Hasan al-'Aridl, *Tarikh 'Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, Terj. Ahmad Akrom, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Cet. II; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), h. 15.

(*mutaakhkhirin*).¹⁹ Hal tersebut dimungkinkan karena mereka mempunyai *zauq* (rasa kebahasaan) yang tinggi.

Sekalipun demikian, para sahabat tetap merasa perlu untuk mendiskusikan dan mengkaji sebagian ayat yang maknanya sangat dalam dan sulit dimengerti. Antara lain sebagai berikut:

Imam al-Bukhari meriwayatkan melalui sanad ‘Ubaid ibn ‘Amir, dia berkata: pada suatu hari ‘Umar ibn al-Khattab bertanya kepada para sahabat “*فيما ترون هذه*” “*الاية نزلت*” (menurut pendapat kalian, apa yang melatar belakangi ayat berikut ini diturunkan?). Bunyi ayat yang dimaksud terdapat dalam QS al-Baqarah/2: 266 berikut:

أَيُّودُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۚ ٢٦٦

Terjemah:

Apakah ada salah seorang di antaramu yang ingin mempunyai kebun kurma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, dia mempunyai dalam kebun itu segala macam buah-buahan, kemudian datanglah masa tua pada orang itu, sedang dia masih mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil. Maka kebun itu

¹⁹Ali Hasan al-‘Aridl, *Tarikh ‘Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, h. 16-17.

ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada kamu supaya kamu memikirkannya.²⁰

Sahabat serentak menjawab: “Allah yang lebih mengetahui maksud ayat itu.” Mendengar jawaban mereka, Umar marah. Ia lantas berkata: ”Katakan, kalian tahu atau tidak maksud ayat itu!” Ibnu Abbas lalu menjawab: “Aku mempunyai pendapat wahai ‘*Amir al-Mu’iminin*.” Umar menyambut: “Hai anak saudaraku, katakanlah dan janganlah dirimu merasa hina!” Ibnu Abbas menjawab: “Ayat tersebut adalah peribahasa tentang orang kaya yang taat kepada Allah, lalu Allah mengutus setan untuk menggodanya berbuat maksiat. Dia melakukan dosa sehingga terbakarlah seluruh amal perbuatannya.”²¹

Pertanyaan Umar r.a. kepada sahabat-sahabat Nabi saw. sebagaimana yang disebutkan di atas tidaklah menghendaki adanya penjelasan tentang sebab turunnya ayat, karena konteks kalimat tidak menghendaki hal itu, bahkan menafikannya. Pertanyaan itu hanya membutuhkan

²⁰Departemen Agama RI., *Al-Quran dan Terjemahnya*, h. 67.

²¹Lihat al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun*, I, h. 54. Bandingkan dengan Abu Ja’far ibn Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an*. Juz XX (Cet. I; Kairo: Markaz al-Buhus wa al-Dirasat al-‘Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 1422/2001), h. 43.

penjelasan tentang maksud peribahasa yang Allah swt. sebutkan pada ayat di atas dan tentang inti kandungan ayat itu.²²

Contoh lain, diriwayatkan bahwa Abu Bakar al-Shiddiq ditanya tentang pengertian kata **الاب** yang terdapat pada ayat **وفا كهة وأبا** (QSAbasa/80:31). Kepada si penanya dia berkata: “Langit mana lagi tempat aku berteduh dan bumi manalagi tempat aku berpijak, jika aku berkata tentang kitab Allah tentang hal yang aku tidak mengetahuinya”.²³

Masih tentang pengertian kata **الاب** ditemukan suatu riwayat dari Umar ibn al-Khattab, bahwa dia membaca ayat itu (QS Abasa/80:31)²⁴, kemudian dia berkata: “Semua maksud ayat tersebut telah kita ketahui, tetapi apa pengertian kata **الاب**?” Kemudian Umar ra. mengangkat tongkat yang ada di tangannya dan berkata: “Ini tidaklah mengapa, hai Ibn Umar (maksudnya Abd. Allah ibn ‘Umar), kamu tidak mengetahui pengertian sebenarnya dari kata

²² Al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafasssirun*, I, h. 54. Lihat juga Abu al-Fadl Syihab al-Din Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh al-Bukhari*,

²³ Lihat al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafasssirun*, I, h. 55. Lihat juga Abu al-Fadl Syihab al-Din Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh al-Bukhari*, Jilid VIII (Misr:Mustafa al-Ba al-Halabi wa Auladuh, 1378/1959), h. 120.

²⁴ **وفا كهة وأبا**

"لاب" Lebih lanjut Umar ra. berkata: "Ikutlah apa yang jelas bagi kalian dari al-Qur'an dan tinggalkanlah hal yang tidak jelas."²⁵

Demikian dua contoh penafsiran sahabat, yang sebagian besar mufasir banyak mengutip apa yang mereka riwayatkan dari Ibn Abbas tentang penafsiran terhadap al-Qur'an. Dengan merujuk ucapan al-Suyuti dikatakan bahwa yang paling utama dijadikan patokan dalam penafsiran al-Qur'an adalah penafsiran Ibn Abbas dan sahabat "yang belajar darinya", karena dari mereka lahir penafsiran yang menyeluruh terhadap hal-hal yang *garib* (asing, amat sulit) dalam al-Qur'an.²⁶

Sebagaimana diketahui bahwa al-Qur'an memiliki persamaan dengan Taurat maupun Injil dalam masalah tertentu, seperti cerita tentang Nabi Isa a.s. dan umat terdahulu. Adapun perbedaannya terletak pada fungsi cerita yang dipaparkan. Dalam al-Qur'an, cerita-cerita tersebut berfungsi sebagai tamsil atau contoh. Bagi para sahabat, cerita-cerita yang terdapat dalam Taurat maupun Injil

²⁵Lihat al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun*, I, h. 56-57. Lihat pula al-Syatbi, *Al-Muwafaqat*. Juz 2 (), h. 88.

²⁶Al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun*, I, h. 56. Bandingkan dengan Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 100.

hanya dimaksudkan sebagai komplemen bagi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang memang tidak disebutkan keterangannya dalam al-Qur'an. Sahabat pun hanya mengambil riwayat-riwayat kepada ahli kitab yang telah masuk Islam (*israiliyat*) seperti 'Abd al-Salam dan Ka'ab al-Ahbar. Pengambilan itupun dengan 'terpaksa' dilakukan karena Nabi saw. tidak memberi penjelasan secara detil, dan hanya terbatas pada hal-hal yang tidak bertentangan dengan akidah Islam.²⁷

Alasan pengambilan cerita-cerita *israiliyat* itu dikemukakan oleh Ibn Khaldun sebagai wujud rasa keingintahuan para sahabat tentang sebab-sebab penciptaan bumi, langit, dan sebagainya, termasuk rahasia-rahasia yang terkandung di balik itu.²⁸

Demikianlah, para sahabat pada masa-masa awal diturunkannya al-Qur'an mampu memahami al-Qur'an dengan pemahaman yang mendalam, mereka dapat menangkap sinar al-Qur'an dengan penangkapan yang sempurna dan mengkajinya semaksimal mungkin hingga dapat mengetahui penjelasannya dalam berbagai bentuk

²⁷Lihat al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun*, Juz I, h. 61-62.

²⁸Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-Allamah Ibn Khaldun.*, h. 363 dan 364; Amin al-Khuli, *Al-Tafsir, Ma'alim Hayatiha-Manhajuh al-Yaum.*, h. 287.

ungkapan yang berbeda-beda. Akan tetapi mereka tidak sampai merumuskan kaidah-kaidah *balaghah* yang sangat diperlukan oleh generasi dan perkembangan manusia berikutnya.

Adapun nama-nama sahabat yang tergolong masyhur sebagai ulama tafsir, yaitu: al-Khulafau al-Rasyidun, Ibn Mas‘ud, Ubaiy bin Ka‘ab, Zaid ibn Sabit, Abu Musa al-Asy‘ari, dan Abdullah ibn Zubair.²⁹ Di samping nama di atas terdapat pula nama-nama Anas ibn Malik, Abu Hurairah, ‘Abdullah ibn Umar, Jabir ibn ‘Abd Allah, ‘Abd Allah ibn ‘Amr ibn ‘Ash dan Aisyah.³⁰

Untuk tingkatan penilaian, tafsir para sahabat bernilai sama dengan hadis *marfu’* jika berhubungan dengan sebab-sebab nuzul ayat atau tentang sesuatu masalah yang tidak dapat dimasuki akal. Adapun jika dapat dicapai dengan akal maka tafsir para sahabat adalah *mauquf* selama tidak ada penyandarannya pada Nabi saw.³¹

Di sisi lain, ada dua tokoh yang lebih dekat kepada generasi kita berpendapat tentang hal tersebut, al-Zarkasyi dalam kitabnya *al-Burhanfi ‘Ulum al-Qur’an*, mengatakan

²⁹Lihat al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun*, Juz I, h. 63.

³⁰Al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun*, Juz I, h. 63.

³¹Lihat al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun*, Juz I, h. 94.

bahwa penafsiran al-Qur'an dapat dikelompokkan dalam dua bagian, yaitu bagian yang penafsirannya diwurudkan dari Nabi saw. tanpa penjelasan; dan bagian penafsiran yang mungkin dijelaskan oleh Nabi saw. tetapi dimaknakan oleh sahabat. Jenis terakhir ini disebut tafsir sahabat. Nilai penafsiran para sahabat tidak meragukan untuk diterima karena penguasaan mereka yang mendalam mengenai ilmu bahasa Arab.³²

Pendapat Ibn Kasir hampir senada, dia menekankan bahwa keistimewaan penafsiran para sahabat terletak pada kehadiran mereka dalam rangkaian peristiwa turunnya al-Qur'an sekaligus menyertai keberadaan Nabi saw. Para sahabat pun dilengkapi dengan pemahaman yang sempurna dalam hal pengetahuan yang benar dan amal saleh.³³

Dari beberapa uraian di atas, tafsir pada masa sahabat memiliki beberapa keistimewaan, yaitu al-Qur'an tidak ditafsirkan semua sehingga terbuka kesempatan penafsiran pada masa-masa sesudahnya selaras dengan problema yang ada, dan mencukupkan penafsiran pada hal-hal yang global

³²Lihat Badr al-Din Muhammad bin Abdillah al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Jilid I (Misr: Dar al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th), h. . Lihat al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, II, h. 163.

³³Lihat Abu al-Fida' Isma'il Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Juz I (Singapura: al-Haramain, t.th.), h. 3.

saja. Metode para sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an ini pun menjadi tolok-ukur dalam perkembangan penafsiran modern terhadap al-Qur'an pada periode berikutnya. Metode yang telah dirintis oleh Ibn Abbas, peletak dasar penggunaan analisis linguistik-filologis, yaitu bertumpu pada pengertian primer bahasa al-Qur'an dirangkaikan pengertian yang dipahami oleh masyarakat Arab ketika itu; menjadi basis yang kuat bagi mufasir modern sesudahnya.

b. Tafsir Tabi'in dan Pasca-Tabi'in

Sepeninggal para sahabat, usaha penafsiran al-Qur'an dilanjutkan oleh generasi tabi'in dengan tetap pada acuan ayat al-Qur'an sendiri, hadis Nabi Muhammad saw., pendapat para sahabat, keterangan dari ahli kitab, baik Yahudi maupun Nasrani serta ijtihad oleh para tabi'in sendiri. Meskipun cara yang terakhir tidak disetujui oleh sebagian tabi'in.³⁴

Dengan semangat para tabi'in, maka muncullah beberapa perguruan tafsir di berbagai daerah, seperti di Mekkah, Madinah dan Irak.³⁵ Di Mekkah, perguruan tafsir

³⁴Lihat al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun*, Juz I, h. 99.

³⁵Al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun*, Juz I, h. 100 dan Manna' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1406 H.), h. 338-339.

dipelopori oleh Ibn Abbas dengan santri-santrinya yang terkenal antara lain: Sa'id ibn Jabir, Ikrimah, Mujahid, Tawus ibn Kaisan dan 'Atha' ibn Abi Rabah. Di Madinah terdapat perguruan 'Ubay ibn Ka'ab, dengan santri-santri yang terpandang seperti Za'id ibn Aslam, Abu al-Aliyah, dan Muhammad ibn Ka'ab al-Qardi. Sedang di Irak terdapat perguruan Ibn Mas'ud dengan santri-santrinya yaitu, al-Qamah ibn Qais, Masruq, Aswad ibn Yasir, Murrah al-Hamdai, Amir al-Sya'bi, Qatadah ibn Di'amah, dan Hasan al-Basri.

Timbulnya perguruan-perguruan tafsir tersebut telah mempengaruhi hasil penafsiran mereka, sebagian tafsir produk mereka antara lain memiliki ciri-ciri: berpengaruh dengan ilmu dan riwayat yang dikaji di perguruan masing-masing, terserapnya ajaran-ajaran Yahudi dan Nasrani serta kebudayaan yang mereka bawa ketika masuk Islam. Pengaruh ini sedikit banyak menimbulkan kontroversial dan perselisihan pendapat yang terkait dengan soal akidah, awal dari penggunaan tafsir *bi al-ra'yi*, dan munculnya metode *istidlal* dalam pengambilan hukum.³⁶

³⁶Lihat al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Muafassirin*, I, h., 118.

Adapun kedudukan dan derajat tafsir tabi'in menurut Ibnu Taimiyah dalam *Muqaddimah 'Usul al-Tafsir* tidak bisa dijadikan dasar bagi orang lain yang memiliki pendapat yang berbeda kecuali bila mereka sepakat, maka boleh dijadikan dasar. Alasan lain, bahwa tabi'in tidak mungkin mendengar langsung dari Nabi saw. Sebagaimana para sahabat, tidak pula menyaksikan *qarinah-qarinah* yang mewarnai peristiwa turunnya al-Qur'an sehingga dalam menafsirkan ayat kemungkinan untuk salah selalu ada.³⁷ Di samping itu, sifat keadilan dan kedhabitan tabi'in menurut al-Suyuti tidak dinashkan oleh Nabi saw. sebagaimana nash untuk para sahabat.³⁸ Namun dapat dipahami bahwa sebagian besar mufasir menerima tafsir tabi'in dengan alasan karena mereka bertemu dan berguru pada tafsir para sahabat.

Pada periode pasca-tabi'in ditandai dengan permulaan penbukuan tafsir sebagai yang telah disebut di muka, yaitu antara lain kitab tafsir yang ditulis oleh Ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H.). Hal ini dilakukan akibat banyak dan tersebarnya pemeluk Islam dari berbagai bangsa. Juga

³⁷Ibn Taimiyah, *Muqaddamat fi Usul al-Tafsir* (Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim, 1971/1391), h. 105.

³⁸Al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, II, h. 179.

pengaruh yang masuk dan bercampur dengan bahasa Arab. Dalam hal ini, peran penting Umar Ibn ‘Abd al-Aziz (khalifah VIII dari khalifah Bani Umayyah) pada tahun 99 H. dalam membukukan kitab-kitab hadis–bab tafsir merupakan salah satu bagian dari kitab tersebut–menjadi hal yang sangat menentukan pada periode selanjutnya.³⁹

Namun demikian tafsir belum sampai memiliki bentuk tertentu, sementara hadis-hadis tafsir masih berserakan. Usaha memperbaiki tafsir ini berjalan terus hingga terpisahkan tafsir-tafsir al-Qur’an dari hadis-hadis selanjutnya. Barulah saat itu tafsir mempunyai bentuk yang disusun menurut ayat dan surat al-Qur’an.

Ibnu Jarir al-Tabari adalah salah seorang mufasir masa pasca-tabi’in yang terkenal luas dan menempati kedudukan tinggi diantara penulis kitab-kitab tafsir di mana dia pun populer sebagai seorang ahli hadis, ahli fikih dan seorang sejarawan yang handal. Olehnya itu, dalam kitab tafsirnya al-Tabari banyak mengeluarkan riwayat hadis yang berkenaan dengan tafsir ayat-ayat al-Qur’an, menyajikan banyak sanad (nama-nama perawi hadis), dan menyusunnya

³⁹Lihat al-Syibarshi, *Sejarah Tafsir al-Quran*, h. 81; Bandingkan dengan uraian ‘Ali Hasan al-‘Arid, *Tarikh ‘Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, h. 22.

demikian serasi secara berurutan sembari menyajikannya. Al-Tabari juga mengeritik para perawi dan mengemukakan pandangannya sendiri yang sesuai. Ia banyak mencurahkan perhatiannya pada riwayat-riwayat hadis dan menjadikannya sebagai dasar untuk menafsirkan al-Qur'an secara tepat.⁴⁰ Disinilah insting al-Tabari sebagai seorang sejarawan menuntut keakuratan data dari rangkaian hadis-hadis Nabi saw. yang dibawanya.

Kendati pun al-Tabari memberikan landasan tafsirnya pada riwayat-riwayat hadis, dia tetap memperhatikan penggunaan bahasa Arab sebagai pegangan. Sebab penguasaan bahasa Arab untuk menafsirkan al-Qur'an merupakan dasar terpercaya dalam usaha pemakaian susunan kalimat yang tak ada keterangan tafsirnya dari hadis shahih. Salah satu keistimewaan yang lain, al-Tabari menyebutkan segi i'rab (uraian kedudukan dan fungsi kalimat) dalam istimbath hukum syariat dari ayat-ayat al-Qur'an.⁴¹ Kecuali itu al-Tabari juga menggunakan syair-syair kuno sebagai alat penyelidikan bagi ketepatan pemahamannya mengenai suatu kata atau kalimat.

⁴⁰ Al-Sibarshi, *Sejarah Tafsir al-Quran*, h. 82.

⁴¹ Lihat Muhammad 'Ali al-Sabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*. Juz I (Beirut: Dar al-Qalam, 1990), h. 258.

Di dalam tafsir al-Tabari memang telah tampak ada pengaruh metode berdasarkan *ra'yu* dan *naqlu* (pendapat teks hadis). Kenyataan ini terungkap ketika dia menetapkan pilihan dari beberapa riwayat hadis untuk menentukan makna yang dipandang lebih tepat.⁴² Dengan cara memilih seperti yang ditempuhnya itu, berarti dia sedang menunjukkan perhatiannya kepada hal-hal yang bersifat pengamatan dan pertimbangannya atas berbagai segi.

Selain al-Tabari, terdapat mufasir lainnya yang bertipe mufasir riwayat di antaranya adalah: *al-Tafsir al-Samarqandi*, *al-Tafsir ibn 'Atiyah*, *al-Tafsir ibn Kasir*, *al-Tafsir al-Jawahir*, dan *al-Tafsir al-Suyuti*.⁴³

Al-Zamakhsyari dengan karyanya *al-Kasysyaf*, misalnya masuk dalam kelompok tafsir dirayah (*bil-ra'yi*) dengan menekankan pembahasan pada aspek *balaghah*. Al-Qurtubi pada aspek hukum syari'ah dalam karyanya *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, dan ada lagi yang lebih cenderung menekankan pembahasan mengenai pendapat aliran-aliran kalam dan filsafat, seperti al-Razi dalam tulisannya *al-Tafsir al-Kabir*.⁴⁴ Dan

⁴²Al-Sibarshi, *Sejarah Tafsir al-Quran*, h. 84.

⁴³Lihat 'Ali al-Sabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*. Juz I, h. 257.

⁴⁴'Ali al-Sabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*. Juz I, h. 262.

masih banyak lagi, disamping tafsir dari berbagai aliran, seperti Mu'tazilah, Syi'ah dan aliran-aliran lainnya.

Perkembangan berbagai ilmu ini sangat mempengaruhi arah pemikiran para ahli dalam menyusun tafsir Al-Qur'an. Para mufasir tidak hanya mengutip riwayat dari para sahabat, tabi'in dan pasca-tabi'in, tetapi mereka selangkah lebih maju. Mereka meneliti dan membandingkan karya-karya mufasir sebelumnya, mengoreksi riwayat yang bersifat *isra'iliyat* dengan pemeriksaan berdasarkan akal dan keterangan-keterangan yang kongkret. Masa ini adalah masa transisi antara klasik menuju modern, yang dikenal juga dengan periode *muta'akhirin* atau periode pertengahan (IV-XII H.)⁴⁵

2. Periode Modern

Periode ini dimulai sejak abad ke XIII hijriyah atau sekitar abad ke-19 Masehi hingga sekarang. Pada abad ini terajdi gerakan Islam di berbagai Negara yang dipelopori oleh beberapa tokoh Islam, antara lain Jamaluddin al-Afghani (1838-1897 M.), Muhammad 'Abduh (1849-1905 M.), dan Rasyid Ridha (1838-1935 M.). Sedang di India dan

⁴⁵Lihat al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Muafassirun*. Juz I, h. 145.

Pakistan dipelopori oleh Sayyid Ahmad Khan (1.1817 M.) dan lain-lain.⁴⁶

Bentuk modernisasi semacam itu telah membawa perubahan bagi alam pikiran para pengkaji Al-Qur'an. Mereka telah mengikuti garis perjuangan dan alam pikiran waktu, yaitu membela agam Islam dari serangan-serangan kebudayaan Barat. Sebagai salah satu sarana untuk membendung dan menangkis serangan-serangan Barat, maka mereka mempelajari kemajuan-kemajuan pengetahuan bahkan tradisi yang dipakainya. Oleh karena itu, kita tafsir pada masa ini bertema pembangunan pemikiran dalam Islam.

Johannes J. G. Jansen yang melakukan kajian terhadap koleksi tafsir Al-Qur'an, khususnya Mesir modern, menemukan ada tiga kelompok karya tafsir periode modern, yaitu: *pertma*, tafsir yang mengadopsi temuan-temuan keilmuan mutakhir atau *tafsir ilmi*; *kedua*, tafsir yang dibasahi analisis linguistik dan filologik; *ketiga* tafsir yang bersinggungan dengan persoalan-persoalan keseharian umat.⁴⁷

⁴⁶Lihat J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden: E.J. Brill, 1968), h. 45.

⁴⁷Lihat J. J. G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 11-26.

Muhammad ‘Abduh sebagai salah seorang modernis menjadi pelopor pembaharuan kajian Al-Qur’an pada masa ini. Jansen bahkan cenderung memasukkan tokoh ini sebagai seorang “rasionalis”, dengan mengajukan salah satu bukti interpretasi ‘Abduh tentang *furqan* sebagai “rasio” atau akal yang dapat membedakan kebenaran dari kesalahan dan kepalsuan.⁴⁸ Hal ini dilakukan ‘Abduh semata-mata dilatarbelakangi kenyataan akan banyaknya tafsir yang acapkali ditunggangi tarikan-tarikan individual-ideologis yang berakibat jauhnya interpretasi mereka dari pesan utama al-Qur’an.

Menurut Jansen, penafsiran Muhammad ‘Abduh tentang kata *furqan* tampaknya bukan sesuatu yang luar biasa, jika seseorang pernah membaca tafsir-tafsir klasik sebelumnya. Tetapi ia akan melihat pernyataan itu sangat sugestif, bahkan provokatif; jika pernah membacanya.⁴⁹ Pandangan

⁴⁸Lihat QS Ali ‘Imran /5:4, yang berbunyi:

مِن قَبْلِ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ
٤

Jansen juga mengakui bahwa karya tafsir ini merupakan “penyegaran” kajian al-Qur’an, karena teks ditempatkan secara terhormat sebagai sumber hidayah. Lihat J. J. G. Jansen *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt.*, h. 34. Lihat lebih jauh Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur’an al-Hakim (Tafsir al-Manar)* (Mesir: Maktabat al-Qahirat, 1379/1960), h. 160.

⁴⁹J. J. G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 35.

‘Abduh tersebut mempunyai implikasi bahwa jika seseorang ingin mengetahui mengapa ia seharusnya tidak membunuh, atau tidak meminta bunga modal, adalah cukup baginya menggunakan akal pikirannya, dan tidak perlu memeriksa teks kitab suci. Meskipun belakangan, para mufasir Mesir tidak selalu mengikuti ‘Abduh dengan perubahannya yang tiba-tiba dari pandangan yang transenden terhadap *furqan* ke pandangan yang imanen.⁵⁰

Rasyid Ridha meneruskan penulisan tafsir Muhammad Abduh sesudah dia wafat. Namun Rasyid Ridha tetap secara jujur menunjukkan di bagian mana dia dan Abduh bertanggung jawab bersama-sama, di mana kata-kata gurunya diakhiri dan dimana perluasannya sendiri.⁵¹

Tafsir al-Manar memiliki metode penulisan yang betul-betul menggambarkan cara penulisan yang sudah modern. Berbeda dengan cara-cara tradisional, surah-surah dan ayat-ayat disebutkan. Ayat-ayat dikelompokkan dalam kesatuan-kesatuan logis, periskop-periskop dari lima hingga sepuluh ayat, diikuti oleh beberapa halaman tafsir. Tafsir yang membahas bagian dari teks al-Qur’an yang penting

⁵⁰J. J. G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 35.

⁵¹Lihat Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur’an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, h. 169.

dipertimbangkan, seringkali disela dengan penyimpangan-penyimpangan panjang yang membicarakan masalah-masalah agama dan masyarakat. Masing-masing jilid didahului dengan indeks-indeks yang memudahkan seseorang untuk menemukan urutan alfabetis topik-topik yang ingin didekati. Indeks-indeks alfabetis ini merupakan hal baru yang diperkenalkan oleh *Tafsiral-Manar*, lalu ditiru oleh banyak mufasir Mesir belakangan. Dari cara penulisannya, *Tafsir al-Manar* mengingatkan seseorang akan tafsir al-Qur'an karya Ibn Kasir.⁵²

Di sisi lain 'Abduh menolak otoritas dan validitas hadis-hadis tertentu yang diterima dari generasi-generasi muslim awal.⁵³ Ia tidak mengakui relevansi hadis-hadis itu terhadap penafsiran al-Qur'an, sekalipun para mufasir masa lalu menggunakannya secara intensif. Khususnya apa yang disebut sebagai riwayat *Israiliyat*, yang menurut Rasyid Ridha dibuat-buat untuk meruntuhkan Islam.⁵⁴ Quraish

⁵²Tentang pengaruh Ibn Kasir terhadap Rasyid Ridha, baca dalam C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: t.p., 1968), h. 199.

⁵³Lihat al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Muafassirun*. Juz III, h. 239. Bandingkan dengan tulisan Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar* (Cet II; Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 65-67.

⁵⁴Rasyid Ridha bahkan berupaya menolak beberapa riwayat *israiliyyat* dengan bantuan bahan Injil yang asli, Rasyid Ridha, *Tafsir*

Shihab yang menganalisis rasionalitas Muhammad 'Abduh menyatakan bahwa 'Abduh meskipun sangat berhati-hati dalam menerima pendapat-pendapat para sahabat Nabi saw. namun bukan berarti bahwa 'Abduh menolak semua tafsir para sahabat tersebut apalagi jika 'Abduh menganggap penafsiran tersebut sejalan dengan pemikiran logis.

Melalui *Tafsir al-Manar*, 'Abduh lebih jauh masuk dalam wilayah ini daripada rekan sezamannya dan bahkan ia mengaku berhak menolak hadis apapun yang tidak sesuai dengan pemahamannya terhadap Islam dan al-Qur'an, entah *israiliyat* atau pun bukan.⁵⁵

Dalam tafsirnya juga, 'Abduh berusaha membuktikan penemuan-penemuan ilmiah abad ke-19 sebagai sesuatu yang sudah ada dalam al-Qur'an, 'Abduh dengan penjelasan lebih jauh oleh Ridha mengupas tentang telegraf, telepon, dan kereta api ketika al-Qur'an menyebutkan tentang cahaya,⁵⁶ misalnya. Demikian pula tentang gerakan-gerakan planet yang menurut kalangan konservatif terlalu mengadopsi

al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar). Juz IV, h. 330; Bandingkan dengan al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Muafassirun*. III, h. 254.

⁵⁵Lihat Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*. Juz I, h. 347.

⁵⁶Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*. Juz I, h. 174.

gagasan-gagasan Barat, meskipun pada dasarnya mereka dari kelompok ini tetap menggunakan gagasan Barat tersebut sebagai saluran.⁵⁷

Bagi mufasir ilmiah, bagaimanapun, bukan kehebatan alam itu sendiri yang meyakinkan, tetapi pada penemuan manusia terhadap beberapa hukum di mana alam tunduk, perjumpaan kebetulan antara hukum-hukum ini, dan penafsiran artificial yang dibuat dan ditulis dalam tafsir ilmiah mereka.⁵⁸

Keberatan-keberatan terhadap tafsir ilmiah telah banyak dikemukakan oleh banyak ulama, antara lain al-Syatibi, al-Suyuti, dan Amin al-Khuli.⁵⁹ Al-Syatibi, misalnya, mengemukakan bahwa al-Qur'an diturunkan kepada orang-orang Arab di zaman Nabi Muhammad saw., di mana pewahyuannya terutama dialamatkan kepada orang-orang Arab dalam bahasa mereka sendiri. Karena itu, al-Qur'an menganggap wajar keterampilan-keterampilan dan keahlian yang dikenal oleh orang Arab di zaman itu,

⁵⁷Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*. Juz II, h. 59-61.

⁵⁸Lihat lebih jauh J. J. G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 84.

⁵⁹J. J. G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 84.

yang kemudian menyesatkan para mufasir ilmiah dalam meyakini bahwa al-Qur'an memuat semua ilmu pengetahuan.⁶⁰

Rasyid Ridha pun menyerang tafsir-tafsir ilmiah dalam pengantarnya untuk *Tafsir al-Manar* di tahun 1927, tetapi kritik yang memiliki reputasi sistematis pertama mengenainya ditulis oleh Amin al-Khuli, yang argumen-argumen dan keberatan-keberatannya mendapat sambutan luas dan sering diulang-ulang.

Amin al-Khuli (w. 1967), yang mengajar tafsir al-Qur'an di Universitas Mesir di Giza, adalah sarjana Mesir yang menemukan jalan keluar atas dilema antara filologi dan pengetahuan. Walaupun dia sendiri tidak pernah menulis sebuah tafsir al-Qur'an, namun di dalam tulisan-tulisannya mengenai tafsir al-Qur'an dan sejarah, dia telah mengembangkan suatu teori mengenai hubungan antara filologi dan penafsiran al-Qur'an yang sangat berpengaruh di Mesir.⁶¹

Dalam beberapa argumen Amin al-Khuli tentang tafsir ilmiah modern, dia mengemukakan empat hal

⁶⁰Lihat al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Muafassirun*. I, h. 145.

⁶¹Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi al-Nahw al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961), h. 302-318.

ketidakkokohan leksikologis tafsir tersebut. *Pertama*, makna-makna kata al-Qur'an tidak menghasilkan pergeseran di bidang ilmu pengetahuan modern. *Kedua*, tidak kokoh secara filologis, artinya al-Qur'an ditujukan kepada sahabat-sahabat Nabi Muhammad saw. dan orang-orang Arab, dan karenanya tidak termuat hal-hal yang tidak dipahami oleh mereka. *Ketiga*, tidak kokoh secara teologis. al-Qur'an mengajarkan agama serta membawakan pesan etis dan keagamaan. Ia berkaitan dengan pandangan manusia mengenai hidup, bukan pandangan-pandangan kosmologisnya. *Keempat*, Amin al-Khuli menekankan ketidakmungkinan secara logis bahwa al-Qur'an, kuantitas teks yang terbatas dan statis tidak berubah, dapat memuat pandangan-pandangan yang bisa berubah dari para ilmuwan abad ke-19 dan abad ke-20.⁶² Dengan argumenasi yang sangat kokoh ini tidak mengejutkan kalau banyak orang Mesir yang menyerang tafsir ilmiah dengan meniru argumen al-Khuli ini.

Menurut analisis Amin al-Khuli, secara ideal studi tafsir al-Qur'an harus dibagi dalam dua bagian: kajian sekitar al-Qur'an (*dirasah ma haul al-Qur'an*), dan kajian terhadap al-Qur'an itu

⁶²Lihat Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi al-Nahw al-Balāghah wa al-Tafsir wa al-Adab*, h. 290.

sendiri (*dirasah fi al-Qur'an nafsihi*).⁶³ Kajian sekitar al-Qur'an diarahkan pada investigasi aspek sosio-historis, geografis-kultural dan antropologis wahyu, sedangkan yang kedua dimaksudkan pada pelacakan kata-kata individual semenjak pertama diturunkannya, pemakaiannya dalam al-Qur'an serta sirkulasinya dalam bahasa Arab. Pelacakan evolusi kata individual ini diikuti kajian terhadap struktur kalimat dan frasa-frasa tertentu dengan perangkat ilmu bahasa Arab. Akan tetapi tidak boleh melewati batas-batas keperluan, yakni hanya untuk menangkap keindahan struktur teks. Lalu disusul pemberian makna yang hati-hati agar diperoleh pengertian semestinya yang dikehendaki teks.

Jika 'Abduh, sebagaimana dia katakan, berusaha untuk mengambil cahaya *hidayah* yang diberikan al-Qur'an kepada umat manusia,⁶⁴ maka Amin al-Khuli menganggap penting untuk menetapkan pertama-tama, sejauh mungkin makna literal yang benar dengan menggunakan seluruh bahan sejarah dan bahan-bahan lainnya yang tersedia.

Perhatian al-Khuli terhadap kajian teks al-Qur'an, sebenarnya berangkat dari kepiawaiannya mengkaji teks-

⁶³ Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi al-Nahw al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab*, h. 302-308.

⁶⁴ Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi al-Nahw al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab*, h. 303.

teks sastra dengan dua metode kritik yang ia kembangkan yakni kritik ekstrinsik (*naqd al-khariji*) dan kritik instrinsik (*naqd al-dakhili*). Kedua kritik inilah yang kemudian memiliki mata rantai dengan prinsip semiotika yang digunakan oleh Mohammed Arkoun dalam menawarkan paradigma baru penafsiran al-Qur'an.⁶⁵

Proyek penelitian yang dilakukan al-Khuli terhadap al-Qur'an memang diawali dengan upayanya menggeser wilayah hermeneutika teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Al-Khuli tetap mengakui bahwa dia sama sekali tidak bermaksud mensejajarkan teks religious dengan teks sastra kemanusiaan, akan tetapi bermaksud menemukan “angan-angan” sosial kebudayaan Qur'ani, yaitu hidayah yang terkandung dalam komposisi al-Qur'an sebagaimana telah ditangkap Rasulullah saw.⁶⁶

Gambaran jelas tentang proposal metodologis Amin al-Khuli diaplikasikan dengan baik pada dua buku utama; yang dipersembahkan kepadanya dan ditulis oleh murid sekaligus

⁶⁵Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Penerbit PARAMADINA, 1996), h. 3-5. Bandingkan dengan Rene Wellek dan Austin Warren, *Theory of Literature*, Terj. Melani Budianta, *Teori Kesusastraan* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1993), h. 77 dan 155.

⁶⁶Lihat Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi al-Nahw al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab*, h. 309.

istrinya, Dr. ‘Aisyah Abdurrahman, Professor Bahasa Arab di Universitas ‘Ain Syams di Heliopolis. Kedua buku itu adalah *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur’an al-Karim*, Dar al-Ma’arif Kairo, tahun 1969 dan *Maqal fi al-Insan*, Dar al-Ma’arif Kairo, tahun 1969. Dia lebih dikenal dengan nama samaran *Bint al-Shati*; nama yang dia pergunakan pertama kali sejak publikasi karya pertamanya di usia 30-an.⁶⁷

Bint al-Shati menulis dalam pengantar buku jilid pertama tentang keinginan dan upaya untuk menerapkan program Amin al-Khuli pada beberapa surat pendek al-Qur’an yang kesatuan topiknya sangat menonjol. Ia menjelaskan perbedaan antara metode tafsir al-Qur’an yang biasa digunakan dengan metode baru yang dia dan Amin al-Khūli tawarkan dengan prinsip penafsiran lama yang sangat terkenal, yaitu al-Qur’an bisa menjelaskan dirinya. Dengan demikian, akan membebaskan pemahaman al-Qur’an dari elemen-elemen asing dan cacat yang dibawa ke dalam kefasihannya.⁶⁸

Corak penafsiran ketiga adalah berkenaan dengan problematika keseharian umat yang dikenal juga dengan nama *al-*

⁶⁷Sebuah sketsa biografi tentang Bint al-Shati terdapat dalam Anwar al-Jundi, *Almuḥafadzah wa al-Tajdid fi al-Nasr al-Arab al-Mu’asir fi Mi’ah al-‘Am* (Kairo: Matba’ah Risalah, t.th.), h. 701.

⁶⁸Aisyah ‘Abd al-Rahman, *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur’an al-Karim*. Jilid I (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1969), h. 14.

tafsir al-adab al-ijtima'i.⁶⁹ Corak tafsir ini berusaha memahami teks-teks al-Qur'an dengan cara, pertama dan utama, mengemukakan ungkapan-ungkapan al-Qur'an secara teliti; selanjutnya menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh al-Qur'an tersebut dengan gaya bahasa yang indah dan menarik. Langkah selanjutnya, seorang mufasir berusaha menghubungkan teks-teks al-Qur'an dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada.⁷⁰ Pembahasan tafsir dengan metode ini tidak mempergunakan istilah-istilah ilmu dan teknologi, kecuali sebatas kebutuhan.⁷¹

Muhammad Mustafa al-Maragi (w.1945 M.) adalah salah seorang mufasir dengan metode dan corak penafsiran di atas. Karya monumentalnya yang berjudul *Tafsir al-Maragi* merupakan tafsir filologi al-Qur'an yang ditulisnya dengan sangat cermat dan lengkap. Meskipun menurut Jansen, perhatian al-Maragi pada hukum Islam sebagai sistem legal sebagaimana kata tersebut digunakan dalam pengertian Barat, sangatlah terbatas. Sebagai contoh, al-Maragi tetap berkeberatan

⁶⁹ Abd al-Havy al-Farmawy, *al-Bidayat fi al-Tafsir al-Maudhu'i* (Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah, 1977), h. 27.

⁷⁰ Lihat al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Muafassirun*. III, h. 213.

⁷¹ Al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Muafassirun*. III, h. 214.

digolongkan sebagai anggota dari salah satu mazhab hukum Islam.⁷²

Selain al-Maragi, ada Mahmud Syaltut dengan karya *Tafsir al-Qur'an al-Karim* dan Abbas Mahmud al-Aqqad dengan karya tafsir *al-Mar'ah fi al-Qur'an al-Karim*. Untuk karya tafsir *al-Aqqad* ini, dia telah memakai metode penafsiran baru, yaitu metode *maudu'* (tafsir tematik).

Para mufasir yang bercorak tafsir *al-adab al-ijtima'i* meskipun menjadi salah satu kelemahannya karena hanya berusaha mengemukakan segi keindahan bahasa dan kemujizatan al-Qur'an—mereka tetap bertujuan membantu memecahkan segala problema yang dihadapi oleh umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya.

Pada periode modern ini, di antara karya-karya tafsir yang dihasilkan, perlu diperhatikan bahwa tafsir filologi al-Qur'an menunjukkan suatu tahap stratifikasi tertentu di mana studi tentang makna pasti dari kosa kata (etimologis) al-Qur'an, telah dilakukan pada masa Ibnu Abbas (abad ke-7 M.). Studi tentang makna sintaksis al-Qur'an dan makna semantik dipelopori dan dilanjutkan masing-masing oleh Abu 'Ubaidah (abad ke-9 M.)

⁷²Lihat J. J. G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 216.

dan al-Zamakhshari (abad ke-12 M.).⁷³ Dalam hal ini al-Zamakhshari,⁷⁴ yang mempunyai kedudukan sangat penting karena karya filologinya tentang analisis sintaksis terhadap ayat-ayat, digolongkan oleh Goldziher sebagai kelompok dengan penafsiran dogmatis dilihat dari keberadaannya sebagai ulama heterodoks, wakil dari mazhab pemikiran Mu'tazilah.⁷⁵

Untuk saat ini, karya-karya keserjanaan yang tidak *pure* sebagai karya tafsir semakin marak bermunculan. Metode-metode yang digunakan pun bermacam-macam. Namun secara umum, metode tafsir tematik tampaknya mendapat perhatian yang lebih untuk digunakan sebagai pisau analisis.

Munculnya rumusan-rumusan metode tafsir tematik (*maudu'i*) ini sebenarnya telah memiliki cikal bakal sejak lampau oleh para ulama dalam kitab-kitab tafsirnya. Hanya saja mereka tidak bermaksud menjadikannya sebagai

⁷³J. J. G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 158.

⁷⁴Lihat lebih jauh karya tersohor al-Zamakhshari dalam Mahmud ibn Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf an al-Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuhi al-Ta'wil* (Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1972).

⁷⁵Lihat Ignatius Goldziher, *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Terj. 'Ali Hasan 'Abd. Al-Qadir, *Al-Mazahib al-Islamiyyah fi al-Tafsir al-Qur'an*, h. 456.

metode tafsir tersendiri.⁷⁶ Dengan demikian, metode tafsir yang berkembang secara terus-menerus hingga saat ini tetap memiliki benang merah atau mata rantai dengan metode penafsiran yang dipakai oleh ulama-ulama tafsir terdahulu.

Adapun metode-metode yang diadopsi dari teori dan metodologi penafsiran Barat, memang di kalangan intelektual dan mufasir muslim menjadi perdebatan yang kontroversial. Tetapi hal itu pun telah terjadi ketika sebagian ahli tafsir mulai memunculkan corak tafsir ilmiah, sebagaimana yang telah disebutkan di atas.

Sebagian besar para mufasir kontemporer mencoba tetap menerapkan metode tafsir tematik sambil memadukannya dengan metode Barat yang juga memiliki penekanan teori yang sama.⁷⁷ Seperti halnya yang dilakukan Hassan Hanafi,⁷⁸ Fazlur Rahman,⁷⁹ dan Mohammed Arkoun.

⁷⁶Orang yang pertama yang melakukan kajian tafsir dengan cara semacam ini dan telah mengungkapkan sebagian rahasianya adalah al-Fakhr al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* (Teheran: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, t.th.).

⁷⁷Metode dengan teknik interpretasi hermeneutik dan kemungkinan-kemungkinannya diterapkan terdapat dalam bahasa agama dapat dilihat dalam tulisan Komaruddin Hidayat, *op. cit.*

⁷⁸Salah satu tulisan Hassan Hanafi yang diedit oleh Stefan Wild menyebutkan keunggulan dari penafsiran tematik adalah dikarenakan interpretasi filologisnya yang menempatkan ilmu-ilmu bahasa seperti fonetik, sintaksis, semiotik, stilistik, retorik, dan lain-lain menjadi alat bantu dalam upaya memahami teks al-Quran. Lihat Hassan Hanafi,

B. Modernisme dan Postmodernisme dalam Wacana Islam

“*Manusia berpikir, Tuhan pun tertawa.*” Semangat zaman di era postmodern ini mungkin tak berbeda jauh dari apa yang tergambar dari ungkapan Milan Kundera itu: sebuah parodi dan mungkin ironi, tentang rasionalitas, ketika berpikir tak harus selalu mencari kebenaran melainkan mendengar Tuhan tertawa dan menertawakan diri.⁸⁰

Abad postmodern memang bukan zaman yang cocok bagi rasionalitas yang terlalu serius “memburu” kebenaran. Abad postmodern dianggap hanya merayakan rasionalitas yang mau bermain dengan kebenaran, mempermainkan diri dengan paradoks, keganjilan, dan aporia. Ini muncul dengan bentuknya pada filsafat Nietzsche yang sama sekali “anti-filsafat”, dan akan terus berproses hingga kini ditangan seperti Jacques Derrida.⁸¹ Pemikiran Derrida ini lahir ketika

“Method of Thematic Interpretation of the Qur’an”, dalam Stevan Wild (ed.), *Qur’an as Text* (Leiden–New York–Koln: E.J. Brill, 1989), h. 195 dan 198.

