

KITAB SUCI, BAHASA ARAB DAN PEMBACAAN TEKS: TINJAUAN FILSAFAT MOHAMMED ARKOUN

Ismail Suardi Wekke

(Jurusan Dakwah STAIN Sorong, Papua Barat
Email: iswekke@gmail.com)

Abstract: Mohammed Arkoun is one of the great contemporary Muslim thinkers who advocate reforms of Islamic thought. This study seeks to explore Arkoun's thoughts on The Book, Arabic language and reading scriptural text. Arkoun argues that when Muslims read the Qur'an as it is historically revealed, they will recreate Islam only as a dogma. Furthermore, he argues that it is a mandatory to rethink Islam from socio-cultural perspectives. The legacy of Islamic thoughts is accepted but it is also needed to be re-actualized because it was formulated in the specific time and place in the past. As for Arabic language, Arkoun thinks that as the language of the Qur'an, Arabic must become open language to any socio-cultural changes. However, since its enclosure as the unified codification, the Qur'an becomes "a close corpus", which renders reinterpretation difficult. To solve this problem, he promotes the idea of de-construction of reading sacred text.

Abstrak: Mohammad Arkoun adalah salah seorang intelektual Muslim yang memberikan kontribusi dalam melakukan pencerahan pemikiran keislaman. Penelitian ini berupaya menggambarkan pandangan Arkoun tentang kitab suci, bahasa Arab dan pembacaan teks. Dia berargumentasi tentang pentingnya mengartikulasi ulang spirit Islam atas pembacaan al-Qur'an sebagai kitab suci dalam sudut pandang zaman sekarang, dan untuk memikirkan kembali Islam dalam perspektif sosio-kultural. Ketika memperkenalkan perspektif ini dia mendiskusikan tradisi (turāth) dalam pengertian sejarah dan institusi pemikiran. Sehubungan dengan bahasa Arab, dia menjelaskan bahwa sebagai pilar al-Qur'an tetap ada kebutuhan untuk mengembangkan bahasa itu untuk merefleksikan konteks sosio-kultural. Setelah al-Qur'an dinyatakan sebagai korpus tertutup resmi, maka konteks sejarah dan tradisi senantiasa berada dalam waktu dan tempat. Dengan pandangannya yang demikian itu, maka Arkoun memperkenalkan metode dekonstruksi untuk memahami teks.

Keywords: kitab suci, teks, pemikiran, filsafat, al-Qur'an.

TIDAK banyak intelektual muslim yang mampu melakukan sintesa antara tradisi keagamaan Islam dengan produk keilmuan Eropa. Salah satunya adalah Mohammed Arkoun. Ia menjadi salah satu simbol yang menunjukkan tumbuhnya intelektual di kalangan muslim modern sebagai hasil dari perkembangan, dinamika, dan transformasi akademik di dunia Islam. Kondisi itu berlangsung seiring dengan perkembangan dunia pendidikan tinggi yang relatif bisa diakses oleh pelbagai kalangan. Kelompok berpendidikan semakin bertambah dalam masyarakat muslim. Akibatnya, ada respons yang sangat tinggi bagi tradisi keislaman yang mulai menekankan kepada penggunaan metode ilmiah dalam menjelaskan aktivitas keberagamaan. Universitas menjadi tumpuan bagi lahirnya generasi yang diharapkan dapat menjadi pionir untuk menyumbang kepada kemajuan dan modernisasi.¹

Tumbuhnya kalangan intelektual tadi kemudian memberikan dampak bagi pengkajian Islam. Selama ini Islam semata-mata dipandang sebagai agama formal. Namun dalam perkembangannya, justru para cendekiawan muslim melihat bahwa Islam tidak saja sebagai agama ritual tetapi perlu dipahami secara utuh dan universal sebagai jalan hidup (*al-din*). Salah satu kajian utama yang menarik perhatian para sarjana adalah bagaimana melihat al-Qur'an sebagai karya akademis. Hal itu bukan berarti menjadikan al-Qur'an sebagai obyek kajian tetapi dalam sebuah upaya melakukan dua hal secara bersamaan. *Pertama*, melakukan upaya untuk mencari makna dan menyelaraskan pembacaan terhadap teks. *Kedua*, kekudusan kitab suci tetap harus dijaga justru dengan memberikan kebebasan berfikir yang menggunakan pendekatan ilmiah dan sistematis. Ketika Islam memberikan semua kebajikan di tengah pergumulan makna kehidupan, maka kembali untuk menggali sebanyak-banyaknya kebajikan dari ilmu pengetahuan dan peradaban dalam kerangka keberislaman tidaklah pernah dihalangi sama sekali.²

¹John L. Esposito, *Islam and Politics*, edisi ketiga (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991), 129.

²Mahmud Abbas al-Aqqad, *al-Falsafah al-Qur'aniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, tth), 20.

Bahasa Arab sebagai bahasa pilihan dalam menyampaikan pesan al-Qur'an tentu bukanlah bahasa biasa. Dalam konteks sosiologis, bahasa ini menjadi pemersatu kawasan. Meskipun ada perbedaan dalam penyelenggaraan pemerintahan yang lebih didasarkan pada kerajaan, tetapi ada kesatuan bahasa yang digunakan, yaitu bahasa Arab. Mereka memandang diri mereka dalam satu kawasan dan kesatuan entitas yang dibangun berdasarkan kesukuan.³ Perlu ditegaskan kembali bahwa ada perbedaan hakiki antara Islam dan Arab. Di mana kita bisa melihat dunia Islam dan kebudayaan Arab dalam wujud kesamaan, namun di antara keduanya juga terdapat perbedaan yang mendasar.⁴ Max Weber mengemukakan dua publikasi berkenaan dengan perbedaan antara Islam dan Arab, yaitu dalam kayanya *Economy and Society*,⁵ dan *General Economic History*.⁶ Walaupun terkadang susah membedakan antara dunia Islam dan tradisi Arab, namun juga kadang dengan mudah dapat dipisahkan. Di mana dapat dilihat bagaimana perubahan pemakaian ruang dalam kondisi sosial Arab, sementara Islam membangun institusi hukum yang tidak bergantung kepada kondisi Arab semata-mata.

Pendekatan seperti ini sudah dilakukan jauh hari oleh al-Kindi bagi penggunaan penafsiran filosofis terhadap al-Qur'an. Ini semata-mata untuk mendapatkan persesuaian antara wahyu dan akal. Demikian pula filsafat dan agama. Ada tiga alasan untuk mengajukan pendekatan ini, yaitu: *pertama*, ilmu agama merupakan bagian dari filsafat. *Kedua*, wahyu yang didapatkan seorang Nabi merupakan kebenaran.⁷ Oleh karena itu, sebagai kebenaran tidak akan pernah berseberangan dengan filsafat. Terakhir, dalam ajaran agama menuntut ilmu justru merupakan bagian dari ibadah. Dengan demikian, penggunaan pendekatan

³Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), 41-3.

⁴Jan-Erik Lane dan Hamadi Redissi, *Religion and Politics Islam and Muslim Civilizations* (England: Ashgate Publishing Limited, 2009), 34-5.

⁵M. Weber, *Economy and Society*, Volume I-II (Berkeley, CA: University of California Press).

⁶M. Weber, *General Economic History* (New Brunswick, NJ: Transaction).

⁷M. M. Syarif, *The History of Moslem Philosophy* (New York: Dover Publications, 1967), 425.

ilmiah untuk mendapatkan pesan-pesan al-Qur'an menjadi satu keperluan. Selanjutnya, al-Kindi mengajukan argumen bagi yang menolak filsafat dan filsuf. Dengan menggunakan filsafat, seorang manusia dapat mendekati kebenaran. Sementara agama merupakan kebenaran yang diturunkan oleh Allah kepada manusia tertentu.⁸ Kebenaran filsafat merupakan batas yang dapat dicapai seorang manusia. Dengan anugerah akal, filsafat merupakan cara untuk mendekati Tuhan melalui cara-cara manusia biasa.⁹ Dengan demikian, kebenaran pada titik tertentu dapat dicapai dengan menggunakan filsafat.

Namun ada catatan yang perlu diperhatikan. Ada perbedaan utama dalam hal ilmu pengetahuan dan kajian al-Qur'an. Di mana ilmu pengetahuan diupayakan dengan aktivitas manusia. Sementara itu, dalam aktivitas ada metode tertentu yang digunakan. Akhirnya, sebagai hasil dari penerapan metode akan muncul suatu pengetahuan yang sistematis. Ketika tidak ada gugatan, maka ilmu itu menjadi mapan untuk diuji secara terus menerus.¹⁰ Berbanding terbalik dengan al-Qur'an. Sebagai produk yang dihasilkan atas nama doktrin, maka al-Qur'an tidak untuk digugat tetapi untuk dipahami. Oleh karenanya, setiap zaman mendekati al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan masing-masing. Tidak ada eksperimen, tetapi dapat menggunakan metode agar supaya dalam memahami kitab suci dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Bahkan al-Qur'an justru mendasari aktivitas keseharian dengan senantiasa mendorong aktivitas berfikir. Tidak satu hurufpun dalam kitab suci untuk melumpuhkan kemauan dalam mendayagunakan fikiran sebagai spirit kehidupan.¹¹

Kemunculan Arkoun tidak lepas dari sosio-kultural masyarakat Perancis sebagai bagian benua Eropa. Ada kebangkitan Eropa dan juga munculnya revolusi Perancis

⁸Kamal al-Yaziji, *al-Nushush al-Falsafiyat al-Muyassarat* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malain, 1963), 74.

⁹Muhammad Ali Abu Rayyan, *al-Falsafat al-Islamiyyat* (Mathba'at al-Iskandariyyat, tt), 345.

¹⁰Imam Syafi'ie, *Konsep Ilmu Pengetahuan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: UII Press, 2000), 28.

¹¹Lihat, Qs. Al-Rum (30): 8.

membentuk masyarakat yang berusaha untuk bangkit dari keterpukuran. Suasana itu juga mempengaruhi Arkoun yang sejak 1956 mulai berinteraksi dengan akademisi Perancis ketika memberikan kuliah di Universitas Strasbourg. Salah satu gagasan yang dilontarkan adalah perlunya untuk memikirkan kembali Islam (*rethinking Islam*).¹² Proses pemikiran perlu dilakukan agar pandangan yang sudah melembaga dapat direkonstruksi untuk menjawab masalah-masalah keumatan mutakhir. Visi modern Islam harus muncul untuk memberikan pengaruh kepada komunitas agar Islam dilihat dari penampakan ilmiah dan bukan semata-mata karena aspek dogmatis. Tetapi, upaya itu bisa dimulai jika ada teori atau suara yang memiliki otoritas bagi kajian ini.

Arkoun menaruh minat pada beragam bidang keilmuan dalam bingkai studi Islam. Salah satu yang menjadi perhatian adalah kajian al-Qur'an. Ada nuansa yang berbeda dalam model pembacaan al-Qur'an yang ditawarkan Arkoun. Jika selama ini kajian al-Qur'an semata-mata melihat pada aspek kebahasaan, maka Arkoun memberikan pandangan bahwa dalam mengkaji al-Qur'an termasuk ayat perlu dilakukan pembacaan dengan perspektif yang luas dalam segi cakupan dan juga jangkauan. Secara kebahasaan, menurut Arkoun, al-Qur'an sudah final dan telah sistematis. Namun demikian, tidak dalam segi semiotis. Ada ayat-ayat yang berkaitan dengan fenomena sosial, demikian pula fenomena alam yang senantiasa berkembang.¹³ Pada wilayah ini, Arkoun kemudian melakukan kajian dengan pendekatan antropologis dan analisis filosofis untuk melihat daya jangkau al-Qur'an. Sekaligus menggunakan medium bahasa dan semiotika. Analisis yang dilakukan Arkoun melewati batas yang dilakukan studi Islam di zamannya. Ketika mengkaji pemikiran Miskawaih, Syafi'i, al-Ghazali, Ibn Khaldun atau para tokoh lainnya, dia menggunakan unsur dari filsafat, ilmu sosial, dan ilmu humaniora Barat mutakhir yang belum lazim

¹²Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today", dalam *Liberal Islam: A Source Book*, ed. Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1988), 206.

¹³Akbar S. Ahmed, *Citra Muslim: Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, ter. Nunding Ram (Jakarta: Erlangga, 1992), 180.

digunakan saat itu. Arkoun juga menggugat metode orientalis dan harus direvisi dengan menggunakan cara pandang baru. Metode yang digunakan selama ini tidak dapat melepaskan diri dari sejarah masa lalu. Menurutnya perlu dilakukan penulisan ulang secara umum dengan mendesak.¹⁴ Oleh karena itu kajian mengenai pemikiran Arkoun, terutama yang berkaitan dengan al-Qur'an, bahasa Arab, dan teks menjadi menarik.

Kajian Terdahulu yang Relevan

Sebagai ilmuwan yang mendapat perhatian dunia akademik, maka Arkoun mendapat tempat yang khas dalam wacana keilmuan. Ini bisa dilihat dari publikasi ilmiah yang menjadikan pemikiran Arkoun sebagai kajian. Dalam bahasa Indonesia ada penelitian Sihol Farida Tambunan dengan judul “Antara Islam dan Barat: Pandangan Mohammed Arkoun Mengenai Kemodernan”.¹⁵ Sementara Siti Rohmah Soekarba meneliti “Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Arkoun”,¹⁶ dalam penelitian yang lain Siti Rohmah Soekarba menulis “Dekonstruksi Teks: Telaah Atas Pemikiran Mohammed Arkoun”.¹⁷ Adapun Muhammad Azhar meneliti “Metode Islamic Studies: Studi Komparatif antara Islamization of Knowledge dan Scientification of Islam”.¹⁸ Penelitian yang lain dalam judul “Membaca Ulang Konsep Perwalian dalam Perspektif Mohammed Arkoun”, ditulis Muhammad Isna Wahyudi.¹⁹ Terakhir, penelitian berjudul “Mohammed Arkoun

¹⁴Mohammed Arkoun, “Trasgresser, deplacer, depasser”, *Arabica, L'Ouvre de Claude Caben*, No. 1 (1996), 28-70.