⁷⁹Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an* (Minneapolis, Chicago: Bibliothica, 1980).

⁸⁰Lihat Muhammad al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: Lkis Group, 2005), h. 3.

⁸¹Lihat Muhammad al-Fayyadl, *Derrida*, h. 9. Lihat juga M. Dawam Raharjo, “Kata Pengantar” dalam Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Liberalisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Kompas Gramedia, 2010), h. xxi.

modernisme dan proyek pencerahan seperti yang diusung oleh para filosof berhaluan humanis, tengah menghadapi krisis yang begitu akut yang mendekati titik kehancurannya. Situasi inilah yang disebut sebagai era posmodernisme.

Di kalangan cendekia sendiri sebetulnya masih terjadi perbedaan pendapat yang cukup tajam mengenai pengertian postmodernisme dan batas-batasnya. Namun, secara umum bisa dikemukakan bahwa postmodernisme merupakan reaksi dan kritik (sistematis) terhadap keseluruhan proyek modernisme di Barat yang pada dasarnya berintikan pandangan-dunia yang berorientasi kemajuan (*the idea of progress*).⁸² Sejarah mencatat bahwa modernisme telah membawa Barat ke ambang kemajuan yang ditandai dengan kapitalisme dan individualisme serta kebangkitan Barat sebagai satu-satunya kekuatan peradaban.

⁸²Kita bisa melihat misalnya analisis mendalam dengan ilustrasi-ilustrasi yang sederhana yang Kazuo Shimogaki tulis tentang epistemologi rasional; dari modernitas ke postmodernitas. Lihat Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr Hassan Hanafi's Thought: Critical Reading*, Terj. M. Imam Azis dan M. Jadul Maula, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi* (Cet. III; Yogyakarta: Lkis, 1997), h. 25-33.

Sebagai sebuah proyek, sebagaimana yang diungkap oleh al-Fayyadl bahwa modernisme tidak bisa dilepaskan dari asumsi-asumsi filosofis yang membentuk pandangan-dunia dan menjadi pondasi dasar dari seluruh bangunan epistemologisnya. Antara lain, asumsi bahwa pengetahuan senantiasa bersifat obyektif, netral, bebas-nilai (*free valued*): bahwa manusia merupakan subyek, sementara alam menjadi obyek: bahwa pengetahuan kita terhadap realitas adalah positif, gamblang, dan jelas (*distinctive*): bahwa rasio dan akal budi merupakan sumber dan satu-satunya otoritas yang memiliki kebenaran tak tergugat: bahwa manusia adalah pelaku dan penggerak sejarah dan karenanya memegang kendali (monopoli) atas berbagai perubahan sosial, politik, ekonomi, dan aspek-aspek kehidupan lainnya.⁸³

Tampaknya postmodernisme sendiri bukanlah gerakan yang hanya terpola pada suatu pengertian, melainkan terbuka dan merangkul berbagai penafsiran yang berbeda, bahkan mengarah pada satu tujuan yaitu: membendung ambisi modernisme sebagai proyek pemikiran dan konsekuensi-konsekuensi negatif yang dibawanya. Olehnya

⁸³Lihat Muhammad al-Fayyadl, *Derrida*, h. 10.

itu, sedari awal postmodernisme sendiri adalah gerakan yang sangat beragam. Ini sejalan dengan watak postmodernisme yang merayakan perbedaan dan pluralitas serta menolak untuk mereduksi segala hal ke dalam satu pengertian atau pola tertentu. Keragaman ini paling mudah terlihat pada bentuk reaksi dan sikap para penggagasnya dalam memperlakukan modernisme.

Dalam sejarah peradaban umat manusia, abad ke-18 menempati posisi tersendiri. Ia dipandang sebagai awal dari suatu peradaban yang kemudian dikenal dengan masa modern. Di bawah dominasi budaya Barat, masa ini ditandai dengan adanya kemajuan pesat dalam bidang sains dan teknologi, yang dipandang mampu mengubah hal-hal yang fundamental dalam kehidupan manusia.⁸⁴

Awal abad ke-20 hingga abad ke-21 adalah abad baru dalam sejarah dengan benturan-benturan yang kritis dan cepat merata ke segenap ujung pandang dan pojok dunia.

⁸⁴Zaman modern, atau yang menurut Marshal Hodgson lebih tepat dinamakan “zaman teknik” (*technical age*). Kemunculan zaman ini, karena adanya peran sentral masyarakat yang terkait dengan teknikalisme. Wujud keterkaitan antara segi teknologis diacu sebagai dorongan besar pertama umat manusia memasuki zaman sekarang ini, yaitu Revolusi Industri (teknologis) di Inggris dan Revolusi Perancis (sosio-politik) di Perancis. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 452-453.

Benturan-benturan itu adalah produk akal manusia dengan aktivitasnya yang kreatif, yang dengan itu timbul transformasi sosial dan kultural yang akibat-akibatnya juga terasa dalam kehidupan agama.⁸⁵

Hal utama yang mengakibatkan transformasi sosial-kultural adalah ditemukannya sains modern. Hadirnya sains modern telah menimbulkan pergeseran yang luar biasa, bukan hanya di bidang sosio-kultural, ekonomi, politik tapi juga dalam filsafat dan agama.⁸⁶ Pergeseran tersebut telah melanda dunia Islam. Berhadapan dengan rasionalitas ilmiah modern dan permasalahan-permasalahan yang bersifat universal, berbagai khazanah pemikiran Islam tampak telah menjadi benda-benda arkeologis yang menanti saatnya untuk digali dan dibangun kembali.

Memasuki dan ikut serta dalam abad modern bukanlah persoalan pilihan, melainkan suatu keharusan sejarah kemanusiaan (*historical ought*).⁸⁷ Kenyataan tersebut menuntut umat Islam untuk berusaha melakukan

⁸⁵Lihat A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 158.

⁸⁶Aziz Azmech, *Islam and Modernity* (London: Verso, 1993), h. 2.

⁸⁷Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, h. 458.

pembaharuan, penyegaran atau pemurnian pemahaman umat Islam dan sejarah. Gerakan pembaharuan Islam adalah sebuah kenyataan historis, sebagai cermin implementasi respon positif terhadap modernisasi untuk kemudian melahirkan dinamika pemikiran yang beragam dan tentu saja secara diametral masing-masing berbeda. Perjalanan panjang periode ini yang membawa kita akhirnya berhadapan dengan nilai-nilai postmodernisme.

Dalam pada ini, analisis Komaruddin Hidayat patut dikedepankan yang menyatakan bahwa terdapat perbedaan aksentuasi makna dan semangat ketika postmodernisme dipahami sebagai periode kesejarahan dan mode pemikiran, meskipun keduanya memiliki keterkaitan yang amat erat. Pertama mengajak manusia untuk memusatkan pada kajian sosiologis terhadap kehidupan masyarakat postmodern, sedang yang kedua pada analisa konseptual-filosofis. Ketika postmodernisme dikaitkan dengan Islam, umat Islam juga bisa menilikinya dari dua arah tersebut. Tapi di sini, menurut hemat penulis, sulit mencari sosok pemikir yang secara spesifik dan intens terlibat dalam wacana postmodernisme sebagai sebuah agenda filosofis-intelektual. Barangkali hanya dua nama yang mudah disebutkan, yakni Mohammed Arkoun dan Hassan Hanafi.

Yang pertama seorang intelektual muslim kelahiran Aljazair yang tinggal di Perancis, dan yang kedua berasal dari Mesir yang juga banyak mengenyam pendidikan di Perancis. Keduanya memiliki keterlibatan intelektual secara langsung dengan isu dan gerakan postmodernisme di Eropa. Dari keduanya itu tampak bahwa Arkoun lebih terlibat jauh. Berbagai karyanya, yang sebagian besar masih dalam edisi Perancis, memang secara eksplisit memperkenalkan konsep "dekonstruksi" dari Derrida dalam memahami al-Qur'an, meskipun dalam segi yang amat fundamental Arkoun berbeda dari Derrida dan pemikir postmodernis yang lain.

Dalam analisa sosiologis-historis, kaitan antara postmodernisme dan Islam sampai sejauh ini sedikit sekali mendapat perhatian. Di antara yang sedikit itu adalah karya Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam* (1992)⁸⁸ dan Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (1992).⁸⁹ Meskipun keduanya secara eksplisit menyebutkan postmodernisme dalam judul bukunya, tetapi disayangkan

⁸⁸Lihat Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (USA & Canada: Routledge, Chapman and Hall Inc., 1993).

⁸⁹Lihat Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992).

analisisnya kurang masuk lebih dalam memasuki agenda diskusi yang dilakukan oleh kaum poststrukturalis. Namun begitu kedua buah buku ini setidaknya memberikan pengantar bagi kita untuk memasuki arena diskusi mengenai kaitan Islam dengan persoalan modernitas dan postmodernitas.

Ahmed memulai analisisnya dengan terlebih dahulu mencirikan karakter sosiologis postmodernisme. Di sana terdapat delapan yang menonjol, yaitu; (1) timbulnya pemberontakan secara kritis terhadap proyek modernitas, memudarnya kepercayaan pada agama yang bersifat transenden (meta-narasi), dan semakin diterimanya pandangan pluralisme-relativisme kebenaran; (2) meledaknya industri media massa, sehingga ia bagaikan perpanjangan dari sistem indera, organ dan saraf manusia, yang pada urutannya menjadikan dunia menjaditerasa kecil. Lebih dari itu, kekuatan media masa telah menjelma bagaikan "agama" atau "tuhan" sekuler. Dalam artian, perilaku orang tidak lagi ditentukan oleh agama-agama tradisional, tetapi tanpa disadari telah diatur oleh media massa, semisalprogram televisi; (3) munculnya radikalisme etnis dan keagamaan. Fenomena ini muncul didugasebagai reaksi atau alternatif ketika orang semakin meragukan

kebenaran sains, teknologi dan filsafat yang dinilai gagal memenuhi janjinya untuk membebaskan manusia. Namun, sebaliknya, yang terjadi adalah penindasan; (4) munculnya kecenderungan baru untuk menemukan identitas dan apresiasi serta keterikatan romantisme dengan masa lalu; (5) semakin menguatnya wilayah perkotaan (urban) sebagai pusat kebudayaan wilayah pedesaan sebagai daerah pinggiran. Pola ini juga berlaku bagi menguatnya dominasi negara maju atas negara berkembang. Ibarat roda, Negara maju sebagai "titik pusat" yang menentukan gerak pada "lingkaran pinggir"; (6) semakin terbukanya peluang bagi kelas-kelas sosial atau kelompok untuk mengemukakan pendapat secara lebih bebas. Dengan kata lain, erapostmodernisme telah ikut mendorong bagi proses demokratisasi; (7) era postmodernisme juga ditandai dengan munculnya kecenderungan bagi tumbuhnya eklektisme dan pencampuran dari berbagai wacana, potret serpihan-serpihan realitas, sehingga seseorang sulit untuk ditempatkan secara ketat pada kelompok budaya secara eksklusif; (8) bahasa yang digunakan dalam wacana postmodernisme seringkali mengesankan ketidakjelasan makna dan inkonsistensi sehingga apa yang disebut "era postmodernisme" banyak mengandung paradoks. Paradoks

yang digaris bawahi Ahmed antara lain adalah masyarakat mengajukankritik pedas terhadap materialisme, tapi pada saat yang sama pola hidup konsumerisme semakin menguat; masyarakat bisa menikmati kebebasan individual yang begitu prima yang belum pernah terjadi dalam sejarah, namun pada saat yang sama peranan negara bertambah kokoh; dan masyarakat cenderung ragu terhadap agama, tetapi pada saat yang sama terdapat indikasi kelahiran metafisika dan agama. Baik dari aspek kajian sosiologis maupun intelektual-filosofis, isu postmodernis muncul sebagai agenda wacana masyarakat Barat. Sejak enam abad terakhir praktis kepemimpinan dunia dipegang oleh Barat, setelah sebelumnya oleh dunia Islam.⁹⁰

Dunia Islam jauh ketinggalan dalam menyumbangkan peradaban sains dan teknologi serta kreasi-kreasi lain. Islam sebagai paradigma syariat dan teologimemang kelihatan masih kokoh –untuk tidak mengatakan jumud atau beku– Islam sebagai paradigma peradaban berada di luar panggung permainan, dancenderung sebagai penonton yang "cemburu".

⁹⁰Lihat Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, h. 3-5.

Sejarah mencatat bahwa loncatan-loncatan kreasi dan inovasi intelektual dalam Islam terjadi justru ketika terjadi kontak dan pergulatan dengan Barat. Hal ini terjadi begitu mencolok pada saat Islam berjumpa dengan warisan intelektual Yunani.

Karya-karya intelektual Islam terbaik dan amat monumental terbentuk pada abad-abad pertengahan di mana pergulatan berlangsung begitu intens antara filsafat Yunani dan pemikir-pemikir muslim Arab Persia khususnya. Kontak kedua yang juga amat menentukan dalam perkembangan Islam terjadi pada awal abad ke-20 ini. Gerakan pembaharuan dan modernisasi dalam Islam merebak setelah Islam berjumpa dengan Barat modern. Hampir semua tokoh modernis dalam Islam adalah mereka yang memiliki apresiasi kritis terhadap intelektualisme Barat. Pada fase ini kontak dengan Barat memberikan pencerahan dalam pemikiran politik dan apresiasi teknologi.

Memasuki penghujung abad 20, setelah Perang Dunia I dan II, tampak pola hubungan Islam-Barat melahirkan nuansa-nuansa baru. Pada fase ketiga inilah menurut Komaruddin Hidayat postmodernisme masuk sebagai salah satu agenda, meskipun bagi mayoritas pemikir muslim, ia

tetap merupakan bagian tak terpisahkan dari paradigma westernisme-modernisme. Dengan mengamati buku-buku mutakhir yang berkenaan dengan hubungan Barat dan Islam, terdapat indikasi yang kuat bahwa respons dunia Islam, terdapat Barat lebih diwarnai dengan semangat politis-ideologis. Karya John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (1992), dengan bagus mencoba menjelaskan hubungan Barat dan Islam yang selalu ditandai konflik.⁹¹

Menurut Hassan Hanafi, sebagaimana dikemukakan oleh Kazuo Shimogaki dalam *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme* (1993),⁹² Barat sekarang ini secara sadar dan gencar melakukan imperialisme kultural atas dunia Islam sehingga proyek modernisme Barat yang dikenalkan pada dunia Islam tak lain dari sebuah penaklukan dan dominasi. Penaklukan ini, kata Esposito, telah memporakporandakan bangunan sejarah tatanilai dan kelembagaan yang telah beratus tahun tegak

⁹¹Lihat lebih jauh John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Terj. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas?* (Cet. III; Bandung: Penerbit Mizan, 1996).

⁹²Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr Hassan Hanafi's Thought: Critical Reading*, Terj. M. Imam Azis dan M. Jadul Maula, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, h. 25.

dalam komunitas muslim.⁹³ Namun demikian, meskipun secara sosial dunia Islam mengalami kelumpuhan akibat kolonialisme Barat, monoteisme Islam yang begitu kuat yang telah berakar ratusan tahun dalam sejarah sanggup menjadi benteng pertahanan dan ruh bagi dunia Islam untuk mencoba bangkit melawan Barat.

Sebagai akibat dari penjajahan itu, jika dalam agenda pencaturan peradaban mondial umat Islam berada di luar panggung permainan, hal itu—di samping karena kelelahan intelektual yang menimpa dunia Islam—dikarenakan Barat memang tidak ingin ada kelompok lain yang tampil menyainginya. Kelelahan intelektual dan psikologis akibat penjajahan ini telah menyebabkan umat Islam merasa kurang bertanggungjawab atas krisis dunia dan kemanusiaan yang sebagian besar disebabkan oleh perilaku masyarakat Barat.

Secara psikologis, tidaklah mudah untuk menghapus begitu saja pengalaman pahit akibat penjajahan Barat atas dunia Islam. Dengan meminjam istilah Josiah Royce, jika konsep komunitas itu ditentukan oleh kenangan bersama

⁹³Lihat John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Terj. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas?*, h. 35 dan 49.

tentang masa lalu serta nilai-nilai yang dihayati bersama yang kemudian diproyeksikan ke masa depan, maka kenangan anti Barat merupakan nilai dan memori yang berkembang secara turun temurun dari generasi ke generasi umat Islam.

Perkembangan tersebut bahkan oleh Samuel Huntington dinilai semakin menguat, karena Barat sendiri melihat dunia Islam sebagai ancaman terutama setelah jatuhnya komunisme. Penilaian Huntington ini, menurut hemat penulis, bukan mengada-ada, karena dia sekedar membaca secara jeli terhadap denyut anatomi dan psikologi hubungan Barat-Islam.⁹⁴ Implikasi sinyalemen Huntington ini, bagaikan bahan bakar yang berfungsi mengawetkan api konflik atau "perang terbuka" antara Barat versus Islam. Dan oleh karenanya pihak diplomat dan beberapa intelektual Amerika lainnya dibuats ibuk berupaya "menutupi", "meralat" atau "membantah" deklarasi Huntington yang jujur dan bisa merugikan mereka sendiri.

Di dalam dunia Islam sendiri isu anti Barat ini kadangkala dijadikan semacam komoditi "legitimasi" untuk

⁹⁴Lihat Samuel P. Huntington, *The Clash Of Civilization and The Remaking Of World Order* (The Free Press ed.) (London: Simon & Schuster, 1996), h. 207.

membangun popularitas dan keabsahan bagi munculnya "pahlawan pembela umat". Dengan cara melancarkan serangan terhadap Barat, meskipun secara retorik, seseorang akan mendapat applaus dari umatnya. Sebaliknya, seorang muslim yang dinilai begitu dekat dengan Barat akan diragukan ketokohan dan loyalitasnya pada kepentingan Islam. Apatah lagi di Indonesia, juga di beberapa negara di Timur Tengah, gejala ini tidaklah sulit untuk diamati.

Dari uraian tersebut, patut dikedepankan bahwa perasaan terancam dan luka historis dunia Islam akibat penjajahan cenderung menutupi bagi terciptanya wacana yang jujur antara Barat dan Islam untuk melihat proyek "modernitas" dan "postmodernitas". Hubungan antara keduanya lebih diwarnai dengan kepentingan politis-ekonomis, yaitu relasi kuasa untuk saling menaklukkan ketimbang dialog peradaban yang saling isi mengisi secara suka rela. Di mata para pemikir postmodernisme, paradigma modernisme dan proyek modernisasi dinilai telah gagal atau—yang pasti—mempunyai cacat dan kelemahan mendasar sehingga dalam berbagai aspeknya

harus didekonstruksi.⁹⁵ Tatanan realitas yang dibangun oleh cara pandang modernisme harus dibongkar, mulai dari tataran epistemologinya. Oleh karena dengan epistemologilah kita memandang dan mendefinisikan realitas, dan pada urutannya di atas definisi yang kita susun itulah kita bangun realitas kehidupan. Jika pondasinya sudah salah, maka pondasinya akan membahayakan kehidupan itu sendiri. Demikianlah, ketika kita membicarakan kaitan antara Islam dan modernisme, kita mau tak mau harus juga memeriksa kembali modus keberagamaan kita, pandangan kita tentang watak bahasa agama, dan bagaimana bahasa agama tersebut mesti kita sikapi.

⁹⁵Komaruddin Hidayat, "Melampaui Nama-Nama: Islam dan Posmodernisme", dalam: Edy A Efendy (ed.), *Dekonstruksi Mazhab Ciputat* (Bandung: Wacana Mulia, 1999), h. 91.

BAB II

MOHAMMED ARKOUN DAN POSTMODERNISME

A. Sosok dan Pemikiran Mohammed Arkoun

Mengenal lebih jauh sejarah pemikiran seorang tokoh intelektual seperti Mohammed Arkoun sangat tidak bisa dilepaskan dengan latar belakang kehidupan di mana dia lahir dan dibesarkan. Perjalanan panjang yang kemudian melahirkan sebuah pemikiran bagi seseorang adalah karena

adanya pola interaksi intelektual antara pemikiran dan lingkungan yang pada urutannya menjadi penentu dalam melahirkan sebuah karya atau kitab. Diepertegas oleh Karl A. Steenbrink menyatakan bahwa menulis sebuah kitab atau karya pemikiran merupakan suatu proses komunikasi dan proses ekspresi sang penulis dengan lingkungannya.⁹⁶

Tradisi pemikiran Islam—lebih khusus hasil penafsiran sebuah teks—dalam berbagai aspeknya, meski berangkat dari sebuah teks, adalah juga hasil dari dialektika sosial yang berkembang melewati konteks ruang dan waktu tertentu sehingga ia harus dibaca dengan kritis. Demikian halnya konteks historis di mana hasil pemikiran Arkoun beranjak. Hal tersebut tidak terlepas dari dua hal yaitu; kondisi sosial politik dan kondisi gerak intelektual.

Mohammed Arkoun lahir pada tanggal 28 Februari 1928 di Tourit-Mimoun, Kabilia, Aljazair.⁹⁷ Kabilia adalah

⁹⁶Karel A. Steenbrink, *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah melalui: Syair Agama dalam Bahasa Melayu dari Abad 19* (Semarang: LP3M IAIN Walisongo, 1985), h. 4.

⁹⁷Terdapat sumber yang mengatakan Arkoun lahir pada tanggal 1 Februari 1928 sebagaimana yang ditulis oleh Johan Hendrik Meuleman pertama kali ketika mengulas Arkoun dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*. Lihat Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun” *Ulumul Qur'an*, No. 4. Vol. IV, 1993, h. 93. Versi lain terdapat sumber yang menulis Mohammed Arkoun lahir tanggal 2 Januari 1928. Lihat Fedwa Malti Douglas, “Arkoun, Mohammed” dalam Jhon L esposito (editor), *The*

suatu wilayah pegunungan berpenduduk Berber yang terletak di sebelah timur Aljir, Aljazair.⁹⁸ Wilayah Kabilia (*al-Qabail*), secara geografis terdiri dari Kabilia Besar di sebelah utara (dengan luas sekitar satu juta hektar) beribukota Tizi-Uzu dan Kabilia Kecil yang berada di sebelah selatan dan timur. Penduduknya hidup dari hasil pertanian (buah tin dan zaitun), menggembala ternak, dan berdagang kerajinan tangan.⁹⁹ Sedangkan Berber merupakan sebutan untuk penduduk yang tersebar di Afrika bagian Utara, dari Libya hingga Samudera Atlantik. Sebelum terarabkan—dan berbicara dengan logat Arab—mereka berbicara dengan berbagai logat non-Arab

Oxford Encyclopaedia of The Modern Islamic World, vol. 2 (New York: Oxford University Press, 1995), h. 139. Akan tetapi dalam buku ini penulis berpegang pada sumber hasil wawancara Baidhowi dengan Arkoun yang dituangkan dalam buku *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Fiosofis Muhammad Arkoun* dan diberi kata pengantar oleh Amin Abdullah—Guru Besar Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lihat Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Fiosofis Muhammad Arkoun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 25. Juga Baedhowi, *Antropologi Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2009), h. 1.

⁹⁸Mohammed Arkoun, *Pour Une Critique de la Raison Islamique*, Terj. Rahayu S. Hidayat, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), h. 1. Bandingkan dengan setting kelahiran Arkoun dalam Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 25.

⁹⁹*Encyclopedia of Modern Middle East*, Vol. 2 (New Yor: Mcmilan Reference, USA, 1996), h. 973. Lois Ma'luf (ed.), *Al-Munjid fi al-A'lam* (Cct. IX; Beirut: Dar al-Mashreq Publisher, 1976), h. 544.

(*'ajamiyyah*). Meskipun demikian, hingga saat ini sebagian mereka masih tetap menggunakan bahasa Berber.¹⁰⁰

Penerimaan bahasa Berber, budaya dan tradisinya dikenal dengan sebutan Tamazight. Bahasa Berber sendiri hanya mengenal bahasa lisan namun saat ini telah diterima sebagai bahasa resmi Aljazair sejak 1989. Budaya Berber pun telah dimasukkan ke dalam kurikulum dan telah dikembangkan di Universitas Tizi-Uzu.¹⁰¹

Jika ditelusuri lebih jauh, asal-usul nenek moyang penduduk Berber adalah beberapa kelompok (*fi'ah*) penduduk yang tinggal di sana sebelum Maschi—di antaranya tinggal dan menetap di Numidia dan Mauritania—dan bercampur dengan Finicia dan Yunani.¹⁰² Pada tahap selanjutnya meskipun pernah di bawah kekuasaan Imperium Romawi, nenek moyang penduduk Berber ini tidak sepenuhnya menganut hukum Romawi. Mereka juga tidak menganut agama Kristen.

Secara historis, Aljazair ditaklukkan oleh bangsa Arab pada tahun 682 M dibawah pimpinan 'Uqbah bin Nafi (w.

¹⁰⁰Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 11.

¹⁰¹*Encyclopedia of Modern*, h. 373-4. Bandingkan dengan *Encyclopedia in Islam*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1979), h. 371.

¹⁰²Lois Ma'luf (ed.), *Al-Munjid fi al-A'lam*, h. 544.

683), pada masa kekhalifahan Yazid ibn Mu'awiyah dari dinasti Bani Umayyah.¹⁰³ Sebagian besar penduduk Berber memeluk Islam bersama 'Uqbah. Setelah itu, bersama-sama tentara Arab mereka ikut dalam berbagai penaklukan Islam, terutama penaklukan Islam di Spanyol yang dipimpin oleh Thariq ibn Ziyad. Dalam perkembangannya—mengikuti kaum khawarij—mereka memberontak terhadap Bani Abbas. Akibat dari pemberontakan itu, Bani Abbas terpecah menjadi beberapa kerajaan dan dinasti, seperti dinasti Aglabid, Morabit, dan Muwahhidun. Kerajaan-kerajaan dan dinasti ini pada akhir abad ke-13 mengalami degradasi kekuasaan untuk selanjutnya hancur sama sekali.¹⁰⁴

Orang-orang Berber yang menetap di perkotaan membaurkan diri dengan orang-orang Arab. Sedangkan yang lain berdiam diri di pegunungan Auras (sebelah tenggara), pegunungan Atlas (terbentang antara Maroko, Aljazair, dan Tunisia), pegunungan Rif (sebelah utara Maroko), dan di Kabilia tempat kelahiran Arkoun. Hingga kini sebagian mereka masih mempertahankan dan

¹⁰³ *Encyclopedia of Modern*, h. 373-4. Lois Ma'luf (ed.), *Al-Munjid fi al-A'lam*, h. 213.

¹⁰⁴ Lihat Lois Ma'luf (ed.), *Al-Munjid fi al-A'lam*, h. 213.

memelihara adat istiadat dan bahasa mereka.¹⁰⁵ Lingkungan Arkoun yang terdiri dari penduduk Berber itu, sarat dengan nafas dan aktivitas keislamaan.

Pada tahap berikutnya penyebaran Islam dengan aktivitas politik di lingkungan kaum Berber dan di Afrika Hitam di wilayah Afrika Barat Laut sangat terkait dengan aktivitas sufisme. Melanjutkan kekuasaan dinasti al-Murabit yang menggunakan gerakan Islamisasi-Jihad pada abad ke-5 H./11 M. dan seterusnya Mahdi ibn Tumart dari Dinasti al-Muwahhiddun pada abad ke-6 H/12 M menggabungkan ortodoksi Asy'ari dengan sufisme.

Tokoh sufi yang paling penting dalam penyebaran sufisme di Afrika Utara adalah Abu Madyan (abad ke-6 H./11 M., guru dari guru terkenal Ibn al-A'rabi) dari Tlemcen, sebuah kota di Aljazair barat. Ia menekankan pemutusan mutlak Tuhan dan tidak terlalu memperhatikan masalah keduniaan.¹⁰⁶ Ada beberapa aliran tarekat sufi yang berkembang dan berpengaruh di sana. Diantaranya adalah Sya'ziliyyah, sebuah tarekat beraliran ortodoks yang menekankan pada pengabdian Tuhan- aliran ini kembali

¹⁰⁵Lois Ma'luf (ed.), *Al-Munjid fi al-A'lam*, h. 122-123.

¹⁰⁶Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago dan London: University of Chicago, 1979), h. 162.

muncul di Maroko dengan nama al-Jazu'liyyah. Selanjutnya adalah aliran Qadiriyyah dan Isa'wiyyah. Aliran terakhir ini bahkan mempunyai ritual dengan sayatan pedang. Selain itu, adalah Darwiqiyyah (Maroko) yang ortodoks, dan Tijaniyyah di Fez.¹⁰⁷

Melalui kegiatan sufisme populer yang berkembang pesat, berbagai bentuk kepercayaan dan ritual animistik Afrika dan Berber, merasuk dalam Islam di Afrika, “marabout” (*murabit*) kaum Berber, “manusia suci” atau “pemimpin keagamaan” (*alfa*) muslim Hitam pada dasarnya adalah ambilan dari pemujaan orang-suci pra-Islam, antara lain dokter-dokter dalam petisisme negro.¹⁰⁸ Dalam lingkungan hidup yang penuh dengan semangat kesufian dan nuansa spiritual inilah Arkoun dibesarkan.¹⁰⁹

Secara sosio-kultural, masyarakat Kabilia sebenarnya tidak mengenal tulisan. Masyarakat yang tinggal diwilayah itu hanya mengenal bahasa lisan. Aljazair sendiri, secara politis—khususnya ketika Arkoun lahir dan dibesarkan—berada di bawah kekuasaan Perancis. Sebagaimana tercatat

¹⁰⁷Fazlur Rahman, *Islam*, h. 162.

¹⁰⁸Fazlur Rahman, *Islam*, h. 163.

¹⁰⁹Dia mempersembahkan sebuah buku *Pour Une Critique*, kepada ayah dan pamannya sebagai kenangan yang telah mengajarkan berbagai dimensi spiritual dan humanis Islam.

dalam sejarah, Perancis melakukan kolonisasi dan menguasai negara ini sejak 1830.¹¹⁰

Di negeri jajahan ini, Perancis menggalakkan perkampungan pertanian yang khusus diperuntukkan bagi warga Perancis.¹¹¹ Mereka berusaha tinggal di daerah-daerah yang dalam pandangan mereka, telah menjadi milik mereka secara legal. Tanah yang menjadi tempat tinggal itu, biasanya diambil dari tangan tuan-tuan tanah yang “memberontak”, atau tanah berupa hasil reklamasi. Sekalipun demikian, Perancis gagal menyadari bahwa apa yang mereka lakukan ini merupakan bagian dari masyarakat modern Barat yang memiliki kekuatan ekonomi dan politik untuk membangun kehidupan di daerah tersebut, ia tidak memperhatikan berbagai aspirasi penduduk asli. Perancis berkeyakinan bahwa mereka telah menampung aspirasi penduduk jajahan melalui “pengembangan” yang digalakkan di Aljazair, yang meliputi metode pertanian, transportasi, administrasi, dan perdagangan modern. Sebab, dari hasil “pembangunan” oleh Perancis ini jugalah kaum

¹¹⁰Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 3.

¹¹¹Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in A World Civilization*, Vol. III (Chicago: University of Chicago Press, 1974), h. 299.

Muslim, yang merupakan mayoritas penduduk jajahan, memperoleh sejumlah manfaat.¹¹²

Secara umum, Perancis memang tidak berusaha “memusnahkan” penduduk muslim. Kaum Muslim bahkan diberi hak-hak istimewa sejajar dengan orang-orang Perancis sendiri. Namun, ini hanya terjadi jika mereka bersedia menerima hukum kekeluargaan Perancis, dan bersedia meninggalkan hukum kekeluargaan Islam yang didasarkan pada aturan syariat. Bagi Perancis, persyaratan ini merupakan pengorbanan kecil kaum Muslim terhadap keyakinan usang dan hanya ditolak oleh prasangka buta. Walau demikian, kaum Muslim, bahkan mereka yang sangat terdidik di sekolah-sekolah Perancis sekalipun, jarang memilih menjadi orang Perancis—dalam arti meninggalkan hukum kekeluargaan Islam—sekalipun secara budaya mereka telah terperanciskan.¹¹³ Dalam kondisi inilah posisi Arkoun yang terdidik dalam budaya dan sistem pendidikan Perancis, dapat ditempatkan secara proposional.

Sebagai anak yang dilahirkan di Kabilia, Arkoun mengenal dengan baik bahasa tidak tertulis Kabilia yang merupakan alat untuk mengungkapkan tradisi dan nilai

¹¹²Lihat Marshall G. S. Hudgson, *The Venture of Islam*, h. 299.

¹¹³Marshall G. S. Hudgson, *The Venture of Islam*, h. 299.

yang sudah ribuan tahun usianya. Selaku penduduk Aljazair, Arkoun juga mengenal baik bahasa Arab, yang merupakan bahasa keagamaan tertulis. Sedangkan sebagai orang yang dididik dalam tradisi Perancis, dia menguasai bahasa Perancis dengan baik sebagai bahasa non-keagamaan tertulis dan alat untuk mengenal nilai-nilai dan tradisi keilmuan Barat.¹¹⁴

Hidup dalam tiga bahasa membantu Arkoun mendapat penyadaran bahwa satu bahasa lebih dari sekedar sarana teknis belaka untuk mengungkapkan diri, yang dapat diganti dengan bahasa lain tanpa masalah apa pun.¹¹⁵ Setiap bahasa mempunyai latar belakang nilai tersendiri. Sebagai gambaran, demikian Arkoun, bahasa Arab merupakan bahasa keagamaan, dan bahasa Perancis merupakan bahasa administrasi dan pendidikan.

Bagi Arkoun terdapat banyak hal yang tidak bisa diungkapkan dalam bahasa Arab, tetapi tersedia dalam

¹¹⁴Johan Hendrik Meuleman, "Sumbangan dan batas Semiotika dalam Ilmu Agama", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), h. 40.

¹¹⁵Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, h. 40.

bahasa Perancis.¹¹⁶ Misalnya, kata “mitos” (*myth*, di mana kata ini menurut Arkoun, tidak memiliki terjemahan dalam bahasa Arab). Jika diterjemahkan dengan *usturah* seperti yang tercantum dalam *asatir al-awwalin*, maka maknanya menjadi negatif. Padahal menurut Arkoun, mitos sangat penting dalam masyarakat mana pun. Bahkan al-Qur’an sendiri mengandung susunan mitis (*unsur usturah*) di dalamnya dan susunan mitis dalam Kitab Suci itu tentu saja tidak mengandung makna negatif.

Kita memahami bahwa dalam teks Arab kata “mitos” diterjemahkan dengan “*usturah*”. Kata ini pada umumnya dipahami dengan makna “dongeng” yang sama pengertiannya dengan kata mitos dalam bahasa Indonesia. Sebagai akibatnya, banyak pembaca Arab menangkap bahwa Arkoun sependapat dengan penentang Nabi Muhammad Saw. yang mengecap al-Qur’an sebagai “*asatir al-awwalin*” (dongeng-dongeng orang dahulu kala). Dan ini hanya salah satu dari sekian banyak masalah dalam proses pengalihbahasaan pemikiran Arkoun. Atas dasar ini, banyak

¹¹⁶Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison Islamic* (Paris: Massonneuve et Larose, 1984), h. 366-377. Bandingkan dengan Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun” *Ulumul Qur’an*, h. 96.

pemikiran Arkoun yang sulit diungkapkan dengan kosakata Arab secara memadai, karena memang belum dipikirkan oleh bangsa Arab dan kaum Muslim pada umumnya.¹¹⁷

Upaya Arkoun untuk menggabungkan berbagai unsur yang berasal dari sejumlah tradisi yang berbeda, tampaknya menjadi sebab utama mengapa karyanya pada awalnya tidak banyak diperhatikan bahkan mengalami sambutan negatif. Di kalangan filosof, teolog, antropolog, dan ilmuwan lain di Perancis, atau di dunia Barat umumnya pada dekade 90-an yang agak jarang menaruh perhatian pada kajian Islam, menurut istilah Meuleman, Arkoun pada awalnya bekerja secara terisolir. Di tengah kalangan orientalis dan ahli dunia Islam di Barat perhatian pada Arkoun, atau masih terbatas pada makalah atau fasal dalam buku lebih umum, Arkoun berciri pendekatan teoritis yang sangat bertentangan dengan tradisi orientalis. Di kalangan ahli agama Islam dalam dunia Islam sendiri di tanah air, Arkoun cenderung dikafirkan dalam tulisan polemis yang tidak memenuhi ukuran perdebatan ilmiah terbuka.¹¹⁸

¹¹⁷Lihat Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun" *Ulumul Qur'an*, h. 96.

¹¹⁸Lihat Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun" *Ulumul Qur'an*, h. 95.

Namun seiring dengan berjalannya waktu, kencangnya pusran dalam kajian studi Islam, telah banyak bermunculan studi dan penelitian tentang Arkoun ditinjau dari berbagai sudut pendekatan yang digunakannya. Sejak diperkenalkan pertama kali oleh Mohammad Nasir Tamara dalam artikelnya di jurnal *Ulumul Qur'an* dan yang kedua hasil wawancara Hamid Basyaib, hingga lahirnya banyak tulisan tentang dia.¹¹⁹

Arkoun menekankan dua hal dalam setiap tulisan, ceramah, kuliah singkat maupun wawancara dengannya pada pemaduan dari unsur yang paling mulia dalam pemikiran islami dan unsur yang paling berharga dalam pemikiran Barat yang modern. Dalam konteks inilah, Arkoun menggunakan istilah “nalar islami” dan “nalar modern”.

Mohammed Arkoun merampungkan pendidikan sekolah dasar di desa asalnya, Kabilia. Kemudian melanjutkan sekolah menengahnya di kota pelabuhan Oran,

¹¹⁹Lihat Mohammad Nasir Tamara, “Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan”, diterbitkan oleh jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3.Vol. 1, 1989/1410 H, h. 45-51 dan Mohammed Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam” (hasil wawancara oleh Hamid Basyaib), *Ulumul Qur'an*, No. 7. Vol. II, 1990/1411 H, h. 82-87. Juga lihat hasil wawancara Hashem Shaleh dengan Arkoun, Mohammed Arkoun, “Metode Kritik Akal Islam” (wawancara oleh Hashem Shaleh), Terj. Ulil Abshar Abdallah, *Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6. Vol. V, 1994, h. 156-169.

sebuah kota utama di Aljazair bagian barat-jauh dari Kabilia. Setamat SMA dia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir (1950-1954), sambil mengajar bahasa Arab pada sebuah SMA di al-Harrach, yang berlokasi daerah pinggiran ibu kota Aljazair.¹²⁰

Di tengah perang pembebasan Aljazair dari pemerintah kolonial Perancis,¹²¹ maka sejak itulah dia menetap di

¹²⁰Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Ulumul Qur'an*, h. 99.

¹²¹Secara umum, Perancis merupakan negara penjajah yang paling berpengaruh di Afrika. Dengan menguasai sebagian besar Afrika Barat, Perancis mampu menancapkan warisan kolonialismenya, terutama bahasa. Afrika tercatat sebagai wilayah pengguna bahasa Perancis (Francophone) terbesar di dunia, di mana sekitar 96.200.000 orang dari 254.000.000 orang di negara-negara Francophone di benua ini menggunakan bahasa Perancis, baik sebagai bahasa resmi maupun sebagai bahasa kedua (second language). Angka tersebut hanya melingkupi pengguna bahasa Perancis baik lisan maupun tulisan, sedangkan di luar sana, masih banyak rakyat Afrika yang menggunakan bahasa Perancis secara oral saja. Tercatat 18 negara di benua Afrika menggunakan bahasa Perancis dalam percakapan sehari-hari mereka. OIF atau Organisation internationale de la Francophonie (International Organization of the Francophonie) memproyeksikan bahwa pada tahun 2050, 85% pengguna Francophone berasal dari benua Afrika. Aljazair, yang terletak di bagian utara dari benua Afrika, pada masa pra-kolonialisme merupakan bagian dari kekaisaran Ottoman. Pengaruh Arab dan Islam sangat kuat di Aljazair. Aljazair menjadi salah satu negara di Afrika yang mengalami Arabisasi dan Islamisasi secara pesat dan masif. Perancis masuk ke Aljazair pada tahun 1830 dengan pemikiran bahwa Perancis sebagai negara yang beradab, bertanggung jawab atas segala kekerasan dan perbudakan yang berlangsung pada masa kekuasaan Ottoman. Masuknya Perancis ke Aljazair diawali dengan penverangan secara brutal, jauh dari kata beradab. Untuk dapat menguasai Aljazair, Perancis harus menaklukan kuatnya pengaruh Arabisasi dan Islamisasi yang sudah mengakar begitu kuat. Aljazair, pada masa penjajahan Perancis merupakan salah satu negara pertama

Perancis. Pergaulannya dengan budaya Perancis yang sudah dimulai sejak duduk di sekolah dasar—yang berpola Perancis—di desa kelahirannya, kini berlanjut semakin intensif. Namun, bidang utama studi dan penelitian (*area of concern*) Arkoun tidak berubah, yaitu bahasa Arab.

Pada perkembangannya kemudian, Arkoun semakin mempertinggi intensitas perhatiannya terhadap pemikiran Islam. Karena itu, ciri utama pemikiran Arkoun adalah penggabungan khas antara Barat dan Islam. Usaha pemaduan kedua unsur tersebut bahkan merupakan cita-cita yang melatarbelakangi semua kegiatan dan karya-karya Arkoun.¹²²

Pendidikan formal terakhir diselesaikan Arkoun dengan meraih gelar Doktor bidang Sastra pada 1969 dari

yang dijadikan koloninya di Afrika. Sesuai dengan perkembangan, Aljazair menikmati status yang jauh lebih baik dibandingkan negarane-negara jajahan Perancis yang lainnya, khususnya di Afrika. Aljazair dijadikan sebagai kawasan metropolitan Perancis atau sering diumpamakan sebagai Paris di luar daratan Eropa. Lihat lebih jauh artikel yang ditulis oleh Arin Sandrina, “Pola Hubungan Eropa dan Afrika Pasca-Dekolonialisasi Cultural Receptivity Francophone di Aljazair dan Pantai Gading: Teori dan Metodologi Hubungan Internasional”, *Blog Arin Sandrina*, <http://sandrinarin.wordpress.com/2011/12/17/pola-hubungan-eropa-dan-afrika-pasca-dekolonialisasi-cultural-receptivity-francophone-di-aljazair-dan-pantai-gading/html> (18 Januari 2011).

¹²²Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Ulumul Qur’an*, h. 19.