¹⁵Sihol Farida Tambunan, “Antara Islam dan Barat: Pandangan Mohammed Arkoun Mengenai Kemodernan”, *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, volume V, nomor 2 (2003), 76-93.

¹⁶Siti Rohmah Soekarba, “Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Arkoun”, *Wacana*, volume 8, nomor 1 (April, 2006), 78-95.

¹⁷Siti Rohmah Soekarba, *Dekonstruksi Teks: Telaah atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, Laporan Penelitian (Jakarta: Universitas Indonesia).

¹⁸Muhammad Azhar, “Metode Islamic Studies: Studi Komparatif antara Islamization of Knowledge dan Scientification of Islam”, *Mukaddimah*, volume XV, nomor 26 (Januari-Juni, 2009), 59-72.

¹⁹Muhammad Isna Wahyudi, “Membaca Ulang Konsep Perwalian dalam Perspektif Mohammed Arkoun”, *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, volume 5, nomor 2 (April, 2007), 259-79.

dan Kajian Ulang Pemikiran Islam” ditulis Sulhani Hermawan.²⁰ Ketujuh penelitian tersebut berfokus pada modernitas, pemikiran tentang kritik, metode dekonstruksi, dan konsep kajian ulang. Penelitian ini berupaya menyajikan pembahasan khusus mengenai kitab suci, pembacaan teks, dan bahasa Arab. Dengan demikian secara umum ada kesamaan dalam telaah pemikiran Arkoun. Tetapi secara khusus penelitian ini hanya akan mengkaji data-data pemikiran Arkoun berkenaan dengan tiga hal tersebut.

Adapun buku yang dihasilkan dari penelitian tentang pemikiran Arkoun telah terbit sebanyak dua buku, yaitu “*Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama*” ditulis Ruslani²¹ dan “*al-Turath wa al-Manhaj Bayna Arkun wa al-Jabari*” yang ditulis Naylah Abu Nadir²². Kedua buku ini membahas tentang pandangan Arkoun masing-masing pada gagasan Arkoun berhubungan dengan dialog antaragama. Kemudian Naylah membandingkan pemikiran Arkoun dengan al-Jabari berkenaan dengan sejarah dan metode. Namun keduanya tidak membahas tentang karya Arkoun yang berhubungan dengan al-Qur’an dan bahasa Arab.

Dalam jurnal *Esprit*, ada makalah yang ditulis Bidar dengan judul “*Arkoun et la question des fondements de l’islam*”.²³ Kemudian pada jurnal *Afrique Contemporaine* berjudul “*Bridge builder between cultures*” [*Mohammed arkoun, tisseur de passerelles*] ditulis oleh Benzine, Delorme, dan Deway.²⁴ Adapula tulisan yang berjudul *Hermeneutics, religious language and the Qur'an*” ditulis Harrison²⁵

²⁰Sulhani Hermawan, “Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam”, *Dinika*, volume 3, nomor 1 (Januari, 2004), 101-121.

²¹Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000).

²²Naylah Abu Nadir, *al-Turath wa al-Manhaj Bayna Arkun wa al-Jabari*, (Beirut: al-Shabakah al-Arabiyyah lil Abhath wa al-Nashr, 2009).

²³Abdennour Bidar, “Mohammed Arkoun et la question des fondements de l’islam”, *Esprit*, number 372 (February, 2011), 150-75.

²⁴R. Benzine, C. Delorme, O. Deway, “Bridge builder between cultures” [*Mohammed arkoun, tisseur de passerelles*], *Afrique Contemporaine*, volume 235, number 3 (2010), 11-26.

²⁵Victoria S. Harrison, “Hermeneutics, religious language and the Qur'an”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, volume 21, number 3 (2010), 207-20.

dalam jurnal *Islam and Christian-Muslim Relations*. Dalam jurnal yang sama ada tulisan “(Post) modern Islamic philosophy: Challenges and perspectives” ditulis Bektovic.²⁶ Kersten menulis dalam *Middle East Journal of Culture and Communication*, 2011, dengan judul “From Braudel to Derrida: Mohammed Arkoun's rethinking of Islam and religion”.²⁷ Selanjutnya, McAuliffe menulis “Reading the Qur'ān with Fidelity and Freedom” dalam *Journal of the American Academy of Religion*.²⁸ Keenam tulisan tersebut membahas tema-tema tentang nalar Islam, pemikiran Arkoun dalam menjembatani budaya, bahasa Agama, kajian al-Qur'an, filsafat posmodernisme Islam, dan Islam sebagai agama. Ada dua tulisan yang mengkaji al-Qur'an, yaitu Harrison dan McAuliffe. Namun kedua tulisan tersebut masing-masing menghubungkan kajian al-Qur'an hermeneutika, selanjutnya al-Qur'an dengan kebebasan. Dengan demikian, makalah ini menempati posisi yang signifikan dimana dari kajian-kajian sebelumnya belum ada yang mengkhususkan kajian pada tiga hal, yaitu kitab suci, bahasa Arab dan pembacaan teks secara bersamaan. Kajian terdahulu sudah mengemukakan pemikiran Arkoun sehubungan dengan al-Qur'an, bahasa agama, pembacaan teks melalui hermeneutika tetapi tidak pada Bahasa Arab.

Mengenal Perjalanan Akademik Arkoun

Mohammed Arkoun Lahir tanggal 1 Februari 1928 di Touririt-Mimoun di Kabilia, daerah pegunungan berpenduduk Berber sebelah timur Aljazair, Afrika Utara.²⁹ Ketika menjadi dosen di Universitas Sorbonne, Arkoun kemudian menetap di

²⁶S. Bektovic, “(Post) modern Islamic philosophy: Challenges and perspectives”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, volume 23, number 3 (July, 2012), 235-246.

²⁷C. Kersten, “From Braudel to Derrida: Mohammed Arkoun's rethinking of Islam and religion”, dalam *Middle East Journal of Culture and Communication*, volume 4, number 1 (February, 2011), 23-43.

²⁸J. D. McAuliffe, “Reading the Qur'ān with Fidelity and Freedom”, *Journal of the American Academy of Religion*, volume 73, number 3 (2005), 615-35.

²⁹Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern, Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Ulumul Quran*, volume IV, nomor 4 (1993), 93.

Perancis. Bagi Arkoun memilih Perancis sebagai tempat untuk berkarir bukan tanpa pertimbangan. Ini dilakukan karena Arkoun memandang bahwa dengan memilih tempat di dunia Barat, maka perbincangan ilmiah akan lebih terbuka. Termasuk dalam kuatnya kemampuan untuk mendokumentasikan karya-karya ilmiah. Jikalau bukan karena dokumentasi ilmiah itu, maka pandangan sebernas apapun tidak akan sampai dibaca di belahan dunia lain. Walaupun demikian, hubungannya dengan Aljazair tidak terputus sama sekali. Bahkan justru menjadi jembatan dialog antara muslim dengan birokrat Perancis. Arkoun kerap memenuhi undangan dialog, seminar dan pelbagai aktivitas ilmiah dengan dunia akademik di Aljazair.³⁰ Dalam pandangan Arkoun, negara seperti Aljazair masih dalam proses pembentukan karakter yang lebih menekankan kepada simbolik.³¹ Tentu dengan perbandingan ini, dengan memilih Perancis, maka Arkoun bukan semata-mata memilih tanpa alasan tetapi dia memilih tempat bagi suburnya persemaian argumen dan karya ilmiah yang lebih menekankan kepada pesan daripada simbol semata.

Ketika berada di Perancis, tradisi keilmuan Perancis dan perkembangan mutakhir tentang islamologi, ilmu bahasa, ilmu sosial dan filsafat memberikan pengaruh dalam karya-karya Arkoun.³² Dari tradisi Perancis inilah kemudian Arkoun mengemukakan gagasan Nalar Islam. Dalam bahasa Arab hanya ada kata “al-fikr” yang bermakna pemikiran. Dalam leksikografi bahasa tidak ditemukan kata yang diterjemahkan menjadi nalar. Hanya saja dalam bahasa kontemporer didapatkan kata “aql” yang kemudian dimaknai dengan kata nalar. Tetapi dalam bahasa Perancis, Lalande mengemukakan perbedaan antara nalar pembentuk (*La raison Constituant*) dengan nalar terbentuk atau

³⁰Robert D. Lee, “Foreword” dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam, Common Question, Uncommon Answers* (Ouvertures sur l’Islam), peny. dan ter. Robert D. Lee (Oxford: Westview Press, 1994), 6.

³¹Mohammed Arkoun, “Une Autre Histoire de la Pensée en Méditerranée”, *L’Evenement Méditerranéen*, 2 (1998), 80.

³²Johan Hendrik Moeleman, “Semiotika dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama: Studi Kasus tentang Pemikiran Mohammed Arkoun, dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, ed. Johan Hendrik Moeleman (Yogyakarta: LKiS, 1996), 40.

dominan (*La raison Constituee*). Kata pertama adalah proses kognitif sebagai bagian aktivitas pikiran dalam pembentukan konsep dan perumusan dasar-dasaryang prinsip. Sedangkan nalar kedua merupakan nalar yang dominan dimana asas atau kaidah yang digunakan sebagai pegangan untuk berargumentasi. Sehingga Lalande sampai pada kesimpulan bahwa ada pembentukan dan perubahan dalam kurun waktu tertentu. Akan ada penerimaan apakah bersifat temporer ataupun bersifat jangka panjang. Akhirnya, Lalande juga memberikan pernyataan, bahwa sistem itu merupakan satu kaedah yang dibakukan sekaligus diterima dalam waktu sejarah tertentu, mungkin saja bisa dinilai sebagai nilai mutlak ketika itu.³³

Pendidikan doktor bidang sastra diselesaikan tahun 1969 di Universitas Sorborne, Paris dengan disertasi tentang humanisme dalam pemikiran Ibnu Miskawaih, seorang filsuf Persia dari akhir abad ke-10 hingga awal abad ke-11 Masehi. Empat pendekatan bidang keilmuan selalu dijadikan alat dalam pengkajian gagasannya, yaitu sejarah, sosiologi, psikologi, dan antropologi. Karya-karyanya lebih banyak ditulis dalam bahasa Perancis kemudian bahasa Arab. Adapun dalam bahasa Inggris sangat sedikit kalau tidak dikatakan hanya beberapa. Ini dilakukan karena wacana postmodernis sangat menguasai kajian filosofis waktu itu. Dimana bahasa Inggris tidak banyak memiliki kosa kata untuk menuliskan gagasan. Sementara, di sisi lain, pendengar dan pembaca awal Arkoun juga adalah mayoritas akademisi yang bermukim dan menggunakan bahasa Perancis sebagai bahasa pengantar. Karya *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*,³⁴ ditulis langsung dalam bahasa Inggris dan bukan terjemahan. Ini dilakukan untuk mencakup penyebaran gagasan. Di mana dalam perkembangan abad ke-21 justru penggunaan bahasa Inggris lebih meluas dibandingkan bahasa Perancis. Walaupun sebelumnya bahasa Perancis justru menemukan penutur lebih banyak dengan terbentangnya daerah Francoponi mulai dari Afrika sampai ke Asia.

³³A. Lalande, *La Raison et les Normes* (Paris: Hachette, 1963), 16-228.

³⁴Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002).

Menguasai bahasa Kalibia sebagai bahasa ibu, Arab merupakan kajian ilmiah yang diperoleh melalui lembaga pendidikan, dan bahasa Perancis yang merupakan dampak dari penguasaan Perancis terhadap Aljazair memberikan pengaruh bagi perjalanan karir Arkoun. Kajian bahasa sebagai kepakarannya dalam jenjang kesarjanaan sehingga pendekatan kajian kerap dieksplorasi dengan menggunakan teori-teori bahasa. Di akhir hayatnya masih sempat memimpin lembaga, Institute of Ismaili Studies, Perancis sebagai dewan gubernur. Saat itu, dia juga masih menjadi Professor Emeritus di Sorbonne University, Paris. Arkoun juga turut menjadi anggota sebuah tim nasional The Stasi Commission yang dipimpin Presiden Chirac. Walaupun menekuni kajian Islam di Barat, tetapi Arkoun tidak selalu dalam posisi membela peradaban Barat dan mencela peradaban Timur. Untuk frase seperti ini justru Arkoun menggunakan kata “kebenaran seorang muslim”. Sehingga bingkai pemikiran Arkoun selalu melakukan penggabungan antara dua kutub pemikiran tersebut lalu mengajukan pandangan untuk seorang muslim dan dunia di sekitarnya.³⁵

Karya Keilmuan

Tiga wacana kritis yang ditulis Arkoun yang menjadi perhatiannya adalah al-Qur'an, kitab klasik, dan filsafat Barat terutama Perancis.³⁶ Salah satu karya monumental yang dihasilkan Arkoun dalam naskah aslinya diberi judul *“Por De La Raison Islamique”*, ketika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *“Kritik atas Nalar Islam”*. Adapun versi bahasa Arab dengan judul *“al-Fikr al-Arabiy al-Islami”*. Hampir seluruh karya-karya Arkoun dalam bahasa Perancis, kecuali *“Rethinking Islam”* sebagai bahan ceramah di Center for Contemporary Arab Studies, University of Georgetown, Amerika Serikat. Buku ini termasuk dalam kategori buku kecil sebab hanya terdiri atas 27 halaman, sebagai adaptasi dari makalah yang disajikan di pusat tersebut. Karya-karyanya juga diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, antara lain *Tarikhhiyyah al-Fikr al-Arabiy al-Islamiy, Min*

³⁵D. Lee, “Foreword”, 6.