Universitas Sorbonne di Paris—tempat dia mengajar hingga meninggal pada 14 September 2010—dengan disertasi tentang humanism dalam pemikiran etis Miskawaih, seorang pemikir Muslim Persia dari akhir abad ke-10 hingga awal abad ke-11 Masehi (w. 1030 M.). Di dunia Islam, Miskawaih dikenal sebagai tokoh yang menguasai berbagai bidang ilmu, antara lain kedokteran dan filsafat, serta menekuni soal-soal persamaan dan perbedaan antara Islam dengan tradisi pemikiran Yunani.¹²³

Jenjang pendidikan formal yang dilalui Arkoun ini selanjutnya semakin mempererat pergaulannya dengan tiga bahasa —Kabalia, Arab, Perancis— dan tradisi pemikiran, khususnya tradisi Islam, yang sebagian besar diungkapkan dalam bahasa Arab dan tradisi Barat, terutama yang berkembang dalam bahasa dan di negeri Perancis. Dari sini dapat diketahui bahwa Arkoun menjalani kehidupannya di antara berbagai tradisi dan kebudayaan. Keterlibatannya dalam tiga bahasa di atas, kelak bahkan menjadi faktor penting yang mempengaruhi perkembangannya. Faktor inilah tampaknya yang menyebabkan perhatiannya

¹²³Hasil penelitiannya diterbitkan dalam buku Mohammed Arkoun, *Traite d'ethique: traduction francaise avec introduction et notes du Tahdhib al-akhlak de Maskawayah* (Damaskus: Institut Francis, 1969).

pada peran bahasa dalam pemikiran dan masyarakat manusia demikian besar.

Ketiga bahasa yang digeluti oleh Arkoun itu—Kabilia, Arab, dan Perancis—memang boleh dikatakan mewakili tiga tradisi, orientasi budaya, cara berpikir dan cara memahami yang berbeda. Bahasa Kabilia, seperti telah disebutkan, merupakan alat untuk mengungkapkan berbagai tradisi dan nilai yang menyangkut kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah ribuan tahun usianya; bahasa Arab merupakan alat untuk melestarikan tradisi keagamaan di mana Aljazair tidak bisa lepas dari bangsa dan daerah lain di Afrika Utara dan Timur Tengah yang pada umumnya telah beragama Islam. Sedangkan bahasa Perancis selain merupakan bahasa administrasi pemerintahan, juga merupakan alat untuk mengenal nilai-nilai dan tradisi keilmuan Barat melalui lembaga pendidikan yang didirikan oleh penguasa kolonial Perancis.¹²⁴

Pengamatan Arkoun terhadap bahasa, yang pada awalnya hanya berdasarkan pengalaman pribadi, kini lebih didukung oleh beberapa kajian mutakhir tentang bahasa melalui karya beberapa ilmuwan, filosof, antropolog, dan

¹²⁴Lihat Suadi, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, h. 16.

teolog Barat. Karena itu, dapat difahami mengapa kebanyakan tema utama kajian Arkoun berkaitan dengan bahasa. Meskipun demikian, pada akhirnya tema-tema yang dibahas oleh Arkoun bermuara pada satu tujuan, yakni bagaimana memadukan berbagai cara berpikir yang berbeda.¹²⁵

Ketika menjadi mahasiswa di Paris, Arkoun sempat bekerja sebagai *agregé* bahasa dan kesusastraan Arab di Paris. Arkoun juga pernah menjadi guru SMA (*Lycee*) di Strasbourg, suatu daerah yang terletak di timur laut Perancis. Di samping itu, dia juga diminta memberi kuliah di Fakultas Sastra Universitas Starsbourg (1956 – 1969).¹²⁶

Pada 1961, Arkoun diangkat menjadi dosen pada Universitas Sorbonne di Paris yang dijalani hingga tahun 1969. Selanjutnya, dari 1970 hingga 1972, Arkoun mengajar di Universitas Lyon, kemudian kembali ke Paris sebagai Guru Besar Sejarah Pemikiran Islam yang dijabatnya hingga beliau wafat. Berkaitan dengan posisinya ini, Arkoun sering diundang untuk memberikan ceramah di

¹²⁵Johan Hendrik Meuleman, “Sumbangan”, dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, h. 94-95.

¹²⁶Mohammad Nasir Tamara, “Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan”, *Ulumul Qur’an*, No. 3/1, 1989 M./1410 H., h. 45.

luar Perancis, bahkan menjadi dosen tamu di sejumlah universitas di luar negeri, seperti University of California di Los Angeles, Princeton University, Temple University di Philadelphia (semuanya di USA). Juga diundang oleh lembaga Kepausan untuk Studi Arab dan Islam di Roma dan Universitas Katolik Louvain-la-Neuve di Belgia. Di samping itu, Arkoun juga pernah memberikan kuliah di Rabat, Fez, Aljir, Tunis, Damaskus, Beirut, Teheran, Berlin, Kolumbia, dan Denver. Terakhir, pada 1993, Arkoun diangkat menjadi Guru Besar Tamu di Universitas (Kotapraja) Amsterdam.¹²⁷

Dalam menjalani profesinya sebagai tenaga pengajar, Arkoun sangat senang jika dapat memberikan kepuasan kepada pendengarnya tentang bermacam-macam problem pemikiran. Ketika mengajar, Arkoun selalu menyampaikan pendapatnya secara logis. Dengan analisis terhadap pemikiran Islam yang berdasarkan pembuktian dan interaksi filsafati-religius, rupanya dapat membangkitkan kebebasan berbicara dan berekspresi di kalangan intelektual, dan yang tak kalah pentingnya membuka peluang bagi munculnya “kritik”. Karena itu, menurut Luc

¹²⁷Keterangan tertulis dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 94.

Barbulesco dan Philippe Cardinal, Arkoun lebih merupakan seorang ustadz dari pada semata-mata sebagai dosen.¹²⁸

Selain mengajar, Arkoun pun mengikuti kegiatan-kegiatan ilmiah dan menduduki sejumlah jabatan penting, baik di dunia akademis maupun di masyarakat. Dia menjabat direktur ilmiah jurnal studi Islam terkenal *Arabica*, dan juga memangku jabatan resmi sebagai anggota Panitia Nasional (Perancis) untuk Etika dan Ilmu Pengetahuan Kehidupan dan Kedokteran. Selain itu, Arkoun juga menjadi anggota Majelis Nasional untuk AIDS dan anggota Legiun Kehormatan Perancis (*chevalier de la legion d'honneur*). Dia juga pernah mendapat kehormatan besar diangkat sebagai *officier des Palmes academiques*, sebuah gelar kehormatan Perancis untuk tokoh terkemuka di dunia universitas, dan belakangan dia menjabat direktur Lembaga Kajian Islam dan Timur Tengah pada Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III), sebelum akhirnya meninggal pada tanggal 14 September 2010 silam.¹²⁹

¹²⁸Dalam buku Luc Barbulesco dan Philippe Cardinal, *L'Islam en questions* (Paris: Bernard Grasset, 1986), h. 175-176.

¹²⁹Lihat Johan Hendrik Meuleman, "Sumbangan", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, h. 94.

Sosok Arkoun memang tidak hanya dapat dilihat sebagai seorang pengajar dalam ruang-ruang kelas. Sebagai cendekiawan–mengutip Mohammad Nasir Tamara–Mohammed Arkoun adalah seorang yang “engage”, melibatkan diri dalam berbagai kegiatan dan aksi yang menurutnya penting bagi kemanusiaan dengan landasan pikir bahwa pemikiran dan aksi haruslah saling berkaitan.¹³⁰

Sebagai ilmuwan produktif, Mohammed Arkoun telah menulis banyak buku dan sejumlah artikel yang tersebar luas di beberapa jurnal terkemuka, seperti *Arabica* (Leiden/Paris), *Studia Islamica* (Paris), *Islamo-Christiana* (Vatican), *Diogene* (Paris), *Maghreb-Machreq* (Paris), dan sebagainya. Selain itu, Arkoun juga menerbitkan beberapa kumpulan makalah dan sejumlah karya bersama yang ditulis bersama-sama dengan cendekiawan lainnya.¹³¹

Di antara buku-buku Arkoun yang paling penting adalah *Traite d'ethique (traduction francaise avec introduction et notes du Tahdhib al-Akhlaq)* (Tulisan tentang Etika [terjemahan Perancis dengan pengantar dan

¹³⁰M. Nasir Tamara, “Pandangan Sosial Politik Mohammed Arkoun”, makalah pada *Seminar Schari dengan tema Pokok-pokok Pemikiran Mohammed Arkoun*, IAIN Jakarta, tanggal 13 Juli 1994, h. 1.

¹³¹Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, h. 18.

catatan-catatan dari *Tahzib al-Akhlaq* karya Miskawah]), Damaskus, tahun 1969; *Contribution a l'etude de l'humanisme arabe au Ive/Xe sjecl: Miskawayh philosophe et Historien* (Sumbangan terhadap pembahasan Humanisme Arab pada Abad IV/X: Miskawaih sebagai Filosof dan Sejarawan), Vrin Paris, tahun 1970; *La pensee arabe* (Pemikiran Arab), P.U.F Paris, tahun 1975; *Ouvertures sur l'Islam* (Catatan-catatan Pengantar untuk Memahami Islam), GrancherParis,tahun 1989.

Sedangkan buku-buku yang memuat artikel-artikelnya yang telah dipublikasikan di beberapa majalah, antara lain *Essais sur la pensee islamique* (Esei-esei tentang Pemikiran Islam), Maissonneuve et Larose, Paris, tahun 1973; *Lectures du Coran* (Pembacaan-pembacaan Al-Qur'an), Massionneuve et Larose Paris, pada tahun 1982; dan *Pur une critique de la raison islamique* (Demi Kritik Nalar Islami), Massionneuve et Larose di Paris, tahun 1984.

Buku-buku Arkoun yang lain adalah *Aspect dela pensee musulmane classique* (Aspek-aspek Pemikiran Muslim Klasik), IPN, Paris, 1963; *Deux Epitres de Miskawaih* (Dua Surat Miskawaih), edisi kritis, Damaskus, 1961; *Discours coranique et pensee scientifique* (Wacana

Al-Qur'an dan Pemikiran Ilmiah), Sinbad Paris;¹³² *L'Islam, hier, demain* (Islam, Kemarin, dan Esok), karya bersama Louis Gardet, Buchet-Chastel, Paris, cetakan ke-2, 1982; dan *L'Islam, religion et societe* (Islam, Agama, dan Masyarakat), karya bersama M. Arosio dan M. Bormans, ed. Cerf, Paris, tahun 1982. Selain itu, masih puluhan lagi karya Arkoun yang tersebar di berbagai jurnal ilmiah. Hingga saat ini tulisan-tulisan Arkoun yang belum diterbitkan -dalam bentuk kumpulan karangan—masih puluhan jumlahnya.

Kebanyakan karya Arkoun memang ditulis dalam bahasa Perancis. Dia memang tak banyak menulis dalam bahasa Inggris. Dalam bentuk buku, satu-satunya karya Arkoun dalam bahasa Inggris adalah *Rethinking Islam Today*, 1987,¹³³ buku kecil yang semula merupakan bahan ceramahnya di *Center for Contemporary Arab Studies*, Universitas Georgetown, Amerika Serikat.

Sedangkan dalam bahasa-bahasa lain, karya Arkoun terbesar adalah melalui usaha-usaha penerjemahan. Jumlah

¹³²Lihat Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami. Naqd wa Ijtihad* (London: Dar al-Saqi, 1990), h. 299.

¹³³Buku ini dibahas oleh Howard M. Federspiel "Post-Modernist Muslim Thought: Fazlur Rahman, Faruqi and Arkoun", makalah pada *Seminar Shari Universitas Indonesia*, tanggal 28 Oktober 1994.

dalam bahasa Indonesia pun telah semakin banyak, antara lain yaitu; *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terbitan INIS pada tahun 1994, yang memuat beberapa artikelnya. Tujuh artikel dalam buku tersebut diambil dari *Pour une critique de la raison islamique*, satu dari buku *Essais sur la pensee islamique*, dan satu artikel lagi diambil dari kumpulan artikel (oleh beberapa penulis Aljazair) *Algerie, passé, present et devenir, 1990*. Buku *Berbagai Pembacaan Quran* yang diterbitkan dalam dua edisi yang berbeda, pertama edisi INIS tahun 1997 dengan penerjemah Dr. Machasin yang diberi kata pengantar Johan Hendrik Meuleman dan edisi *Mohammed Arkoun: Kajian Kontemporer Al-Qur'an* terbitan Penerbit Pustaka, 1998 dengan penerjemah Hidayatullah. Buku ini memuat artikel “Comment lire le Coran” (Bagaimana Mengkaji Al-Qur’an), “Le problem de l’authenticite divine du Coran” (Persoalan Apakah Quran benar-benar dari Tuhan?), “Lecture de la Fatiha” (Pembacaan Surah al-Fatihah), “Lecture de la sourate 18” (Pembacaan Surah al-Kahfi), dan tiga artikel lainnya yang berbicara tentang hubungan Islam dengan politik, haji dalam pemikiran Islam dan artikel yang menyinggung boleh

tidaknya kita memperbincangkan mukjizat dalam al-Qur'an.¹³⁴

Karya terjemahan lainnya adalah karya Arkoun yang diterjemahkan oleh Hasyim Salih ke dalam bahasa Arab dan diterjemahkan ulang ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Membongkar Wacana Hegemonik Dalam Islam dan Post Modernisme*, pengantar Dr. Amin Abdullah, terbitan Al-Fikr Yogyakarta tahun 1999.¹³⁵

Selain itu, karya-karya Arkoun pun sudah banyak yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Diantaranya, *Al-Fikr al-Islami, Qira'ah Ilmiyyah* (Pemikiran Islam, Bacaan ilmiah), terjemahan Hasyim Salih dengan penerbit Markaz al-'Inma al-Qawmi Beirut tahun 1987, yang memuat delapan makalah Arkoun dengan pengantar dari penerjemah; *al-Fikr al-Islami, Naqd wa Ijtihad* (Pemikiran Islam, Kritik dan Ijtihad), terjemahan Hasyim Salih, penerbit Dar as-Saqi Beirut, cetakan II tahun 1992, yang memuat beberapa tanya-jawab dengan Arkoun. Pengantar buku ini adalah makalah Arkoun yang berjudul, *Min Faysal at-Tafriqah ila Fasl a-Maqal, ayna huwa al Fikr al-Islami al-*

¹³⁴Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, h. 20.

¹³⁵Buku ini merupakan terjemahan terbaru karya Arkoun pada tahun 1999.

Mu'asir? (Dari *Faysal at-Tafriqah ke Fasl al-Maqal*, Di manakah Pemikiran Islam Kontemporer?), diterjemahkan dan dikomentari oleh Hasyim Salih terbitan Dar al-Saqi Beirut, 1993. Dalam buku ini juga dimuat enam makalah dan sebuah pengantar dari Arkoun. Terakhir adalah *Al-Islām, Aṣālāh wa Mumārasah* (Islam, Keaslian dan Praktik), diterjemahkan oleh Khalil Ahmad, tanpa penerbit, cetakan pertama tahun 1986, yang memuat dua tulisannya dan juga diberi pengantar oleh Arkoun sendiri.¹³⁶

Arkoun juga ikut menyumbangkan tulisan dalam *Encyclopedia Universalis*, Encyclopedia Universalis France S.A di Paris pada tahun 1992, dalam entri “Islam, les expressions de l’Islam” dalam sub A “la connaissance de l’Islam: problems epistemologiques” (h. 676-80).¹³⁷

Arkoun mempunyai perhatian yang luar biasa besar terhadap berbagai persoalan dalam Islam, selain yang secara langsung berkaitan dengan bahasa. Perhatian utama Arkoun dapat dikelompokkan kepada persoalan pemikiran Islam, masalah etika dan kemanusiaan, masalah kemasyarakatan,

¹³⁶Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, h. 20.

¹³⁷Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, h. 20.

masalah pemahaman tentang kitab suci, dan kaitan antara Islam dan kemodernan.¹³⁸

Selanjutnya, yang menjadi pertanyaan adalah mengapa tidak ada satupun tulisan asli Arkoun yang menggunakan bahasa Arab sebagai pengantar? Masalahnya jelas bukan karena Arkoun kurang menguasai bahasa Arab. Dia adalah seorang sarjana bahasa dan sastra Arab. Selain itu selama seperempat abad lebih (1928- 1954), dia hidup di Aljazair, negara yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pertama. Namun, seperti diungkapkan oleh Arkoun sendiri, banyak hal yang tak dapat diungkapkan dalam bahasa Arab, bisa diuraikan dengan bahasa Perancis. Arkoun mengambil contoh tentang berbagai visi dan pendekatan mutakhir terhadap agama di Barat. Hingga kini, demikian Arkoun, semua visi dan pendekatan tersebut belum dipikirkan di dunia Arab. Masalah seperti ini, dalam pandangan Arkoun, juga dihadapi oleh semua bahasa khas dunia Islam.

Dalam berbagai studinya mengenai Islam—sebagai suatu agama yang dianut oleh masyarakat majemuk di zaman postmodern ini—Arkoun banyak menggunakan pendekatan dan metodologi ilmu-ilmu sosial. Dia bertolak

¹³⁸Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, h. 21.

dari paradigma: menggunakan akal untuk mempertebal iman. Karena itu pikiran-pikirannya terdengar tidak lazim di telinga orang awam. Padahal sesungguhnya jalan yang ditempuh oleh Arkoun bukan sesuatu yang perlu mengundang rasa heran, mengingat selama tinggal di Perancis (sejak 1954) dia telah banyak belajar dan menekuni teori dan metodologi ilmu pengetahuan Barat. Selain itu, Arkoun juga berpandangan bahwa “penaklukan pemikiran Barat sama sekali tidak mengancam pemikiran dan masyarakat Islam, melainkan merupakan sarana untuk memahami dengan lebih baik mengapa pemikiran Islam sampai kepada kekakuan dan keterpurukan.”¹³⁹

B. Mohammed Arkoun dalam Pusaran Postmodernisme

Dalam konteks Islam berhadapan dengan produk-produk modernitas itulah nama Mohammed Arkoun (selanjutnya disebut Arkoun saja) tak dapat diabaikan. Selain merupakan pemikir muslim yang dilahirkan dalam latar budaya Islam, sebagaimana disinggung sebelumnya di atas, Arkoun juga adalah pemikir yang menghabiskan sebagian besar usianya di Barat, tempat modernitas itu

¹³⁹Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 12.

lahir dan berkembang. Tak heran jika ide-idenya mengenai kaitan antara Islam dan pemikiran modern tidak hanya mempunyai pengaruh yang sangat luas di dunia Islam sendiri, tetapi juga di dunia Barat, khususnya di Perancis.¹⁴⁰

Mohammed Arkoun adalah ilmuwan Islam dalam beberapa dekade terakhir banyak diperbincangkan di dunia Islam pada umumnya dan di Indonesia khususnya.¹⁴¹ Namanya menjadi sangat akrab di telinga para mahasiswa, pemikir dan ilmuwan negeri ini. Arkoun disejajarkan—untuk tidak mengatakan mendahului—bersama pemikir-pemikir muslim dunia yang lain, seperti Mahmoud Mohammad Taha, Abdullah Ahmed an-Na'im, Mohammed Abid al-Jabiri, dan Nasr Hamid Abu Zaid.

Mahmoud Muhammad Taha sebagai seorang cendekiawan muslim kontemporer telah berani mendobrak dogma yang selama ini telah mengakar di kalangan umat Islam kaitannya dengan konsep *nasakh wa al-mansukh*. Oleh karena keberaniannya itu menjadikan beliau tereksekusi oleh presiden Numeri -pemerintah berkuasa di

¹⁴⁰Lihat Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemoderenan dan Metamoderisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1996),h. vii.

¹⁴¹Karya-karya Mohammed Arkoun yang sebagaian akan disinggung dalam buku ini akan melengkapi pembahasan tentang pembahasan *Qiraah de la-Fatiha* selanjutnya.

Sudan pada waktu itu. Beliau dilahirkan pada tahun 1909 atau 1911 di Rufa'ah, kota kecil di tepi timur *Blue Nile*, Sudan pusat.¹⁴²

Sementara itu, Abdullah Ahmed An-Na'im berpendapat bahwa sejatinya setiap umat beragama membangun sinergi dan saling ketergantungan antara hak asasi manusia, agama dan sekularisme, dan bukan mencuatkan dikotomi dan ketidakcocokan di antara ketiganya. Pandangannya itu tertuang dalam tiga konsep yaitu, reformasi syari'ah, *evolutionary approach* dan *secular state*.¹⁴³

Lain halnya dengan pemikir Muhammad Abid al-Jabiri yang populer melalui karya trilogi *magnum opus*-nya (*Takwin al-'Aql al-'Arabi*, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, dan *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*), yang tergabung dalam *Naqd al-'Aql al-'Arabi*. Al-Jabiri menulis triloginya dengan berangkat dari keresahannya menghadapi fakta yang mengesankan ketika membaca diskursus Arab

¹⁴²Lihat P. J. Bearman, dkk., *The Encyclopedia Of Islam* (Leiden, Brill, 2000), h. 96.

¹⁴³Abdullah Ahmed An-Na'im yang lahir tahun 1946 adalah [Charles Howard Candler](#) Profesor Hukum di [Emory University School of Law](#). Dia juga seorang anggota senior dari Emory [Pusat Studi Hukum dan Agama](#) serta mantan Direktur Eksekutif biro Afrika [Human Rights Watch](#). Saat ini dia menjadi anggota Dewan Penasehat Institut Hak Asasi Migran. An-Na'im Lihat "Abdullah Ahmed An-Na'im" *Wikipedia the Free encyclopedia*. [http:// en.m.wikipedia.org/wiki/ Abdullahi_Ahmed_An-Na'im](http://en.m.wikipedia.org/wiki/Abdullahi_Ahmed_An-Na'im) (29 Oktober 2013).

kontemporer dalam masa seratus tahun yang lampau, saat bangsa Arab tidak mampu memberikan kontentum yang jelas dan definitif, sekalipun untuk sementara, terhadap proyek kebangkitan yang mereka gambar-gemborkan. Kesadaran mereka terhadap urgensi kebangkitan tidak berdasarkan realitas dan orientasi perkembangannya, melainkan berdasarkan *sense of difference* antara Arab kontemporer yang terbelakang dan kemajuan Barat modern. Akibatnya, ditegaskan al-Jabiri bahwa sampai saat ini diskursus kebangkitan Arab tidak berhasil mencapai kemajuan dalam merumuskan “*blue print* (cetak biru) kebangkitan peradaban” baik dalam tataran utopia proporsional, maupun dalam perencanaan ilmiah.¹⁴⁴

Adapun Nasr Hamid Abu Zaid adalah salah seorang pemikir Mesir yang sangat kontroversial dengan karya-karyanya yang telah mengundang perdebatan di dunia Islam sejak tahun 1970-an. Pada satu sisi, banyak kalangan mengapresiasi karya-karya al-Jabiri yang mempromosikan pencerahan dalam studi Islam. Namun, di sisi lain, dia

¹⁴⁴Lihat lebih jauh Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase. “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri.” dalam Muhammad Aunul Abied Syah. dkk. ed., *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), h. 304.

dikafirkan kaum konservatif dan pengadilan Mesir (tahun 1995) karena pemikirannya dituduh menyeleweng. Vonis pengkafiran ini memaksa Abū Zaid hijrah ke Leiden kemudian menjadi guru besar studi Islam di Universitas Leiden dan professor pada Universitas for Humanistics di Utrech University. Vonis pengkafiran ini pun menjadi topik hangat yang ramai diperdebatkan kalangan sarjana, baik yang pro maupun kontra.¹⁴⁵

Di Indonesia sendiri, gaung pemikiran Arkoun meski agak terlambat karena kendala bahasa telah santer terdengar, baik dari kutipan-kutipan tulisan kalangan intelektual Muslim maupun dalam seminar-seminar. Usaha memperkenalkan Arkoun di Indonesia boleh dikatakan

¹⁴⁵Nasr Hamid Abu Zaid lahir di kairo, tepatnya di sebuah tempat bernama Oufaha dekat Tanta pada 10 Juli tahun 1943. Seorang anak yang pendiam, dan suka sekali pada kesastraan. Sedari muda, Nasr sangat tertarik dengan kaitan bahasa dan filsafat bahkan fokus pada perangkat metodologi analisa wacana dan dinamika teori teks dalam semiotika. Jelas, pikirannya menginduk ke Perancis dengan tokoh besar Derrida, Mohammed Arkoun dan pengagum Hasan Hanafi. Tak heran, untuk memperkuat minatnya itu, ia masuk ke Fakultas Sastra Universitas Kairo, dan kemudian mengabdikan di sana. Ia menyelesaikan S1 pada tahun 1972 pada Studi Bahasa Arab (*Arabic Studies*), dan kemudian S2 pada tahun 1977. Pada tahun 1978 sampai 1980, ia melanjutkan studi S3-nya di Universitas Pennsylvania, Philadelphia. Dan menyelesaikan disertasi pada tahun 1980/1981 dalam konsentrasi Studi Islam (*Islamic Studies*). *Lihat lebih jauh* Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Gema Insani Press, 2005).

memang telah dimulai sekitar seperempat abad yang lalu.¹⁴⁶ Tepatnya sejak 1989 usaha memperkenalkan Arkoun mulai tampak dalam tulisan,¹⁴⁷ kajian¹⁴⁸, dan bahkan melalui kurikulum akademis.¹⁴⁹ Arkoun sendiri bahkan diundang ke Indonesia. Bahkan hingga beliau meninggal, karya-karya beliau menjadi monumental dan ladang subur bagi mereka

¹⁴⁶Misalnya Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", hasil wawancara Hamid Basyaib dalam *Ulumul Qur'an*, No. 7/II, 1990 M/1411 H., h. 82-87; Mohammed Arkoun, "Pemikiran Tentang Wahyu, Ahl al-Kitab sampai masyarakat Kitab", Terj. Nurul Agustina, *Ulumul Qur'an*, No. 2/IV, 1993 M./1414 H., h. 36-50; Mohammed Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam", hasil wawancara Hasyim Shalih, *Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6/V, 1994 M/1415 H., h. 155-169. Sedangkan dalam bentuk buku antara lain adalah Mohammed Arkoun, *Pour Une Critique de la Raison Islamique*, Terj. Rahayu S. Hidayat, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994); Mohammad Arkoun, *Lectures du Coran*, Terj. Machasin, *Berbagai Pembacaan Qur'an* (Jakarta : INIS, 1997); dan Mohammed Arkoun, *Min Faisal al-Tafriqah Ila Fasl a-Maqal... aina Huwa al-Fikr al-Islamiyyah al-Mu'asir*, Terj. Jauhari dkk., *Membongkar Wacana Hegemonik Dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: Al-Fikr, 1999).

¹⁴⁷Misalnya Mohammad Nasir Tamara, "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan", *Ulumul Qur'an*, No. 3/I, 1989 M./1410 H., 45-51; Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islam dan Nalar Modern, Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Ulumul Qur'an*, No. 4/IV, 1993 M./1414 H., h. 93-105.

¹⁴⁸Misalnya Seminar Sehari, "Pokok-pokok Pikiran Mohammed Arkoun" oleh Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah, tanggal 13 Juli 1994.

¹⁴⁹Mata kuliah tentang Pemikiran Mohammed Arkoun dimasukkan dalam Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta : Penerbit Paramadina, 1998), h. 9.

yang sangat kritis terhadap pergolakan metode keilmuan kontemporer yang digunakan untuk mengkaji Islam.

Dalam wacana pemikiran Islam kontemporer, kajian “pemikiran Islam” model Arkoun pun mempunyai corak yang sangat berbeda dengan telaah pemikiran Islam yang selama ini dikenal. Telaah pemikiran keislaman Arkoun tidak saja sangat berbeda dengan corak telaah model orientalis¹⁵⁰ tetapi juga berbeda dengan telaah pemikiran model Hassan Hanafi yang bobot kalam dan filsafatnya sangat kental.¹⁵¹ Juga berbeda dengan pemikiran Islam Seyyed Hossein Nasr,¹⁵² yang bobot pemikiran tasawuf dan filsafatnya sangat mencolok, dan lebih-lebih lagi bukan seperti pemikiran keislaman model Ismail R. Al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib al-Attas, yang nuansa pemikiran islamisasi ilmu pengetahuannya sangat kentara.¹⁵³

¹⁵⁰Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami, Naqd Ijtihad* (London: Dar al-Saqi, 1990), h. 267-268; Mohammed Arkoun, *L' Islam Morale et Politique* diterjemahkan oleh Hasyim Salih dengan judul *Al-Islām al-Akhlāq wa al-Siyāsah* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmiy, 1990), h. 182.

¹⁵¹Hassan Hanafi, *Min al-Aqā'id ila Saurah* (Kairo:Maktabah Madbuli, 1988).

¹⁵²Seyyed Hussein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Lahore: Suhail Academy,1988).

¹⁵³Ismail R. al-Faruqi dan Abdullah Umar Nassef (ed), *Social and Natural Science, The Islamic Perspective* (Jeddah: Hodder and stoughon, King Abdul Aziz University, 1981); dan Syed Muhammad

Pemikiran Islam model Arkoun dalam beberapa hal, menurut Amin Abdullah justru dekat dengan pemikiran Fazlur Rahman, khususnya dalam alur pemikirannya yang sangat “kritis” terhadap warisan intelektual Islam era klasik-skolastik, abad tengah.¹⁵⁴

Tokoh-tokoh Postmodernis yang berpengaruh bagi pemikiran Mohammed Arkoun adalah :

1. Teori Mitos Paul Ricoeur

Paul Ricoeur merupakan anak yatim setelah ditinggal ayahnya pada usia 2 tahun. Dia dilahirkan pada tahun 1913 di Valence, Prancis. Ricoeur berasal dari keluarga kristen Protestan yang saleh mengamalkan segala aktivitas keagamaan sehingga keluarga ini disebut salah satu seorang cendekiawan Protestan yang terkemuka pada saat itu. Setelah ditinggal oleh ayahnya, Ricoeur dibesarkan oleh kakek dan bibinya di Rennes. Di Lycee dia berkenalan dengan Dalbies, seorang filsuf yang beraliran Thomistis,

Naquib al-Attas, *Islam and Philosophy of Science* (Kuala Lumpur : I.S.T.A.C.,1984).

¹⁵⁴Lihat Amin Abdullah, “Mohammed Arkoun dan Kritik Nalar Islam”, dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemoderenan dan Metamoderisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1996),h. 11-2.

yang berhasil dengan mengadakan studi tentang psikoanalisa Freud.¹⁵⁵

Paul berhasil meraih gelar doktornya di Universitas Strausbourg tahun 1950. Paul merupakan tipe orang yang suka membaca banyak buku sehingga tak heran pandangannya sangat luas dalam berbagai bidang. Ia mendapat gelar Profesor dari Universitas Sorbonne pada 1959. Pada tahun 1968, berkat keahliannya di bidang teologi ia dianugerahi gelar doktor teologi honoris dari Universitas Katolik Nijmegen, Belanda. Karya-karyanya yang paling banyak dibaca seperti *The Rule of Metaphor, From Text to Action, dan Oneself As Another*. Selain itu ia juga menerbitkan tiga serial *Time and Narrative, Hermeneutics and the Human Sciences, Conflict of Interpretations, The Symbolism of Evil, Freud and Philosophy, and Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*.¹⁵⁶

Paul Ricouer memiliki beberapa sumbangan khas dalam proyek filsafatnya. Di antaranya adalah

¹⁵⁵Kees Bertens , *Filsafat Barat Kontemporer Prancis* (Jakarta: PT.Gramedia, 2001),

¹⁵⁶Lihat Anton Bakker, Achmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat* (Cet. VI; Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1998), h. 46.

pemikirannya mengenai hermeneutika yang dianggap filosof yang dianugerahi banyak penghargaan ini sebagai usaha penafsiran yang dilakukan manusia dengan kemampuannya untuk menerobos jarak budaya di mana seseorang akan sampai pada konteks historis sesuatu yang ditafsirinya. Proses tersebut menurut Ricouer memakai pendekatan bahasa semantik dengan metode fenomenologi. Hermeneutika Ricouer menyangkut teori-teori tentang manusia dan Tuhan dalam pendekatan strukturalisme, psikoanalisis, fenomenologi, simbol, agama, dan iman.

Sebagian besar ilmuwan Barat kontemporer, termasuk kebanyakan islamolog yang tradisional, menganggap angan-angan sosial—salah satu tema inti pemikiran Paul Ricouer—sebagai sisa suatu bentuk pemikiran yang terbelakang dan menyeleweng, sebagai gejala marjinal, ataupun sebagai hal yang sama sekali tidak relevan dengan penelitian ilmiah. Akan tetapi, sejumlah ilmuwan Barat justru menekankan peranan penting dari angan-angan dalam pembentukan, pelestarian, dan pengarahan berbagai kelompok sosial.

Demikian juga Arkoun yang menggarisbawahi bahwa perkembangan pemikiran dan masyarakat umat Islam pada masa lampau tidak dapat dipahami tanpa memperhatikan

pengaruh besar dari angan-angan sosial. Selain itu, pada masa depan pun, dalam pemikiran Islam modern yang menjadi cita-cita Arkoun, angan-angan mesti selalu memainkan peran yang penting. Arkoun menjelaskan bahwa angan-angan sosial dari berbagai unsur sejarah nyata, realitas sosial, dan lingkungan fisik kelompok yang bersangkutan, tetapi unsur itu diungkapkan kembali menjadi berbagai citra, cerita, dan nilai. Yang terakhir itulah yang disebut angan-angan sosial.¹⁵⁷

Salah satu unsur terpenting dari angan-angan sosial adalah mitos. Dalam analisisnya tentang fungsi dalam agama, Arkoun merujuk pada sejumlah penelitian Barat yang baru. Penelitian itu melampaui pengertian umum tentang mitos sebagai dongeng, khayalan prarasional atau antirasional belaka yang mesti ditinggalkan manusia modern.

Salah seorang pelopor visi baru tentang mitos, yang banyak mempengaruhi Arkoun, adalah filsuf kontemporer dari Perancis, Paul Ricoeur. Ricoeur mengemukakan bahwa manusia sering menggunakan simbol atau lambang, yaitu

¹⁵⁷Lihat Johan Hendrik Meuleman, “Kata Pengantar” dalam Mohammed Arkoun, *Pour Une Critique de la Raison Islamique*, Terj. Rahayu S. Hidayat, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 19.

sesuatu yang memiliki makna ganda. Mitos dirumuskan Ricoeur sebagai simbol sekunder atau tingkat kedua, maksudnya cerita yang membeberkan simbol primer. Mitos, karena berbicara tentang dan menggunakan simbol, tidak sama dengan bahasa rasional, yang berbicara tentang anggitan. Walaupun demikian, mitos bukan sekadar khayalan tak berarti. Mitos, dengan cara khusus dan tidak langsung, memang membicarakan kenyataan manusia.

Lebih dari itu, mitos memainkan peran amat penting dalam kehidupan manusia. Hanya, ditambahkannya dalam pemikiran manusia mitos sudah jadi penyembahan “idola-idola”, segala jenis benda atau hal yang disakralkan walaupun tidak layak dipuja-dengan kata lain berhala dalam bentuknya yang “primitif” dan yang lebih “modern”. Jadi, mitos bukan sesuatu yang harus ditinggalkan demi permodenan pemikiran manusia. Yang harus ditiadakan adalah salah pemahaman dan penyalahgunaan mitos. Ricoeur, seorang pemikir Kristen Protestan, menerapkan anggitan mitos antara lain pada alkitab.¹⁵⁸

¹⁵⁸Gagasan-gagasan itu dikembangkan terutama dalam *Philosophie de la volonte*, Vol.2: *Finitude et culpabilite*, bagian 2: “La symbolique du mal” (1960) dan *De l'interpretation* dalam Bertens, Filsafat Barat abad XX, Vol. II (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 208.

Sementara Ricoeur terkenal sebagai seorang filsuf, seorang ilmuwan susastra dari Kanada, Northrop frye, sampai pandangan serupa. Dalam bukunya *The great code. The bible and literature*, yang juga sering dirujuk Arkoun, Frye menyebut alkitab sebagai keseluruhan, dan khususnya narasi-narasi yang terdapat didalamnya, dengan mitos. Alkitab, menurutnya, bukan suatu karya historis yang deskriptif. Itu tidak berarti bahwa Alkitab mengandung kebohongan atau khayalan belaka. “Suatu mitos”, dijelaskannya, “tidak dimaksudkan untuk memerikan suatu keadaan khusus, tetapi untuk memuatnya dengan cara yang tidak membatasi maknanya pada keadaan yang satu itu.”¹⁵⁹ Sementara Ricoeur dan Frye, sesuai dengan agama dan lingkungan budaya sendiri, memusatkan analisis mereka tentang mitos pada Alkitab, Arkoun mengambil alih teori itu dan mulai menerapkannya pada al-Qur'an dan agama Islam. Tidak mengherankan jika usaha Arkoun yang tidak biasa itu menimbulkan salah paham dan protes.

Adalah menarik untuk dibaca bagaimana Arkoun mengembangkan anggitan mitos tersebut dan berbagai

¹⁵⁹Kutipan itu diterjemahkan dari Frye, *The great code. The Bible and Literatur* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), h. 46.

anggitan yang berkaitan dengannya dan menerapkannya pada al-Qur'an dan pemikiran Islami dan muslim pada umumnya. Marilah kita angkat beberapa penggal dari artikel "*Relegion et societe selon l'exemple de l'Islam*" [Agama dan Masyarakat Berdasarkan Contoh Islam] yang berikut ini:

“Mitos mempunyai fungsi menjelaskan, menunjukkan, mendirikan bagi kesadaran kolektif kelompok yang mengukir suatu proyek tindakan bersejarah yang baru di dalam suatu kisah pendirian; itu merupakan mitos dalam tahap pemunculan berbagai kemungkinan baru bagi eksistensi sosial-historis: suatu kelompok penggerak menyulih suatu tatanan kuno dengan suatu tatanan baru simbol.”¹⁶⁰

Seperti juga kisah-kisah dalam Alkitab, wacana al-Qur'an menggambarkan tingkatan ungkapan mitis itu: tindakan sosial-historis dari kelompok yang dipimpin oleh Nabi Muhammad saw. disertai suatu wacana bersusunan mitis di dalam Qur'an.¹⁶¹ Sekarang kita bisa mengerti apa yang dimaksudkan Arkoun pada saat dia mengajukan ungkapan bahwa wacana al-Qur'an bersusunan mitis.

¹⁶⁰Mohammed Arkoun, *Pour Une Critique de la Raison Islamique*, Terj. Rahayu S. Hidayat, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* Arkoun, h. 20.

¹⁶¹Lihat Bertens, *Filsafat Barat abad XX*, Vol. II (Jakarta: Gramedia, 1985), h.208-209.

Pada tahap yang berikut, Arkoun melanjutkan bahwa mitos yang sama akan mengisi fungsi pelestari dan pembeku yang dapat disebut pemistik, yaitu ketika mulai digunakan kelompok tertentu yang dominan untuk mempertahankan dan membenarkan hierarki sosial yang telah dilembagakan. Secara sejajar dengan perubahan itu dalam keadaan sosial-historis, wacana Qur'an berubah menjadi korpus resmi yang tertutup.¹⁶²

Dari uraian Arkoun tersebut, dapat disimpulkan bahwa dengan “pemistikan” ia memaksudkan penggunaan mitos, bertentangan dengan fungsi dan maknanya yang sebenarnya, sebagai himpunan norma yang membenarkan keadaan sosial dan politis tertentu. Bentuk lain dari salah pemahaman atau salah penggunaan mitos adalah yang disebutnya “mitologi”: sikap menegaskan mitos dibalik selubungilmiah dan rasional.¹⁶³ Di atas kita sudah melihat bahwa menurut Arkoun al-Qur'an, dalam proses aktualisasi maknanya secara beku, cenderung dijadikan mitologi dalam arti tersebut. Kita teringat pada uraian Ricoeur yang mirip

¹⁶²Bertens, *Filsafat Barat abad XX*, Vol. II (Jakarta: Gramedia, 1985), h.209.

¹⁶³Bertens, *Filsafat Barat abad XX*, Vol. II (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 209-210.

tentang berbagai penyelewangan dalam kesadaran keagamaan.

Pada kondisi tersebut, tampak bagaimana Arkoun mengaitkan perubahan sifat wacana yang dominan dikalangan umat Islam dengan peralihan tertentu dalam bidang sosial-historis. Kita juga melihat bahwa Arkoun tidak menentang segala unsur mitos dalam agama, melainkan fungsi penyelewengnya, yang mempunyai dampak sosial dan politis yang negatif.

2. Teori Episteme Michel Foucault

Foucault lahir di Foitiers pada 15 oktober 1926 dari keluarga kelas menengah yang punya sejarah praktis medis. Rute perjalanannya keakademisi mencerminkan banyak kawan sezamannya dari Perancis.¹⁶⁴ Dia unggul dalam pelajaran akademik disekolah sebelum akhirnya masuk Ecole Normale Superieure di Paris pada 1946. Pada tahun-tahun berikutnya, dia belajar dibawah bimbingan filosof terkemuka Maurice Merleau-Ponty, Louis Althusserd dan

¹⁶⁴Lihat Andrew W. Neal, "Michel Foucault" dalam Jenny Edkins-Nick Vaugahn Williams (ed.), *Critical Theories and International Relation*, Terj. Teguh Wahyu Utomo, *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), h. 214.

kemudian filosof sains Georges Canguilhem. Foucault tidak hanya lulus dalam filsafat, tapi juga dalam psikologi dan psikopatologi tak lama setelah itu. Pada 1950-an, Foucault mendapat pekerjaan sebagai psikolog, lalu mendapat posisi mengajar di Uppsala, Hamburgh dan Warsawa. Tahun 1959, dia menerima gelar doktor dengan judul *Madness and Civilization* (kegilaan dan ketidaknalaran: sejarah kegilaan di era klasik).¹⁶⁵

Foucault sudah mendapatkan alinea besar dengan buku-bukunya tahun 1960-an: *Madness and Civilization* (1961), *The Birth Of The Clinique*(1963), dan yang menjadi tonggak sejarah ide-ide *The Order of Things* (1966), serta karya seminar tentang wacana dan metode *The Archeology of Knowledge* (1968). Buku yang terakhir ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Arkeologi Pengetahuan* tahun 2012.¹⁶⁶

Pada tahun 1969, Foucault masuk ke lembaga akademis tertinggi di Perancis, College de Franch, di Paris tempat ia mendapatkan jabatan *Chair* dalam “Sejarah

¹⁶⁵Lihat Andrew W. Neal, “Michel Foucault” dalam Jenny Edkins-Nick Vaugahn Williams (ed.), *Critical Theories and International Relation*, Terj. Teguh Wahyu Utomo, *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*, h. 215.

¹⁶⁶Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Terj. Inyiah Ridwan Muzier, *Arkeologi Pengetahuan* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012).

Sistem Pemikiran”. Baru-baru ini, penerbitan program kuliah di College de France tahunannya sudah hampir lengkap dan hal ini semakin memperkaya kecendekiawan Foucault. Pada awal 1970-an dan awal 1980-an, namanya makin terkenal secara internasional. Dia menjadi guru besar tamu dan mengajar di berbagai penjuru dunia terutama di Iran dan di Berkeley sebelum akhirnya dia meninggal akibat AIDS pada 25 Juni 1984.¹⁶⁷

Tema tentang wacana pertama kali digunakan dalam bukunya Arkeologi Pengetahuan. Sejak beberapa dasawarsa istilah wacana menjadi sangat populer dalam berbagai analisis sosial teristimewa di Perancis. Analisis wacana ini telah menjadi alat untuk mengumpulkan hal-hal yang dikatakan dan ditulis dalam konteks tertentu oleh sekelompok tertentu pula. Analisis wacana inipun menjadi pendekatan metodologis yang sangat umum.¹⁶⁸ Di sinilah Arkoun meletakkan posisinya dalam menggunakan analisis wacana ini ketika menafsirkan surah al-Fatihah.

¹⁶⁷Lihat Andrew W. Neal, “Michel Foucault” dalam Jenny Edkins-Nick Vaugahn Williams (ed.), *Critical Theories and International Relation*, Terj. Teguh Wahyu Utomo, *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*, h. 216.

¹⁶⁸Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Ulumul Qur’an*, h. 100.

Foucault mengemukakan bahwa manusia pada tiap-tiap zaman menangkap kenyataan dengan cara tertentu. Cara manusia menangkap, yaitu memandang dan memahami kenyataan disebutnya “*episteme*”. Karena manusia menangkap kenyataan secara tertentu menurut Johan Hendrik Meuleman, maka manusiapun juga membicarakannya dengan cara tertentu. Cara manusia membicarakan kenyataan itu disebutlah dengan istilah “wacana”¹⁶⁹.

Menurut Foucault, *episteme* dan wacana tunduk pada berbagai aturan, yang menentukan apa yang dipandang atau dibicarakan dari kenyataan, apa yang dianggap penting dan tidak penting, hubungan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan analisis, dan sebagainya.¹⁷⁰ Dalam artian, setiap zaman memandang, memahami, dan membicarakan kenyataan dengan cara yang lain.

Walaupun Foucault memusatkan perhatian pada perbedaan *episteme* antara berbagai zaman, sebenarnya berbagai lingkungan sosial, kelompok keahlian, dan

¹⁶⁹Dalam bahasa Perancis istilah ini disebut *discours* yang kadang juga diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan istilah “diskursus”.

¹⁷⁰Lihat Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Terj. Inyik Ridwan Muzier, *Arkeologi Pengetahuan*, h. 317.

peradaban juga mempunyai *episteme* masing-masing. Foucault menambahkan bahwa cara yang paling sesuai untuk membahas pemikiran manusia adalah yang disebutnya “arkeologi”, yaitu analisis susunan dan berbagai kaedah tersebut yang menentukan episteme dan wacana. “Arkeologi pengetahuan” itu dipertentangkannya dengan “sejarah gagasan” yang tradisional, yang bertitik tolak dari manusia sebagai subjek pemikiran dan pembicaraan dan mengabaikan retakan dan perbedaan yang radikal antara berbagai *episteme*.¹⁷¹ Menurut Foucault, bukan manusia yang menentukan *episteme* dan wacana, melainkan sebaliknya.

Pengaruh Foucault sangat jelas dalam karya Arkoun, walaupun Arkoun tidak membatasi diri pada analisis arkeologis dalam arti Foucault dan juga tidak mengambil alih semua pandangan filsafatnya. Berbagai istilah yang, walaupun tidak diciptakan oleh Foucault, telah mendapat darinya, seperti episteme, wacana, dan arkeologi, sering muncul dalam uraian Arkoun. Pengaruh Foucault tampak dalam kritik Arkoun terhadap islamolog Barat yang tradisional.

¹⁷¹Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Terj. Inyik Ridwan Muzier, *Arkeologi Pengetahuan*, h. 243.

Sama dengan islamolog itu, Arkoun sering mengambil suatu karya pemikiran Islam yang klasik sebagai kritik tolak pengkajian. Akan tetapi, ancangannya menampakkan pengaruh Foucault. Satu contoh antara sekian banyak adalah artikel “*Logocentrisme et verite relegieuse dans la pense islamique d’apres al-I’lam bi-manaqib al-Islam d’al-‘Amiri*” [Logosentrisme dan kebenaran Agama dalam pemikiran Islam berdasarkan al-I’lam bi-Manaqib al-Islam karya Al-‘Amiri].¹⁷² Dalam tulisan tersebut Arkoun menjelaskan fungsi penting yang diduduki karya Al-‘Amiri dalam proses pengukuhan wacana tertentu. Yang menarik perhatian Arkoun dalam artikel itu, bukan teks al-‘Amiri sebagai suatu karangan ilmuwan yang berdiri sendiri. Oleh karena teks itu, sebagaimana halnya teks mana pun, dijelaskan oleh Arkoun lahir dari kebudayaan dan cara pemikiran tertentu pada yang akhirnya memperkuat pemikiran itu. Dengan demikian, Arkoun meneliti teks tersebut sebagai contoh sejumlah karya yang turut menyusun dan sekaligus membekukan wacana Islam “klasik”.

¹⁷²Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Ulumul Qur’an*, h. 100. Atau lebih jauh dalam Arkoun, *Essais sur la pense islamique*, 185-231.

Di sisi yang lain, Arkoun mengemukakan tafsir karya Ibnu Jarir Al-Tabari dalam pembakuan pandangan tertentu mengenai hukum kewarisan ataupun fungsi *Al-Risalah* karya al-Syafi'i dalam penetapan anggapan dan gaya penalaran tertentu mengenai asas-asas wewenang dalam Islam. Kedua teks tersebut tidak dianggap oleh Arkoun sebagai hasil subyektivitas pengarang yang berdaulat, melainkan sebagai momentum dalam proses pembentukan *episteme* dan wacana islami tertentu.

3. Teori Dekonstruksi Teks Jacques Derrida

Derrida lahir di El-Biar, salah satu wilayah Aljazair yang agak terpencil, pada 15 Juli 1930.¹⁷³ Hidup di negeri poskolonial, apalagi yang tengah dilanda perang seperti Aljazair, adalah berkah terselubung bagi Derrida, oleh karena ia dapat melihat dengan mata telanjang bagaimana kekuasaan kolonial mencengkeram tanah-tanah jajahan di dunia ketiga. Bagaimanapun, Derrida adalah seorang diaspora. Pada 1949, Derrida pindah ke Perancis untuk melanjutkan sekolah. Agak lama ia menetap di Perancis,

¹⁷³Maja Zelifuss, "Jacques Derrida" dalam Jenny Edkins-Nick Vaugahn Williams (ed.), *Critical Theories and International Relation*, Terj. Teguh Wahyu Utomo, *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*, h. 182. Lihat juga Muhammad al-Fayyadl, *Derrida* (Cct. II; Yogyakarta: Lkis Group, 2012), h. 2.

dan baru pada 1957, selama dua tahun, ia kembali lagi ke Aljazair untuk memenuhi kewajiban militernya dengan mengajar bahasa Perancis dan Inggris pada anak-anak tentara di sana. Sejak 1952, Derrida resmi belajar di Ecole Normale Superiure (ENS), sekolah elita yang dikelola oleh Michel Foucault, Louis Althusser, dan sejumlah filosof garda depan Perancis.

Setelah lulus, Derrida menyempatkan diri belajar di Husserel Archive, salah satu kajian fenomenologi di Louvain, Perancis. Pada tahun 1960, Derrida dipanggil mengajar filsafat di Sorbonne. Empat tahun berikutnya, sejak 1964 sampai 1984, Derrida mengajar di ENS. Masa-masa itu tidak terlalu menyibukkan Derrida, hingga pada 1966 ia menyampaikan sebuah ceramah legendaris di Universitas John Hopkins, di bawah tajuk “*Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences*”¹⁷⁴. Sejak itulah jadwal acaranya tambah padat: setiap tahun, Derrida secara reguler menjadi professor tamu di sejumlah universitas terkemuka di Amerika.

¹⁷⁴Muhammad al-Fayyadl, *Derrida* (Cet. II; Yogyakarta: Lkis Group, 2012), h. 3. Lihat Maja Zelifuss, “Jacques Derrida” dalam Jenny Edkins-Nick Vaugahn Williams (ed.), *Critical Theories and International Relation*, Terj. Teguh Wahyu Utomo, *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*, h. 183.

Pada 1980, Derrida mempertahankan tesis doktoralnya (*These d'Etat*) yang berjudul “*The Time of a Thesis: Punctuations*”. Enam tahun setelah meraih gelar doktor, pada tahun 1986, Derrida secara resmi diangkat sebagai guru besar humaniora di Universitas California, Irvine. Universitas ini hingga kini tercatat sebagai satu-satunya perguruan tinggi yang memiliki koleksi lengkap tulisan-tulisan Derrida, terutama arsip-arsip yang belum dipublikasikan. Sejak 1986, Derrida berturut-turut menerima gelar doktor kehormatan dari universitas Cambridge, Universitas Columbia, the New School for Sosial Research, Universitas Essex, Universitas Louvain, dan Williams College. Penghargaan ini bertambah dengan pengukuhannya sebagai anggota honorer American Academy of Arts and Sciences. Pada 2001, Derrida menerima Anugerah Adorno (Adorno-Preis) yang sangat prestisius di Jerman. Sayangnya, sejak didiagnosis menderita kanker hati pada 2003, Derrida memutuskan untuk mengurangi jadwal acaranya yang padat itu.¹⁷⁵

Derrida dikenal dengan pergaulannya yang luas dengan sesama intelektual Perancis. Perkenalannya dengan

¹⁷⁵Lihat Muhammad al-Fayyadl, *Derrida*, h. 3.

Foucault dan Althusser selama belajar di ENS menorehkan jejak mendalam pada pemikirannya. Namun minat Derrida terlalu kuat untuk mempelajari fenomenologi, terutama melalui versinya yang paling awal pada pemikiran Husserl dan Heidegger.

Dalam kritiknya terhadap Husserl ini, Derrida mempertanyakan tanda dan kecenderungannya dalam menafikan fungsi tanda dalam kesadaran. Kritik ini secara umum berkisar pada apa yang disebutnya sebagai “kehadiran” atau “logosentrisme”, yakni kecenderungan metafisika untuk mengukuhkan kebenaran absolut dalam bahasa dan fenomena.¹⁷⁶ Istilah ini berasal dari bahasa Yunani “logos”, yang berarti “berbicara”, “logika”, “akal”, hingga firman Tuhan.

Derrida berpendapat bahwa *logocentrisme*, yang berkaitan dengan “kehadiran” adalah sangat penting. Salah satu implikasi penting dari cara berpikir ini adalah “representasi” sudah barang tentu sangat berbeda dan lebih rendah daripada “kehadiran”. Oleh karena itu “menulis” dianggap kurang baik—sesuatu yang hanya bisa dipilih ketika “berbicara” mustahil dilakukan.¹⁷⁷

¹⁷⁶Lihat Maja Zelifuss, “Jacques Derrida”, h. 187.

¹⁷⁷Lihat Maja Zelifuss, “Jacques Derrida”, h. 187.

Teori dekonstruksi atau apa yang disebut dalam pemikiran Derrida adalah *Deconstruction in a Nutshell* adalah penjelasan singkat ketika kita mencoba menjabarkan tentang apa itu dekonstruksi secara sederhana. Dengan mengambil contoh Derrida yang menunjukkan bahwa “berbicara” dan “menulis” tidak sepenuhnya berbeda dari satu sama lain. Sebaliknya, keduanya sama-sama membentuk apa yang disebutnya sebagai “*system of writing in general*”. Dalam terminologi Derrida, ide tentang “kehadiran” itu adalah *deconstructs*.

Kungkungan logosentris –meminjam istilah Meuleman– adalah kondisi ketika manusia tidak mengungkapkan diri dan malahan tidak dapat berpikir melalui bahasa, tradisi kebahasaan, tradisi teks tertentu.¹⁷⁸ Dalam artian, manusia tidak dapat berpikir atau menulis apapun tanpa merujuk pada tradisi pemikiran tertentu yang mengendap dan dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling berkaitan.

Lebih jauh Derrida menambahkan bahwa kondisi ini tidak berarti manusia sama sekali tidak bisa melakukan

¹⁷⁸Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Ulumul Qur’an*, h. 101.

kritik terhadap pemikirannya sendiri atau pemikiran orang lain yang terdahulu. Kemajuan dan kritik adalah mungkin, tetapi hanya dengan bertolak dari dalam tradisi teks atau wacana tertentu. Proses kritik dari dalam itu disebut Derrida “dekonstruksi” atau “pembongkaran”.¹⁷⁹ Dekonstruksi itu adalah upaya menampakkan aneka ragam aturan yang sebelumnya tersembunyi yang menentukan berbagai teks, dan melalui teks itu cara manusia berpikir dan mengungkapkan diri.

Satu hal yang dapat ditampakkan melalui proses dekonstruksi yang mendapat perhatian khusus dalam filsafat Derrida, adalah “yang tak dipikirkan” dan “yang tak terpikir”.¹⁸⁰ Sebenarnya, yang paling menentukan dalam tradisi pemikiran dan tradisi teks menurut Derrida, bukan ketentuan yang positif—mengenai apa yang mesti kita pikirkan, misalnya, berbagai aturan yang bersifat negatif: mengenai yang tidak dipikirkan atau tidak dapat atau boleh dipikirkan—misalnya yang tabu untuk dibicarakan atau yang tak terbayangkan. Melalui “pembongkaran” tradisi teks,

¹⁷⁹Lihat Muhammad al-Fayyadl, *Derrida*, h. 35.

¹⁸⁰Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Ulumul Qur'an*, h. 101.

manusia bisa menyadari ketentuan negatif itu dan meniadakannya.

Pengaruh Derrida terhadap Arkoun jelas sekali. Pelacakan dari yang tak dipikirkan dan yang tak terpikir sering menjadi sasaran analisisnya. Misalnya dalam uraian Arkoun mengenai *Tafsir al-Tabari* yang disebutkan di atas. Dengan proses pembongkaran itu pun, Arkoun berusaha menemukan kembali makna yang menjadi tersingkir atau terlupa dari sekian banyak proses penutupan dan pembekuan yang dialami pemikiran Islam.

Ada satu aspek lain dari pemikiran Derrida yang perlu disebutkan di sini karena menjadi rujukan Arkoun, walaupun ternyata tidak disetujuinya. Sejumlah ilmuwan bahasa dan susastra, pertama-tama linguis Swiss, Ferdinand de Saussure (1837-1913) mulai menguraikan bahasa dan juga teks-teks yang ditulis dengan memakai bahasa, sebagai himpunan tanda yang saling merujuk. Dalam rangka itu, de Saussure membedakan antara “penanda” dan “petanda”: penanda adalah yang merujuk atau menandai dan petanda adalah yang dirujuk atau ditandai.

Walaupun de Saussure dan pengikutnya tidak mengingkari adanya suatu “benda” dalam “kenyataan” yaitu di luar teks, acuan tersebut tidak dianggap relevan

bagi analisis bahasa atau teks. Derrida meradikalkan pandangan tersebut.¹⁸¹ Ia menyatakan bahwa tidak ada acuan sama sekali di luar teks. Obyek pembicaraan atau yang oleh filosof terdahulu disebut “kenyataan” baru diciptakan oleh dan di dalam teks atau sehimpunan teks yang saling mempengaruhi. Derrida merumuskan hal itu dengan mengatakan bahwa tidak ada “petanda transendental”.¹⁸² Dalam artian, tidak ada sesuatu di luar, di seberang sana dari teks.¹⁸³ Jika anggapan Derrida itu diterapkan pada teks-teks wahyu, implikasinya menjadi bahwa tidak ada kebenaran ilahi, tidak ada Allah di belakang teks wahyu.

Pada kenyataannya Arkoun tidak mengikuti Derrida sampai di sana. Walaupun dalam pendahuluan karyanya *Critique de la raison Islamique*, dengan hati-hati Arkoun menulis:

“....tanpa mempermasalahkan status ilahi dari wacana al-Qur’an, tetap saja perpindahan apapun ke ‘kebenaran’ yang diaktualisasi dalam kehidupan

¹⁸¹Lihat Muhammad al-Fayyadl, *Derrida*, h. 112.

¹⁸²Lihat Muhammad al-Fayyadl, *Derrida*, h. 184.

¹⁸³Lihat Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Ulumul Qur’an*, h. 101.

konkret dalam penganut, berfungsi dengan bantuan perantara manusia”¹⁸⁴.

Pada tempat lain secara eksplisit Arkoun mengemukakan bahwa wacana al-Qur’an –yang kemudian menjadi tertutup dan beku dalam korpus resmi tertutup, lalu korpus-korpus tafsiran, artinya hasil dari kegiatan menafsirkan korpus yang pertama oleh umat, berupa berbagai karya tafsir, fikih, teologi– berasal kalam Allah swt. Dalam “*comment lire le Coran?*” [bagaimana membaca Qur’an?], yang ditulis sebagai pengantar untuk suatu terjemahan Perancis dari al-Qur’an, olehnya itu boleh jadi ditujukan secara khusus kepada pembaca Perancis non-muslim, Arkoun mengambil suatu langkah lagi: di sana dia menulis bahwa “yang harus dijelaskan sekarang adalah bahwa pertentangan-pertentangan berlandaskan keagamaan. Dalam artian, tampak dari konteks antara agama yang berbeda. Terletak pada tanda-tanda kebahasaan, ritual, kesejarahan, dan kesenian yang mengacu pada Transendensi yang sama yang mengatakan: ‘Aku adalah Aku.’” Uraian terakhir itu sekaligus merupakan penyangkalan implikasi tertentu dari pemikiran

¹⁸⁴Lihat Muhammad Arkoun, “Introduction”, h. 33.

Derrida dan mengungkapkan pandangan Arkoun mengenai suatu kesatuan mendasar dari berbagai agama.

BAB III

SEMIOTIKA DAN TAFSIR AL-QUR'AN

- A. Semiotika Sebagai Perangkat Teori dan Metodologi**
 - 1. Asal Usul dan Perkembangan Teori Semiotika Modern**

Semiotika¹⁸⁵ merupakan salah satu pendekatan yang sedang diminati dari abad dua puluh hingga abad dua satu ini. Terbitnya berbagai macam tulisan yang menggunakan model dan konsep semiotika, walaupun penerapannya, mula-mula, hanya digunakan oleh para ahli sastra dalam kajian-kajian karya sastra, untuk selanjutnya penerapannya dalam wacana-wacana lain telah mulai dimunculkan. Sementara itu di Indonesia –seperti itu juga di bagian dunia lainnya– banyak orang belum memahami pengertian “semiotika”.

Semiotika adalah ilmu tentang tanda: istilah tersebut berasal dari kata *Yunani Semeion* yang berarti “tanda”.¹⁸⁶ Tanda terdapat dimana-mana: kata adalah tanda, demikian pula gerak isyarat, lampu lalu lintas, bendera dan sebagainya. Struktur karya sastra, struktur film, bangunan atau nyanyian: segala sesuatu yang “terbaca” dapat dianggap sebagai tanda. Ahli filsafat dari Amerika, Charles Sanders Peirce, menegaskan bahwa kita hanya dapat

¹⁸⁵Dalam tulisan ini secara konsisten istilah *semiotika* digunakan sebagai nomina (*semiotics*), sedangkan semiotik digunakan sebagai ajektivanya (semiotik).

¹⁸⁶Benny H. Hoed, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*, Cet. Ke-4 (Jakarta: Komunitas Bambu, 2014), h. 5-11. Bandingkan dengan Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2012), h. 21-30.

berpikir dengan sarana tanda.¹⁸⁷ Sudah pasti bahwa tanpa tanda kita tidak dapat berkomunikasi.

Foulkes berpendapat bahwa pengkajian tentang sistem tanda sebenarnya berpangkal dari teori bahasa dan makna Platonis dan Aristotelian, dan boleh jadi untuk pertama kalinya diberi nama ‘semiotik’ oleh aliran Stoik yang berusaha menggantikan teori epistemologi Yunani. Dalam masa yang lebih modern, John Locke menggunakan istilah tersebut untuk menggambarkan ajaran tentang tandanya, yang selanjutnya dikemukakan lebih jauh oleh C. S. Pierce.¹⁸⁸

Walaupun dua ribu tahun yang lalu para ahli filsafat Yunani telah memikirkan fungsi tanda dan pada abad pertengahan, pengertian serta penggunaan tanda telah disinggung; istilah semiotika sendiri baru digunakan pada abad XVIII oleh Lambert, seorang ahli filsafat Jerman. Orang pun baru memikirkan secara sistematis tentang penggunaan tanda dan ramai mem bahasny a pada abad ke XXI ini. Misal Roland Barthes mem bahasny a dalam

¹⁸⁷Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.), *Serba-serbi Semiotik* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. vii.

¹⁸⁸Lihat A.P. Foulkes, *The Search for Literary Meaning: A Semiotic Approach to The Problem of Interpretation in Education* (Bern und Frankfurt: Verlag Herbert Lung, 1975), h. 31.

bukunya *Elements de Semiologie* (1953), dan L. J. Prieto di dalam bukunya *Messages et Signaux* (1996). Pada tahun 1976, Umberto Eco telah menerbitkan bukunya yang berjudul *A Theory of Semiotic* yang antara lain memuat pikirannya tentang batas-batas penelitian semiotika. Bahkan, C. S. Peirce telah lebih dahulu mengetengahkan teorinya tentang semiotika, yaitu pada tahun 1931.¹⁸⁹

Bidang ini kemudian menjadi lahan yang subur, muncullah berbagai tulisan tentang semiotika seperti tulisan Ch. Morris, *Writings on the General Theory of Signs* (1970), Roman Jakobson, *Coup d'Oeil sur le Development de la Semiotique* (1975), dan T. A. Sebeok, *Contributions to the Doctrine of Signs* (1977).¹⁹⁰

Di antara sekian banyak pakar tentang semiotika yang patut disebutkan secara khusus dalam hubungannya dengan kelahiran semiotika modern adalah Charles Sanders Peirce (1839-1914) dan Ferdinand de Saussure (1857-1913). Keduanya hidup sezaman, tetapi berada di belahan bumi

¹⁸⁹Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.), *Serba-serbi Semiotik*, h. vii. Lihat juga Art Van Zoest, *Fiction and Non-Fiction on the Semiotic Interpretation*, Terj. Manockmi Sardjoe, *Fiksi dan Nonfiksi dalam Kajian Semiotik* (Jakarta: Internusa, 1991).

¹⁹⁰Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.), *Serba-serbi Semiotik*, h. vii. Bandingkan dengan Made Sukada, *Pembinaan Kritik Sastra Indonesia* (Bandung: Angkasa, 1987), h. 35.

yang berlainan, tidak saling mengenal, dan mendasarkan teori masing-masing pada landasan yang berbeda.

Pierce sebagai ahli filsafat dan logika lebih memusatkan perhatiannya pada pertanyaan “Bagaimana kita bernalar?”. Dia merancang semiotika sebagai teori yang baru sama sekali, dengan konsep-konsep yang baru dan tipologi yang sangat rinci. Gagasan dan terminologi yang sama sekali baru dan sukar sekali dipahami menyebabkan semua itu membutuhkan waktu bertahun-tahun untuk mendapat perhatian dari para ilmuwan. Saat ini gagasan-gagasan Pierce mulai dikenal di seluruh dunia.¹⁹¹

Adapun Ferdinand de Saussure adalah ahli linguistik, bahkan dianggap sebagai Bapak Linguistik Modern. Pertanyaan yang mengganggu Saussure adalah, “Apakah sebenarnya bahasa itu?” Bagi Saussure bahasa adalah

¹⁹¹Lihat Jeanne Martinet, *Clefs Pour La Semiologie*, Terj. Stefanus Aswar Herwinarko, *Kajian Teori Tanda Saussuran antara Semiologi Komunikasi dan Semiologi Signifikansi* (Cet. I; Yogyakarta: Jalasutra, 2010), h. 45-46. Bandingkan dengan Art Van Zoest, “Interpretasi dan Semiotika” dalam Panuti Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), *Serba-Serbi Semiotik* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 1.

sistem tanda dan menurutnya sistem tanda bahasa hanyalah satu diantara sekian banyak sistem tanda yang ada.¹⁹²

Kenyataan bahwa mereka tidak saling mengenal menyebabkan adanya perbedaan-perbedaan yang penting—terutama dalam penerapan konsep-konsep—antara hasil karya para ahli semiotika yang berkiblat pada Pierce di satu pihak dan hasil karya pengikut Saussure dipihak lain.

Pierce mengusulkan kata semiotik (yang sebenarnya telah digunakan oleh ahli filsafat Jerman Lambert pada abad XVIII) sebagai sinonim kata *logika*. Pierce menyatakan bahwa logika harus mempelajari cara orang bernalar. Penalaran itu, menurut hipotesis teori Pierce yang mendasar adalah dilakukan melalui tanda-tanda. Tanda-tanda memungkinkan kita berpikir, berhubungan dengan orang lain, dan memberi makna pada apa yang ditampilkan oleh alam semesta. Kita mempunyai kemungkinan yang luas dalam keanekaragaman tanda. Di antaranya tanda-tanda linguistik merupakan kategori yang penting tetapi bukan satu-satunya kategori.¹⁹³

¹⁹²Lihat Art Van Zoest, “Interpretasi dan Semiotika” dalam Panuti Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), *Serba-Serbi Semiotik*, h. 2.

¹⁹³Lihat Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1979), h. 15. Bandingkan dengan Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode ,Gaya, dan Matinya Makna*, h. 21.

Sebaliknya, Saussure mengembangkan dasar-dasar teori linguistik umum. Kekhasan teorinya terletak pada kenyataan bahwa ia menganggap bahasa sebagai sistem tanda. Dia menyatakan bahwa teori tentang tanda linguistik perlu menemukan tempatnya dalam sebuah teori lebih umum, dan untuk hal ini dia mengusulkan nama semiologi. Kata semiotika dan semiologi tidak memiliki perbedaan arti yang penting, penggunaan kata semiologi, menunjukkan pengaruh kubu Saussure.¹⁹⁴

Berikut terdapat beberapa pengertian teori semiotik dari kedua kubu di atas. Seboek¹⁹⁵ berpendapat bahwa semiotik adalah alat yang dapat digunakan untuk memunculkan dalam pikiran suatu realitas (yang berasal) dari ilusi dengan menggunakan tanda. Dengan demikian, semiotik berfungsi menjadi penghubung antara ilusi dan realitas dengan menguraikan tanda-tanda, memperjelasnya dan membuka selubung realitas dari susunan atau jaringan yang kuat.

Maritain mengkaji semiotika dari sudut pandang epistemologis. Ia berpendapat bahwa tidak ada masalah

¹⁹⁴Lihat Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, h. 14.

¹⁹⁵Thomas A. Seboek, *Semiotics in The United States* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1991), h. 2.

yang lebih kompleks atau lebih fundamental dari masalah manusia dan masyarakat selain menyinggung pada tanda. Tanda merupakan suatu alat yang universal dalam dunia manusia, seperti gerakan di dunia fisik dilihat dari tandatandanya. Dengan demikian tanda bekerja dengan semua bentuk pengetahuan.¹⁹⁶

Charles Sanders Peirce mengajukan perbedaan antara tiga kelompok tanda yang ditentukan berdasarkan jenis hubungan antara item pembaca makna, dengan item yang ditunjukkannya:

1. Ikon adalah sebuah tanda yang menggunakan kesamaan, atau ciri-ciri bersama dengan apa yang dimaksudkannya. Misalnya, kesamaan antara sebuah peta dengan wilayah geografis yang digambarkannya;¹⁹⁷
2. Indeks adalah sebuah tanda yang mempunyai kaitan kausal dengan apa yang diwakilinya. Misalnya, asap

¹⁹⁶Lihat Thomas A. Sebeok, *Semiotics in The United States* , h. 40-41.

¹⁹⁷Lihat Panutin Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), Panuti Sudjiman dan Art Van Zoest (ed.), *Serba-serbi Semiotik*, h. 8-9. Lihat juga Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, h. 16. Bandingkan dengan M. H. Abrams, *A Glossary of Literary Term* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1981), h. 170.

merupakan suatu tanda adanya api, dan arah angin menunjukkan suatu tanda cuaca;¹⁹⁸

3. Simbol (atau dalam istilah yang agak sederhana “tanda yang sesuai”), adalah hubungan antara item penanda dengan item yang ditandainya dan tidak bersifat alamiah, melainkan merupakan kesepakatan masyarakat semata-mata. Misalnya gerakan tangan yang bergetar, dan lampu merah berarti “berhenti”. Pada dasarnya, contoh utama untuk jenis ini adalah kata-kata yang menunjukkan satu bahasa.¹⁹⁹

Bagi Pierce, dari ketiga tipe semiotika yang telah disebutkan, tanda ikonlah yang paling utama.²⁰⁰ Ini disebabkan semua yang diperlihatkan oleh realitas kepada kita tampaknya mempunyai kemungkinan untuk dianggap sebagai tanda baik itu merupakan obyek konkrit maupun suatu abstraksi. Rumah, peristiwa, struktur, gerakan tangan, teriakan, kesepian, semuanya mungkin merupakan tanda atau menjadi tanda, dengan syarat mengacu pada sesuatu yang lain.

¹⁹⁸Lihat Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, h. 17.

¹⁹⁹*Umberto Eco, A Theory of Semiotics*, h. 18.

²⁰⁰Lihat Panuti Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), *Serba-Serbi Semiotika*, h. 9.

Saussure menemukan banyak istilah dan konsep yang dimanfaatkan oleh kaum semiotik belakangan ini. Istilah yang paling penting yang biasa digunakan ialah:²⁰¹

1. *Signifier* atau penanda dan *signified* atau petanda. Keduanya dijelaskan Saussure sebagai dua unsur “penanda” mewakili unsur material–bunyi tertentu dalam bahasa lisan, coretan grafis dalam bahasa tulis–dan “petanda” sebagai unsur mental, yaitu konsep. Misalnya kata “pohon” memiliki dua unsur materialnya, benda pohon dan mentalnya, yaitu konsep pohon. Kedua unsur tersebut tidak dapat dilepaskan satu sama lain, karena itu mempertanyakan unsur apa yang lebih dahulu adalah tidak wajar;
2. Suatu tanda verbal bersifat arbitrer (semena-mena), tidak ada hubungan alamiah antara suatu tanda verbal dengan yang dimaksudkannya, kecuali *onomatopea*, yaitu kata-kata yang terasa sama dengan bunyi yang ditandainya.

²⁰¹Lihat Abrams, *A Glossary of Literary Term*, h. 170 dan Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* h. 21. Bandingkan dengan Winfried Noth, *Handbook of Semiotic* (Bloomington/Indianapolis; Indianapolis University Press, 1990), h. 315.

3. Tujuan linguistik atau cabang-cabang semiotik lainnya adalah untuk mengakui parole sebagai suatu bagian dari langue. *Parole* ialah ujaran verbal tunggal atau pemakaian suatu tanda atau serangkaian tanda tertentu, sedangkan *langue* ialah diferensiasi implisit dan ketentuan-ketentuan gabungan yang mendasari penggunaan tanda-tanda tertentu. Dengan kata yang lebih sederhana, *langue* adalah abstraksi atau konsepbahasa yang ada dalam diri penutur yang sesuai dengan konsep fakta sosial.²⁰²

Hal di atas akan diringkas menjadi lebih sederhana, yakni (1) tanda terdiri dari penanda (*signifiant*) dan petanda (*signifié*) yang hubungan pemaknaanya didasarkan pada konvensi sosial; (2) bahasa adalah gejala sosial yang bersifat arbitrer serta konvensional dan terdiri dari perangkat sosial yang didasari bersama (*langue*) dan praktek sosial (*parole*); (3) hubungan antar tanda bersifat sintagmatis [in-praesentia] dan asosiatif [in-absentia]; (4) Bahasa dapat didekati secara diakronis (perkembangannya)

²⁰²Lihat Ferdinand de Saussure, *Linguistic*, Terj. Rahayu S. Hidayat, *Pengantar Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gajah Mada University press, 1993), h. 6-7.

dan sinkronis (sistemnya pada kurun waktu); (5) sebagai gejala sosial, bahasa terdiri dari dua tataran, yakni kaidah sistem internal (*langue*) dan praktek sosial (*parole*).²⁰³

Lain halnya dengan Charles Morris, dia mengatakan bahwa perkembangan ilmu tentang tanda semakin pesat namun terdapat kesulitan dalam menerapkannya. Oleh karena itu, Morris mencoba menguraikan secara singkat mengenai proses tanda, dengan menjelaskannya sebagai suatu kaitan lima istilah, yaitu V, W, X, Y, Z.²⁰⁴

V = tanda

W = mufasir tanda

X = tafsiran (kecenderungan menafsirkan dengan arah tertentu)

Z = suasana di mana itu terjadi.

Morris menggambarkan proses itu dengan memanfaatkan sebuah contoh menarik yang diambil dari pengamatannya terhadap sistem perhubungan lebah. Pada waktu seekor lebah menemukan makanannya, maka ia

²⁰³Lihat lebih jauh Benny H, Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*, h. 5-7.

²⁰⁴Lihat Made Sukada, *Pembinaan Kritik Sastra Indonesia*, h. 37. Bandingkan dengan A.P. Foulkes, *The Search for Literary Meaning; A Semiotic Approach to The Problem of Interpretation in Education*, h. 32.

segera kembali ke sarangnya. Dengan tarian tertentu ia bagaikan mengajak lebah lainnya menuju ke arah sumber makanan. Dalam contoh tersebut, tarian itu merupakan tanda, lebah lain yang terpengaruh tarian itu adalah mufasir, kecondongan untuk menanggapi dengan cara tertentu dari lebah lebah yang disebabkan oleh tarian itu adalah bentuk tafsiran, jenis tujuan yang siap dituju dengan cara itu adalah pengertian tanda, dan kedudukan sarang adalah sebagian dari suasana.²⁰⁵

Demikianlah Morris sampai pada pendapat bahwa makna suatu tanda secara tuntas dikhususkan dengan memastikan aturan-aturan pemakaiannya, sehingga suatu tanda pada dasarnya dapat ditentukan dengan tuntas melalui pengamatan yang obyektif.²⁰⁶

Pada masa sesudah de Saussure, teori linguistik yang paling banyak menandai studi semiotik adalah teori Hjelmslev (1899-1965) strukturalis Denmark, A. J. Greimas (lahir 1917) dan Roland Barthes, (1915-1980).

Hjelmslev dan Greimas menekankan bahwa teori merupakan pendekatan kaum semiotika yang hanya

²⁰⁵A.P. Foulkes, *The Search for Literary Meaning; A Semiotic Approach to The Problem of Interpretation in Education*, h. 32-33. Lihat juga Made Sukada, *Pembinaan Kritik Sastra Indonesia*, h. 37.

²⁰⁶Made Sukada, *Pembinaan Kritik Sastra Indonesia*, h. 37.

memperhatikan tanda-tanda yang disertai *maksud*, yang digunakan dengan sadar oleh mereka yang mengirimnya (si pengirim) dan mereka yang menerima (si penerima). Sistem semiotik dari rambu-rambu lalu lintas memberikan suatu contoh penggunaan tanda-tanda seperti itu. Roland Barthes mengemukakan bahwa para ahli semiotika tidak berpegang pada makna primer (denotasi) tanda yang disampaikan, melainkan berusaha untuk mendapatkan makna sekunder (konotasi) yang juga dipunyai oleh tanda itu.²⁰⁷ Mohammed Arkoun, dalam hal ini, menerapkan teori dari Hjelmslev dan A. J. Greimas yang dititik beratkan pada pragmatik semiotik, yaitu komunikasi antar pengirim tanda dan pemakai tanda dalam menganalisis *surah al-Fatihah*.

Jadi, teori semiotik secara tegas dapat dirumuskan sebagai studi tentang tanda dan segala yang berhubungan dengannya, cara berfungsinya hubungannya dengan tanda-tanda lain, pengirimnya, penerimanya oleh mereka yang mempergunakannya.

2. Semiotika Sebagai Metode Pendekatan

²⁰⁷Lihat Panuti Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), *Serba-serbi Semiotika*, h. 3.

Semiotika merupakan metode yang telah berhasil menyingkap berbagai tanda, tugasnya kini adalah menata diri secara lebih masuk akal, sehingga bisa menjelaskan bagaimana tanda-tanda tersebut bekerja.

Penelitian sebuah karya sastra sebagai contoh aplikasi, pendekatan semiotik dapat digunakan sebagai metode pendekatan sistematis. Ini berarti bahwa teks dianggap sebagai suatu tanda yang dibentuk oleh sejumlah tanda-tanda lain. Tanda-tanda ini memegang peranan dalam proses komunikasi. Bila proses komunikasi berjalan dengan baik (buku terjual dan pembeli membacanya), pengirim tanda mencapai penerima tanda yang di dalam pikirannya terjadi suatu proses penafsiran. Proses penafsiran ini dapat terjadi karena tanda yang bersangkutan merujuk kepada suatu kenyataan (denotatum-jamak: denotata atau acuan). Setelah itu terjadi pembentukan tanda baru di dalam pikiran si mufasir, tanda baru ini dalam semiotik disebut *interpretant*. Art van Zoest menegaskan bahwa pengertian *interpretant* tidak boleh dikacaukan dengan pengertian *interpretateur*, yang menunjuk pada penerima tanda. Itu berarti tanda selalu terdapat dalam hubungan trio; dengan *groundnya*, dengan acuannya, dan dengan *interpretantnya*.

Semiotik, dalam hubungannya dengan bermacam-macam unsur yang berperan dalam penggunaan tanda, dapat dibagi dalam tiga wilayah penelitian. *Pertama*, kajian mengenai hubungan antar tanda, pada caranya bekerja sama dalam menjalankan fungsinya disebut *sintaks* semiotik; *kedua*, telaah mengenai tanda-tanda dengan acuannya dan dengan interpretasi yang dihasilkannya disebut *semantik semiotik*; *ketiga*, telaah mengenai hubungan antara tanda dan pemakai tanda disebut *pragmatik semiotik*.²⁰⁸

Studi semiotika dengan fenomena selalu dimulai dengan penjelasan sintaksis, kemudian dilanjutkan dengan penelitian dari segi semantik dan pragmatik. Tanpa ketiga segi ini menurut Art van Zoest, penelitian tak akan membuahkan hasil dan tidak benar-benar menarik perhatian.²⁰⁹

Sedangkan dalam analisis, aplikasi model semiotik menurut A. Teeuw, dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Menjelaskan kaitan antara pengirim tanda, realitas, teks dan penerima tanda (pembaca);²¹⁰

²⁰⁸Lihat Panuti Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), *Serba-Serbi Semiotika*, h. 6.

²⁰⁹Panuti Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), *Serba-Serbi Semiotika*, h. 6.

²¹⁰Lihat A. Teeuw. "Sastra dan Ilmu Sastra", Kuliah Program Pascasarjana Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.

2. Menjelaskan teks sebagai sebuah struktur berdasarkan unsur-unsur atau elemen yang membentuknya.²¹¹

Kedua poin di atas adalah juga penjabaran dari tiga wilayah kerja pada studi semiotika yang telah disebutkan terdahulu.

Jika diterapkan pada sebuah teks sastra, maka didapatkan model semiotik dengan susunan menurut sistematika berikut:

1. Satu bab membicarakan biografi pengarang, khususnya yang berkaitan dengan proses kelahiran teks sastra yang akan dianalisis. Pada bagian ini sekedar menunjang analisis aspek *ekstrinsiknya*;
2. Kaitan teks sastra dengan realitas, dianalisis melalui aspek ekstrinsik. Jadi analisis aspek ekstrinsik adalah analisis teks sastra itu sendiri dan sepanjang mungkin mengkaitkan dengan data di luarnya untuk mengetahui seberapa jauh teks tersebut memiliki unsur kesejarahan, sosiologis, psikologis, religius,

Yogyakarta.1982. Bandingkan dengan made Sukada, *Pembinaan Kritik Sastra Indonesia*, h. 44.

²¹¹Lihat A. Teeuw, "Sastra dan Ilmu Sastra", h. 15.

filosofis yang sebenarnya. Bagian ini pun sekedar untuk menunjang analisis aspek instrinsiknya;

3. Kaitan teks sastra dengan pembaca atau penanggap, sebagian bisa diletakkan pada bab pendahuluan, tanggapan selebihnya terkandung dalam analisis masing-masing aspek;
4. Teks sastra sebagai sebuah struktur dijelaskan melalui analisis aspek *intrinsik*, yaitu analisis mengenai unsur-unsur yang secara keseluruhan membangun struktur teks sastra. Unsur-unsur tersebut terdiri dari insiden, perwatakan, plot, teknik cerita, komposisi cerita, dan gaya bahasa. Keenam unsur tersebut berkaitan secara fungsional antara satu dengan yang lain.²¹²

Sedangkan model semiotika yang lebih sederhana dikemukakan oleh Noeng Muhajir, dalam *Metodologi Penelitian Kualitatif*.²¹³ Menurut Noeng Muhajir,

²¹²Lihat A. Teeuw, *Membaca dan Menilai Sastra (kumpulan karangan)* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991), h. 59-72. Bandingkan dengan Made Sukada, *Pembinaan Kritik Sastra Indonesia*, h. 44.

²¹³Lihat Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif Pendekatan Positivistik, Rasionalistik, Phenomenologik, dan Realisme Metaphisik: Telaah Studi Teks dan Penelitian Agama*. Edisi III, (Cet. VIII; Yogyakarta: Rake Sarasen, 1998), h. 106.

Strukturalisme²¹⁴ semiotik mengenal dua cara pembacaan, *heuristik dan hermeneutik*. Pembacaan atau telaah heuristik berangkat dari telaah kata-kata, dari bait-bait sastra, dari term-term dalam al-Qur'an, dan dari ayat-ayat dalam al-Qur'an yang sedang dikaji. Sedangkan telaah hermeneutik merupakan telaah totalitas atau keseluruhan karya sastra, yang terkait dalam satu tema, atau keseluruhan karya itu sendiri.²¹⁵

Pada prinsipnya, model pendekatan semiotik, secara umum memiliki penekanan yang sama, yaitu telaah intrinsik yang tetap mengacu pada wilayah kerja semiotika, yakni sintaksis, semantik dan pragmatik teks yang dianalisis.

B. Semiotika dan Teori Tafsir Kontemporer

²¹⁴Istilah Strukturalisme digunakan oleh kubu Saussure dengan alasan bahwa semiotika lahir akibat dari perkembangan lebih jauh dari aliran Strukturalisme klasik di Perancis di mana Saussure sebagai pendirinya. Lihat Abrams, *A Glossary of Literary Term*, h. 38. Lihat juga Jeanne Martinet, *Clefs Pour La Semiologie*, Terj. Stefanus Aswar Herwinarko, *Kajian Teori Tanda Saussuran antara Semiologi Komunikasi dan Semiologi Signifikansi*, h. 62-66.

²¹⁵Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif Pendekatan Positivistik, Rasionalistik, Fenomenologik, dan Realisme Metaphisik: Telaah Studi Teks dan Penelitian Agama.*, h. 106. Di sini Noeng Muhadjir mengingatkan bahwa menggunakan metodologi semiotik dalam pengkajian al-Qur'an semata-mata untuk mempertebal keimanan kepada Allah, dan bukan untuk mengoreksi keimanan itu sendiri.

Dalam uraian terdahulu, telah dipaparkan tentang beberapa metodologi tafsir yang berkembang dewasa ini. Sebagaimana tawaran Amin al-Khuli yang telah diaplikasikan dengan baik oleh isterinya, Bint al-Syati; perkembangan tafsir dari sisi metodologi telah memberi peluang yang besar untuk perkembangan khazanah metode tafsir al-Qur'an selanjutnya.

Metode tafsir yang bertumpu pada penelitian filologis menjadi bagian dari ilmu linguistik itu sendiri. Metode ini kemudian dikembangkan oleh Toshihiko Izutsu dalam tulisannya tentang *Relasi Tuhan dan Manusia* dengan mencoba menguraikan kategori semantik menurut kondisi pemakaian kata.²¹⁶ Dalam tulisannya, Izutsu mengemukakan pandangannya secara detail mengenai sejarah istilah-istilah kunci al-Qur'an dengan melihat sudut pandang linguistik modern yaitu: semantik diakronik dan semantik sinkronik.