³⁶Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Komodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), 6.

Faishal al-Tafriqah ila al-Fashl al-Maqal, aena Huwa al-Fikr al-Islam al-Muashir, al-Islam al-Akhlāq wa al-Siyasah, al-Fikr al-Islamiy Qiraah Ilmiyyah, al-Fikr al-Islamiy Naqd wa Ijtihad.

Dalam bahasa Indonesia, telah diterbitkan enam karya yang diterjemahkan dari karya-karya Arkoun. *Pertama*, “Nalar Islami dan Nalar Moderen Berbagai Tantangan dan Jalan Baru”, diterbitkan INIS di Jakarta, 1994. *Kedua*, “Pemikiran Arab Mohammed Arkoun” diterjemahkan Yudian W. Asmin, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996. *Ketiga*, “Membedah Pemikiran Islam” diterjemahkan Hidayatullah, kemudian diterbitkan Penerbit Pustaka, 2000. *Keempat*, diterjemahkan Jauhari, 1999 dengan judul “Membongkar Wacana Hegemonik” diterbitkan al-Fikr, Surabaya. *Kelima*, “Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama” diterjemahkan Ruslani, 2011, Pustaka Pelajar. Terakhir, “Kajian Kontemporer al-Qur’an” dengan penerjemah Hidayatullah, 1998, diterbitkan di Bandung oleh Penerbit Pustaka.

Karya-karya Arkoun juga dimuat di berbagai jurnal ilmiah, antara lain dalam: *Theory, Culture and Society*, Volume 24, Maret 2007 dengan judul “*The answers of applied Islamology*”, *Perspectives après la Guerre du Golfe*, 1991, *Journal des Anthropologues*. “*Logocentrisme et Vérité Religieuse dans la Pensée Islamique: D’après al-I’lam bi-manaqib al-Islam d’al-‘Amir*”, 1971, *Studia Islamica*. “*Peut-on parler d’humanisme en contexte islamique?*” 1999, *Israel Oriental Studies*, Vol. 19. Bersama dengan Fletcher J. menulis “*From inter-religious dialogue to the recognition of the religious phenomenon*” 1998, *Diogenes*, Vol. 46. Karya buku, antara lain: *Pour une critique de la raison islamique*, 1984. *Lectures du Coran*, 1991. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 2001. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 2002. *De Manhattan à Bagdad: Au-delà du bien et du mal*, 2003. *Humanisme et Islam: Combats et propositions*, 2005. *L’Humanisme arabe au IV/X siècle*, 2005, *La pensée arabe*, 2006, *To reform or to subvert?*, 2006. *Pour un renouveau des études arabes en France*, 1972. *Essais Sur la Pensée Islamique*, 1973. *L’Humanisme Arabe Au 4e/10e Siècle: Miskawayh*, 1982. *Pour Une Critique de la Raison Islamique*, 1984. Kemudian karya yang diterjemahkan ke dalam bahasa

Arab, antara lain *Al-Turath: Muhtawabu wa-Huwiyatuhu wa-Ijabatuhu wa Salbiyatuh*, 1985. *Rethinking Islam*, 1987. *The Notion of Revelation: From Abl al-Kitab to the Societies of the Book*, 1988. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 2002. *Humanisme et Islam: Combats et Propositions*, 2005. Ada juga tulisan sebagai bab dalam buku, antara lain: *The Study of Islam in French Scholarship dalam Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, 1997. *Islam, Europe, the West: Meanings-at-Stake and the Will-to-Power dalam Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, 1998. Termasuk dalam deretan karya beliau adalah *Pour Une Critique de La Raison Islamique*, 1984.

Arkoun dan Pembacaan (ulang) al-Qur'an

Kegelisahan Arkoun dalam mengajukan pemikiran dalam kajian Islam didasarkan atas enam hal, yaitu: *pertama*, nalar Islam sangat menyandarkan keterkaitan dengan Tuhan sebagai kebenaran abadi. Pemikiran seperti ini lebih bersifat estetis-etis, sehingga tidak memberikan tempat bagi kajian ilmiah. *Kedua*, pada wilayah hukum, metafisika, teologi, moral dan hukum hanya sebagi produk akal yang sempit. Ini tidak lebih dari tempat kelahiran untuk memfungsikan akal sebagai tugas untuk mengenali kebenaran. *Ketiga*, ada tiga hal yang muncul dari akal yang bertitik tolak pada rumusan umum yaitu analogi, implikasi dan oposisi. *Keempat*, data-data yang muncul semata-mata hanya digunakan sebagai alat legitimasi sekaligus sebagai alat apologi. Ini kemudian dikaitkan dengan kebenaran transedental. Penggunaan data seperti amatlah sederhana. Berikutnya, ada keseragaman wacana dan cenderung untuk taklid. Sejarah sosial, budaya dan etnik tidak digunakan untuk memperkaya pemikiran Islam bahkan menutup diri. *Keenam*, selalu saja ada pengulangan. Ini dilahirkan dari bahasa dan ruang yang terbatas yang melihat dari sisi kaidah bahasa saja. Sehingga kekayaan spiritual terabaikan, dimana wacana batin yang melampaui batas-batas logosentris.³⁷

Arkoun menjadikan tugas ilmuwan muslim dimana dia turut serta untuk melakukan tugas tersebut berupa gagasan pemikiran

³⁷Mohammed Arkoun, "Logocentrisme et Verite Religieuse dans La Pensee Islamique", *Studia Islamica*, volume XXXV, (1972), 12-5.

dengan menempatkan kritik epistemologis untuk dijadikan sebagai alat kajian. Ada empat hal yang digambarkan Arkoun. *Pertama*, al-Qur'an perlu dibaca ulang dengan cara yang benar dan baru. Sehingga akan wujud sebuah klarifikasi historis terhadap sejarah umat Islam. *Kedua*, perlu ada usaha untuk memberikan relevansi wacana al-Qur'an dengan sebagai tatanan sosial yang ideal sekaligus aspek sejarah umat manusia. *Ketiga*, perlunya meniadakan batas antara iman dan nalar, wahyu dan sejarah, dan sebagainya yang merupakan dikotomi tradisional. Jika ini terjadi, maka akan lebih mudah untuk menyelaraskan antara teori dan praktik. *Keempat*, suasana berfikir secara bebas akan memberikan gagasan-gagasan baru tanpa terkungkung dengan suasana taklid yang sudah menjadi bagian kebiasaan umat Islam, untuk tidak mengatakan sebagai bagian budaya yang mengakar.³⁸

Arkoun memandang al-Qur'an sebagai sumber utama kebahasaan umat Islam.³⁹ Ini argumentasi yang diajukannya untuk memulai kajian tentang alasan yang mendasari ketika memilih al-Qur'an sebagai kajian. Ketika al-Qur'an sudah menjadi kitab yang tertutup (*official closed corpus*) maka tidak terbuka kesempatan dalam memahami konteks al-Qur'an yang tentunya bukan lagi berada dalam zaman kenabian. Untuk itu, Arkoun mengusulkan agar kita menghilangkan pandangan yang menganggap agama sebagai *cultural system for mutual exclusion*. Sehingga kita bisa melepaskan diri dari nuansa ortodoksi.⁴⁰ Jika mengenal tanpa memahami secara objektif, dalam pandangan Arkoun akan muncul salah faham dan ketidaksukaan. Sehingga jangan sampai ada keterjebakan dalam masa pertengahan yang senantiasa mempertentangkan antara ilmu pengetahuan dengan agama. Bukti empiris menunjukkan ilmu pengetahuan secara beriringan dalam hal tradisi keagamaan dalam berbagai sejarah kemanusiaan.

³⁸*Ibid.*, 14.

³⁹Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 6.

⁴⁰Mohammed Arkoun, "Explorations and Responses: New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, volume 26, number 3 (Summer, 1989), 524.

Arkoun juga memandang bahwa diperlukan teori linguistik modern dalam membaca sebuah teks. Ketika teks sudah menjadi korpus resmi yang tertutup dapat saja sebagai dasar, wilayah kultural dan linguistik yang dapat didekati. Selanjutnya diinterpretasikan, dan digunakan dalam agama wahyu. Ini tidak menggoyahkan kedudukan teologis dari kumpulan teks-teks. Dengan catatan harus dibaca dengan sikap linguistic-teologis. Akses yang didapat generasi setelahnya hanya melalui teks. Akses terbuka semata-mata dimiliki para sahabat. Proses pewahyuan hanya sekali saja. Setelah itu, tidak ada lagi kecuali dengan membaca teks berkenaan dengan tepat.⁴¹ Bahasa dapat difahami lebih komprehensif sebagai latar belakang yang menjadikan teks keagamaan itu muncul. Ini bukan berarti Arkoun mempersoalkan korpus tersebut. Tetapi hanya ingin menggarisbawahi aspek kesejarahan korpus tersebut. Bahkan secara ekstrim Arkon mengistilahkannya ada produk yang berkenaan dengan sosial dan politik. Bukan berasal dari Tuhan. Perluasan pembacaan dengan perkembangan terakhir akan memperkaya pemahaman.

Argumentasi ini dikemukakan dengan memberikan gambaran bagaimana mushaf yang disusun kembali. Pada saat wahyu diturunkan, maka ada otentisitas dan aspek transendental. Tetapi di saat penyusunan kembali maka ini menjadi sebuah literatur yang merupakan hasil generasi penerus. Al-Qur'an disaat secara total diartikulasikan sebagai pemikiran dan wahyu merupakan hasil pembuktian linguistik, struktur sintaksis, dalam semiotika. Tetapi di sisi lain, para ulama hanya melakukan kajian al-Qur'an semata-mata dari gaya bahasa saja. Padahal dalam posisi teologis, justru yang paling fundamental adalah pada aspek ketegasan makna dan penjelasan ayat itu sendiri. Sebagai contoh, Arkoun kemudian memberikan penjelasan tentang surah al-Alaq bahwa surah tersebut dapat dilihat sebagai pembuktian linguistik. Dalam wacana ini, ada aspek Allah sebagai subyek utama yang diatur secara keseluruhan baik gramatikal maupun semantik.⁴²

Selanjutnya, menurut Arkoun diperlukan pemikiran kembali dalam konsep agama dan masyarakat sehingga kita akan

⁴¹*Ibid.*, 527.

⁴²Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islami, Naqd wa Ijtihad*, ter. Hasyim Shalih (London: Dar al-Saqi, 1990), 82-3.

mencapai suatu era yang berlandaskan solidaritas historis dan integrasi sosial. Tentu hal ini akan terwujud jika digunakan metode historis-sosiologis dalam pembongkaran konsep yang berunsur dogmatis-metafisik. Dengan demikian, agama dapat dipelajari dengan historis-antropologis. Jika ini dilakukan, akan muncul gagasan dengan melihat agama sebagai pengetahuan faktual.⁴³ Agama dalam wajah ini akan bersikap toleran. Wacana spiritualitas senantiasa menghadirkan rasa damai dan aman. Bukan sebaliknya justru perang dan pertikaian yang terjadi. Kemampuan ini bisa saja terwujud jika penghargaan terhadap agama dan kebudayaan sebagai institusi kemasyarakatan. Secara individu, ada kepekaan dan kepercayaan terhadap orang lain yang berbeda.

Bagi Arkoun pembacaan terhadap al-Qur'an dapat dilakukan dalam tiga cara. Pertama, secara liturgis. Al-Qur'an semata-mata digunakan untuk doa dan keperluan rohani. Kedua, eksegesis. Al-Qur'an dalam cara ini dipandang sebagai mushaf yang dibaca saja. Ketiga, ini yang perlu dilakukan secara ekstensif, memanfaatkan temuan metodologis dari ilmu kemanusiaan dan kajian bahasa untuk mendalami makna-makna al-Qur'an. Adapun untuk mendekati al-Qur'an digunakan tiga pendekatan juga yaitu pertama, kebenaran al-Qur'an terbukti di masa depan. Bukan difahami saat itu juga. Kedua, kebenaran yang ada berlapis-lapis atau berdimensi majemuk, sehingga setiap lapisan justru akan makin memperkaya kebenaran yang sudah ada. Terakhir, doktrin dan tradisi yang historis-aksidental dapat difahami ulang sebagai upaya untuk memberikan kontekstualisasi al-Qur'an dengan keadaan umat.⁴⁴

Dalam pandangan Arkoun bahwa perlu dilakukan pembongkaran dengan tujuan yang pasti. Sejak awal harus disadari keterkaitan antara bahasa–pemikiran–sejarah. Pertautan ketiganya bahkan bisa disebut tanpa putus.⁴⁵ Kemudian Arkoun

⁴³Mohammed Arkoun, "Is islam Threatened by Christianity?", dalam *Concilium*, volume I, number 3 (1994), 55-6.