Menginterpretasikan atau menafsirkan al-Qur'an dengan bertumpu pada analisis linguistik berarti mewarisi suatu tradisi ulama-ulama tafsir atau para mufasir era

²¹⁶Lihat Toshihiko Izutsu, *Man and God in the Koran; Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Terj. Agus Fachri Husein dkk., *Relasi Tuhan dan Manusia* (Cet. I; Yogyakarta; PT. Tiara Wacana, 1997), h. 31-73.

klasik. Sebagaimana diketahui, hampir seluruh karya besar tafsir al-Qur'an merupakan hasil dari analisis linguistik terhadap al-Qur'an. Sebagai contoh adalah buku *Mufradat li Garib al-Qur'an* karya Abu Muslim al-Isfahani, sebuah karya monumental yang menjadi standar rujukan analisis leksikal al-Qur'an.²¹⁷

“Mewarisi” bukan berarti menerima secara *taken for granted*, melainkan menerimanya dengan kritis, sesuai dengan prinsip-prinsip umum. Berkenaan dengan sebuah cara atau metode dalam penafsiran, maka yang menjadi bahan studi kritisnya adalah keberhasilan al-Isfahani dalam mengungkap fungsi hidayah bagi manusia. Dengan pertimbangan inilah sebuah metode atau hasil penafsiran diuji keshahihannya.

Bertolak dari kesadaran seperti ini, di samping mengakui kontribusi dan jasa yang sangat besar dari analisis filologis dalam pengkajian al-Qur'an, kita juga menyadari kekurangan yang cukup nyata dari tafsir-tafsir yang memiliki kecenderungan tertentu seperti membuat terjadinya “pengeringan” terhadap al-Qur'an. Ini dialami karena hasil-hasil penafsiran yang ada merupakan kajian

²¹⁷Al-Raghib al Isfahani, *al-Mufradat fi Garib Al-Qur'an* (Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi,1961).

akademis murni semata dan tidak diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan zaman (kontemporer), sehingga merupakan *intellectual exercise*.²¹⁸

Dengan mengandalkan penelitian saja, filologi sering – tapi tidak selalu– menjadi cara tertentu untuk mendekati, membatasi dan memahami obyek penelitian. Cara filologi mendekati teks –terutama yang tertulis– membatasinya pada hal-hal yang dibicarakan pada teks itu semata; yakni penafsiran dengan asumsi dasar bahwa teks seolah-olah merupakan gambaran langsung, menyeluruh dan sempurna dari “kenyataan”.²¹⁹ Menyadari kelemahan kajian Qur’ani dengan hanya mengandalkan analisis filologis sehingga melupakan aspek fungsi hidayah al-Qur’an, maka pewaris tradisi filologis ini, oleh Amin al-Khuli, dikembangkan fungsinya lebih lanjut dengan menambahkan orientasi kontekstual.

Al-Khuli menawarkan dua aspek yang mesti dikaji pada saat mengkaji sebuah teks, yaitu kajian intrinsik (*al-naqd al-dakhili*) dan kajian ekstrinsik (*al-naqd al-khariji*).

²¹⁸Taufik Adnan Amal dan Syamsurizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1989), h. 6.

²¹⁹Taufik Adnan Amal dan Syamsurizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur’an*, h. 6.

Penekanan kedua aspek tersebut pun menjadi landasan penerapan model semiotik.

Penafsiran al-Qur‘an idealnya haruslah berorientasi konteks historis, demikian teori al-Khuli. Konteks historis (situasi kesejarahan pra al-Qur‘an dan pada masa al-Qur‘an dalam urutan kronologisnya) dan konteks sastra (konteks tema atau istilah dalam al-Qur‘an yang didekati secara kronologis) ini memiliki arti penting.²²⁰ Tujuannya adalah: (1) membedakan konsepsi makna pra al-Qur‘an dengan konsepsi makna dalam al-Qur‘an; (2) memahami suatu istilah atau term di dalam sistim linguistik al-Qur‘an; (3) membedakan pemaknaan atau konsepsi pasca al-Qur‘an dengan pemaknaan pada saat diturunkannya al-Qur‘an; dan (4) memahami tujuan-tujuan al-Qur‘an dan pandangan dunia kitab suci tersebut.²²¹

Penekanan kajian latar belakang historis untuk mencapai pemaknaan benar terhadap al-Qur‘an, secara teoritis berarti pemegangan terhadap prinsip *e mente auctoris*,²²² yakni suatu prinsip bahwa penafsiran dianggap

²²⁰Lihat Taufik Adnan Amal dan Syamsurizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur‘ān*, h.43.

²²¹Taufik Adnan Amal dan Syamsurizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur‘an*, h.43.

²²²Prinsip ini diterapkan oleh para penafsir Injil. Lihat J. J. G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 67.

tidak sah jika tidak mampu mengungkap makna dari pengarangnya. Karena al-Qur'an bukan ciptaan manusia, melainkan "Firman Allah", maka penerapan prinsip ini berpegang pada kenyataan bahwa al-Qur'an harus dipahami secara komprehensif dengan cara memahami masyarakat yang menjadi tujuan pertama kali al-Qur'an diwahyukan.

Analisis sastra kontekstual (*al-tafsir al- adab al-ijtima'i*) yang dipergunakan al-Khuli, upaya melampaui kajian filologi yang sudah mentradisi; sebenarnya telah mendekati analisis semiotik terhadap al-Qur'an. Di sinilah metode semiotik mendapatkan tempatnya di tengah-tengah teori tafsir kontemporer. Hanya saja, sebagai dikatakan oleh A.Teeuw, metode semiotik menekankan faktor ekstrinsik –konteks, kesejarahan, lingkungan sosiologis, psikologis dan lain sebagainya– sebagai pendukung faktor intrinsik, yaitu *teks* itu sendiri, dan tidak sebaliknya.²²³

Namun, kedua metode tersebut bertumpu pada analisis linguistik dan pada tanda bahasa yang tampak, sehingga menempati pada posisinya yang relevan dan urgen dalam pengkajian al-Qur'an demi tercapainya *subtilitas*

²²³Lihat Made Sukada, *Pembinaan Kritik Sastra Indonesia*, h. 47.

intellegendi (ketepatan pemahaman) dan *subtilitas explicandi* (ketepatan penjelasan).²²⁴

Metode lain yang memiliki keterkaitan dengan metode semiotik adalah metode tafsir tematik (*maudui*). Aplikasi yang lebih konkret tentang penerapan metode ini dapat dilihat pada disertasi Abdul Muin Salim.²²⁵ Beliau menawarkan beberapa model interpretasi sebagai salah satu dari langkah-langkah metodologis tafsir tematik. Teknik interpretasi ini digunakan dalam upaya menggali makna yang terkandung dalam ungkapan-ungkapan bahasa al-Qur'an. Teknik-teknik interpretasi yang dimaksudnya adalah praktek dari analisis semantik yang dibagi atas tujuh teknik, yaitu; intertesktual, linguistik, sistematis, sosio-historis, teleologis, kultural, dan interpretasi logis.²²⁶

²²⁴Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran*, h. 55.

²²⁵Abd. Muin Salim adalah salah seorang Guru Besar Ilmu Tafsir pada UIN Alauddin Makassar. Beliau meninggal di usia 72 tahun pada tahun 2011 silam. Beliau telah banyak menulis tentang tafsir baik dalam bentuk artikel lepas maupun dalam bentuk buku. Tulisan beliau yang terakhir bersama dengan dua orang Guru Besar Ilmu Tafsir di institusi yang sama yaitu Prof. Dr. Mardan dan Prof. Dr. Achmad Abu Bakar, M.A., menerbitkan sebuah buku yang berjudul, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudui*'i (Yogyakarta: Pustaka Al-Zikra, 2011).

²²⁶Lihat Abd. Muin Salim (dkk), *Metodologi Penelitian Tafsir Maudui*'i, h. 131-195. Bandingkan dengan Abd. Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994), h. 23-32.

Pada akhir bab pendahuluan dari tulisannya, Abdul Muin Salim mengemukakan tiga macam pengertian sebagai konsekuensi penggunaan semantik, yaitu (1) maksud ungkapan, yakni apa yang dikehendaki oleh pembicara; (2) makna ungkapan, yakni petunjuk yang dipahami berdasarkan ungkapan bahasa yang dipergunakan; (3) informasi atau isyarat yang dapat dipahami berdasarkan kemampuan ilmiah yang dimiliki oleh penerima pesan.²²⁷

Ketiga konsekuensi yang disebutkan di atas, pada dasarnya telah menggambarkan kehendak yang diinginkan dalam lapangan penelitian semiotika, yaitu pengertian dari segi sintaksis, semantik dan pragmatik.²²⁸

Dalam tulisan-tulisan pengkajian tafsir berikutnya, para sarjana telah pula menggunakan metode semiotika sebagai pisau analisis. Di Indonesia sendiri, pengkajian al-Qur'an dengan metode ini telah digunakan diantaranya oleh Dr. Said Mahmud yang menggunakan pendekatan strukturalisme semiotik model telaah heuristik dalam mencari karakteristik amal shaleh dalam al-Qur'an. Juga dengan pendekatan yang sama, M. Radhi Alhafied

²²⁷Sebagaimana yang digunakan oleh Saussure dalam Panuti Sudjiman Art van Zoest (ed.), *Serba-serbi Semiotika*, h. 6.

²²⁸Lihat Art van Zoest, *Fiksi dan Non-Fiksi*, h. 3.

menggunakan metode telaah hermeneutika menyusun disertasinya yang berjudul “Nilai Edukatif Kisah Al-Qur‘an”.²²⁹ Dewasa ini, perkembangan metodologi tafsir selanjutnya, dalam upaya menafsirkan al-Qur‘an tiada pernah berhenti seiring dengan kebutuhan perkembangan zaman yang senantiasa berputar.

Jadi, dapat ditarik suatu pernyataan bahwa metode semiotika di satu sisi dan metode tafsir kontemporer pada sisi lain memiliki keterkaitan–persamaan di samping perbedaan istilah yang dipergunakan–dalam upaya menafsirkan tanda bahasa yang dikaji, dalam hal ini teks al-Qur‘an. Namun demikian kehati-hatian tetap diperlukan agar tujuan pengkajian al-Qur‘an yang sebenarnya dapat tercapai.

²²⁹Lihat Noeng Muhadjir. *Metodologi Penelitian Kualitatif Pendekatan Positivistik, Rasionalistik, Phenomenologik, dan Realisme Metaphisik: Telaah Studi Teks dan Penelitian Agama*, h. 219-220.

BAB IV

SEMIOTIKA AL-QUR'AN

A. Pendekatan Semiotika Terhadap Al-Qur'an

1. Istilah-istilah Semiotika yang dipergunakan Arkoun

Sebelum penulis mengemukakan secara rinci tentang aplikasi Arkoun dalam menerapkan teori, metode analisis

dan konsep semiotika dalam menafsirkan al-Qur'an, terlebih dahulu akan penulis jelaskan secara umum istilah maupun konsep yang sering digunakan Arkoun. Hal ini dilakukan untuk memudahkan dalam menangkap maksud yang dikehendaki oleh Arkoun.

Satu konsep yang mempunyai fungsi penting dalam analisis banyak ahli semiotika adalah "korpus". Korpus diartikan sebagai kumpulan ujaran tertulis atau lisan yang digunakan untuk mendukung atau menguji hipotesis tentang struktur bahasa.²³⁰ Beberapa contoh adalah korpus roman percintaan yang diterbitkan di Britania Raya pada masa pemerintahan Ratu Victoria, korpus kitab sihir yang beredar di masyarakat Sunda pada tahun 1990-an, ataupun korpus hadis sahih Bukhari-Muslim yang dipergunakan di masyarakat Sunni.²³¹

Al-Qur'an menurut Arkoun adalah sebuah *korpus* yang selesai dan terbuka, dalam bentuk ujaran berbahasa Arab. Kita tidak lagi mempunyai jalan masuk kepadanya kecuali melalui *teks* yang bentuk tulisannya dibakukan pada abad

²³⁰Lihat Winfried Noth, *Handbook of Semiotics* (Bloomington/Indianapolis: Indianapolis University Press, 1990), h.23. Bandingkan dengan Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 15-16.

²³¹Lihat Winfried Noth, *Handbook of Semiotics*, h. 16.

XIV H./X M. Keseluruhan *teks* yang dibakukan itu telah diolah sedemikian rupa layaknya sebuah *karya*.

Cetakan miring dari definisi di atas, diberi penjelasan oleh Arkoun untuk menghindari kesalahpahaman maksud dari metode dan problematika yang mungkin muncul. Penjelasan Arkoun adalah sebagai berikut:²³²

- a. Al-Qur'an adalah sebuah korpus homogen dan bukan sebuah korpus percontohan yang diangkat secara semena dengan kaidah-kaidah dan pengusutan yang telah direncanakan sebelumnya. Semua ujaran yang dikandungnya dihasilkan dalam suatu *situasi wacana*²³³ yang sama. Situasi wacana yang dimaksud adalah sejumlah keadaan dalam lingkungan tempat suatu tindak pengujaran–tulis maupun lisan–berlangsung. Di sana kita harus membentangkan secara serentak lingkungan fisik atau sosial tempat tindak tersebut berlangsung, citra

²³²Lihat Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 91.

²³³Istilah yang dikembangkan secara khusus oleh Michael Foucault, di mana wacana dalam pengertian linguistik adalah pengujaran yang mengendalikan adanya seorang pembicara dan seorang pendengar dengan niat pembicara menyampaikan pesan kepada pendengar sebagai pihak kedua dan kemungkinan kepada pihak pendengar untuk bereaksi langsung. Hubungan komunikasi ini selalu terkait dengan situasi wacana yaitu suasana lingkungan semiologis yang membentuk pelepasan dan pengungkapan pesan. Lihat bagian terakhir dari Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 253.

yang ditujukan antar-penutur, jati diri mereka, gagasan yang diciptakan setiap orang tentang yang lain (mencakup di dalamnya penampilan lain) yang dimiliki oleh setiap orang dan selalu lekat dalam ingatannya.

- b. Al-Qur'an adalah korpus terbatas, artinya benar-benar terbatas dalam jumlah ujaran yang membentuknya, rampung dari segi ungkapan maupun dari segi isi (berbagai cara *penanda* dan *petanda* saling berkaitan). Pengertian ini dinyatakan Arkoun untuk menghindari pembacaan al-Qur'an yang bersifat apologik yang berkuat pada penekanan kemukjizatan (*i'jaz*) al-Qur'an, atau pembaca filologis yang meneliti berbagai ketakjelasan dan ketidaksempurnaan gaya bahasa teks al-Qur'an.
- c. Al-Qur'an adalah korpus terbuka artinya terbuka bagi berbagai konteks yang begitu beragam, yang ditimbulkan dan terlalu dipaksakan oleh setiap pengkajian.
- d. Al-Qur'an adalah sejumlah *ujaran*, artinya fakta menunjukkan bahwa Al-Qur'an sudah dan tetap merupakan suatu tuturan (*parolé*) sebelum menjadi

sebuah teks tertulis. Meskipun demikian, status linguistik tuturan yang disampaikan oleh Nabi saw., tidak sama dengan tuturan orang Islam yang mengulanginya dalam sebuah bentuk fenotis dan grafis yang dihimpun secara ketat.

- e. Kumpulan berbagai ujaran yang disebut ayat membentuk suatu rangkaian teks-teks pendek yang terbuka terhadap teks global (teks), yang merupakan seluruh ujaran dalam korpus. Status linguistik dan susastra dari teks global ini hanya dapat ditentukan setelah dilakukan serangkaian penyelidikan terhadap ayat maupun surah-surah al-Qur'an.
- f. Dari rangkaian penyelidikan terhadap teks al-Qur'an secara menyeluruh, dan hubungan keterkaitan antara ayat dan surah tersebut, dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an dapat diperlakukan sebagai sebuah *karya*. Itu berarti bahwa teks al-Qur'an tak henti-hentinya dibaca kembali dan terus menuntut suatu pengkajian ulang tanpa keharusan untuk memperhatikan berbagai hasil interpretasi yang telah dihasilkan.

Dari uraian di atas, Arkoun tampaknya tetap berpegang teguh pada al-Qur'an sebagai teks yang secara kebahasaan

menuntut evaluasi terus menerus untuk menentukan tingkat otonomi ketertutupan, dan keterbukaan dari rangkaian teks al-Qur'an.

Dari sini, dapat pula dilihat bahwa Arkoun telah menetapkan tiga wilayah pengkajian metode semiotika sebagaimana yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya yaitu: *sintaks* semiotik, *semantik* semiotik dan *pragmatis* semiotik.²³⁴ Sintaks semiotik bekerja untuk menelaah hubungan antara tanda dengan tanda-tanda yang lain, semantik semiotik yang menelaah hubungan antara tanda-tanda dengan kenyataan (*denotatanya*), dan pragmatik semiotik yang menelaah hubungan antara tanda dan pemakai tanda.²³⁵ Hal ini dapat dilihat lebih jelas bila dirangkaikan dengan tiga *saat* yang perlu diperhatikan pada proses penafsiran, yaitu: saat linguistik, saat antropologis, dan saat historis.

Arkoun juga memberikan pengertian yang berbeda terhadap istilah bahasa yang dikeluarkan oleh Ferdinand de

²³⁴Lihat Art van Zoest, *Fiction and Non-Fiction on the Semiotic Interpretation*, Terj. Manoeemi Sardjoe, *Fiksi dan Nonfiksi dalam Kajian Semiotik* (Jakarta: Internusa, 1991), h. 3-6. Lihat juga lampiran A.

²³⁵Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 51.

Saussure.²³⁶ Menurut de Saussure, gejala kebahasaan yang disebutnya *language* (dalam istilah Perancis *langage* dieja tanpa huruf *u*) terdiri dari dua segi yaitu: sistem kebahasaan yang disebutnya “*langue*” dan pemakaian bahasa dalam ungkapan nyata yang disebutnya “*parole*”.²³⁷ Bagi de Saussure, *langue* adalah salah satu bahasa (misalnya bahasa Perancis, bahasa Inggris atau bahasa Indonesia) sebagai suatu “sistem”. Sebaliknya, *langage* berarti memiliki bahasa sebagai sifat khas manusia, seperti dalam ucapan “manusia memiliki bahasa, binatang tidak memiliki bahasa”. *Parole* ‘tuturan’ adalah bahasa sebagaimana dipakai secara kongkret: logat, ucapan, perkataan. Dalam analisis bahasanya, Saussure membatasi diri hanya pada yang pertama. Perbedaan antara *langue* dan *parole* selanjutnya memainkan peran besar dalam ilmu bahasa.

Sedangkan menurut Arkoun istilah *langue* “harta asal milik bersama (suatu masyarakat)” dan *langage* dalam arti

²³⁶Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan baru*, h. 78.

²³⁷Ferdinand de Saussure, *Linguistic*, Terj. Rahayu S. Hidayat, *Pengantar Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993), h. 4-9.

sebuah alat yang tersedia bagi manusia untuk mengungkapkan diri secara lisan atau tertulis.²³⁸

Jadi Arkoun membedakan BAHASA sebagai harta asal milik bersama sebagai padanan dari *langue* dan bahasa-bahasa sebagai *langage*, ilustrasi Arkoun dapat dilihat sebagai berikut:

pembicara- - - - - >BAHASA< - - - - - -penulis-
pembaca

wicara < - - - - - bahasa-bahasa- - - - - > tulisan
(teks) pembaca (penulis)

Pada bagan di atas dijelaskan bahwa pembicara—terutama jika ia Nabi—dapat menggali dalam BAHASA, segala sesuatu yang memungkinkan untuk memperkaya pengungkapan dalam satu bahasa tertentu, yang tercermin pada BAHASA sebagai milik bersama. Penulis—terutama jika ia seorang penyair atau seorang pemikir besar—menghasilkan karya yang sama.²³⁹

²³⁸Dalam hal ini Arkoun banyak dipengaruhi oleh Northrop Fryc dalam bukunya *The Great Code, The Bible and Literature* (London: Rotledge and Kegan Paul, 1982). Lihat Arkoun, *Nalar*, h. 14.

²³⁹Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan baru*, h. 78.

Himpunan silangan-silangan itu terjadi dalam apa yang disebut Arkoun sebagai *kungkungan logosentris*.²⁴⁰ Ungkapan ini berarti ketidakmungkinan nalar untuk mewujudkan dirinya sendiri dan sesama tanpa perantara suatu bahasa. Hal ini tidak berarti bahwa batas-batas bahasa tertumpang tindih secara tepat dengan batas pemikiran, karena pemikiran tetap merupakan suatu kegiatan bebas, mampu memperbaharui terus menerus kemungkinan-kemungkinan bahasa dan mengembangkan kedayagunaannya.²⁴¹ Itulah yang terjadi dewasa ini di dalam berbagai kegiatan ilmiah sebagaimana yang mulanya terjadi di dalam pemikiran Yunani, atau pada saat kelahiran ilmu modern.

Istilah semiotika yang lain dan tak kalah penting yang dipergunakan Arkoun adalah *penanda* dan *petanda*. Penanda (*signifier*) sebagai aspek materil dan petanda (*signified*) sebagai aspek mental dari tanda yang sedang dikaji.²⁴²

²⁴⁰Istilah logosentrisme berdasarkan asumsi bahwa “ada” adalah sama dengan kehadiran dan yang benar adalah riil atau hadir. Istilah ini dirumuskan kembali oleh Jacques Derrida dengan merujuk kepada semiotika de Saussure. Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan baru*, h. 24.

²⁴¹Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan baru*, h. 79.

²⁴²Lihat Mohammed Akoun, *Lectures de Coran* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982), h. 60.

Penjelasan Arkoun tentang petanda nampaknya bertentangan dengan satu aspek penting dari pemikiran Derida sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya.²⁴³ Arkoun tetap mempertahankan adanya suatu “petanda transendental”, atau paling sedikit memberikan kunci untuk mencapai petanda terakhir.²⁴⁴

2. Aplikasi Metode Semiotika dalam Surah al-Fatihah

Mohammed Arkoun menerapkan teori dan metode semiotika tidak hanya pada surah *al-Fatihah* tetapi juga pada surah al-Kahfi. Namun demikian, mengingat luasnya materi yang akan dibahas, maka penulis memfokuskan pembahasan pada surah *al-Fatihah*. Di samping itu, pengkajian Arkoun terhadap surah *al-Fatihah* lebih lengkap dan lebih mewakili penerapan metode semiotika yang dijelaskan terdahulu.

Di awal penafsirannya, Arkoun menegaskan satu hal bahwa segala yang dilakukannya bukanlah suatu usaha apologetis. Bagi Arkoun, al-Qur’an tidak membutuhkan

²⁴³Jacques Derida adalah salah seorang pemikir Perancis yang sangat mempengaruhi pemikiran Arkoun. Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan baru*, h. 76.

²⁴⁴Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan baru*, h. 77.

sedikit pun apologi untuk menunjukkan kekayaan yang terkandung di dalamnya.²⁴⁵

Untuk menelusuri lebih jauh jalan pemikiran Arkoun dalam menerapkan teori dan metode semiotika, akan ditempatkan rambu-rambu ke dalam tiga pertanyaan mendasar: (a) apa itu teks; (b) apa tujuan membaca teks; (c) bagaimana cara membaca teks. Rambu-rambu ini sekaligus memudahkan kita untuk mengetahui langkah-langkah metodologis Arkoun dalam penerapan metode semiotika tersebut. Ketiga pertanyaan ini tidak hanya relevan untuk meneliti *qira'ah surah al-Fatihah* yang dilakukan Arkoun, melainkan juga berlaku untuk meneliti metodologi pemikiran Arkoun pada umumnya.²⁴⁶

a. Apa itu teks?

Di kalangan orang-orang beragama, teks keagamaan merupakan salah satu unsur terpenting untuk mendukung pengkajian iman, amal, dan berkomunikasi dengan kelompok-kelompok agama lain. Di antara teks-teks tersebut, teks kitab suci tentu saja menduduki posisi paling sentral karena justru dalam teks tersebut terkandung

²⁴⁵Lihat Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 50.

²⁴⁶Lihat lebih jauh Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 66.

pewahyuan Ilahi kepada manusia. Pewahyuan ini bersifat unik, artinya terjadi satu kali untuk selamanya.

Salah satu teks yang paling dikenal dan paling disukai di kalangan orang-orang Muslim adalah teks surah *al-Fatihah*. Dalam *al-Mushaf al-Usmayy*, surah ini menempati nomor pertama dalam urutan surah-surah al-Qur'an.

Dalam sejarah umat Islam, ada banyak kisah disekitar surah *al-Fatihah*. Antara lain dipandang sebagai “teks penyembuh” oleh karena itu *al-Fatihah* disebut juga *al-Syifa*.²⁴⁷ Surah ini juga disebut *al-Salah*, karena *al-Fatihah* senantiasa diucapkan dalam setiap shalat. Dan masih banyak lagi sebutan, seperti *al-Hamd*, *Umm al-Kitab*, dan sebagainya.²⁴⁸ Nama-nama semacam ini mencerminkan pandangan seseorang atau kelompok orang tentang teks surah *al-Fatihah*. Cara seseorang membaca suatu teks kitab suci sedikit banyaknya ditentukan oleh pandangan orang itu tentang teks yang bersangkutan.²⁴⁹

²⁴⁷Lihat Abdul al-Muin al-Salim, *Al-Nahj al-Qawwi wa al-Shirat al-Mustaqim li al-Qalb al-Salim min Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Surah *al-Fatihah*) (Ujungpandang: Syariah Press, 1995), h. 1.

²⁴⁸Abdul al-Muin al-Salim, *Al-Nahj al-Qawwiw*, h. 1.

²⁴⁹Lihat Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1998), h. 124-125.

Mohammed Arkoun dengan mengikuti analisis semiotik menggarisbawahi bahwa *teks* yang ada pada kita adalah suatu tindakan pengujaran (*enonciation*).²⁵⁰ Teks ini berasal dari bahasa lisan yang akhirnya ditranskripsi ke dalam bahasa tulisan dalam wujud teks yang diwahyukan selama tidak kurang dari dua puluh tahun setelah Nabi saw. wafat. Pewahyuan itu diingat, dihafal, dan dihayati oleh para sahabat. Pewahyuan dalam bentuk tulisan itu baru dibukukan pada zaman Khalifah Usman bin Affan atau kurang lebih dua puluh tahun setelah Nabi saw. wafat.

Informasi-informasi semacam ini sebenarnya bukanlah merupakan hal yang baru di lingkungan orang-orang Muslim, khususnya di lingkungan para mufasir era klasik. Buku-buku pegangan (*text book*) tentang al-Qur'an hampir selalu menyebut informasi-informasi tersebut.²⁵¹ Akan tetapi, Arkoun melihat bahwa informasi-informasi tersebut belum menjadi pertimbangan secara serius bagi pencarian makna al-Qur'an.²⁵²

Selanjutnya tulis Arkoun,

²⁵⁰Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 106.

²⁵¹Lihat misalnya Jalal al-Din Al-Suyuti, *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).

²⁵²Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 107.

“...kita harus ingat bahwa yang kita baca bukanlah sembarang teks. Surah *al-Fatihah* merupakan bagian korpus linguistik yang memuat pewahyuan Ilahi. Dari satu segi kita dapat menyatakan bahwa teks surah *al-Fatihah* adalah sebuah karya sastra atau puisi yang indah. Akan tetapi, teks tersebut bukanlah sekedar puisi. *al-Fatihah* adalah firman Allah swt. sendiri, wahyu.

Di manakah kedudukan teks tersebut dalam seluruh wahyu atau pewahyuan?” Untuk mengikuti jalan pemikiran Arkoun, pertanyaan ini menjadi penting demi menghindari salah paham seolah-olah dia melakukan sakrilegi terhadap al-Qur’an.

Persoalan di sekitar kedudukan wahyu sebenarnya sudah menjadi bagian dari khazanah dalam sejarah pemikiran Islam, yang mengantarkan perdebatan panjang tentang apakah al-Qur’an itu *makhluk* (tercipta) atau *gair makhluk* (tidak tercipta).²⁵³ Kita tidak memasuki wilayah diskusi tersebut.

Untuk kepentingan analisisnya, Arkoun membedakan tiga tingkat konsep tentang wahyu. *Pertama*, wahyu sebagai firman Allah swt. yang transenden, tak terbatas, yang tak diketahui oleh manusia. Untuk menunjuk realitas

²⁵³Dalam tradisi pemikiran kalam atau teologi Mu’tazilah hal ini diperdebatkan begitu mendalam. Lihat al-Syahrastany, *Al-Milal wa al-Nihal*

wahyu semacam ini biasanya dipakai konsep *al-Lauh*, *al-Mahfuz* atau *Umm al-Kitab*. Tingkat *kedua* menunjuk penampakan wahyu dalam sejarah. Berkenaan dengan al-Qur'an, konsep ini menunjuk pada realitas Firman Allah swt. sebagaimana diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Muhammad saw. selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Tingkat *ketiga*, menunjuk wahyu sebagaimana sudah tertulis dalam mushaf dengan huruf dan berbagai macam tanda yang ada di dalamnya.²⁵⁴ Berkenaan dengan al-Qur'an konsep ini menunjuk kepada *al-Mushaf al-Usmاني* yang dipakai orang-orang Muslim sampai hari ini.

Dalam analisisnya, Arkoun menyebut *al-Mushaf* sebagaimana adanya sekarang sebagai *Corpus Officiel Clos* (“korpus resmi tertutup”) atau mushaf standar yang sudah ditentukan secara resmi dan final. Sebutan ini bukannya tanpa resiko untuk disalahpahami. Dengan menyatakan “korpus resmi tertutup” seolah-olah Arkoun hendak mempersoalkan korpus tersebut. Sama sekali tidak! Dengan ungkapan ini Arkoun hendak menggarisbawahi aspek

²⁵⁴Lihat lebih jauh Mohammed Arkoun, “Gagasan tentang Wahyu: dari Ahl al-Kitab Sampai Masyarakat Kitab” dalam Nico J.G. Kaptein dan Henry Hamber-Loir (red.), *Studi Islam di Perancis. Gambaran Pertama* (Jakarta: INIS, 1993); Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 49.

historis dari mushaf, untuk memahami kandungan al-Qur'an sedalam-dalamnya, dan untuk menghindari pemahaman yang berbau ideologis dan teologis yang beku, kita tidak dapat mengabaikan aspek historis ini. Oleh karena itu Arkoun menyatakan:

“this is extremely important: it refers to many historical fact depending on social and political agents, not on God. Let us elaborate it more clearly”.²⁵⁵

Sedangkan untuk menunjuk pewahyuan sebagaimana diujarkan oleh Nabi Muhammad saw., Arkoun menyebutnya sebagai “ujaran 1” dalam lingkungan yang kita semua tidak lagi dapat mengalaminya.²⁵⁶ “ujaran 1” dipakai untuk membedakan “ujaran 2”, yaitu ujaran sebagaimana tertulis dalam mushaf.²⁵⁷

Dari uraian di atas, tampak Arkoun hendak mengarahkan para pemikir Yahudi, Kristen, lebih-lebih pemikir Muslim untuk memahami Firman Allah swt. melalui kitab suci masing-masing dengan memanfaatkan

²⁵⁵Mohammed Arkoun, “Exploration and Responses: New Perspectives for Jewish-Christian-Muslim Dialogue”, *Journal of Enumercial Studies*, 26, 3 (Summer, 1989), h. 526. Lihat pula Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, h. 49.

²⁵⁶Mohammed Arkoun, *Lecturesdu Coran*, h. 47.

²⁵⁷Bandingkan Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 25.

temuan-temuan linguistik dan semiotik. Dengan alasan bahwa tak seorang pun dapat mempunyai akses pada Firman Allah swt. kecuali lewat teks.

b. Tujuan membaca teks

Di atas sudah disebutkan bahwa teks yang ada pada kita adalah hasil dari tindakan pengujaran (*enonciation*). Arkoun mengamati bahwa dengan kelahiran teks al-Qur'an, yaitu lewat penulisan, telah terjadi perubahan mendasar di kalangan umat dalam memahami wahyu.

Nalar grafis (*raison graphique*),²⁵⁸ nalar khas masyarakat tulisan, mendominasi cara berpikir umat dalam memahami wahyu. Sabda atau logos kenabian (*prophetique*) didesak oleh logos pengajaran (*professoral*).

Dari gejala-gejala yang diamatinya Arkoun ingin menegaskan bahwa telah terjadi pemiskinan kemungkinan untuk memahami wahyu dari segala dimensinya. Firman kenabian direduksi menjadi firman yang berorientasi pada pengajaran, yaitu berorientasi hanya pada abstraksi tanpa memperhitungkan secara serius pihak yang mula-mula dituju oleh Firman Allah swt. itu. Dalam kategori

²⁵⁸Konsep ini dikembangkan oleh Jack Goody, seorang antropolog Perancis yang juga berperan dalam tulisan-tulisan Arkoun. Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 26.

semiotika, teks Al-Qur'an sebagai *parole* didesak oleh teks sebagai *langue*.²⁵⁹

Secara implisit dapat ditangkap bahwa *langue* dan *parole* berposisi tetapi sekaligus juga saling bergantung. Itu berarti bahwa tidak ada yang lebih utama. Di satu sisi, sistem yang berlaku dalam *langue* adalah hasil produksi dari kegiatan *parole* serta pemahamannya hanya mungkin berdasarkan penelusuran *langue* sebagai sistem.²⁶⁰ Dalam hal ini, Arkoun berpendapat bahwa teks al-Qur'an kini tetap merupakan *parole* bagi umat Islam, meskipun al-Qur'an sekarang lebih berfungsi sebagai teks tertulis.

Tujuan *qira'ah* menurut Arkoun, adalah untuk mengerti (*comprendre*),²⁶¹ yakni mengerti komunikasi kenabian yang hendak disampaikan lewat teks yang bersangkutan. Dengan kata lain, tujuan *qira'ah* (pembacaan) adalah untuk mencari makna yang hendak disampaikan lewat teks tersebut. Oleh karena itu setiap orang harus mengoptimalisasi setiap

²⁵⁹Dalam pengertian de Saussure, *Parole* adalah penggunaan bahasa secara individual. Penutur seolah-olah memilih unsur-unsur tertentu dari 'kamus' umum tersebut [*langue*]. Lihat De Saussure, *Pegantar Linguistik Umum*, h. 4.

²⁶⁰Lihat Panuti Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), *Scrba-serbi Semiotika* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992), h. 57.

²⁶¹Lihat pembahasan lebih jauh tentang beberapa postulat manusia menurut Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 49-58. Bandingkan dengan Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 97.

kemungkinan bagi terjadinya produksi makna. Optimalisasi ini dilakukan dengan jalan melihat berbagai macam *tanda* dan *simbol* berkaitan dengan teks tersebut sedemikian rupa sehingga pembaca menjadi akrab dengan tanda dan simbol tadi (sekalipun secara sepintas tidak nampak). Tanda ini dapat berupa kata (misalnya: *al-hamd, Allah*), struktur kalimat (misalnya: *iybaka na'budu wa iyyaka nasta'in*), tanda-tanda bahasa (misalnya: *al*, dan sebagainya).²⁶²

Untuk mengoptimalisasi interaksi yang penuh makna antara teks dan pembacanya, Arkoun mengajukan langkah-langkah (*moment*) cara baca. Langkah-langkah ini ia rumuskan dengan memperhatikan perkembangan teori-teori teks terutama di Perancis.²⁶³ Lewat langkah-langkah tersebut (akan dijelaskan kemudian) dia seolah-olah hendak melakukan semacam “napak tilas”. Proses pengujian (*enonciation*) *al-Fatihah*. “Napak tilas” dimaksudkan untuk menangkap seluruh dimensi yang terkandung dalam *al-Fatihah*. Mungkinkah usaha Arkoun ini berhasil?

Bila dilihat secara metodologis ini tidak mungkin karena proses pengujian hanya terjadi satu kali, unik, dan

²⁶²Lihat Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 59.

²⁶³Lihat orang-orang berpengaruh dalam pembentukan pemikiran Arkoun, dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 20-30.

tidak akan pernah terulang lagi. Secara tersirat tampaknya Arkoun ingin menyampaikan bahwa apa yang dapat dilakukan tidak lebih daripada “napak tilas” proses pengujian lewat ajaran-ajaran yang ada (dengan segala keterbatasannya) agar *al-Fatihah* tidak hanya menjadi *langue*, namun juga *parole* bagi orang yang hidup pada era sekarang.

Teks dapat dipandang sebagai *komunikasi*.²⁶⁴ Surah *al-Fatihah*, kata Arkoun, mengatakan “sesuatu mengungkapkan suatu komunikasi, memberikan sesuatu untuk dipikirkan”.²⁶⁵ Kini medan komunikasi itu berupa “korpus resmi tertutup” yang dapat didekati secara linguistis. Data linguistis ini harus dapat dibaca dengan metode yang dapat dikontrol, dan harus mendahului setiap spekulasi teologis dan tidak sebaliknya. Akan tetapi tujuan dari *qira’ah* ini harus diingat, yakni semata-mata untuk mencari *makna (signification)*.²⁶⁶

²⁶⁴Komunikasi berlangsung dengan perantara tanda-tanda; dengan demikian tidaklah mengherankan bila kita lihat sebagian dari teori komunikasi berasal dari semiotika. Lihat Panuti Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), *Serba-serbi Semiotika*, h. 6.

²⁶⁵Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 48.

²⁶⁶Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* h. 50.

Bagaimana kita harus membaca suatu teks agar dapat menangkap makna yang dikehendaki? Pertama-tama, tentu saja harus diketahui tentang *arti* (Perancis *sens*/Inggris *sense*) dari apa yang dibaca. Arti selalu muncul dalam suatu kalimat atau proposisi dan bukan pada kata. Dalam hal ini yang harus diperhatikan adalah *referensi* (acuan). Referensi merupakan klaim-kebenaran dari kalimat dari kalimat (atau satuan yang lebih luas). Jadi, di samping hendak mengatakan sesuatu (*to make sense*), kalimat juga hendak mengatakan kebenaran sesuatu (*to refer*). Makna akan terbentuk lewat hubungan dialektis antara arti dan referensi. Dengan demikian tujuan *qira'ah* bukan semata-mata untuk mengerti arti teks, melainkan untuk mendapatkan makna teks.²⁶⁷

Menyadari bahwa kita sedang mencari makna, kita sebenarnya sedang menghadapi sesuatu yang “lebih” dari sekedar teks. Berkenaan dengan surah *al-Fatihah* misalnya, kita bisa mendapatkan makna tanpa harus mengerti arti tekstualnya (hal ini dapat dilihat di kalangan sementara orang yang menggunakan *al-Fatihah* untuk kepentingan-kepentingan ritual tanpa merasa harus mengerti arti

²⁶⁷Bandingkan dengan Panuti Sudjiman dan Art van Zoest (ed.), *Serba-serbi Semiotika*, h. 7-8.

tekstualnya). Dengan menggunakan kategori semiotika, kita sebenarnya sedang berhadapan dengan suatu *discours* atau wacana, di mana kategori ini pula yang dipergunakan Arkoun dalam analisisnya.

c. Metode “pembacaan” teks

Arkoun menunjukkan tiga kemungkinan untuk memperlakukan surah *al-Fatihah*.

Pertama: pembacaan *Liturgis*

Yang dimaksud pembacaan *liturgis* yaitu pembacaan yang dilakukan pada saat shalat atau doa-doa tertentu yang menggunakan surah tersebut. Dalam pembacaan ini, orang ingin “mereaktualisasi” saat awal ketika Nabi saw. mengujarkannya untuk pertama kalinya.²⁶⁸ Dengan kata lain orang ingin mendapatkan kembali keadaan ujaran (*situatino de discour*) dari “ujaran 1”. Melalui cara inilah setiap orang melakukan komunikasi rohani, baik secara horizontal maupun vertikal dan sekaligus pembatinaan kandungan wahyu surah *al-Fatihah*.²⁶⁹

Kedua: pembacaan Eksegetis

²⁶⁸Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 47.

²⁶⁹Lihat Mohammed Arkoun dan M. Bormans, *L' Islam, Religion et Societe* (Paris: Cerf, 1082), h. 41.

Adapun fokus pembacaan ini adalah “ujaran 2”, yakni ujaran sebagaimana termaktub dalam *al-mushaf*. Salah seorang mufassir yang terkenal dengan bacaan-bacaan eksegetis adalah Fakhr al-Din al-Razi (w.606 H./1209 M.).

Ketiga: Pembacaan yang sedang dilakukan Arkoun, yaitu pembacaan yang dilakukan dengan memanfaatkan temuan-temuan metodologis yang disumbangkan oleh ilmu-ilmu kemanusiaan (*humaniora*) dan ilmu bahasa.²⁷⁰

Ketiga cara baca di atas sama sekali tidak menyisihkan, melainkan menjadi sumbangan untuk memahami wahyu Ilahi yang tak akan pernah tuntas dikaji oleh manusia.

Untuk mengkaji surah *al-Fatihah*, Arkoun menawarkan tahap-tahap pembacaan ke dalam dua bagian. Tahap pertama, Arkoun menunjukkan status linguistik dari *wacana qur’ani* atau dalam istilah semiotik adalah sintaksis dan semantik teks. Pada tahap kedua menunjukkan bentuk-bentuk komunikasi atau disebut juga pragmatik semiotik teks.

1) Tahap Linguistik Kritis

²⁷⁰Mohammed Arkoun dan M. Bormans, *L’ Islam, Religion et Societe*, h. 41. Bandingkan dengan Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur’an*, h. 92.

Pertama-tama data yang dipakai adalah data linguistik sebagaimana tertulis. Sebagai misal, Arkoun dalam bacaannya, menempatkan *al-Fatihah* dalam salah satu urutan klasik (*tartib al-nuzul*), di mana surah itu menempati posisi nomor 46, bukan nomor pertama sebagaimana dalam Mushaf Usmani (*tartib al-suwar*).²⁷¹ Arkoun berpendapat bahwa penempatan surah *al-Fatihah* pada urutan pertama erat kaitannya dengan kepentingan ritual. Arkoun sadar bahwa model *cara-bacanya* belum diterima di kalangan umat Islam. Oleh karena itu, ia menempatkan semua unsur baru itu dalam posisi *heuristics* yang membantu segala penemuan makna. Unsur-unsur ini dipilih untuk melihat makna atau isi komunikasi yang tidak ditangkap kecuali lewat unsur-unsur tersebut.²⁷²

Dalam tahap linguistik kritis, Arkoun mengawali bacaannya dengan memeriksa “tanda-tanda bahasa” (*modalisateurs du discours*). Setiap bahasa mempunyai tanda-tanda bahasa yang ikut mempengaruhi proses produksi makna karena “korpus resmi tertutup” ditulis dalam bahasa Arab. Maka “tanda-tanda bahasa” yang perlu diperhatikan adalah “tanda-tanda bahasa” bahasa Arab.

²⁷¹Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 46.

²⁷²Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 46.