⁴⁴Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

⁴⁵Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ter. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1993), 247.

melanjutkan bahwa bahasalah yang menjadi unsur utama dalam budaya. Ketika sejarah muncul, itu semata-mata merupakan respons dari keadaan sosial politik yang temporer. Dimana pemikiranlah yang akan mempengaruhi keseluruhan tindakan manusia termasuk di dalamnya persoalan kebahasaan. Ketika ketiganya saling berkaitan, maka, akan muncul pada kesempatan lain yang berubah dalam hal pemikiran yang kemudian terbentuk dalam bahasa dan sejarah kembali.

Pembacaan teks juga disamakan oleh Arkoun dengan membaca turats. Ketika terjadi pembakuan turats maka perlu dilihat dalam bingkai sejarah. Tujuan pembacaan teks adalah dengan tidak mengabaikan perubahan yang terus terjadi. Dimana teks dapat diapresiasi jika sesuai dengan pesan Islam bahwa ada keselarasan antara Islam dengan setiap waktu dan tempat. Arkoun membedakan antara tradition dan turats. Kemudian membaginya ke dalam dua jenis, dimana ketika menggunakan 'T' dengan huruf besar ini dimaksudkan sebagai tradisi yang ideal. Tidak akan berubah karena datangnya dari Allah. Tradisi ini absolut dan abadi. Di saat menulis dengan 't' menggunakan huruf kecil ada campur tangan sejarah dan budaya manusia di dalamnya. Proses warisan dan perjalanan turun-temurun termasuk penafsiran pada teks-teks kitab suci kemudian menjadi pertanyaan. Pada kategori yang pertama, Arkoun tidak memberikan komentar apa-apa. Adapun pusat kajiannya pada jenis yang kedua. Argumentasinya adalah 'T' merupakan di luar wilayah kemampuan dan kapasitas akal manusia untuk memahaminya. Sementara bentuk yang kedua, adanya peran manusia, sehingga dapat dijangkau juga oleh manusia yang lain.⁴⁶

Arkoun memandang bahwa justru dengan adanya pesan-pesan al-Qur'an yang memberikan pesan tentang kata *aql* yang tidak digunakan sama sekali. Bahkan yang menjadi teks ayat adalah kata kerja menunjukkan bahwa proses nalar merujuk kepada aktivitas yang tak dapat dibagi-bagi. Harus disertakan pendengaran, penglihatan, sentiment, ingatan, pemahaman, introspeksi, dan penetrasi dalam setiap proses itu. Dengan demikian, akan muncul sebuah kesadaran dalam usaha-usaha tersebut. Maka, akan diperoleh sebuah realitas. Dengan

⁴⁶Arkoun, *al-Fikr al Islam...*, 17-24.

berjalannya sebuah proses seperti ini, akan dimiliki dasar ontologis untuk pemahaman kondisi sekarang ini dan juga kondisi dunia. Sifat alamiah manusia tidak akan menghalangi jika dilakukan dengan segenap kekuatan jiwa secara utuh. Ada hubungan antar manusia dengan Tuhan dimana manusia sudah dipilih sebagai wakil Tuhan. Dengan demikian, kondisi psikolinguistik seperti akan mampu memahami makna pesan-pesan Tuhan untuk mengapresiasi hal-hal ilahiah.⁴⁷

Implikasi Teoretis

Hanya al-Qur'an dan Hadis yang merupakan sumber ajaran Islam.⁴⁸ Selain itu pendapat para pakar atau juga ulama semata-mata hanya usaha untuk memahami pesan-pesan ajaran Islam. Tetapi bukan sebagai sumber hukum. Dengan demikian, pintu ijtihad senantiasa terbuka bagi setiap zaman. Sebab, zaman dahulu pasti akan berbeda dengan sekarang apalagi masa yang akan datang. Pemahaman tentang relativitas seperti akan membentuk penghargaan bagi keragaman faham. Dengan memberikan ruang ekspresi, maka melahirkan kesiapan untuk mendapatkan pengalaman baru yang terekspresi dalam pelbagai bentuk dan konteks.⁴⁹ Maka giliran berikutnya, adalah mengelola relativitas penafsiran keberagamaan itu untuk menjadi potensi kemajuan. Bukan justru untuk menjadi pertengkaran yang akan mengakibatkan kemunduran dan perpecahan.

Berbeda dari Arkoun, Maurice Bucaile justru memberikan argumentasi, dalam kajian Bucaile tentang keserasian teks al-Qur'an dengan sains modern, penelitian membuktikan bahwa al-Qur'an tidak mengandung sesuatu pernyataan yang dapat dikritik dari segi pandangan ilmiah di zaman modern. Catatan Bucaile ini dapat dilakukan jika pembacaan al-Qur'an dilakukan tanpa prasangka sekaligus disertai dengan objektivitas.⁵⁰ Sementara Ali

⁴⁷Mohammed Arkoun, *Peut-on Parler du Merveilleux dans Le Coran?*, dalam *L'image et le merveilleux dans l'Islam* (Paris: Medieval, 1978). 45.

⁴⁸Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 26.

⁴⁹Achmad Djainuri, *Ideologi Kaum Modernis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), 120.

⁵⁰Maurice Bucaile, *La Bible Le Coran Le Science (Bible, Quran dan Sains Modern)*, ter. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 10.

Syariati justru memandang penggunaan rasio akan melahirkan materialism yang dijadikan Tuhan.⁵¹ Selanjutnya Ali Syariati menjelaskan penggunaan akal secara berlebihan termasuk dalam kategori ketika mendasarkan pengetahuan pada aspek empiris dan bendawi akan merusak nuansa agama. Manusia tidak akan mencapai kesempurnaan dalam kerangka kemanusiaan jika mengabaikan aspek spiritual agama itu sendiri. Pada pertentangan pendapat ini, maka A. M. Saefuddin memberikan jalan tengah dengan menyatakan bahwa ilmuwan bukan saja dituntut untuk menjadi intelektual, melainkan juga dituntut untuk memiliki watak, kepribadian, dan karakter yang baik. Pada gilirannya akan tumbuh menjadi manusia yang akan berguna bagi umat manusia.⁵²

Ekspresi Arkoun dalam melihat al-Qur'an merupakan perkembangan pemikiran yang dapat diterima. Hanya saja tidak dapat dilakukan dengan serta merta menjadikan al-Qur'an sebagai obyek kajian yang ditujukan semata-mata untuk kepuasan intelektual. Justru proyek ini harus dimulai dengan niatan bahwa untuk memperkuat keberimanan, maka diperlukan pendekatan yang lebih komprehensif. Termasuk melibatkan kemamapan ilmu filsafat seperti epistemologi untuk memaknai al-Qur'an. Kritikan Arkoun terhadap kejumudan umat Islam patut diapresiasi. Tentu tak lain, kecuali untuk memberikan sumbangan bagi kemajuan dan pengembangan umat Islam. Alur pemikiran Arkoun senantiasa mengombinasikan antara Islam dengan modernitas. Ini dimaksudkan agar Islam dapat diterima dengan mudah. Bukan terjebak pada diskusi dalam hal isu-isu yang berada pada zaman dahulu. Ketika itu terus berlanjut, maka kegagalan untuk menghadapi realitas akan terjadi. Pada saatnya akan muncul asumsi bahwa agama bukanlah pegangan yang memiliki sifat universal.