Oleh karena itulah mau tidak mau Arkoun harus mendasarkan bacaannya pada teks Arab dan bukan pada teks terjemahan. Menurut Arkoun, semakin kita dapat menegaskan *modalisateurs du discours* kita akan semakin memahami maksud (*intention*) dari penutur (*locuteur*).²⁷³

Adapun unsur-unsur linguistik yang dianalisis adalah determinan (*ism ma'rifah*), kata ganti orang (*pronomina, damir*), sistem kata kerja (*fi'il*), sistem kata benda (*ism dan musamma*), struktur sintaksis dan prosodi (sistem persajakan).²⁷⁴

Berkenaan dengan *ism ma'rifah*, Arkoun memeriksa kata-kata benda yang merupakan *ism ma'rifah* (sebagaimana diketahui bahwa dalam bahasa Arab *ism ma'rifah* mempunyai peran penting, baik secara sintaksis maupun semantis). Secara umum dapat dikatakan bahwa fungsi *ism ma'rifah* adalah untuk menunjukkan bahwa kata yang bersangkutan *ma'ruf* (diketahui, *definite*) atau untuk *ta'rif*. *Ta'rif* ini dapat dibentuk lewat artikel maupun lewat *al-idafah* (misalnya: *rabb al 'alamin*).²⁷⁵

²⁷³Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 98.

²⁷⁴Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 98-106.

²⁷⁵Dalam sintaksis bahasa Arab, kata benda dapat dibagi menjadi dua bagian, *nakirah (indefinite)* dan *ma'rifah (definite)*.

Arkoun menunjukkan bahwa dalam surah *al-Fatihah* terdapat di hampir semua kata benda yang *ma'ruf* selalu berkaitan dengan *Allah* (seperti *al-rahman, al-rahim*).²⁷⁶ Dari tanda-tanda bahasa berupa *ism ma'rifah* ini kita sudah melihat betapa pentingnya kedudukan Allah dalam struktur surah *al-Fatihah*.

Kata *Allah*, menurut Arkoun, secara semantis menduduki posisi sentral. Selanjutnya kita dapat bertanya: *Allah* yang mana? mengapa seolah-olah para pembaca sudah tahu tentang rujukan yang ditunjuk dengan kata *Allah*? Bagi kita zaman sekarang, kata Allah dalam surah *al-Fatihah* sudah *ma'ruf par excellance*. Dalam lingkungan orang-orang Arab pada abad ke-7, kata *Allah* belum merupakan “tanda” yang dengan sendirinya memberikan rujukan yang jelas. Arkoun mengatakan bahwa dalam surah *al-Fatihah* adalah *Allah* sebagaimana sudah diwahyukan dalam surah 1 sampai 45.²⁷⁷ Jadi kalau dalam surah *al-Fatihah* (surah ke-46) disebut *Allah* atau ditemukan tanda-tanda yang berkaitan dengan *Allah*, itu harus dipahami lewat Allah sebagaimana digambarkan dalam surah-surah yang mendahuluinya. Dalam surah *al-Fatihah* bahkan

²⁷⁶Lihat Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 46.

²⁷⁷Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 46.

ditemukan sebutan-sebutan seperti *al-rahman*, *al-rahim*, *rabb al-‘alamin*, *malik yaumi al-din*. Untuk memahami secara lebih persis dan mendalam rujukan dari sebutan-sebutan tersebut, tidak diragukan lagi bahwa orang harus mendalami surah-surah yang mendahuluinya.²⁷⁸

Selanjutnya Arkoun menunjukkan bahwa beberapa *ism ma’rifah* tidak dikaitkan dengan Allah. Kata-kata tersebut adalah *al-hamd*, *as-sirat*, *al-magdub*, dan *ad-dallin*.²⁷⁹ Dalam *al-hamd*, *ism ma’rifah* berfungsi sebagai generalisasi baik secara ruang maupun waktu. *As-sirat*, *al-magdub*, dan *ad-dallin*, *ism ma’rifah* mempunyai fungsi untuk kategorisasi. Artinya, lewat *ism ma’rifah* dalam surah *al-Fatihah* ditunjukkan dua kategori jalan (*sirat*). Pertama, adalah jalan yang lurus (*al-mustaqim*). Jalan ini adalah jalan orang-orang yang mendapat nikmat dari Allah. Kategori kedua adalah jalan bagi orang-orang yang dimurkai (*al-magdub-‘alayhim*) atau jalan orang-orang yang sesat (*ad-*

²⁷⁸Bandingkan dengan Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur’an*, h. 104.

²⁷⁹Lihat Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 47. Bandingkan *Berbagai Pembacaan Qur’an*, h. 105.

dallin).²⁸⁰ Dua kategori ini ditempatkan sedemikian rupa sehingga menunjukkan kontras yang tajam.

Setelah memeriksa kata benda, Arkoun beralih pada kata ganti orang (*damir, pronomina*). Akan tetapi, sebelum memulai kajiannya, Arkoun mengakui:

“[Kata ganti orang] juga merupakan kategori determinan (atau *ism ma’rifah*) yang memungkinkan kita menelusuri campur tangan pengujar (*intervention du lecteur*). Untuk *qira’ah* yang sedang kita lakukan, analisis tentang kata ganti orang merupakan saat yang menentukan, karena itu mau tidak mau mengajak kita memasuki persoalan sensitif tentang pembuat [*auteur*] teks tersebut.”²⁸¹

Tujuan analisis tentang *damir* dimaksudkan untuk mengidentifikasi siapa yang sedang berbicara dalam teks tersebut. Dalam berbagai teks persoalan ini seringkali akan segera terpecahkan, karena banyak ujaran yang dimulai dengan kata seperti “*Qul* (katakanlah) . . .” atau “*Inna* . . .” kemudian disambung dengan kata pertama tunggal.

Sehubungan dengan kata ganti, Arkoun pertama-tama memeriksa “kata ganti orang kedua” (*damir al-mukhatab*). Dalam surah *al-Fatihah*, *damir al-mukhatab* tampak paling jelas dalam kata *iyya-ka* (“kepada-Mu”), di mana terdapat

²⁸⁰Lihat Muhammed Arkoun, *Lecturesdu Coran*, h. 50.

²⁸¹Muhammed Arkoun, *Lecturesdu Coran*, h. 50.

damir an-nasb al-munfasil (kata ganti berkasus obyek dan terpisah). Kata ganti ini tidak lain ditunjukkan pada Allah. Jadi Allah merupakan pihak yang dituju dari penyembahan (*na'budu*) dan permohonan pertolongan (*nasta'in*).

Kedudukan kata *Allah* dalam teks sebagai *damir al-mukhatab* yang fungsinya sebagai yang kedua tunggal juga nampak dalam kata kerja imperatif (*amr*) *ihdina* (“tunjukkanlah kami...”) dan *an'amta* (“Engkau memberikan nikmat”). Arkoun juga memperhatikan *-ta* yang secara eksplisit dikatakan (aktif) dan *-ta* pasif (*majhul*) dengan *gair al-magdub*. Bentuk-bentuk lain, menurut Arkoun, juga dapat dipandang sebagai tanda.²⁸²

Damir kedua yang perlu diperiksa adalah *damir al-mutakallim* atau “kata ganti orang pertama”. Kata ganti ini tampak sebagai subjek dalam kata-kata *na'budu* dan *nasta'in* dan sebagai obyek dalam kata *ihdina*. Siapakah yang tercakup dalam kata ganti orang pertama jamak di sini? “saya dan kamu” atau “saya dan mereka”? dalam bahasa Indonesia, persoalan ini tidak akan pernah muncul karena kedua hal itu dibedakan dengan “kita” dan “kami”.

²⁸²Muhammed Arkoun, *Lecturesdu Coran*, h. 55.

Dalam surah *al-Fāṭiḥah*, kata ganti orang pertama jamak tidak lain kecuali berarti “kami”, yakni “saya dan mereka”. Persoalan tidak terhenti sampai di situ. Apakah “kami” di sini hanya meliputi “kami”, yang sedang mengucapkan (misalnya dalam *salah*) atau juga meliputi “mereka” yang tidak hadir (dan tidak mengucapkan)? Arkoun melihat bahwa pembahasan kata ganti orang pertama jamak ini sangat penting untuk menjelaskan bagaimana makna, termasuk fungsi performatifnya yang masih akan dibahas kemudian.²⁸³

Arkoun memilih unsur-unsur linguistik sebagaimana disebutkan di atas tidak lain dimaksudkan untuk menganalisis aktan-aktan (*actans*), yaitu pelaku yang melakukan suatu tindakan yang ada dalam suatu teks atau wacana.²⁸⁴ Dalam semiotika, analisis *actantial* mengembangkan fungsi-fungsi sintaksis dalam kalimat. Mula-mula analisis *actantial* berkembang di lingkungan pembacaan, akan tetapi semiotika telah mengembangkannya menjadi alat untuk membaca teks-teks yang lebih umum, seperti teks filsafat dan keagamaan.

²⁸³Muhammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 55.

²⁸⁴Bandingkan dengan Winfried Noth, *Handbook of Semiotics.*, h. 3.

Dengan kategori aktan, ujaran (Perancis *e'nonce'*/ Inggris *utterance*) dipandang sebagai “suatu hubungan antara berbagai aktan yang membentuknya”. Atau secara lebih khusus dapat dikatakan bahwa ujaran harus dilihat dari kategori “hubungan antar-aktan”. Dilihat dari kategori ini, paling tidak ada tiga macam “poros” hubungan antar-aktan.

Poros pertama dan yang terpenting adalah poros “Subyek-Obyek”, saat orang dapat memeriksa “siapa” melakukan “apa”. *Poros kedua* menjawab persoalan siapa yang melakukan dan untuk siapa itu dilakukan. Poros ini berupa poros “Pengirim-Penerima”. *Poros ketiga* dimaksudkan untuk mencari aktan yang mendukung dan aktan yang menentang subjek, yang berada dalam poros “Pendukung-Penentang”.²⁸⁵ Inilah tiga macam pasangan aktan yang dapat membantu pembaca untuk mengidentifikasi aktan dan kedudukannya. Harus diingat bahwa aktan ini tidak harus berupa orang atau pribadi, melainkan juga dapat berupa nilai. Demikian Arkoun memandang teks dalam kategori aktan.

²⁸⁵Lihat Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 55.

Pada akhir analisisnya tentang kata ganti (*pronomina, damir*), misalnya, Arkoun memberikan kesimpulan dalam kategori-kategori aktan, khususnya dalam proses “Pengirim-Penerima”. Dia mengatakan “Allah adalah aktan Pengirim-Penerima 1; pengujar yaitu manusia, adalah Penerima-Pengirim 2”. Dari pernyataan ini dapat dikatakan bahwa dalam surah *al-fatihah* Allah adalah aktan “pengirim” (*destinateur*) pesan. Akan tetapi Arkoun memperhatikan bahwa struktur hubungan antar-aktan tersusun sedemikian rupa, sehingga sebaliknya juga dapat diterima. Maksudnya, manusia juga dapat menjadi “Pengirim” dan Allah menjadi “Penerima”.²⁸⁶

Bagaimanakah Arkoun menjelaskan ungkapan *al-hamd lillah?* Siapakah yang menjadi aktan dalam ungkapan ini? Kepada siapakah ungkapan ini tertuju? Secara sintaksis, kita dapat menemukan kesulitan untuk menjelaskannya. Kalimat tersebut merupakan *al-jumlah al-ismiyyah* (kalimat nominal) dengan *al-hamd* sebagai *khobar*. Untuk menjawab pertanyaan di atas, Arkoun bergeser dari wilayah penelitian sintaksis ke wilayah penelitian semantik. Secara semantis,

²⁸⁶Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 55..

al-hamd (pujian) mengandalkan *actant-destinaire* (“aktant penerima”).

Seperti sudah dikatakan di atas, analisis *actantial* sangat memetingkan fungsi-fungsi sintaksis. Analisis seperti itu tidak hanya diterapkan pada tingkat ujaran atau kalimat. Analisis seperti itu juga diterapkan terhadap seluruh teks sebagai kesatuan atau seluruh wilayah. Oleh karena itulah dalam analisis *actantial* suatu teks atau wacana tidak lain daripada *satu* ujaran atau kalimat yang panjang. Arkoun juga menerapkan cara pandang ini dalam memandang seluruh teks surah *al-Fatihah* (dari *bi-smi-l-llahi* sampai dengan *dallin*) dalam satu kalimat yang panjang. Skema ini dibuat berdasarkan analisis “tanda-tanda bahasa” dan fungsi-fungsi sintaksis pada tingkat ujaran. Dia memasukkan surah *al-Fatihah* ke dalam empat leksis dan tujuh predikat.²⁸⁷

- (1) Bi-smi-l-llahiar-rahmani-r-rahimi,
- (2) Al-hamdu li-llahi rabbi-l-alamina,
- (3) ar-rahmani-r-rahimi,
- (4) maliki yaumi-d-dini;
- (5) Iyyaka na’budu wa iyyaka nasta’inu,

²⁸⁷Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 57-58.

- (6) I-hdina-s-sirata-l-mustaqim Sirata-l-lazina an amta
‘alayhim,
(7) Gairi-l-magdubi ‘alaih wa la-d-dallina.

Kritik linguistik hanyalah satu langkah dari *qira'ah* yang diajukan Arkoun, sebagaimana tampak dalam paparan di atas. Banyak hal dari kritik linguistik sudah dipikirkan oleh para mufasir klasik. Mereka biasanya juga sangat mementingkan analisis analisis sintaksis. Arkoun melihat bahwa pentingnya kritik linguistik ini terletak pada kemungkinan untuk “mengucapkan tatanan yang mendalam yang ada dibalik penampakan teks yang seolah-olah tidak teratur” (*un ordre profondsous un desordreapparent*).²⁸⁸

Analisis ini dilakukan sedemikian rupa sehingga kita dapat menangkap keseluruhan teks sebagai sistem hubungan-hubungan internal. Hubungan internal dianalisis berdasarkan tanda-tanda bahasa yang ada.

Demikianlah teks tidak hanya tampak sebagai kumpulan kata-kata, melainkan tampak sebagai sistem hubungan internal.

2) Hubungan Kritis (Analisis Pragmatik)

²⁸⁸Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 5.

Pada bagian kritik linguistik, fokus analisis Arkoun terarah pada “tanda-tanda bahasa” dan kalimat-kalimat.²⁸⁹ Atau dapat juga dikatakan, analisisnya lebih terarah pada wilayah sintaksis dengan semantik.

Untuk menganalisis suatu teks, apalagi teks suci seperti surah al-Fatihah, pendekatan di atas jelas kurang memadai. Orang belum memperhitungkan hubungan antara pembaca dan apa yang sedang dibaca. Atau dengan kata lain, aspek pragmatiknya belum tersentuh secara tegas. Kedudukan pembaca dipinggirkan oleh kepentingan analisis linguistik seobyektif mungkin. Tidak mengherankan bahwa teks menjadi terasa kering, dingin. Oleh karena itu, pada langkah selanjutnya Arkoun berusaha melepaskan diri pada keterbatasan-keterbatasan metodologis tersebut.²⁹⁰

Langkah ini dilakukan Arkoun pada bagian ketiga dari tulisannya. Pada bagian ini, dia memberikan judul “hubungan kritis” (*Relation Critique*) yaitu ungkapan yang dipinjam dari J. Starobinsky. Professor linguistik dari Swiss ini mengartikan “hubungan” sebagai “*a transcending, a free transcription of various data presented in the interior of*

²⁸⁹Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 106.

²⁹⁰Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 106.

‘text’”.²⁹¹ Keberhasilan suatu teks terletak pada keberhasilannya untuk “mengupas”. Kritik teks katanya, tidak lain adalah “*the driving force behind the text.*”²⁹² Oleh karena itulah Starobinsky mengusulkan penggunaan kata “hubungan” sebagai kata “kritik”.

Asumsi Starobinsky ini berlaku terutama bila orang berhadapan dengan teks-teks keagamaan. Analisis linguistis kritis memberikan kesan yang determinetis atau terbatas, hal yang juga disadari Arkoun. Oleh karena itulah dia berusaha untuk melampaui keterbatasan tersebut.²⁹³

Dalam hal ini Starobinsky telah memberi andil dalam usaha Arkoun untuk memberi pertanggungjawaban metodologis. Arkoun meninggalkan wilayah kritis dan analitis menuju wilayah relasional.²⁹⁴ Pada wilayah ini *qira’ah* tidak lagi diarahkan untuk “napak tilas” lewat peran-peran yang ada dalam teks, melainkan lebih jauh lagi diarahkan pada *signifie dernier* atau petanda terkahir atau

²⁹¹Lihat Jacaob Starobinsky, “Relation” dalam I.R. Mokaryk (red.), *Encyclopedia of Contemporary Literacy Theory* (Toronto/London: University of Toronto Press, 1993), h. 474.

²⁹²Jacaob Starobinsky, “Relation” dalam I.R. Mokaryk (red.), *Encyclopedia of Contemporary Literacy Theory*, h. 474.

²⁹³Jacaob Starobinsky, “Relation” dalam I.R. Mokaryk (red.), *Encyclopedia of Contemporary Literacy Theory*, h. 108

²⁹⁴Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur’an*, h. 107.

petanda “transdental”. Arkoun mengatakan bahwa itu harus dipostulatkan.²⁹⁵

Di kalangan filosof yang mempunyai minat pada bahasa, petanda terakhir tidak selalu diakui. Jacques Derrida, misalnya, menolak adanya petanda terakhir karena bahasa adalah metafora yang tidak mempunyai rujukan final. Makna muncul karena para pelakunya berubah. Dalam artian, makna selalu bersifat dinamis dan relasional. Oleh karena itulah rujukannya bersifat tidak terbatas.²⁹⁶

Di satu pihak Arkoun memang banyak dipengaruhi oleh Derrida, akan tetapi dalam hal petanda terakhir, mereka berbeda pendirian. Untuk mencari *petanda terakhir* ini Arkoun menempuh dua langkah-langkah: *eksplorasi historis* dan *eksplorasi antropologis*.²⁹⁷ Eksplorasi historis bertujuan untuk membaca kembali salah satu khazanah tafsir klasik dan mencari petanda terakhir di dalamnya.²⁹⁸ Lewat eksplorasi antropologis, Arkoun ingin mencari petanda terakhir dengan teori-teori tentang mitos, yang

²⁹⁵Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 107.

²⁹⁶Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar*, h. 24.

²⁹⁷Bandingkan dengan model semiotika A. Teeuw, pada lampiran A.

²⁹⁸Lihat Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 110.

memperlihatkan bagaimana bahasa dipakai dalam berbagai jenis simbol.

a) Eksplorasi Historis

Pada bagian ini Arkoun memilih karya salah seorang mufasir kenamaan, yaitu Fakhr al-Din al Razi (w. 606 H./1200 M.). Arkoun mengatakan bahwa tak seorang pun meragukan kepiawaian al-Razi di bidang pemikiran Islam. Ia telah menulis kitab *Mafatih al-Gaib* (yang lebih dikenal dengan sebutan *Tafsir al-Kabir*). Akan tetapi orang sering meragukan apakah betul bahwa apa yang dilakukan al-Razi itu benar-benar suatu tafsir. Al-Suyuti bahkan mengatakan dalam *Mafatih al-Gaib* kita dapat menemukan segala-galanya kecuali tafsir.²⁹⁹

Mengapa orang merasa terhalangi untuk menerima karya al-Razi sebagai karya tafsir. Jawabannya adalah kecenderungan al-Razi memasukkan berbagai pengetahuan untuk menafsirkan al-Qur'an, sehingga tampak bahwa dia justru mengabaikan tafsir itu sendiri.³⁰⁰

Kekhasan Tafsir al-Razi adalah terletak pada usahanya untuk mengintegrasikan pengetahuannya yang luas dalam

²⁹⁹Lihat al-Suyuti, *Al-Itqan fi'Ulum al-Qur'an*, h. 75.

³⁰⁰Fakhr al-Din al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir* (Taheran: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.).

kerangka al-Qur'an. Michael Lagard (juga sahabat Arkoun), seorang yang mengkhususkan diri pada *al-Tafsir al-Kabir*, menunjukkan bahwa ada enam persoalan yang dibahas dan sekaligus mengarahkan kitab ini.³⁰¹ Keenam persoalan ini adalah persoalan linguistik, semantik, *i'jaz*, eksegetis, teori teologis-filosofis dan yuridis-ritual.³⁰²

Mengkaji *al-Tafsir al-Kabir*, secara tematis apa yang dilakukan oleh Arkoun kiranya tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan M. Lagard. Akan tetapi secara metodologis, kedua sahabat ini mempunyai cara yang berbeda arah. M. Lagard lebih tertuju pada usaha sistematis pemikiran-pemikiran al-Razi, sedangkan Arkoun cenderung untuk mempertanyakan dan menjelaskan “mengapa” al-Razi menafsirkan al-Qur'an dengan cara seperti itu.³⁰³

Untuk membaca dan menilai *al-Tafsir al-Kabir*, Arkoun memberikan lima macam *kode* yang meliputi kode linguistik, kode keagamaan, kode simbolis, kode kultural

³⁰¹Bandingkan dengan St. Sunardi, “Membaca Quran bersama Mohammed Arkoun” dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemandirian dan Metamodernisme* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), h. 78.

³⁰²Lihat penjelasan M. Lagard, *Tafsir al-Quran* (Rom: PISAI, t.th), h. 1-21.

³⁰³Lihat al-Suyuti, *Al-Itqan fi'Ulum al-Qur'an*, h. 76.

dan kode anagogis.³⁰⁴ Dalam semiotika, *kode* adalah sistem tanda yang menghasilkan suatu teks. Kode adalah semacam “filter” yang menentukan pemilihan makna oleh pihak pembicara.³⁰⁵ Arkoun memasukkan kategori kode dengan maksud mencari semacam “petunjuk” untuk membimbing para pembaca dalam menghadapi karya al-Razi.

Dari keenam kode yang disebut di atas, kode anagogis³⁰⁶ adalah kode yang relevan untuk dijelaskan di sini. Tentang kode anagogis Arkoun menulis:

“[Kode anagogis], merupakan kode terpenting, karena dari sudut pandang mufasir kode ini merupakan kode yang mempersatukan seluruh [kelima] kode di atas untuk memahami teks qur’ani. Kode ini membawa kepada pengertian bahwa baik bagi al-Razi maupun para mufasir klasik, menafsirkan adanya petanda terakhir, terdapat ‘suara hati’ orang-orang muslim.”³⁰⁷

b) Eksplorasi Antropologis

³⁰⁴Lihat Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur’an*, h. 108-109.

³⁰⁵Tokoh semiotika yang banyak bicara tentang kode dan kaitannya dengan produksi makna adalah Umberto Eco. Lihat Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington, London: Indiana University Press, 1976), h. 4. Bandingkan dengan Panuti Sudjimana dan Art van Zoest (ed.), *Serba-Serbi*, h. 27.

³⁰⁶Kode ini juga dikenal dalam kitab-kitab tafsir sebelumnya sebagai corak tafsir ‘isyari, lihat al-Suyuti, *Al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an*, h. 80.

³⁰⁷ Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 62.

Pada akhirnya, setiap *qira'ah* berusaha dengan persoalan bagaimana suatu teks dapat menghasilkan makna (*signification*). Salah satu pengandaian dasar Arkoun berbunyi bahwa manusia adalah problem kongkret bagi dirinya sendiri.³⁰⁸ Sebagai *animal rationale*, manusia mengusahakan pengetahuan tentang dunia, hidup dan dirinya sendiri untuk mengatasi problem tersebut. Tujuan Arkoun membaca al-Fatihah adalah untuk *memahami makna*, agar dengan pemahaman tersebut dapat mengatasi problem absolut manusia itu sendiri. Teks Qur'ani, menurut Arkoun, mengatakan sesuatu, mengungkapkan suatu komunikasi, dan memberikan sesuatu untuk dipikirkan. Isi komunikasi yang dimaksud tidak cukup hanya lewat analisis linguistis kritis melainkan harus juga dicari lewat hubungan kritis. Untuk mendapatkan hubungan-hubungan kritis ini, Arkoun menggunakan analisis *mitis* lewat eksplorasi antropologisnya.

Dapatkah kita menganalisis al-Qur'an secara antropologis? Secara khusus dapat kita menganalisis al-Qur'an secara mitis? Apakah hal ini bukan merupakan langkah ceroboh yang mendekralisasi teks suci keasmaan

³⁰⁸Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 49. Bandingkan dengan Arkoun, *Nalar*, h. 112.

seperti al-Qur'an? Arkoun menandakan bahwa analisis semacam ini justru membantu kita untuk menggali kekayaan teks-teks keagamaan, yang menurutnya, lebih bersifat simbolis daripada denotatif. Dalam semiotik ditemukan bahwa mitos bukan hanya menjadi monopoli orang-orang yang sering dikelompokkan terbelakang atau primitif, tetapi juga menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam komunikasi orang-orang zaman sekarang.

Arkoun melihat bahwa dalam al-Qur'an terdapat banyak simbolisme yang mengungkapkan realitas asli dan universal manusia. Aspek itulah yang memudahkan orang dari berbagai kebudayaan begitu terpicat pada pesan-pesan al-Qur'an. Selama berabad-abad orang mengatakan bahwa salah satu kemukjizatan al-Qur'antampilpada keindahan kesusastraannya. Mengapa orang tidak mencari sifat kemukjizatan dalam simbolisme al-Qur'an yang begitu primordial dan universal?

Arkoun justru menawarkan paling tidak empat macam simbolisme dalam al-Qur'an, yaitu simbolisme tentang kesadaran manusia akan kesalahan; simbolisme manusia akan cakrawala eskatologi atau kehidupan sesudah mati;

simbolisme tentang kesadaran manusia sebagai umat, dan simbolisme tentang hidup dan mati.³⁰⁹

Dalam aplikasinya, analisis mitis membutuhkan kemampuan untuk menghubungkan berbagai unsur yang kadang-kadang bersifat *meta*-bahasa. Kata *al-sirat*, misalnya dijelaskan oleh al-Tabari dengan kata *tariq* (jalan). Itulah kelas penunjuk (*designatum*) pertama yang secara konvensional diterima oleh orang-orang Arab.

Mengapa dipakai kata *al-sirat*, apakah Allah sedang berbicara tentang *designatum* primer tersebut? Jawabannya mungkin ya mungkin tidak. Lalu sejauh manakah *al-sirat* dipakai secara simbolis? Karena ditempatkan dalam satu teks wahyu, tanda *al-sirat* sedang digunakan untuk mengungkapkan isi wahyu. Dengan kata lain, di sini pembaca berhadapan dengan sesuatu yang “seperti *al-sirat*”.³¹⁰ Di sini dapat dilihat bagaimana tanda “*al-sirat*”, berkembang menjadi simbol “*al-sirat*”.

Apakah yang ditemukan kalau kita membaca surah *al-Fatihah* dalam tahap antropologis atau dengan menggunakan analisis mitis? Arkoun menyatakan bahwa

³⁰⁹Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, h. 59-60.

³¹⁰Lihat Ibnu Jarir al-Tabari, Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, h. 75.

langkah pertama, data linguistik yang harus dihadapi adalah “kata sebagai simbol” (*mot-symbole*) dan bukan “kata sebagai tanda” (*mot-signe*). Dengan cara itu, Arkoun tampaknya meyakini bahwa terdapat simbolisme tentang kesadaran manusia akan kejahatan, sebagaimana yang terungkap dalam simbol-simbol “*iybaka na’budu wa . . .siratal mustaqim, an’amtamagdubi ‘alaih, dallin*”³¹¹

Simbolisme menyangkut kesadaran akan kejahatan juga tampak dalam oposisi yang terungkap dalam “*al-Laziina an’amta ‘alayhimgayri al-magdubi ‘alayhim*.”³¹² Dalam ungkapan ini, pengujar menyatakan kesadarannya akan keadaan hidupnya yang terdiri atas kebaikan maupun kejahatan. Keadaan ini membuat kehidupan eksistensinya berada dalam ketidakpastian. Oleh karena itulah, pengujar menyerahkan diri pada dan mengandalkan kepada Ia yang punya kekuasaan untuk mengadili.³¹³

Simbolisme yang menyangkut kesadaran “ada” (yang meliputi hidup dan mati) manusia terungkap dalam kata *Allah* dan *rabb al-‘alamin*. Secara jujur kita dapat bertanya

³¹¹Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, h. 20.

³¹²Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, h. 112. Lihat pula Mohammed Arkoun, *Lecturesdu Coran*, h.66.

³¹³Lihat Mohammed Arkoun, *Lecturesdu Coran*.

pada diri kita: makna apa yang terkandung dalam kata “Allah” kalau kita mengucapkan kalimat tersebut? Realitas apa yang ditunjuk oleh kata “Allah”? secara filosofis dapat dijelaskan bahwa kata “Allah” berasal dari artikel *al-* dan kata *ilah*.³¹⁴ Melalui analisis filologis dan etimologis orang memang dapat memastikan (paling tidak secara teoritis) asal-usul dari arti suatu kata. Akan tetapi secara simbolik, yakni pada tatanan analisis mitis, orang selalu terbuka kepada berbagai makna yang ditunjuk oleh suatu simbol.

Pada tahap antropologis ini, Arkoun juga berbicara tentang fungsi *denotatif*. Fungsi ini tidak identik dengan fungsi *denotatif* pada tingkat analisis tanda, ketika fungsi *denotatif* sejajar dengan makna leksikal atau makna sesuai kamus. Surah *al-Fatihah* mempunyai fungsi *denotatif* dalam arti bahwa seluruh strukturnya mempunyai kekuatan untuk menunjukkan realitas hidup manusia yang terdalam. Arkoun menyebut realitas ini sebagai *organaire*, yaitu menyangkut pengalaman-pengalaman batas hidup manusia seperti kehidupan, kematian, waktu, cinta, nilai, kekuasaan, kedudukan dan kekerasan. Singkatnya, surah *al-Fatihah*

³¹⁴Lihat Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 65.

bagaikan pintu gerbang untuk melihat “ada” kita dari yang paling dalam.³¹⁵

Kekuatan denotatif sangat dipengaruhi oleh keakraban kita dengan berbagai macam simbolisme yang dipakai dalam kebudayaan Timur Tengah, tempat Al-Qur'an diturunkan. Dengan kata lain, analisis mitis yang ditawarkan Arkoun harus juga disertai dengan kajian antropologis kebudayaan Arab khususnya dan Timur Tengah umumnya. Kajian ini dapat mengantarkan kita pada berbagai simbolisme yang pernah atau masih hidup di daerah Timur Tengah baik dari lingkungan agama-agama monoteis atau bukan. Ini berarti bahwa perlu dilakukan kajian antropologis-komparatif. Selama ini, kata Arkoun, kajian sejarah agama-agama monoteis cenderung hanya bersifat linear.³¹⁶ Kajian ini tidak hanya menutup kemungkinan untuk saling mengayakan antara berbagai tradisi keagamaan, namun justru saling memiskinkan, karena masing-masing sibuk dengan soal-soal seperti keaslian ajaran.

³¹⁵Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, h. 112-113.

³¹⁶Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, h. 79.

Arkoun juga menunjukkan bahwa analisis simbolis memungkinkan bahasa keagamaan menjadi bahasa *performatif* atau bahasa yang mempunyai kekuatan kreatif (*force effectuante*).³¹⁷ Dan memang, salah satu ciri yang paling mencolok dalam wacana keagamaan adalah ciri performatif. Ciri ini, menurut Arkoun, juga berlaku pada al-Qur'an dan tentu saja, juga pada surah *al-Fatihah*. Apa yang dimaksud dengan ciri performatif? “Wacana performatif”, adalah *parole* yang mengatakan apa yang saya perbuat dan pada waktu yang sama merupakan *parole* yang membuat saya menyempurnakan atau menyelesaikan tindakan saya”. Dalam artian, kalau kita mengatakan suatu wacana performatif, kita tidak hanya mengatakan atau mengartikulasikan fonem saja, melainkan juga melakukan tindakan atau membentuk aksi. Wacana performatif bukanlah wacana tentang suatu “tindakan”, melainkan wacana yang diucapkan bersama dengan dilakukan suatu “tindakan”.

Segi performatif inilah yang memungkinkan *al-Fatihah* menjadi *parole* lagi bagi siapa saja mengajarkannya, sebagaimana dulu pernah menjadi *parole* bagi Nabi

³¹⁷Lihat Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 113.

Muhammad saw.. Segi ini menunjukkan kekuatan kreatif dari bahasa. Berkaitan dengan surah *al-Fatihah*, kalau kita mengatakan “*ar-rahmân ar-rahîm*”, kita tidak hanya mengatakan atau melakukan konstataasi suatu keadaan atau tindakan, melainkan kita sedang menciptakan tindakan, entah itu berupa pengakuan (bahwa Allah adalah *ar-Rahman* dan *ar-Rahim*), atau penyerahan diri (kepada *ar-Rahman* dan *ar-Rahim*) atau tindakan-tindakan lainnya sesuai dengan keadaan orang yang sedang mengucapkannya.

B. Landasan Filosofis Konsep Semiotika Al-Qur'an

Manusia adalah *homo semiolicus* artinya, dalam kehidupan sehari-hari manusia selalu dengan tanda, dan berhubungan dengan tanda. Manusia pun beraktivitas setiap kali sebagai respon balik pada tanda yang datang pada dirinya, karena seluruh alam raya ini adalah tanda-tanda. Hal ini misalnya dapat disaksikan pada saat polisi melacak kejahatan, orang yang sedang jatuh cinta melihat gerak-gerik dari lawan jenisnya menjadi sedih atau tersenyum atau bahkan bingung, juga dalam memilih buah durian, dokter memeriksa penyakit pasien, bahkan simbol-simbol hingga mimpi; kesemuanya tergolong sebagai tanda.

Tanda juga memainkan peranan penting dalam agama, antara lain agama Yahudi, Kristen, dan Islam. Dunia sebagai ciptaan dengan berbagai aspeknya sering digambarkan sebagai tanda Allah swt., tanda Kemahakuasaan dan Kemahaesaan Allah swt. Sehingga untuk mengenal Allah dan meyakini kebenaran-Nya, manusia perlu menginterpretasikan dan merefleksikan tanda-tanda yang ada dan tampak olehnya, baik yang ada pada dirinya (mikrokosmos), maupun yang ada dalam alam raya ini (makrokosmos).

Di samping Allah swt. menampakkan tanda-tanda makrokosmos dan mikrokosmos. Allah swt. juga memberikan tanda-tanda dalam bentuk teks yang disebut kitab suci, seperti Taurat, Zabur, Injil, dan al-Qur'an. Teks ini pun perlu ditafsirkan dan dikaji dengan tujuan meningkatkan ma'rifat dan keimanan kepada Allah swt.

Dalam Q.S. Fussilat (41): 53 Allah berfirman:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ٥٣

Terjemah:

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri

mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Dan apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu?³¹⁸

Mohammed Arkoun, di berbagai kumpulan tulisannya –yang telah dikumpulkan menjadi satu buku ataupun artikel-artikel lepas lainnya– berulang kali menyatakan tentang keprihatinannya mengenai tersumbatnya budaya kritik di lingkungan pemikiran keagamaan, khususnya teks-teks keagamaan.

Al-Qur'an sebagai teks wahyu (istilah yang digunakan Arkoun) telah dipakai sebagai alat untuk mengabsahkan perilaku, mendukung peperangan, melandasi berbagai aspirasi, memenuhi berbagai harapan, melestarikan berbagai kepercayaan bahkan memperkuat identitas kolektif dalam menghadapi berbagai kekuatan penyeragaman peradaban industri.

Menurut Arkoun, negeri-negeri Islam dari Indonesia sampai Maroko di bawah dominasi kolonial dengan terpaksa berusaha mengembangkan suatu ideologi peperangan demi memerdekakan diri setelah Perang Dunia

³¹⁸Departemen Agama RI., *Al Quran dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra Semarang, 1989), h. 781.

II. Gejala ini tidak lantas berakhir dengan direbutnya kembali kemerdekaan politik.

Lebih jauh lagi, dengan timbulnya berbagai strategi dominasi politik dan ekonomi di dunia dewasa ini serta berbagai kendala pembangunan nasional, telah memaksa masing-masing negara untuk mendesakkan agama menjadi *tuas* ideologi bagi para pemimpin, suaka politik bagi para oposan, perlindungan moral bagi para penguasa dan sarana promosi bagi kader-kader baru masyarakat.³¹⁹

Dengan berbagai alasan di atas, telah memaksa para pengamat untuk berbicara tentang “kebangkitan kembali” Islam, perluasannya, kemampuan “revolusioner”nya, kedatangan kembali Tuhan, pembalasan dari yang sakral dan lain-lain. Ungkapan-ungkapan seperti ini benar-benar berasal dari Barat dan tidak dapat dipahami diluar konteks sosio-budaya yang telah dikembangkan oleh kekuatan-kekuatan sekulerisasi. Meski demikian menurut Arkoun kalangan Muslim mampu menggali rasa bangga dan meningkatkan keyakinannya dalam suatu agama yang

³¹⁹Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Terj. Machasin, *Berbagai Pembacaan Qur'an* (Jakarta: INIS, 1997), h. 9. Bandingkan dengan Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), h. 198-248.

menghadang berbagai teori yang menaklukkan dari rasionalitas Barat.

Tuntutan ideologis dunia Barat yang sedang berada dalam krisis, dengan demikian, berbenturan dengan suatu tuntutan yang serupa dari masyarakat Muslim yang sedang berjuang melawan keterbelakangan dan bentuk penjajahan baru. Bahkan Arkoun menambahkan bahwa persekongkolan yang tak diakui itu, dalam memanipulasi nilai-nilai intelektual, spiritual dan moral demi berbagai tujuan politik dan ekonomi, telah menimbulkan dampak yang parah khususnya di *pihak Islam*. Kerugian yang ditimbulkannya, disebabkan oleh rapuhnya kehidupan intelektual dan sarana-sarana kebudayaan yang ada.³²⁰

Akibatnya dapat diperkirakan bahwa al-Qur'an yang kehadirannya dibutuhkan di mana-mana, telah dibaca dan ditafsirkan para pelaku sosial menurut tingkat budaya dan wewenang doktrinal mereka. Hal ini yang kemudian menjadi landasan pemikiran Arkoun tentang betapa pentingnya pengkajian baru terhadap al-Qur'an³²¹ Sehingga

³²⁰Robert D Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Amerika Serikat: Westbiew Press, 1997), h. 160. Bandingkan dengan Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 9.

³²¹Lihat Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 10.

secara jelas al-Qur'an dapat menjadi obyek kajian ilmiah, termasuk hal-hal yang berkaitan dengan linguistik, historis, antropologis, teologis dan filosofisnya. Dengan begitu, setiap orang akan berpikir mengenai suatu renaissance intelektual, bahkan suatu revolusi yang diiringi peningkatan wacana militan. Hal ini dapat pula menjelaskan proses pembentukan berbagai signifikansi, fungsi dan nilainya sehingga pengkajian yang dilakukan terhadap al-Qur'an dapat diawasi.³²²

Alasan mendasar yang diajukan oleh Arkoun, sesungguhnya karena dia melihat adanya suatu ketidakseimbangan yang semakin besar antara konsumsi ideologis al-Qur'an dengan pemikiran bebas dan kritis terhadap semua persoalan yang dikemukakan al-Qur'an. Ini berlaku tidak hanya untuk kalangan Muslim, tetapi juga kalangan pemikir sosial. Dengan demikian tujuan untuk memperbaharui pengetahuan kita tentang fenomena keagamaan dapat terwujud.

Al-Qur'an sebagai teks³²³ adalah fenomena yang mandiri, otonom dan secara obyektif memiliki kebenaran

³²²Lihat Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 10.

³²³Teks ditulis dengan T besar dengan tujuan penekanan bahwa wacana al-Qur'an adalah suatu sistem hubungan semantis (asosiasi, implikasi, oposisi, dan sebagainya) yang dielaborasi secara matang.

yang bisa dipahami secara rasional. Persoalan yang muncul adalah standar atau pedoman apa yang bisa digunakan sebagai rujukan untuk mengambil kesimpulan mengenai salah satu kebenaran yang bisa dipahami secara rasional dari teks tersebut. Mohammed Arkoun dalam hal ini justru bertindak secara sangat berani ia mengatakan tentang perlunya menetapkan makna sebenarnya dari al-Qur'an.³²⁴ Keputusan berani ini ditempuhnya berdasarkan kenyataan tentang banyaknya generasi mufasir yang menurutkan ilusinya, sehingga penyelidikan makna mesti dimulai dengan menyadarkan orang akan tipuan rangkaian interpretasi yang panjang. Interpretasi yang berangkat dari pemisahan inti maksud al-Qur'an dari aneka endapan yang dihanyutkan oleh pemikiran spekulatif saat ini.

Dalam tradisi Islam, sejak awal diyakini bahwa teks itu tidak hanya terbatas pada kitab suci al-Qur'an. Juga alam raya adalah teks, bahkan perilaku (tradisi) kenabian itu sendiri juga merupakan teks yang kesemuanya menyimpan dan hendak mengkomunikasikan makna dan pesan yang

Dengan demikian, setiap teks khusus atau ayat hanya mendapatkan maknanya yang penuh, ketika ia dihubungkan lagi dengan jaringan-jaringan leksikologis yang pemaknaannya kembali selalu membawa kembali kepada teks.

³²⁴Lihat Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 50.

dikandungnya. Terdapat korelasi yang dialogis antara subyek (seorang muslim), teks al-Qur'an, tradisi kenabian, dan realitas alam raya dengan hukum-hukumnya.

Sejak pertama kali al-Qur'an diwahyukan, al-Qur'an sudah melakukan dekonstruksi radikal terhadap epistemologi serta syair-syair jahiliyah waktu itu. Ayat yang pertama diturunkan bunyinya adalah: "Bacalah! Bacalah atas nama Tuhanmu apa-apa yang telah Dia ciptakan" (QS.96:1). Jadi, sejak pertama umat Islam sudah ditantang untuk membaca teks berupa alam raya. Alam itu sendiri artinya "tanda" yang menunjuk kepada realitas di luarnya.

Selanjutnya, al-Qur'an memperkenalkan "Ada" (Being) yang mendasari "semua yang ada" (beings) dengan berbagai cara yang bersifat dialogis dan relasional, bukannya definitif positivistik. Dengan mendasarkan pada al-Qur'an, al-Ghazali dalam bukunya, Sembilan Puluh Sembilan Asma Tuhan, secara jelas membedakan antara *name*, *naming* dan *the named*. Tuhan sebagai Realitas Absolut tidak mungkin dipahami oleh manusia kecuali secara tidak langsung, parsial dan relasional, yaitu melalui "jejak-jejak" karya-Nya yang kemudian menghubungkan manusia untuk mengapresiasi Tuhan sesuai dengan tingkat intelegensianya

serta situasi etis-psikologisnya.³²⁵ Dengan demikian, fungsi 99 nama Tuhan itu kira-kira merupakan "jendela" ataupun "tangga" bagi orang yang beriman untuk mendekati dan menyapa Tuhan, bukannya mendefinisikan-Nya. Jika Tuhan sebagai Realitas Absolut bisa dipahami secara "natural" atau bisa "dipresentasikan" sebagaimana kaum positivistik menghadirkan realita, maka berarti Tuhan telah "dikuasai" oleh yang relatif, dan berarti Dia tidak lagi sebagai Ada Mutlak.

Di sinilah keterkaitan antara Arkoun dengan Derrida tampak begitu jelas, Arkoun mencoba memberi makna yang tegas tentang pemahaman umat Islam terhadap kata 'dekonstruksi'. Adapun beberapa alasan mengapa perlu melakukan dekonstruksi terhadap bahasa agama dan bagaimana bisa dilakukan, antara lain sebagaimana diungkap juga oleh Komaruddin Hidayat, yaitu;³²⁶

Pertama, Kitab Suci sebagai firman Tuhan diturunkan dalam penggalan ruang dan waktu, sementara manusia yang menjadi sasaran atau "pemakai jasa" meminjam istilah Komaruddin Hidayat, senantiasa berkembang terus dalam

³²⁵Komaruddin Hidayat, "Melampaui Nama-Nama: Islam dan Posmodernisme", h. 97.

³²⁶Komaruddin Hidayat, "Melampaui Nama-Nama: Islam dan Posmodernisme", h. 98.

membangun peradabannya. Dengan warisan kulminasi peradaban yang turun temurun masyarakat modern bisa berkembang tanpa rujukan kitab suci sehingga posisi kitab suci bisa saja semakin asing meskipun secara substansial dan tanpa disadari berbagai ajarannya dilaksanakan oleh masyarakat.

Kedua, bahasa apa pun juga, termasuk bahasa kitab suci, memiliki keterbatasan yang bersifat lokal karena bahasa adalah realitas budaya. Pada sisi lain, pesan dan kebenaran agama yang termuat dalam bahasa lokal tadi mempunyai klaim universal. Sampai di sini, sebuah bahasa agama akan diuji kecanggihannya untuk menyimpan pesan agama tanpa harus terjadi anomali atau terbelenggu oleh kendaraan bahasa yangdigunakannya.

Ketiga, ketika bahasa agama "disakralkan", maka akan muncul beberapa kemungkinan. Bisa jadi pesan agama terpelihara secara kokoh, tetapi bisa juga justru makna dan pesan agama yang fundamental malah terkurung oleh teks yang telah "disakralkan" tadi.

Keempat, kitab suci—di samping kodifikasi hukum Tuhan—adalah sebuah "rekaman" dialog Tuhan dengan sejarah di mana kehadiran Tuhan diwakili oleh Rasul-Nya. Ketika dialog tadi dinotulasi, maka amat mungkin telah

terjadi reduksi dan pemiskinan nuansa sehingga dialog Tuhan dengan manusia tadi menjadi kehilangan "ruh"-nya ketika setelah ratusan tahun kemudian hanya berupa "teks".

Kelima, pada saat masyarakat berhadapan dengan krisis epistemologi, kembali pada teks Kitab Suci yang "disakralkan" tadi akan lebih menenangkan ketimbang mengambil paham dekonstruksi yang mengarah pada relativisme-nihilisme.

Keenam, semakin otonom dan berkembang pemikiran manusia, maka semakin otonom manusia untuk mengikuti atau menolak ajaran agama dan kitab sucinya. Lebih dari itu, ketika orang membaca teks kitab suci, bisa jadi yang sesungguhnya terjadi adalah sebuah proses dialektika kritis antara dua subyek. Dengan demikian, orang bukannya menafsirkan dan minta fatwa pada kitab suci tetapi menempatkan kitab suci sebagai teman dialog yang bebas dari dominasi.

Dari paparan di atas, dan tentu saja bisa diperpanjang, tampak bahwa antara seorang muslim, kitab suci, sejarah kenabian, dan alam raya ini, terjadi semacam lingkaran hermeneutik yang berdiri secara sejajar. Semakin cerdas proses dialektika ini berlangsung, maka akan semakin

cerdas pula kitab suci, sejarah dan alam ini memberikan jawaban balik pada kita.

Pada sisi lain, tentu saja berbeda dengan Derrida, proses dialog dan dekonstruksi tersebut hanya mungkin dan bermakna jika di sana terdapat prinsip yang diterima bersama. Prinsip itu ialah adanya semua yang ada (beings) dan Ada (Being), adanya "ciptaan" dan "Pencipta".

Secara konseptual kata "ciptaan" tidak bisa dipahami kalau tak ada hubungan relasional dengan konsep "Pencipta", dan sebaliknya. Di sini pengakuan terhadap sesuatu yang bersifat "meta-eksistensi" memang mengesankan loncatan. Tetapi lebih sulit lagi kalau kita menolak pengakuan ini.

Arkoun, lebih jauh, menyebutkan bahwa penafsiran terhadap al-Qur'an yang dikembangkan selama berabad-abad lamanya terlihat sangat parsial, dalam artian hanya menghormati sejarah dalam kasus yang jarang dan terpisah, yang pengaruhnya tidak begitu besar bagi suatu teologi kritis tentang wahyu.³²⁷ Berbagai penafsiran yang muncul memang telah menggambarkan pemahamannya yang

³²⁷Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 40. Bandingkan dengan analisis Baedhowi, *Antropologi Al-Qur'an* (Cet. I; Yogyakarta: LkiS, 2009), .

berkaitan dengan pemikiran, kebudayaan, dan kebutuhan ideologis yang sesuai dengan zamannya –lingkungan sosial dan politiknya.

Bahkan masih berlanjut hingga kini, terutama lahir karena pengaruh sistem sosial dan kondisi politik, pencarian identitas (nasionalisme), dan tuntutan masalah ekonomi. Penafsiran model seperti ini, menurut Arkoun, perlahan namun pasti berdampak pada pelarian yang makin lama makin mendesak pada tuntutan agama sebagai penopang ideologis (*levier ideologique*) bagi para pemimpin, tempat persembunyian bagi para oposan, suaka moral bagi kaum tertindas, dan sarana promosi bagi calon pemimpin masyarakat.³²⁸

Arkoun sebagai ilmuan Islam telah merasakan kegelisahan yang sama terhadap keberagaman umat Islam yang cenderung dogmatis dan juga terhadap kajian-kajian keislaman yang bersifat logosentris serta nasib Islam dan umatnya yang senantiasa terbelakang dan gamang dalam menghadapi modernitas. Olehnya itu, dia mengajukan gagasan tentang pentingnya memikirkan kembali Islam (*Rethinking Islam* menurut istilah Arkoun)

³²⁸Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 40.

yang ada dan berkembang selama ini dan juga betapa pentingnya melakukan kritik terhadap nalar Islam yang telah mengendap di bawah akal sadar umat Islam.

Metode yang digunakan Derrida dalam dekonstruksinya tersebut adalah menggunakan ilmu tulis yang disebut *grammatology* dan konsep *difference*.³²⁹

Pada metode *grammatology*, Derrida melakukan pembongkaran terhadap teks dengan disertai logika identitas. Setelah itu dilakukan cara kedua yaitu *difference*, yaitu membedakan dalam konteks ruang serta menunda dalam konteks waktu dan kehadiran.³³⁰ Bagi Derrida, sesuatu yang tampak di hadapan kita sesungguhnya bukan realitas hakiki, akan tetapi hanya sekedar *trance* atau *sign* saja. Ini berarti, ia meyakini bahwa kita dikelilingi ilusi-ilusi realitas. Sedangkan di balik *sign* terdapat makna-makna yang kaya. Ia bukan sekedar tanda dengan makna

³²⁹Christopher Norris, Terj. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008), h. 52.

³³⁰William L. Resse, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, (New Jerseys: Humanities Press, 1996), h. 166. Baca juga penjelasan tentang ini dalam Christopher Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*, (Yogyakarta, Ar-Ruzzmedia, 2008), h. 59-61.

tunggal dan universal, akan tetapi memiliki multi tafsir tergantung bagaimana seseorang mengartikannya.³³¹

Berkaitan dengan teks, tulisan untuk sementara waktu mendahului ucapan. Derrida berpendapat, tulisan itu barang mati, hanya merupakan jalan tengah antara maksud dan makna, atau antara ucapan dan pemahaman. Tulisan dalam pandangannya, bukan gambar sebagai hasil tindakan seseorang memindahkan gagasan-gagasannya. Tulisan bagaikan jejak bekas tapak kaki yang mengharuskan kita untuk mencari si empunya kata itu. Hal ini berarti, ia menolak konsep petanda Saussure.³³² Sebagaimana menurut linguisitik Saussure, bahasa adalah kesatuan dari dua bidang yang tak dapat dipisahkan, yaitu penanda (signifier) dan petanda (signified). Penanda adalah unsur bunyi, atau lisan bahasa. Sedangkan petanda adalah unsur mental (anggitan, konsep atau makna). Makna petanda adalah bersifat

³³¹Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu, Positivisme, Postpositivisme dan Postmodernisme*. Edisi II (Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, 2001), h. 204-205.

³³²Waryono Abdul Ghafur, *Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Mohammed Arkoun* dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed), *al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT.Tiara Wacana,2002), h.176-177.

absolut. Derrida mengatakan bahwa pencarian makna absolut adalah tidak mudah bahkan mustahil.³³³

Adapun Arkoun mengembangkan pendapatnya bahwa makna kiasan lebih awal daripada harfiah. Meskipun mengambil banyak dari Derrida, seperti, logosentrisme, ‘yang tak terpikirkan’ dan lain lain., akan tetapi dalam konsep bahasa tulisan ia tidak mengadopsi secara penuh. Konsep Derrida di atas justru dibalik oleh Arkoun, yakni lisan lebih awal dan lebih asli daripada bahasa tulisan.

Menurut Derrida, dalam pembongkaran teks, tidak ada sesuatu pun di luar teks kecuali pembaca, penutur dan penulis, yang lain dianggap tidak ada. Sedangkan yang mampu menciptakan kehadiran adalah pembaca. Pembaca memiliki kuasa penuh. Maka teks tidak harus dimaknai sesuai ketika ia dituturkan atau ditulis. Metode ini sebagai kritik Derrida terhadap filosof Barat modern yang masih dikungkung tradisi berpikir logosentrisme yakni kepercayaan penuh pada logos (rasio). Kepercayaan ini menimbulkan dominasinya konsep totalitas dan konsep esensi. Konsep esensi adalah pengetahuan tentang yang

³³³Johan Henderik Mueleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan: Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 55.

mendasari sesuatu. Kepercayaan bahwa realitas itu satu, jelas akan melahirkan dogmatisme yang sejak awal ia tolak.³³⁴

Seperti halnya Derrida yang membongkar konsep linguistik strukturalisme seperti tersebut di atas, Arkoun juga melakukan yang sama. Konsep linguistik model strukturalisme dalam pemikiran Islam—seperti memelihara oposisi binner dalam frame kesetiaan penuh pada *turās*—inilah oleh Arkoun dibongkar. Di sini perlu dijelaskan bahwa semua fenomena dianggap teks, termasuk fenomena keberagaman, pandangan tentang ketuhanan dan lain sebagainya. Dalam pandangan Arkoun, fenomena keislaman dikuasai dogmatisme sehingga perlu didekonstruksi karena hanya memelihara logosentrisme yang mengandung unsur menguasai terhadap kelompok yang dianggap rendah. Untuk menemukan makna yang tersembunyi, orang harus membuka selubungnya, melihat isi secara terpisah. Ini merupakan cara untuk menghapus

³³⁴Jenny Edkins-Nick Vaughan Williams (ed.), *Critical Theories and International Relations*, Terj. Teguh wahyu Utomo, *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*, h. 190.

prasangka, sumber utama timbulnya kesalahpahaman atau salah pengertian.³³⁵

Demikianlah, tanpa dekonstruksi dan sikap kritis terhadap bangunan epistemologi dan bahasa agama, bisa jadi seseorang akan menjadi "tawanan" bahasa, yang sejatinya bahasa sebagai "jembatan" (*i'tibar*) untuk menyeberang melampaui simbol dan teks. Secara filosofis, oleh karenanya, menyembah "Allah" sebagai "nama" dan menyembah "X" sebagai Realitas Absolut yang kita panggil dengan nama Allah atau *sembilan puluh sembilan* nama lain adalah dua sikap yang amat berbeda. Dalam tradisi Islam, dekonstruksi bisa dilakukan, bahkan wajib, tetapi sebagai langkah untuk melakukan rekonstruksi konseptual dan pendakian rohani menuju Realitas Absolut di mana tak seorangpun bisa mendefinisikan kedirian-Nya.³³⁶

Dalam kenyataan modernitas itu, sebagaimana yang diungkap Baedhowi, Arkoun memperhatikan persoalan sekularisme. Bagi Arkoun, sekularisme bukanlah sebenarnya produk dan persoalan masyarakat Barat saja, melainkan semua lapisan masyarakat di sepanjang sejarah,

³³⁵Lihat Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik* (Cet. II; Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), h. 42.

³³⁶Lihat Komaruddin Hidayat, "Melampaui Nama-Nama: Islam dan Posmodernisme", h. 98.

baik kuno maupun modern, negara maju maupun berkembang bahkan negara terbelakang sekalipun.

Untuk mewujudkan keinginan tersebut, Arkoun mengembangkan tiga konsep yang dipinjam dari Jacques Derrida untuk menghidupkan dan menggairahkan kembali kajian-kajian keislaman dan kajian al-Qur'an. Ketiga wilayah kajian atau konsep tersebut adalah (a) adalah yang dapat dipikirkan, (b) yang tidak dapat dipikirkan, dan (c) yang tidak terpikirkan. Dengan mengembangkan konsep ini, Arkoun menunjuk dua sasaran yang saling terkait, yakni: (1) memperkaya sejarah pemikiran dengan membuktikan berbagai taruhan kognitif, intelektual, dan ideologis atas ketegangan yang terjadi antara berbagai aliran pemikiran Islam, dan (2) mendinamisir pemikiran Islam kontemporer dengan mengurai berbagai persoalan yang telah dipasung oleh tabu-tabu sejarah, batas-batas yang telah digariskan, dan cakrawala-cakrawala yang telah dihentikan atau dilarang untuk dilihat.³³⁷

Arkoun menyematkan terma 'ortodoks' untuk sistem pemikiran Islam yang dogmatis ini. Ortodoksi ini telah

³³⁷Lihat lebih jauh Baidhowi, *Antropologi Al-Qur'an*, h. 15-20. Lihat juga Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 10.

lama mengendap yang pada awalnya dibangun oleh Usman bin 'Affan yang membakukan al-Qur'an menjadi teks tertutup. Arkoun mendefinisikan ortodoksi sebagai “sebuah sistem nilai yang fungsi utamanya adalah untuk menjamin perlindungan dan keamanan kelompok tertentu. Setiap kelompok tertentu pasti memiliki visi ideologis yang khas yang orientasinya ditujukan untuk melindungi kelompoknya tersebut.”³³⁸

Yang unik, Arkoun tampak menganalogikan fenomena produksi *turas* yang dibentuk dari al-Qur'an dengan peristiwa Revolusi Perancis. Menurut Arkoun, dalam tradisi Islam ada tipe teks; yakni teks pembentuk (*al-Nas al-Mu'assis*) dan teks hermeneutis (*al-Nas al-Tafsiri*). Teks pembentuk itu adalah teks al-Qur'an, sedang teks hermeneutis adalah teks-teks tafsir, fikih, tasawuf dan lain-lain. Sebab, literatur-literatur tersebut tidak lain muncul untuk memberikan interpretasi dan penjelasan terhadap al-Qur'an.³³⁹ Fenomena tersebut diilustrasikan dengan peristiwa Revolusi Perancis. Peristiwa revolusi itu adalah

³³⁸Robby H Abror, “Kritik Epistemologi Mohammed Arkoun” dalam Listiyono Santoso (ed.), *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2009), h. 198.

³³⁹Lihat Robby H Abror, “Kritik Epistemologi Mohammed Arkoun”, h. 198.

diibaratkan dengan teks pertama yang memiliki pengaruh besar terhadap peristiwa-peristiwa sejarah berikutnya. Dari revolusi ini kemudian lahir banyak sekali literatur, interpretasi dan karya-karya lainnya yang beragam yang menjelaskan peristiwa revolusi atau melahirkan teori-teori baru dalam ilmu pengetahuan yang luas hingga sekarang.

Secara umum, menurut Arkoun, unsur bersama yang menjadi dasar masing-masing akal Islam tersebut adalah; *pertama*, ketundukan akal-akal ini pada wahyu yang diturunkan dari langit. Watak wahyu ini transendental yang mengatasi manusia, sejarah dan masyarakat. *Kedua*, penghormatan terhadap otoritas dan keagungan serta ketaatan akal-akal Islam kepadanya. *Ketiga*, akal memainkan perannya melalui suatu cara pandang tertentu, yakni cara pandang abad pertengahan terhadap semesta.³⁴⁰

Sementara pemikiran Michel Foucault diambil Arkoun pada konsep episteme dan wacana. Episteme merupakan suatu kondisi yang memungkinkan bagi munculnya pengetahuan-pengetahuan dan teori-teori dalam suatu masa tertentu. Untuk itu, arkeologi harus memperlihatkan konfigurasi-konfigurasi dari bidang-bidang pengetahuan

³⁴⁰Lihat Robby H Abror, "Kritik Epistemologi Mohammed Arkoun", h.198.

yang telah muncul yang berbeda dari pengetahuan yang empiris atau eksplisit.³⁴¹ Sedang wacana adalah cara manusia membicarakan kenyataan itu sendiri. Episteme dan wacana tunduk kepada berbagai aturan yang menentukan apa yang dipandang atau dibicarakan dari kenyataan, apa yang dianggap penting dan tidak penting, hubungan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan analisis dan sebagainya.³⁴²

Dengan pemahaman tersebut, maka setiap pemikiran berada dalam ruang yang khas yang setiap waktu berbeda. Sebab, masing-masing memiliki episteme yang berbeda antara waktu satu dengan yang lain.

Pemikiran tidak ada yang final. Bahkan Foucault meragukan kemungkinan suatu penciptaan totalitas. Kecenderungan yang menekankan pada kontinuitas-kontinuitas sejarah pemikiran ditinggalkan. Diskontinuitas-diskontinuitas tersebut telah mematahkan seri-seri panjang sejarah pemikiran atau ide yang dibentuk oleh

³⁴¹Lihat Jenny Edkins-Nick Vaughan Williams (ed.), *Critical Theories and International relations*, h. 220. Lihat juga Novella Parchiano, "Sejarah Pengetahuan Michel Foucault", h. 166.

³⁴²Novella Parchiano, "Sejarah Pengetahuan Michel Foucault", h. 166.

perkembangan kesadaran, atau diarahkan oleh suatu akal-budi, atau merupakan evolusi pemikiran manusia.³⁴³

Foucault juga menyatakan kebenaran dan kekuasaan memiliki relasi. Tidak ada kuasa tanpa pengetahuan, atau sebaliknya.³⁴⁴ Untuk menyingkap pengetahuan itu Foucault mengusulkan apa yang disebut arkeologi pengetahuan dengan metode yang ia sebut geneologi. Tugas geneologi adalah menghancurkan doktrin-doktrin tentang kemajuan, kebenaran menuju esensi yang fixed. Setelah penghancuran itu, dia melihat yang tersisa adalah hanyalah permainan-permainan kehendak akan kuasa-penundukan, dominasi, dan persetujuan—sehingga geneologi harus menemukan hubungan-hubungan kuasa tersebut yang bekerja pada peristiwa-peristiwa sejarah tertentu.³⁴⁵

Arkoun menerapkan arkeologi pengetahuan Foucault untuk mengomentari sistem pemikiran Islam yang tertutup oleh korpus-korpus para ulama'. Pada mulanya, pembakuan *Mushaf* yang dilakukan oleh Usman bin 'Affan yang

³⁴³Novella Parchiano, "Sejarah Pengetahuan Michel Foucault", h. 166

³⁴⁴Lihat Jenny Edkins-Nick Vaughan Williams (ed.), *Critical Theories and International relations*, h. 221.

³⁴⁵Novella Parchiano, "Sejarah Pengetahuan Michel Foucault", h. 178. Lihat juga Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge & The Discourse on Language* (New York: Harper Colophon Books, 1971).

kemudian diakui sebagai korpus al-Qur'an yang resmi tidak lepas dari kuasa sang Khalifah. Selanjutnya, tumpukan korpus-korpus yang diproduksi berdasarkan al-Qur'an seperti, tafsir, fikih, tasawwuf dan lain-lain telah menumpuk bagaikan lapisan geologis bumi. Untuk menyibak kebenaran, maka lapisan tersebut harus dibongkar.³⁴⁶

Ilmuan Perancis lainnya yang mempengaruhi Arkoun adalah Paul Ricour. Konsep yang diambil adalah konsep mitos. Mitos menurut Ricour adalah simbol sekunder yang menjelaskan simbol primer. Oleh sebab itu, bahasa mitos tidak sama dengan bahasa rasional. Mitos, bukan pula khayalan yang tak bermakna. Ia kehilangan makna jika mitos berubah menjadi penyembahan berhala atau terjadi pemistikan. Mitos bagi Ricour tidak perlu dibuang, yang harus dilakukan adalah meniadakan penyalahgunaan mitos menjadi pemistikan.³⁴⁷

Arkoun lantas mengangkat arti mitos dalam wacana agama. Menurutnya, mitos adalah bagian dari angan-angan sosial yaitu pengungkapan kembali nilai dan gambaran

³⁴⁶Baca Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h.13-17.

³⁴⁷K.Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II Perancis* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 254.

yang dipertahankan oleh ingatan-tradisi. Angan-angan sosial dibentuk melalui proyeksi nilai dengan bantuan unsur-unsur yang diambil dari sejarah nyata, realitas, masyarakat dan lingkungan fisik. Kenangan yang dihasilkan mengakarkan kelompok dalam suatu sejarah bermakna, mendasar, mendalam, yaitu menguasai jiwa kelompok dalam waktu yang panjang.³⁴⁸ Dalam wacana pemikiran Islam, menurut Arkoun telah terjadi ketegangan antara mitos dan logos. Logos yang diartikan rasio (*mantiq*) sering dipertentangkan. Ketegangan terjadi karena; satu sisi mitos disalahgunakan menjadi pemistikan, sisi lain terjadi penekanan yang besar terhadap logos—yang kemudian memunculkan logosentrisme.

Kesalahan pemikiran itulah yang hendak didekonstruksi oleh Arkoun. Segala bentuk perkembangan pemikiran, baik masa lampau maupun yang akan datang mudah dipahami. Karena mitos-lah yang berperan penting membentuk citra sejarah. Mitos akan menjelaskan kesadaran kolektif pelaku sejarah. Menurut Arkoun, al-Qur'an sebagaimana Bibel tersusun dari materi-materi

³⁴⁸Mohammed Arkoun, *Tarikhyyah al-Fikr al-Arabiy al-Islamiy* (Beirut: Markaz al-Inma, 1986), h. 66.

mistis. Oleh karena itu jika disalahgunakan akan menjadi mitologi yang tak bermakna.³⁴⁹

Jika konsepsi-konsepsi epistemologi Barat tersebut diramu menjadi satu, maka inilah yang disebut metode eklektis. Arkoun menerapkannya dengan uraian sebagai berikut salah satu contohnya; dalam teori yang ia sebut psikologi budaya ia menjelaskan bahwa metode ini telah diabaikan oleh kaum muslimin. Ia mengkritik bahwa teori mentalitas akan membubarkan sikap kaum muslimin tradisional kepada satu sikap, absolute yang tidak dapat berubah. Hukum, politik dan doktrin agama yang dianggap tetap dibongkar dengan teori historis. Hal ini terjadi karena angan-angan sosial dalam masyarakat dijadikan sebagai referensi umum tanpa kritik. Angan-angan tersebut diproduksi dengan ‘jasa’ kekuasaan.³⁵⁰

Pemikiran Arkoun diwarnai oleh berbagai model, terutama pemikiran-pemikiran Barat beraliran postmodern. Warna pemikiran tersebut yang menjadi modal Arkoun

³⁴⁹Johan Hendrik Meuleman, Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun. *Jurnal Ulumul Qur'an* No. 4 Vol. VI (1993), h. 99.

³⁵⁰Mohammed Arkoun, *Kritik Konsep Reformasi Islam dalam Abdullahi Ahmed an-Naim & Mohammed Arkoun, Dekonstruksi Syari'ah (II) Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, Terj. *Islamic Law Reform and Human Rights Challenges and Rejoinders* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 13.

untuk melakukan pembacaan terhadap epistemologi Islam. Ia kerap menulis dalam karya-karyanya menggunakan istilah ilmu Barat modern untuk mengajukan kritikan terhadap pemikiran Islam.

Bagi Arkoun, sistem pemikiran Islam tradisional belum memadai untuk merespon secara baik perkembangan ilmu-ilmu modern Barat. Dalam dunia pemikiran kontemporer, Islam kerap tidak mampu menjawab tantangan-tantangan ilmu baru. Hal ini disebabkan pemikiran Islam belum juga mau membuka diri terhadap nilai-nilai kemodernan. Antara Barat dan Islam ada jarak epistemologis. Antara nalar Islam-skolastik yang konservatif dengan nalar Barat-modern yang kritis, inventif dan progresif memiliki jurang pemisah.³⁵¹ Maka, tugas pemikir Islam, termasuk tugas yang diemban dirinya adalah melakukan proyek pendekatan antara dua nalar ini.

Untuk mengurangi jarak antara keduanya, Arkoun ‘memaksakan’ epistemologi Islam untuk ‘ditarik’ agar menjadi dekat dengan epistemologi modern. Misi Arkoun bertujuan agar dalam pemikiran Islam, lahir konsep epistemologi baru yang mampu menjawab tantangan yang

³⁵¹ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 40.

dihadapi. Sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab-bab selanjutnya, pemaksaan Arkoun ini ternyata membawa konsekuensi. Islam tidak sekedar ‘ditarik’ kepada sistem epistemologi modern, akan tetapi Islam bahkan ‘diseret’ untuk menjadi Islam yang mem-Barat.

Hambatan utama untuk mendialogkan antara Islam dan Barat modern, menurut Arkoun, adalah fenomena ideologisasi Islam yang begitu menguat di dalam sistem pemikiran Islam tradisional. Idiom-idiom dalam khazanah Islam tradisional masih memunculkan bahasa-bahasa teologis tradisional yang kerap bergerak memaksakan dominasinya atas kelompok-kelompok dalam Islam, namun tidak mampu memaksakan dominasinya atas epistemologi baru (Barat).³⁵² Dalam hal ini, posisi al-Qur’an dianggap sebagai sumber proses ideologisasi yang disalahgunakan. “Wahyu memiliki kepentingan kultural dan historis” kata Arkoun. Oleh sebab itu, dalam Islam jika ada perubahan atau isu yang dilontarkan oleh lembaga ortodoksi, maka hal itu akan memancing emosional para penganut Islam.³⁵³

³⁵²Lihat Mohammed Arkoun, *al-Almana wa al-Din: al-Islam, al-Masihah-Gharb*, Terj. Socnarwoto Dema, *Islam Agama Sekuler* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003), h. 98.

³⁵³Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam Today*, Terj. Ruslani, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h.100.

Sebagaimana telah disinggung di atas, bahwa teks al-Qur'an oleh Arkoun disebut sebagai teks pembentuk. Berkenaan dengan hal ini, bahwa kedudukan agung al-Qur'an sebagai *al-Nas al-Mu'assis* tersebut ternyata tidak secara tiba-tiba terberi secara transsendental. Justru ada fenomena 'pembentukan' sebelumnya. Tradisi Islam ortodoks tidak mempedulikan kandungan mistis dalam al-Qur'an. Berangkat dari sinilah kemudian al-Qur'an menjadi semacam motor besar bagi jutaan penganutnya untuk mensahkan perilaku, penyemangat berbagai bentuk jihad, landasan berbagai aspirasi serta digunakan untuk melanggengkan jati diri mazhab atau kekuatan-kekuatan tertentu.

Korpus Mushaf ini menurut Arkoun adalah fakta historis dan budaya. Sehingga ia memiliki beberapa implikasi. Yaitu, wacana Qur'an yang bersifat lisan ditransformasi menjadi teks, yaitu dari oral menjadi tekstual. Sifat suci teks meluas kepada wadah fisiknya, yakni buku tempat wacana Qur'an dituliskan. Kitab sebagai instrumen budaya menjadi dasar perubahan sosial, yaitu dominasi budaya tertulis atas budaya lisan. Dominasi tersebut berhubungan dengan penguasa, sebagai aktor

pengarsip resmi dan ulama sebagai mufasirnya.³⁵⁴ Berarti, dalam proses transformasi dari wahyu oral menjadi wahyu tulisan terkait dengan kepentingan kekuasaan, yakni pemerintahan Usman bin ‘Affan.

Derajat ‘kesucian’ mushaf tidaklah langsung diturunkan oleh Tuhan, akan tetapi ia telah disucikan melalui sejumlah ritual, berbagai strategi, dan metode-metode tafsiran yang berkaitan banyak dengan situasi politik, sosial dan budaya yang nyata-nyata diketahui. Menurutnya, dalam proses pembukuan secara resmi terdapat banyak masalah. Sebab, mulanya ia adalah wahyu terbuka tiba-tiba ditutup oleh sang Khalifah secara resmi. Arkoun memaparkan argumennya bahwa:

Meski dalam sejarah, telah terjadi proses ‘sakralisasi’ mushaf menjadi teks tertutup, namun bagi Arkoun teks al-Qur’an tetap teks yang terbuka. Oleh sebab inilah, al-Qur’an telah melahirkan banyak literatur referensi, doktrin, dan hukum yang beragam. Itulah sebabnya Arkoun hendak melakukan pemaknaan atau aktualisasi sesuai dengan keadaan nyata.³⁵⁵ Ia tidak bisa disempitkan menjadi

³⁵⁴Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, h. 107

³⁵⁵Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 195.

ideologi. Dengan begitu al-Qur'an menjadi teks yang 'hidup'.

Berkaitan dengan pemikiran Islam tradisional yang penuh dengan makna-makna transendensi, maka bagi Arkoun, pemikiran tersebut belum tentu sama dengan wahyu Ilahi yang sebenarnya. Sebab, pembentukan pemikiran Islam tidak lepas dari aktualisasi yang dipengaruhi oleh beragam aspek, mulai sosial, politik, dan budaya. Di samping sumber rujukannya adalah kitab tertulis yang menurutnya sudah tereduksi oleh prosedur-prosedur manusiawi.³⁵⁶ Dari pemikiran demikian, maka Arkoun sebenarnya berpendapat bahwa tafsir, fikih, tasawuf dan lain-lain adalah produk aktualisasi yang terkait dengan sejarah. Syari'ah berarti adalah produk manusia. Oleh sebab itu, fungsi proyek kritik nalar Islam-nya adalah mendekonstruksi wacana keagamaan yang telah diproduksi oleh para ulama'.

Wacana al-Qur'an tidaklah tetap, ia terus berkembang sesuai kondisi budaya dan ideologi. Dalam hal ini, Arkoun menerapkan metode historis untuk kajian al-Qur'an.

³⁵⁶Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 97

Peristiwa kodifikasi mushaf yang dilakukan oleh Khalifah Uṣman bin ‘Affān mengandung problem serius, yaitu ia bagaikan tonggak awal pengukuhan sistem ortodoksi yang akan akan berpengaruh besar terhadap wacana keagamaan setelahnya.³⁵⁷

Lebih jauh Arkoun menjelaskan bahwa problem serius tersebut adalah terjadinya kerancuan pemikiran yang memperlebar gap antara wahyu periode kenabian yang berbentuk ujaran lisan dengan periode korpus tertulis. Arkoun mengusulkan menggunakan metode historis untuk menguraikan problem ini, sebab dengan metode ini akan tersingkap peristiwa yang terjadi.

Penguraian benang kusut sejarah menurut Arkoun tidaklah mudah, sebab dalam pemikiran Islam terdapat kendala yaitu kendala politis dan psikologis. Hambatan politis maksudnya adalah mekanisme demokratis telah hilang dalam perpolitikan Islam, sehingga al-Qur’an dengan mudahnya digunakan untuk melegitimasi bagi pergerakan-pergerakan yang berkenaan dengan keagamaan. Sedangkan kendala psikologis adalah kesadaran ilmiah umat Islam

³⁵⁷Lihat Mohammed Arkoun, *Nahwa Taqyim wa Istilham Jadidayn li al-Fikr al-Islami*, h. 44 dan *al-Fikr al-Islamiy Naqd wa Ijtihad*, h. 242.

telah tiada sejak kekalahan golongan Mu'tazilah mengkampanyekan tentang kemakhlukan al-Qur'an.³⁵⁸

Problem politis dan psikologis ini telah menjadi 'tabir' mengurung pemikiran Islam dalam logosentrisme. Bahkan logosentrisme tersebut merambah aspek rasional, yakni dalam filsafat Islam.³⁵⁹ Ciri logosentrisme adalah; *pertama*, setiap kegiatan pemikiran dikuasai oleh gambaran dogmatis dari suatu nalar yang mampu mencapai keberadaan Allah, nalar-nalar tunduk kepada wahyu tanpa kecuali. Kedua, aktivitas dari nalar dalam usahanya kembali ke landasan-landasan, adalah menganjurkan hubungan-hubungan keidentikan, analogi, kemiripan, implikasi, atau oposisi dengan bertitik tolak dari definisi-definisi universal, dari substansi-substansi pertama, dari esensi-esensi tak berubah. Ketiga, terkungkungnya pemikiran Islam ke dalam logosentrisme itu dalam prakteknya ditunjang oleh agama, budaya, dan Negara, mereka memberi penghormatan terhadap otoritas imam mujtadhid dalam setiap mazhab.³⁶⁰

³⁵⁸Mohammed Arkoun, *Nahwa Taqyim wa Istilham Jadidain li al-Fikr al-Islami*, h. 86.

³⁵⁹Sholihan, *Mohammed Arkoun dan Krtitik Nalar Islam Mengkritik Ortodoksi Membangun Islam Masa Depan*, h.84.

³⁶⁰Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 81.

Fenomena terkungkungnya pemikiran Islam oleh logosentrisme ini semakin lama semakin menciptakan timbunan dogma-dogma tebal yang diproduksi oleh kelompok penguasa. Kelompok penguasa bertanggung jawab terhadap tertutupnya pemikiran Islam yang semula terpikirkan menjadi tak terpikirkan. Peristiwa kekalahan Mu'tazilah dalam mengkampanyekan kemakhlukan al-Qur'an adalah juga karena hegemoni penguasa Sunni. Peristiwa ini menjadi faktor tertutupnya ideologi di luar Sunni untuk hidup. Ideologi 'asing' tidak diizinkan karena bertentangan dengan kelompok penguasa.³⁶¹ Oleh sebab itulah, masing-masing kelompok menulis karya-karyanya demi mengikuti selera mazhab agar diakui kebenarannya.

Fase ideologisasi tersebut menurut Arkoun menumpuk, bagaikan lapisan geologis bumi. Sehingga, dia menggunakan analisis arkeologis untuk membongkar lapisan-lapisan itu. Dengan menggunakan analisis arkeologis ini, maka dapat dilakukan klarifikasi historis (*al-ida'ah al-tarikhiiyah*) terhadap teks-teks mufasir (*al-nas al-tafsiri*), atau yang dia sebut sebagai teks hermeneutis dari

³⁶¹Mohammed Arkoun, *Memikirkan Islam Kembali Saat ini*, dalam Azim Nanji (ed.) *Peta Studi Islam Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat*, Terj. *Mapping Islamic Studies; Genealogy, Continuity and Change* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), h. 339.

pemikiran tertentu. Lapisan itu diungkap, diperjelas dan disapu dari debu-debu sejarah yang mengotorinya. Sebab, teks-teks tersebut adalah dokumen sejarah yang telah melalui proses yang panjang, terkait dengan kepentingan konteks sosial, generasi, serta gerakan pemikiran keagamaan.³⁶²

Arkoun beralasan, bahwa kegiatan dekonstruksi dengan metode arkeologi pemikiran ini memiliki fungsi yang sangat signifikan untuk membongkar timbunan lapisan-lapisan geologis berupa teks-teks hermeneutis. Kegiatan ini akan menyibak fakta menuju tampilan teks pembentuk (*al-nas al-mu'assis*), sebagaimana sedia kala. Di mana pada mulanya teks pembentuk—yang tidak lain adalah al-Qur'an—itu bersifat terbuka. Inilah jalan Arkoun untuk menegaskan pemikirannya bahwa, teks-teks hermeneutis tersebut tidak lain adalah *episteme* yang pembentukannya bukan lagi orisinil rabbaniyah tapi ia terkotori debu-debu sejarah dan proses kemanusiaan.³⁶³

Kegiatan penyalahgunaan al-Qur'an untuk kepentingan ideologi dan politik ini yang ditengarai Arkoun sebagai sumber utama lahirnya ortodoksi dan dogma agama.

³⁶²Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami*, h. 232.

³⁶³Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami*, h. 232.

Masyarakat muslim tradisional menurut Arkoun tidak berdaya menangkap secara jernih pesan tersembunyi al-Qur'an, di mana ia ditanzil di sebuah situasi sosial-historikal yang hidup. Pada tataran ini Arkoun menggunakan perangkat linguistik modern untuk mengkaji al-Qur'an. Ia mengatakan:

“Kita memerlukan strategi intelektual baru untuk mendekati wahyu dalam tradisi muslim dan dalam tradisi-tradisi lainnya yang kaya dan yang telah berkembang dan mengalami stratifikasi budaya dan praktek ideologis selama berabad-abad. Dalam membangun strategi baru ini, kita harus menguji sumber-sumber tradisi secara teliti agar dapat menghapuskan, terutamanya konsep sentral ortodoksi. Sebab setiap ortodoksi pasti merupakan visi ideologis yang terlampau diorientasikan kepada kepentingan subjektif kelompok asalnya”.

Secara radikal dan berani—dengan pendekatan modern ini—Arkoun mempertanyakan kembali esensi wahyu sebagai Kalamullah yang suci. Arkoun membaca kalam Allah yang transenden dan kalam-Nya dalam tataran imanen yang disebutnya wacana wahyu.

Dengan merujuk kepada pendapat Paul Ricoeur, Arkoun membedakan tiga tingkatan wahyu. *Pertama*, wahyu Allah sebagai yang transenden, dengan beberapa

fragmen kecil saja yang diwahyukan lewat para Nabi. *Kedua*, wahyu yang diturunkan secara oral melalui Nabi-Nabi Israel, Yesus dan Nabi Muhammad. Wahyu ini diwujudkan dengan berbagai bahasa, wahyu yang turun kepada para Nabi Israel menggunakan bahasa Ibrani, wahyu yang turun kepada Yesus berwujud bahasa Aramaik dan Nabi Muhammad SAW menerima wahyu dalam bentuk bahasa Arab. Wahyu ini menurut Arkoun disampaikan secara lisan dalam waktu yang panjang sebelum dituliskan. *Ketiga*, obyektifitas firman Tuhan berlangsung menjadi korpus tertulis dan kitab suci ini pun bisa dibaca oleh kaum beriman hanya lewat versi tertulisnya, terlindung dalam korpus yang secara resmi ditutup. Dalam konsep al-Qur'an, kanon firman Tuhan itu diresmikan secara tertulis oleh Khalifah Usman bin 'Affan.³⁶⁴

Dengan demikian al-Qur'an tidak lebih sebagai produk sejarah. Arkoun menganalisis dengan pendekatan historis-fenomologis yang menyimpulkan bahwa secara historis, al-Qur'an yang kita terima sekarang ini tidak terkait lagi dengan kalam transenden. Ia adalah fenomena bacaan yang

³⁶⁴Mohammed Arkoun, *The Concept of Revelation: From the People of the Book to the Societies of the Book* (Claremont, CA: Claremont Graduate School, 1987), h. 16.

diterima oleh Nabi Muhammad saw. dalam wujud bahasa Arab. Sebelum ditransformasi menjadi teks tertulis, al-Qur'an adalah wahyu yang disampaikan secara lisan pada periode kenabian. Al-Qur'an dalam bentuk teks (tertulis) sudah tidak lagi mencerminkan bahasa lisannya. Berarti, ada distingsi antara lisan dan tulisan. Jika dihubungkan dengan konsep lingustik Ferdinand de Saussure, antara penanda dan petanda berbeda. Petanda belum tentu terefleksi murni dari penanda.

Tradisi pemikiran filosof Perancis, sebagaimana telah penulis paparkan pada uraian sebelumnya, memberi inspirasi bagi Arkoun untuk melakukan pembacaan terhadap epistemologi Islam. Pemikiran para tokoh postmodern tersebut diadopsi dengan menggunakan istilah-istilah teknisnya untuk diterapkan dalam pembacaan dekonstruktif terhadap tradisi Islam.

Arkoun menegaskan bahwa umat Islam memiliki potensi yang besar, yang aktualisasinya tergantung pada orang yang bertanya dan semua yang membangkitkan pertanyaan. Jadi, dengan berangkat dari situasi spiritual umat Islam dalam paruh kedua abad XX ini, Arkoun

menawarkan model pembacaan al-Qur'an yang mesti mencakup tiga tahap, yaitu:³⁶⁵

- 1) Suatu tahap linguistik yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar dibawah keteraturan yang tampak;
- 2) Suatu tahap antropologis, yakni mengenali bahasa al-Qur'an yang bersusun mitis;
- 3) Suatu tahap historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas berbagai tafsir leksikografis dan tafsir imajinatif yang hingga hari ini senantiasa dicoba oleh umat Islam.

Dengan mengambil konsekuensi dari konsepsi de Saussure yang menyatakan bahwa bahasa bukan substansi melainkan bentuk, Arkoun mengusulkan penggantian metode tradisional kajian berbagai bahasa—yang bersifat induktif—dengan suatu metode analisis dan spesifik. Hal ini memperlihatkan hasil yang menggembirakan bila diterapkan pada al-Qur'an³⁶⁶ Walaupun analisis berangkat dari fakta-fakta yang berdiri sendiri seperti fonem, kata,

³⁶⁵Lihat Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 51.

³⁶⁶Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 51. Bandingkan dengan Toshihiko Izutzu, *Man and God in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Terj. Agus Fachri Husein dkk., *Relasi Tuhan dan Manusia* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997), h. 15.

frasa dan kalimat, teks al-Qur'an tetap dipertimbangkan secara keseluruhan sebagai sistem berbagai *hubungan* intern. Pemaknaan ada pada tingkat hubungan-hubungan ini dan bukan pada tingkat kesatuan-kesatuan yang terpisah.³⁶⁷

Arkoun lebih jauh menegaskan bahwa dengan menemukan kembali semua hubungan intern yang membentuk teks al-Qur'an kita tidak hanya memperhitungkan susunan dan dinamisme yang khas untuk bahasa Arab tetapi kita juga menangkap suatu cara berpikir dan merasa, yang benar-benar akan memainkan peran sangat penting dalam sejarah nyata kesadaran Islam. Itu berarti juga bahwa analisis itu hanya dapat dilakukan dari dalam bahasa Arab untuk menunjukkan bagaimana fisiologi akustik, psikologi akustik, sosiologi, sejarah dan sebagainya, saling membangun dan berhasil membentuk sebuah jaringan pemaknaan yang tidak dapat dipisahkan.³⁶⁸

Sesungguhnya analisis linguistik terhadap wacana keagamaan menurut Arkoun memungkinkan umat Islam untuk keluar dari krisis kejiwaan serta pandangan yang

³⁶⁷Toshihiko Izutzu, *Man and God in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, h. 15.

³⁶⁸Lihat bagan-bagan contoh yang diungkapkan Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 54-56.

dipaksakan dan dikekalkan sampai masa sekarang oleh sistem teologis, yang sejak abad ke-sembilan belas diteruskan oleh pandangan ideologi, Islam, dan Barat.³⁶⁹

Secara antropologis Arkoun menganalisis istilah mitos—salah satu istilah yang disebut Arkoun—sebagai bagian terpenting dari *angan-angan sosial* yang terdapat dalam al-Qur'an. Arkoun bertentangan dengan kebanyakan islamolog tradisional dan sebagian besar ilmuwan Barat kontemporer yang menganggap *angan-angan sosial* sebagai sisa suatu bentuk pemikiran yang terbelakang, menyeleweng, dan suatu gejala marginal, ataupun sebagai hal yang sama sekali tidak relevan untuk penelitian ilmiah. Dia justru mengemukakan bahwa *mitos* bukan lagi khayalan atau sesuatu yang dikacaukan dengan fabel atau pun dongeng dan sesuatu yang tidak mempunyai landasan nyata, dan harus ditinggalkan oleh manusia modern.

Lebih dari itu, Arkoun menyatakan bahwa mitos adalah sesuatu yang berharga positif, dan mendasar dalam masyarakat manusia.³⁷⁰ Mitos pada akhirnya berfungsi

³⁶⁹Lihat lebih jauh Mohammed Arkoun, *Min Faisal al-Tafriqah ila Fasl al-Maqal. . .ayna huwa al-Fikr al-Islamiyyah al-Mu'asir*, Terj. Jauhari dkk., *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: Al-Fikr, 1999), h. 9-11.

³⁷⁰Lihat Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat dengan judul *Nalar*

membawa kembali pemikiran manusia kepada suatu masa tak berdosa, dan suatu ruang mental yang di dalamnya semua tindakan manusia tidak hanya bisa diterima melainkan diinginkan.³⁷¹ Pengertian seperti ini nampaknya menawarkan kegunaan yang amat luas untuk memungkinkan suatu interpretasi secara mendalam terhadap gejala budaya, yang dianggap mandiri dan berkaitan dengan kehidupan manusia. Oleh karena itu, mempertentangkan kembali tipe mitologi yang dibangun al-Qur'an, menurut Arkoun, memungkinkan setiap Muslim memahami mekanisme yang sulit dicerna dari ungkapan simbolis al-Qur'an. Tampak Arkoun melakukan semuanya demi mengungkap alasan mengapa ayat-ayat al-Qur'an tetap bergema dalam pemikiran Islam kontemporer.³⁷²

Pendekatan linguistik mejadi alat yang digunakan oleh Arkoun untuk mempertentangkan konsepsi, gagasan, konsep yang menjadi penopang dasar pengetahuan logis dengan kata-simbol berarti memperkuat penekanan bahasa

Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru (Jakarta: INIS, 1994), h. 251. Bandingkan dengan Mohammed Arkoun, *Tarikhyyah al-Fikr al-'Arab al-Islami* (terjemahan makalah yang semula diterbitkan dalam bahasa Perancis), Terj. oleh Hasyim Salih (Beirut: Markâz al-Inma' al-Qawmi, 1987), h. 210-211.

³⁷¹Lihat Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 57.

³⁷²Lihat Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 251.

yang berdasar pada penalaran sistematis (*diskursif*) ke dalam gaya bahasa mitos.³⁷³ Semua ciri yang telah dikenali oleh gaya bahasa mitis dalam Alkitab dan Perjanjian Baru terdapat juga dalam al-Qur'an. Meskipun demikian, Arkoun menegaskan bahwa hal tersebut tidaklah berarti bahwa semua mitos identik. Sebaliknya, metode ini memungkinkan setiap peneliti/pengkaji menghindari perbandingan-perbandingan teks dan sejarah kosong yang menyimpulkan bahwa al-Qur'an tak setia pada kitab wahyu lainnya, dan bahwa al-Qur'an hanyalah merupakan perubahan, penyederhanaan dan sebagainya.³⁷⁴

Dalam hal ini Arkoun tampak sangat berusaha menjernihkan pemikiran masyarakat muslim pada umumnya dan para orientalis tentang pemahaman mitos yang sebenarnya. Ini juga menunjukkan bagaimana al-Qur'an dengan cara sendiri, menggunakan tokoh-tokoh,

³⁷³Lihat Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 251. Bandingkan dengan Mohammed Arkoun, *Common Questions, Uncommon Answers*, Terj. Yudian W. Asmin dan Latiful Khuluq, *Rethinking Islam* (Yogyakarta: LPMI dan Pustaka Pelajar, 1996), h. 122-123.

³⁷⁴Lihat lebih jauh penjelasan Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 58-60. Arkoun dalam hal ini menggunakan istilah mitos sebagai terjemahan dari *usturah* dengan maksud supaya orang-orang Arab melarang diri mereka untuk memikirkan mitos dan berbagai fungsinya yang tidak dapat digantikan dalam membangun citra keagamaan.

cerita-cerita dan macam-macam simbol yang sudah dimanfaatkan untuk membangun mitologinya sendiri.

Kenyataan bahwa al-Qur'an menggunakan gagasan ritus, keyakinan, maupun kisah-kisah yang sudah akrab dengan budaya terdahulu tidak berarti menjustifikasi pencarian berbagai "pengaruh" dalam gaya kaum filolog historis, yang memegang suatu teori tentang kreatifitas sastra atau doktrinal; yang dalam praktek mengesampingkan setiap karya sintesis yang didasarkan pada bahan-bahan yang diketahui secara luas yang ditarik dari tradisi-tradisi kuno. Sebaliknya lewat linguistik dan semiotika modern memperkenankan setiap mufasir/peneliti teks al-Qur'an untuk menemukan kembali karakteristik dinamik masing-masing ayat—dilihat dari sudut pandang baru—sebagai suatu yang menggabungkan dan menghidupkan kembali unsur-unsur yang dipinjam di luar konteks.³⁷⁵

Dari uraian tersebut, dapat lihat bagaimana upaya Arkoun dan latar belakang filosofis metodologi semiotika yang diterapkannya. Selain dari pada itu, patut disebutkan di sini tentang beberapa tokoh yang membentuk dan

³⁷⁵Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 59.

membangun analisis metodologi yang dikembangkan kaumnya. Antara lain adalah ahli semiotika Perancis Roland Barthes dan ahli kesusastraan Kanada, Northrop Frye.

Dalam artikel “Pembacaan Surah *al-Fatihah*”, Arkoun mengikuti secara khusus model analisis teks yang dikembangkan “aliran Paris”. Suatu model analisis yang menekankan adanya interaksi yang terjadi antara berbagai pemegang peran subyek dan obyek suatu tindakan, pengirim dan penerima suatu pesan dan sebagainya dalam teks tertentu.³⁷⁶ Nama lain yang kerap disebut berkaitan dengan penerapan teori Semiotika Ferdinand de Saussure dengan cara yang berbeda.³⁷⁷

Berdasarkan uraian di atas, nampak berbagai teori, metode analisis dan konsep semiotis melakukan peran tertentu dalam penelitian Arkoun. Walaupun begitu, fungsi analisis Arkoun nampak terbatas saja.³⁷⁸ Alasan dari batas penggunaan semiotika sebagian diungkapkan Arkoun

³⁷⁶Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 15.

³⁷⁷Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, h. 15.

³⁷⁸Lihat Arkoun, *Lecturesdu Coran*, h. 57. Bandingkan dengan Johan Hendrik Meuleman, “Sumbangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama”, dalam Meuleman (ed.), *Tradisi*, h. 42.

secara eksplisit.³⁷⁹ Alasan pertama bahwa semiotika sampai sekarang mengabaikan sifat-sifat khusus dari teks-teks keagamaan, di sisi lain para ahli semiotika belum mengembangkan peralatan analisis khusus untuk teks tersebut.³⁸⁰

Arkoun melanjutkan bahwa teks-teks keagamaan berbeda dengan segala teks lain karena berpretensi memberi petanda terakhir atau paling sedikit memberikan kunci untuk mencapai petanda terakhir itu (dalam istilah Arkoun *petanda-transendental*). Menurut semiotika justru tidak memperhatikan aspek dasar tersebut. Bahkan Meuleman pun dalam tulisannya berpendapat bahwa semiotika cenderung menghindari dengan sadar dan sengaja persoalan dari jenis ini.³⁸¹

Arkoun memberi penegasan pada makna dan pengertian wahyu dalam lingkup pembacaan liturgisnya sebagai yang dijelaskan terdahulu secara sederhana dapat diartikulasikan sebagai berikut. Wahyu pada tingkat pertama menurut pemikiran Arkoun adalah wahyu sakral

³⁷⁹Lihat Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 58.

³⁸⁰Muhammed Arkoun, *Lectures du Coran* h. 60.

³⁸¹Lihat Meuleman, "Sumbangan" dalam Meuleman (ed.), *Tradisi*, h. 43.

transenden yang manusia tidak bisa menjangkaunya. Ia disebut Kitab Langit atau *Ummu al-Kitab* (kitab induk) yang terjaga di Lauh al-Mahfuz. Dinamakan Ummu al-Kitab, sebab ia adalah sumber dari berbagai kitab suci, seperti Bibel. Manusia tidak mengetahuinya secara utuh.³⁸²

Versi Kitab Langit tersebut dapat diakses oleh orang-orang beriman hanya melalui versi tertulis dari kitab-kitab atas naskah-naskah yang diadopsi oleh tiga komunitas agama monoteistik (Yahudi, Kristen dan Islam). Dapat ditarik kesimpulan, bahwa Arkoun berkeyakinan ada perbedaan antara edisi Langit dengan edisi yang ditransmisikan kepada para Nabi. Tuhan menurunkan wahyunya ke bumi dalam bentuk bahasa manusia, yang tentu berbeda dengan esensi dengan yang di Lauh al-Mahfudz.

Sedangkan bentuk edisi kedua adalah fenomena wahyu dalam sejarah. Ia adalah realitas firman Allah. Tuhan mengkomunikasikan kehendak-Nya kepada manusia melalui para Nabi. Untuk itu, Tuhan memakai bahasa yang dapat dimengerti manusia, tetapi mengartikulasikan kalimat-kalimat-Nya. Arkoun mengatakan:

³⁸²Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS,1994), h. 261

“Tugas para Nabi, seperti Nabi Musa, ‘Isa, dan Nabi Muhammad, hanyalah menyampaikan sebuah wacana yang diwahyukan kepada mereka sebagai bagian dari ucapan-ucapan-Nya yang tidak diciptakan, tidak terbatas dan ko-eternal”³⁸³

Dari pernyataan tersebut secara jelas, Arkoun menyebut al-Qur’an atau kitab-kitab lainnya adalah wacana firman Tuhan. Dia menggunakan term yang dipakai Foucault, yaitu *discourse* (wacana). Jika al-Qur’an yang turun kepada Nabi Muhammad saw. adalah wacana, maka ia termasuk produk historis, yang dalam istilah Nasr Hamid Abu Zaid adalah *mumtâj saqafi* (produk budaya). Oleh sebab itu, oleh Arkoun, wahyu dalam tataran ini telah tereduksi, ia tidak mengungkapkan seluruh kata-kata Tuhan sebagaimana tercantum dalam Umm al-Kitab di *Lauh al-Mahfuz*.

Wacana firman Tuhan ini dihasilkan dan berdasarkan Kitab dalam Kitab Langit di mana wacana itu berkaitan dengan bahasa manusia. Meskipun kitab agama Yahudi, Kristen dan Islam bersumber dari wahyu yang satu yang transenden tadi, masing-masing agama memiliki persepsi teologis yang berbeda-beda. Kristen menolak asimilasi

³⁸³Lihat lebih jauh Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 104.

Taurat atau al-Qur'an dengan Yesus Kristus, seperti juga kaum muslim menolak untuk mencampurkan status Ilahiyah dan status manusiawi.³⁸⁴ Konsep Yesus sebagai Firman Tuhan juga ditolak oleh kaum muslimin. Perbedaan anggapan ini menurut Arkoun dikarenakan oleh anggapan (*imaginaire*) keagamaan dalam tiap komunitas agama tersebut yang berbeda.

Dengan analisis antropologis, Arkoun mengungkapkan alasan terjadinya *imaginaire* ini. Persepsi tentang kenyataan dan semua bahasa yang terkait dipengaruhi oleh ungkapan kunci yang berasal dari berbagai kajian mengenai firman Allah. Wahyu baginya bekerja dalam dua tahap yang saling berkaitan; *imaginaire* keagamaan membatasi dirinya pada representasi model ilahiyah yang diwahyukan yang secara keseluruhan menjelma dalam sejarah, kedua akal yang diterapkan pada *imaginaire* ini. Yang tidak mempertanyakan atau mendekonstruksinya, mendapatkan pemecahan praktis dengan menguatkan kepercayaan tersebut.³⁸⁵

³⁸⁴Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 107.

³⁸⁵Lihat Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer*, h.132.

Wahyu jenis ketiga adalah merujuk kepada wahyu yang tertulis dalam Mushaf, yang oleh Arkoun disebut sebagai Kanon Resmi Tertutup (*Official Closed Canons*). Mushaf yang dimaksud adalah mushaf Usman bin ‘Affan. Wahyu pada tataran ini, sudah banyak yang tereduksi oleh prosedur-prosedur manusiawi. Inilah bentuk fisik wahyu, yang terkondisikan oleh kreasi manusiawi yang tidak sempurna. Menurut Arkoun, saat ini melalui wahyu bentuk mushaf inilah manusia dapat mengakses langsung ujaran Tuhan yang transenden. Wahyu pada mulanya berbentuk ujaran lisan pada masa kenabian kemudian ditulis di atas perkamen atau kertas yang dijadikan buku. Buku ini disebut oleh pengikutnya “Kitab Suci”.³⁸⁶ Di sini tampak bahwa Arkoun, mencoba menggabungkan analisis antara realitas historis dengan wilayah “suci” terhadap keberadaan wacana teks al-Qur'an.

Tetapi tampak bahwa Arkoun sendiri sebenarnya secara sadar justru telah menerapkan model analisis semiotika seperti yang digambarkan oleh A. Teeuw. Dalam model tersebut terlihat keterkaitan antara wacana (struktur teks)-realitas (kenyataan)-persepsi (penanggap dan

³⁸⁶Lihat Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer*, h.133.

pengarang) yang diantarai oleh bahasa menjadi satu bangunan.³⁸⁷ Metode semiotika versi A. Teeuw inilah menurut hemat penulis menjadi penerapan sistematis dari model yang dipakai oleh Arkoun.

Namun demikian alasan Arkoun di atas dapat dipahami bila kita berpegang pada prinsip dasar semiotika yang berpusat dalam wacana/teks dan bukan pada hubungan antara pembicara/penulis-pengirim dengan pendengar/pembaca-penerima yang keduanya berada di luar teks.

Karena alasan-alasan di atas, Arkoun menilai lebih tepat untuk menggunakan istilah “pembacaan/pembahasan linguistis” dari pada “pembacaan/pembahasan semiotis” untuk bagian itu dari analisis-analisisnya yang menggunakan—antara lain—unsur tertentu dari semiotika.³⁸⁸ Karena alasan yang sama pula, pembahasan linguistis oleh Arkoun selalu disusul pembahasan sosiologis dan antropologis.

³⁸⁷ A. Teeuw menawarkan satu model semiotika sebagai solusi dari berbagai teori dan metode analisis “Aliran Paris” untuk lebih memudahkan penerapannya dalam mengkaji sebuah teks.

³⁸⁸ Dijelaskan secara eksplisit dalam Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 42.

Pengalaman terakhir ini membawa kita pada kesimpulan bahwa bukan pada tanda-tanda dan hubungan antara tandalah yang menjadi inti perhatian Arkoun; melainkan makna, pembentukan dan perubahan makna, serta interpretasi makna dan perubahan dalam interpretasi tersebut.

Di akhir penelitiannya Arkoun menyatakan secara tegas manfaat analisis semiotik dalam mengkaji al-Qur'an. *Manfaat pertama* adalah pendekatan semiotik memandang suatu teks sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern. Pendekatan ini memungkinkan untuk memahami banyak aspek dari sebuah teks yang tidak dapat ditangkap atas dasar suatu analisis yang bertolak dari unsur tertentu yang terpisah, dan berdiri sendiri dari teks yang bersangkutan. *Manfaat kedua* menurut Arkoun adalah bahwa analisis semiotik membuat kita mendekati suatu teks tanpa interpretasi tertentu sebelumnya atau pra-anggapan lainnya.³⁸⁹

C. Apresiasi dan Kritik Para Intelektual

Mohammed Arkoun telah memberikan kontribusi yang sangat besar dalam membangun epistemologi pemikiran

³⁸⁹Lihat Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, h. 41.

dalam Islam. Tawaran menggunakan teori, metode maupun konsep semiotika dalam mengkaji al-Qur'an khususnya, dan hasil pemikiran keislaman pada umumnya telah memunculkan berbagai tanggapan di kalangan mufasir dan kaum intelektual Muslim maupun non Muslim. Di antara mereka ada yang menanggapi secara simpatik dan rasa salut, disamping beberapa yang lain pun melontarkan kritik bernada tajam dan terkesan meragukan otentitas dan validitas metode tersebut.

Salah seorang pemikir sekaligus penyunting tulisan-tulisan Arkoun, Robert D. Lee, telah memberi tanggapan yang sangat positif terhadap prinsip kerja Arkoun.³⁹⁰ Robert mengatakan dalam bukunya *Overcoming Tradition and Modernity*, bahwa Mohammed Arkoun sebagai seorang sejarawan yang kritis dan skeptis telah menyajikan kepada pembacanya metodologi terpilih dari paham-paham kontemporer seperti semiotika, linguistik, antropologi, sosiologi dan filsafat.

Menurut Robert, melalui metodologi semiotika Arkoun telah mencoba membangun jawaban terhadap berbagai pertanyaan yang ditujukan kepada umat Islam hingga saat

³⁹⁰Lihat Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, h. 143.

ini. antara lain pertanyaan yang dimaksud adalah bagaimana kaum Muslim dapat bertindak secara benar dan efektif dalam setiap zaman ketika nalar abstrak dan keyakinan tidak memadai untuk dijadikan pedoman, dan bagaimana kaum Muslim dapat menghindari perbenturan antara tradisi dan kemodernan tanpa harus kehilangan jati diri atau kemampuan kompetensi dalam sebuah dunia yang didominasi oleh Barat.³⁹¹ Meskipun Arkon telah menunjukkan antusias yang tinggi, namun Robert berpendapat bahwa dalam faktor praktis Arkoun tampak masih kurang radikal dibandingkan pemikir lainnya semisal Sayyid Qutb atau Ali Syari'ati.³⁹²

Johan Meuleman juga memberikan komentarnya terhadap metodologi Mohammed Arkoun. Meuleman yang pernah menjadi dosen luar biasa pada IAIN Syarif Hidayatullah, adalah juga peminat karya-karya Arkoun. Ia menyatakan bahwa salah satu yang istimewa dan menonjol dalam tulisan Arkoun adalah himbauannya untuk para peneliti Islam untuk melampaui batas studi Islam yang

³⁹¹Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, h. 44.

³⁹²Dalam bukunya, Robert juga mengkaji kedua pemikir tersebut. Lihat Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, h. 63 dan 117.

Tradisional, baik di Barat maupun di dunia Islam sendiri. Ia mendekati Islam melalui karya tulis berbagai tokoh klasik.

Penelitian Meuleman berfokus pada hal-hal yang menyangkut pemikiran logis dan rasional, fikih dan terutama teologi. Walaupun begitu menurut Meuleman, tampaknya sebagian besar tulisan Arkoun justru memusatkan perhatian pada berbagai teks dari tokoh klasik yang terkenal seperti Miskawaih, yang menjadi pokok persoalan disertainya: atau Abi Hasan al-Amiri al-Syafi'i, al-Gazaly, Ibn Rusdy, Ibn Khaldun al-Maqrizi, al-Syatibi, dan al-Tabari; atau juga beberapa tokoh lebih modern yang mewakili tradisi besar tertentu, seperti Anwar Jundi dan Abu Zahra. Namun cara Arkoun menganalisis teks tersebut melawati batas tradisi studi Islam. Lebih lanjut, meuleman mengatakan bahwa Arkoun meminjam berbagai unsur dari filsafat, ilmu-ilmu sosial dan humaniora Barat mutakhir yang belum diterapkan dalam studi Islam terdahulu.

Tampaknya Arkoun telah memberikan contoh yang merupakan tujuan utama seluruh karyanya, yaitu penggabungan hasil berbagai ilmu pengetahuan Barat mutakhir dengan pemikiran Islam. Hal ini ia lakukan untuk membebaskan pemikiran Islam tersebut dari kejumudan dan ketertutupan, dan melahirkan suatu pemikiran Islam yang

menjawab tantangan yang dihadapi umat Islam dewasa ini.³⁹³

Seorang pemikir Islam lain yang berkecimpung di bidang hermeneutika teks, adalah Komaruddin Hidayat. Ia juga memberikan komentarnya tentang pemikiran Arkoun. Arkoun menurutnya, memang menginginkan kehadiran kembali iklim wacana kenabian yang bersifat terbuka dan dinamis. Namun ajakan ini hanya relevan dengan sarjana Muslim yang tinggal di Barat, atau masyarakat kampus yang mendalami khasanah Islam dan peduli terhadap kritik paradigma teori yang didesakkan oleh tradisi intelektual Barat.

Bagi masyarakat awam atau mereka yang tengah merasakan ketenangan dan makna hidup—melalui pemahaman Islam yang mengajarkan serba kepastian tanpa banyak diskusi—pikiran-pikiran Arkoun akan dianggap bid'ah teologis. Lebih jauh, Komaruddin, para aktivis ormas Islam yang lebih mengutamakan segi pengamalan agama dan senang pada ideologi aktivisme lebih menyukai karya-karya Maududi, Hasan al-Banna, al-Syari'ati dan

³⁹³Lihat Arkoun, *Nalar*, h. 5-6.

semacamnya daripada karya-karya Arkoun; terlebih karena sebagian besar karyanya masih dalam bahasa Perancis.

Walaupun demikian, keuntungan orang-orang seperti Arkoun yang tumbuh di negara Magribi terletak pada kedekatan mereka dengan tradisi Islam Klasik dan sekaligus tradisi intelektual Perancis yang kuat dalam kritik sastra dan filsafat.³⁹⁴ Itu pula yang menjadi penyebab pikiran-pikiran Arkoun sulit memperoleh apresiasi dan respon yang dialogis di kalangan dunia Arab yang beraliran konservatif.³⁹⁵

Sementara itu, Amin Abdullah yang juga banyak mengulas tentang metode pemikiran Arkoun, menyatakan bahwa alasan penggunaan metode analisis Barat oleh Arkoun, lebih karena ia melihat bahwa struktur dan bangunan keilmuan hanyalah sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang sebenarnya hanya berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu. Meskipun nilai-nilai ajaran Islam sering disebut-sebut bersifat transendental-universal, tetapi juga nilai-nilai itu

³⁹⁴Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 11

³⁹⁵Antara lain yang mengeluarkan kritik tajam bahkan cenderung mengafirkan dalam tulisan polemis mereka yang tidak memenuhi ukuran perdebatan ilmiah adalah Muhammad Barisy dari Maroko, Nu'am 'Abd al-Razzaq dan lain-lain. Lihat Arkoun, *Nalar*, h. 3.

dipraktekkan dalam kehidupan masyarakat yang terkurung oleh kepentingan-kepentingan tertentu, maka nilai tersebut tidak lagi bersifat transendental dalam artian yang sebenarnya.

Amin Abdullah menyatakan, Arkoun berjasa besar dalam mengingatkan seluruh umat beragama khususnya umat Islam untuk tetap melakukan *kritik epistemologis* terhadap bangunan keilmuan agama.³⁹⁶

Kritikan terakhir muncul dari van Koningsvald seorang Islamolog Belanda, yang menyatakan bahwa Arkoun banyak sekali menerbitkan uraian metodologis dan epistemologis, yang dapat dianggap sebagai pekerjaan pengantar, tetapi belum menawarkan suatu teologi Islam yang baru.³⁹⁷

Terlepas dari argumentasi yang mendukung maupun menentang Mohammed Arkoun di atas, semuanya menyadarkan kita bahwa apa yang dilakukan Arkoun telah membuka kemungkinan untuk menjadikan teks-teks al-Qur'an tidak sekedar hanya menjadi khazanah rohani bagi orang-orang Muslim saja, melainkan juga bagi siapa saja

³⁹⁶Lihat Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Meuleman, *Tradisi*, h. 20.

³⁹⁷Sebagaimana yang dikutip dalam Meuleman, *Tradisi*, h. 161.

yang mempunyai keinginan untuk melakukan transendensi diri. Cara baca yang diajarkan Arkoun (dengan kelebihan dan keterbatasannya), dapat diikuti oleh siapa saja yang bersedia mengikuti seperangkat kaidah yang warisi dari teori sastra, dan siapa saja yang berkehendak untuk mengatasi diri sendiri lewat pembelaan teks-teks keagamaan yang transformatif.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Abied Syah, Muhammad Aunul dan Sulaiman Mappiase. "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri," dalam Muhammad Aunul Abied Syah, dkk, ed. *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.

Ahmed, Akbar S. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. USA & Canada: Routledge, Chapman and Hall Inc., 1993.

Abror, Robby H. "Kritik Epistemologi Mohammed Arkoun". dalam Listiyono Santoso (ed.). *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2009.

al-Fayyadl, Muhammad. *Derrida*. Yogyakarta: Lkis Group, 2005.

Abrams, M. H. *A Glossary of Literary Term*. New York: Holt, Rinerhart and Winston, Inc., 1981.

Adams, C. C. *Islam and Modernism in Egypt*. New York: t.p., 1968.

Ali A. Mukti. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Amal, Taufik Adnan dan Syamsurizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an* Bandung: Mizan, 1989.

Al-Aridl, 'Ali Hasan. *Tarikh 'Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*. Terj. Ahmad Arkom, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Cet. II. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994.

Arkoun, Mohammed. "Menuju Pendekatan Baru Islam". Hasil wawancara Hamid Basyaib dalam *Ulumul Qur'an*, No. 7/II, 1990 M./1411 H., h. 82-87.

———. "Exploration and Responses: New Perspectives for Jewish-Christian-Muslim Dialogue".

Journal of Enumerical Studies, 26, 3 (Summer, 1989), h. 526.

———. “Gagasan tentang Wahyu: dari Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab” dalam Nico J.G. Kaptein dan Henry Hamber-Loir (red.). *Studi Islam di Perancis. Gambaran Pertama*. Jakarta: INIS, 1993.

———. “Metode Kritik Akal Islam”. Hasil wawancara Ulil Abshar Abdullah. *Ulumul Qur’an*, No. 5 dan 6/V. 1994 M./1415 H., h. 155-169.

———. “Pemikiran Tentang Wahyu, Ahl al-Kitab Sampai Masyarakat Kitab”. Terj. Nurul Agustina. *Ulumul Qur’an*, No. 2/IV, 1993 M./1414 H., h. 35-50.

———. *Al-Fikr al-Islami. Naqd wa Ijtihād*. London: Dār al-Sāqī, 1990.

———. *Al-Fikr al-Islamiyyah: Qira’ah ‘Ilmiyyah* (terjemahan berbagai essai yang semula diterbitkan dalam bahasa Perancis). Diterjemahkan oleh Hasyim Sālīḥ. Beirut: Markaz al-Inma; al-Qawmī, 1987.

———. *Common Question. Unsommon Answers*. Terj. Yudian W. Asmin dan Latiful Khuluq. *Rethinking Islam*. Yogyakarta: LPMI dan Pustaka Pelajar, 1996.

———. *L’ Islam, morale et politique*. Terj. Hasyim Sālīḥ dengan judul *Al-Islām Al-Akhlāq wa Al-Siyāsah*. Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qawmī, 1990.

———. *Lectures de Coran*. Diterjemahkan oleh Machsīn dengan judul *Berbagai Pembacaan Qur’an*. Jakarta: INIS, 1997.

———. *Lectures de Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

———. *Min Fayṣāl al-Tafrīqah ilā Faṣl al-Maqāl . . . ayna huwa al-Fikr al-Islamiyyah al-Mu’āsir*. Diterjemahkan oleh Jauhari dkk dengan judul *Membongkar wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*. Surabaya: Al-Fikr, 1999.

———. *Pour Une Critique de la Raison Islamique*. Diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat dengan judul *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.

———. *Pour Une Critique de la Raison Islamique*. Paris: Maissonneuve et Larose, 1984.

———. *Tārīkhiyyah al-Fikr al-‘Arab al-Islāmi* (terjemahan makalah yang semula diterbitkan dalam bahasa Perancis). Terj. Hasyim Šālih. Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qawmī, 1987.

———. *Traite d’ethique: traduction francaise avec introduction et notes du Tahdhib al-akhlak de Maskawayh*. Damskus: Institut Francais, 1969.

———. *Rethinking Islam Today*. Terj. Ruslani. *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: I.S.T.A.C., 1984.

Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur’an*. Yogyakarta: Gemainsani Press, 2005.

Azmeh, Aziz. *Islam and Modernity*. London: Verso, 1993.

Baidhowi. *Humanisme Islam; Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Baedhowi. *Antropologi Al-Qur’an*. Cet. I; Yogyakarta: LkiS, 2002.

Baljon, J.M.S. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. Leiden: E.J. Brill, 1968.

Barbulesco, Luc dan Philippe Cardinal. *L’Islam and Question*. Paris: Bernard Grasset, 1986.

Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX (Perancis)*. Jilid II. Jakarta: PT. Gramedia 1985.

Danesi, M. dan P. Peron. *Analyzing Culture*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University, 1999.

Departemen Agama RI., *Al-Quran dan Terjemahnya*. Semarang: CV. Toha Putra Semarang, 1989.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1995.

Doeve, J. W. *Jewish Hermeneutics in The Synoptic Gospels and Acts*. t.t.: Assen, 1973.

Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana, University Press, 1976.

Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Terj. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI. *Ancaman Islam Mitos atau Realitas?* Cet. III; Bandung: Penerbit Mizan, 1996.

Evans, Bergen dan Cornelia Evans. *A Dictionary of Contemporary American Usage*. New York: Randon House, 1975.

al-Farmawy, ‘Abd al-Hayy. *Al-Bidāyat fī al-Tafsīr al-Maudu’ī*. Mesir: Maktabah al-Jumhuriyyah, 1977.

al-Faruqi, Ismail R. Dan Abdullah Umar Nassef (ed.). *Social and Natural Science, The Islamic Perspective*. Jeddah: Hodder and Stoughton, King Abdul Aziz University, 1981.

Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge & The Discourse on Language*. New York: Harper Colophon Books, 1971.

———. *The Archeology of Knowledge & The Discourse on Language*, Terj. Inyik Ridwan Muzier. *Arkeologi Pengetahuan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.

Edkins, Jenny-Nick Vaughan Williams (ed.). *Critical Theories and International Relations*, Terj. Teguh wahyu Utomo, *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama*

Studi Politik Internasional. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Fedrspiel, Howard M. "Post-Modernis Muslim Thought: Fazlur Rahman, Faruqi dan Arkoun". Makalah pada Seminar Sehari Universitas Indonesia, tanggal 28 Oktober 1994.

Frye, Northrop, *The Great Code, The Bible and Literature*. London: Rotledge and Kegan Paul, 1982.

Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.

al-Ghubashi, 'Abd al-'Aẓīm Ahmad. *Tarikh Tafsīr*. t.t: t.p., 1971.

Goldziher, Ignatius, *Richtugen der Islamnischen Koranauslegung*. Diterjemahkan oleh 'Ali Hasan 'Abd Al-Qādir, *Al-Mazāhib al-Islamiyyah fi al-Tafsīr al-Qur'an*. Kairo: t.p., 1994.

Goudge, Thomas A. *The Thought of C.S. Pierce*. New York: Dover Publications Inc., 1950.

Grondin, Jean. *Sejarah Hermeneutik*. Cet. II; Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.

Haleber, Ron, et. *al-Islam en Humanisme. De Wereld van Mohammed Arkoun*. Amsterdam: VU, 1992.

Hanafi, Hasan. "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stevan Wild (ed.), *Qur'anas Text*. Leiden-New York-Koln: E.J. Brill, 1989.

———. *Min 'Aqīdah ila Šaurah*. Kairo: Maktabah Madbuli, 1988.

———. *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Huntington, Samuel P. *The Class Of Civilization and The Remaking Of World Order* (The Free Press ed.). London: Simon & Schuster, 1996.

Hidayat, Komaruddin. "Arkoun dan Tradisi Hemeneutika, dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.). *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme dalam Islam: Memperbincangkan Arkoun*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.

———. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.

———. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1998).

———. "Melampaui Nama-Nama: Islam dan Posmodernisme", dalam Edy Aefendy (ed.). *Dekonstruksi Mazhab Ciputat*. Bandung: Wacana Mulia, 1999.

Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*. Vol. III. Chicago: University Chicago Press, 1974.

Hoed, Benny H. *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Cet. IV; Jakarta: Komunitas Bambu, 2014.

al-Isfahāni, Al-Ragib. *Al-Mufradāt fi Gharīb Al-Quraʿān*. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Halābi, 1961.

Izutzu, Thoshihiko. *Man and God in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Terj. Agus Fachri Husein dkk. *Relasi Tuhan dan Manusia*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997.

al-Jabāri, Abu Yaḡsa ʿAtiyya. *Dirāsāt fī Tafsīr wa Rijālīhi*. t.t.: t.p., 1971.

Jansen, Johannes. J.G. *The Interpretation of The Coran in Modern Egypt*. Terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, *Diskursus Tafsīr Al-Qurʿān Modern*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997.

Kaelan, M.S. *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*. Yogyakarta: 2009.

al-Juwārī, Mustafa al-Sāwī. *Manhaj al-Zamaksyarī*. t.t.: t.p., 1968.

Ibn Kašīr, Abu al-Fidā Ismāil. *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*. Jus I. Singapura: al-Haramāin, t.th.

Karlingger, Fred N. *Foundation of Behavioral Resaerch*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1973.

Ibn Khaldun, ‘Abd Rahman. *Muqaddamah al-‘Allamah Ibn Khaldūn*. t.t.: Dār al-Fikr, t.th.

al-Khūfī, Amīn, *al-Tafsīr, Mu’ālim Hayātihah-Manhājul al-Yaum*. Kairo: t.p. 1994.

———. *Manāhij Tajdīd fi al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-‘Adab*. Kairo: Dār al-Ma‘fifah. 1961.

Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Amerika Serikat: Westbiew Press, 1997.

Ma‘luf, Lois (ed.). *al-Munjid fi al-‘Alam*. Cet. IX; Beirut: Dār al_Mashreq Publisher, 1976.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Teladan Kritis tentang Masalah Keilmuan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

Maja, Zelifuss. “Jacques Derrida” dalam Jenny Edkins-Nick Vaugahn Williams (ed.), *Critical Theories and International Relation*. Terj. Teguh Wahyu Utomo. *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

al-Masirī, Abdul Wahhab. *Mawsū’ah al-Yahūd wa al-Yahūdiyyah wa al-Šahyuniyyah*. Jilid II, Kairo: Dar al-Syuruq, 2005.

Meuleman, Johan Hendrik (ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.

———. “Nalar Islam dan Malar Modern, Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”. *Ulumul Qura’an*, No 4/IV, 1993 M./1414 H., h. 93-105.

———. “Sumabangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama”. Dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.

Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif Pendekatan Positivistik, Rasionalistik, Phenomonologik, dan Realisme Metaphisik: Telaah Studi Teks dan Studi Agama*. Edisi III. Cet.VIII; Yogyakarta: Rake Sarasen, 1998.

———. *Filsafat Ilmu, Positivisme, Postpositivisme dan Postmodernisme*. Edisi II. Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, 2001.

Nasr, Sayyed Hussein. *Knowledge and the Sacred*. Lahore: Suhail Academic, 1988.

Neal, Andrew W. “Michel Foucault” dalam Jenny Edkins-Nick Vaugahn Williams (ed.). *Critical Theories and International Relation*. Terj. Teguh wahyu Utomo, *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Norris, Christopher Terj. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida* Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008.

Noth, Winfried. *Handbook of Semiotic*. Bloomington/Indianapolis: Indianapolis University Press, 1990.

Piliang, Yasraf Amir. *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari, 2012.

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

al-Qattan, Manna'. *Mabāhīs fī 'Ulum al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.

al-Rāzī, Al-Fakhr. *al-Tafsīr al-Kābīr*. Taheran: Dār al-Kutūb al- 'ilmiah, t.th.

Raharjo, M. Dawam “Kata Pengantar” dalam Budhy Munawar-Rachman. *Argumen Islam untuk Liberalisme: Islam Progresif dan Perkembangannya*. Jakarta: Kompas Gramedia, 2010.

al-Rahman, ‘Aisyah ‘Abd. *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur’an al-Karīm*. Jilid I. Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1969.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*, Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982.

———. *Islam*. Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979.

———. *Major Themes of The Qur’an*. Minneapolis, Chicago: Bibliothica, 1980.

Resse, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. New Jersey: Humanities Press, 1996.

Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm (Tafsīr al-Manār)*. Mesir: Maktabat al-Qāhirah, 1379/1960.

al-Ṣabūnī, Muhammad ‘Ali. *Tafsīr Āyat al-Ahkām min al-Qur’ān*. Jus I. Beirut: Dār al-Qalam, 1990.

Salim, A. Muin. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.

al-Salim, Abdul al-Muin. *Al-Nahj al-Qawwī wa al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li al-Qalb al-Salīm min Tafsīr al-Qur’an al-Azīm (Surah al-Fātiḥah)*. Ujungpandang: Syaria Press, 1994.

Saussure, Ferdinand de. *Linguistic*. Diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat dengan judul *Pengantar Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993.

Sebeok, Thomas A. *Semiotics in the United States*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah. Seminar Sehari “Pokok-pokok Pemikiran Arkoun”, tanggal 13 Juli 1994.

Shimogaki.Kazuo. *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr Hassan Hanafi’s Thought: Critical Reading*. Terj.M. Imam Azis dan M. Jadul Maula. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*. Cet. III; Yogyakarta: Lkis, 1997.

Starobinsky, Jacob. “Relation” dalam I.R. Mokaryk (red.). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*. Toronto/London: University of Toronto Press, 1993.

Sudjiman, Panuti dan Art van Zoest (ed.). *Serba-serbi Semiotika*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992.

Sukada, Made. *Pembinaan Kritik Sastra Indonesia*. Bandung: Angkasa, 1987.

Sunardi, St. “Membaca Quran bersama Mohammed Arkoun”. Dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.

———. “Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan”. Dalam Mastuhu dan Deden Ridwan (ed.), *Klarifikasi Ilmu dan Paradigma Baru Penelitian Keagamaan: Tradisi Baru Penelitian Agama Islam*, Jakarta: Pusjarlit-IAIN & Penerbit Nuansa, 1998.

al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulum al-Qur’an*. Jilid II. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

asy-Syibarshi, Ahmad. *Sejarah Tafsir al-Quran.*, Cet. III; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Syihāta, ‘Abdullah Mahmud. *Manhāj al-Imām Muhammad ‘Abduh fī al-Tafsīr al-Qur’an al-karīm*. t.t.: t.p., 1963.

Taimiyah, Ibn. *Muqaddamāt fi Uṣūl al-Tafsīr*. Kuwayt: Dār al-Qur’an al-Karim, 1971/1391.

Tamara, Mohammad Nasir. “Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan”. *Ulumul Qur’an*, No, 3/I, 1989 M./1410 H.

———. “Pandangan Sosial Politik Mohammed Arkoun”. Makalah pada Seminar Sehari dengan tema Pokok-pokok Pemikiran Mohammed Arkoun. IAIN Jakarta, tanggal 13 Juli 1994.

Taylor, C. Ralph. A. M. *Webster’s World University Dictionary*. Washington DC: Punlisher Company, Inc., 1965.

Teeuw, A. “Sastra dan Ilmu Sastra”. Kuliah Program Pascasarjana Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta, 1982.

———. *Membaca dan Menilai Sastra (Kumpulan Karangan)*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991.

Ghafur, Waryono Abdul. *Al-Qur’an dan Tafsirnya dalam Perspektif Mohammed Arkoun* dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed). *al-Qur’an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.

Webster’s, Noah, *Webster’s Twentieth Century Dictionary of the English Language*. USA: William Collins Publishers Inc., 1980.

Wellek, Rene dan Austin Warren. *Theory of Literature*. Terj. Melani Budiarta. *Teori Kesusastraan*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993.

Welc. “Al-Qur’an” dalam *Encyclopedia of Islam*. Vol. IV. Leiden: E. J. Brill).

Wikipedia The Free Encyclopedia “Abdullah Ahmed An-Na’im”. [http://en.m.wikipedia.org/wiki/Abdullahi_Ahmed_An-Na’im](http://en.m.wikipedia.org/wiki/Abdullahi_Ahmed_An-Na'ım) (29 Oktober 2020).

al-Ẓahābī, Muhammad Husayn, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jus I. Kairo: Dār al-Kutūb al-Hadīṣah, 1961 M.

Zakariyā, Abu al-Husayn Ahmad Ibn Faris. *Muʿjam Muqāyis al-Lugat*. Jilid I. Mesir: Muṣṭafā Bāb al-Halābi wa Syarikah, 1972/1392.

al-Zamaksyari, Mahmūd Ibn Umar. *Al-Kasysyāf an al-Haqāiq al-Tanzil wa ‘Uyūn al-‘Aqāwīl fi wujuhi al-Ta’wil*. Mesir: Mushthafa al-Bab al-Halābi, 1972.

Zoest, Art van. *Fiction and Non-Fiction on the Semiotic Interpretation*. Terj. Manockmi Sardjoe. *Fiksi dan Nonfiksi dalam Kajian Semiotik* Jakarta: Internusa, 1991.

———. “Interpretasi dan Semiotika”. Dalam Panuti Sadjiman dan Art van Zoest (ed.). *Serba-Serbi semiotik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.

BIOGRAFI PENULIS

Penulis lahir di Ma'rang, Kabupaten Pangkep pada tanggal 8 Pebruari 1971. Putri ketiga dari bapak Muhammadun Zawawi dengan ibu Siti Aisyah. Isteri dari Muchbar Muhammad dan ibu dari dua putra bernama Muhammad Mufti Faqih dan Muhammad Muflih Farhan. Selepas



merampungkan pendidikan Sekolah Dasar sampai SMA dikampung halamannya, Kab. Pangkep, penulis kemudian melanjutkan pendidikan Sarjana di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sukses menyelesaikan pendidikan Sarjana di kota pelajar tersebut tahun 1996, penulis kemudian melanjutkan Program Magister di IAIN Alauddin Makassar (1997-2000) dan Program Doktorat di UIN Alauddin Makassar (2010-2015).

Penulis memulai karirnya sebagai dosen tahun 1997 di Sekolah Tinggi Ilmu Keperawatan FAMIKA dan LP3I Makassar. Pada tahun yang sama juga menjadi dosen luar biasa di IAIN Alauddin Makassar. Sejak tahun 2001 hingga sekarang penulis merupakan Dosen di IAIN Parepare. Selain sebagai seorang dosen, penulis juga aktif dalam beberapa kepengurusan organisasi, yaitu Pengurus Wanita

Islam Kota Parepare (2014-sekarang), Pengurus IAPIM Pusat Makassar (2014-2019) dan Pengurus Daerah Muhammadiyah Kota Parepare (2014-2020). Selain itu, penulis juga aktif dalam berbagai penelitian dan penulisan karya ilmiah. Beberapa karya ilmiah yang dihasilkan seperti Profil STAIN Parepare dalam Perspektif Gender, Studi Terhadap Bahan Ajar Matakuliah Tafsir/Ilmu Tafsir di STAIN Parepare dalam Perspektif Gender, Penanda Gender dalam Perspektif Bahasa Indonesia dan Bahasa Arab: Studi Kritis dengan Analisis Kontrastif, Ketidakadilan Gender: Studi Kasus pada Perempuan Pekerja Batubata Bilibili Kab. Pinrang, serta Respon dan Persepsi PNS di STAIN Parepare terhadap Bank Syariah.