Dalam pandangan Ibrahim Abu Bakar, salah satu jalan untuk mencapai kebenaran tertinggi itu melalui jalan pengetahuan. Jika dibandingkan dengan wahyu yang dicapai manusia pilihan, maka

⁵¹Ali Syariati, *Islam Madzhab Pemikiran dan Aksi*, ter. M.S. Nasrullah (Bandung, Mizan, 1992), 12.

⁵²A. M. Saefuddin, *Deseekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*, (Bandung: Mizan, 1993), 24.

kebenaran dapat dicapai dengan filsafat dan ilmu pengetahuan.⁵³ Kemampuan manusia untuk berfikir, mengingat, berimajinasi, dan berkemauan adalah aktivitas yang mencerminkan pilihan manusia selain aspek kebendaan yang material. Ketika paham materialism digunakan, maka ukuran kemanusiaan hanya dipandang semata-mata pada benda. Sementara kemampuan panca indra menunjukkan, bahwa dengan pola pikir manusia ada keterampilan abstrak yang tidak dapat dijelaskan secara wujud.⁵⁴ Pilihan lain dalam hal bukan kebendaan terletak pada keberagamaan. Agama menjadi institusi dengan karakteristik sebagai bagian kehidupan yang tidak saja dalam bentuk jasmani tetapi juga ada rohani. Hugel menambahkan dengan adanya tanggung jawab. Agama sebagai kekuatan sosial selalu berhadapan dengan keadaan kontemporer. Generasi ke generasi, sejarah, kepercayaan yang selalu berkaitan dengan sosial, tradisi, dan pilar keberagamaan itu sendiri.⁵⁵

Bahasa Arab sudah menjadi bagian dari ajaran agama. Bahkan disebut sebagai bahasa Arab sebagai esensi al-Qur'an.⁵⁶ Disinilah muncul pemahaman bagaimana bahasa Arab menjadi pilar utama keagamaan. Perkembangan selanjutnya sangat mewarnai kajian Islam. Baik dari segi syariah, fiqh maupun pertentangan madzhab selalu saja berada dalam lingkungan bahasa Arab. Inilah unsur terpenting sumbangan Arab bagi peradaban Islam. Pada fase selanjutnya tidak mungkin mengubah aspek kebahasaan al-Qur'an menjadi bahasa lain. Pasti akan meninggalkan makna yang tidak tercakup jika dialihbahasakan dari bahasa Arab ke selainnya. Bahasa Arab inilah yang membentuk konsepsi sehingga dengan pengaruh kehadiran al-Qur'an tidak mengalami perubahan yang berarti, bahkan mungkin hanya satu-satunya bahasa di dunia yang

⁵³Ibrahim Abu Bakar, *Konsep Kerasulan dan Peranannya dalam Pembentukan Masyarakat* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 22.

⁵⁴Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar* (Beirut: Dal al-Maarif, 1978), 127.

⁵⁵Baron Friedrich von Hugel, *Essays and Adresse on the Philosophy of Religion* (Westpoint, Connecticut: Greenwood Press, 1974), 13-4.

⁵⁶Syaikh Muhammad al-Khudari, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Mathba'ah al-Istiqamah, 1938), 204.

mengalami kodifikasi seperti itu. Segala aspek keilmuan dalam Islam selalu mengacu kepada ilmu bahasa.

Ada konsepsi yang terkandung dalam bahasa. Istilah aspek bahasa menyatakan bahwa setiap bahasa mengandung konsepsi spesifik terhadap alam.⁵⁷ Bahasa selalu menetapkan batasan-batasan kemudian membentuk garis lingkaran untuk menjadi pengetahuan. Ini berarti bahwa bahasa bukan saja berarti sebagai bentuk (*form*) tetapi menjadi induk pengetahuan. Bahasa menjadi alat transmisi untuk menyampaikan pesan dari generasi ke generasi. Cara pandang penutur terbatas dalam melihat alam, kebenaran, kebaikan, dan keindahan, ini dipengaruhi bahasa yang dituturkan. Nilai-nilai ideal abstrak juga digambarkan melalui bahasa. Pengertian, muatan, dan bentuk diberikan dengan bahasa. Ini menunjukkan bahwa ada batasan dalam berbicara, pada saat yang sama juga pada kemampuan berpikir yang secara dominan dipengaruhi aspek kebahasaan.⁵⁸ Ada dominasi klasik yang terjadi dengan mengukur masa sekarang dengan menggunakan ukuran masa lalu. Bahkan syair klasikpun selalu diagungkan dan kemudian apa yang ada sekarang menjadi tidak bermakna.⁵⁹

Terakhir, pemilihan Arkoun di Perancis justru menemukan tempat yang tepat, dimana Perancis menjadikan hak-hak manusia menjadi dasar sebuah revolusi. Hamka memandang ini menjadi gerbang yang membuka kesempatan bersemainya kebebasan individu termasuk dalam persoalan pemikiran.⁶⁰ Keberadaannya di Paris memberikan tempat sehingga pemikiran-pemikiran Arkoun kemudian tersebar ke seantero dunia. Walaupun kemudian dia juga menerbitkan karyanya dalam bahasa Arab dan Inggris.

⁵⁷Adam Schaff, *Langage et Connaissance* (Paris: Anthropos, 1957), 5-6.

⁵⁸Feransu Zabal, *Takwin al-Kitab al-Arabiy* (Beirut: Ma'had al-Anma al-Arabiy, 1967), 131.

⁵⁹Jabir Ahmad Usfur, *al-Surah al-Faniyah fi al-Turats al-Naqdi al-Balaghi* (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Thiba'ah wa al-Nasy, 1973), 148-9.

⁶⁰Hamka, *Islam: Revolusi Ideologi dan Keadilan Sosial* (Shah Alam: Pustaka Dini, 2006), 41.

Catan Akhir

Diskursus pemikiran Arkoun tentang al-Qur'an memunculkan pro dan kontra pada saat yang sama. Namun demikian, dalam konteks wacana ilmiah, apa yang disampaikan Arkoun berkenaan dengan cara membaca teks, termasuk di dalamnya al-Qur'an memerlukan penguasaan tersendiri. Dimana saat membaca teks harus disertai dengan kemampuan analisis yang memadai dalam hal psikologi, sosiologi, antropologi, dan juga pengetahuan kebahasaan yang memadai. Bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an juga perlu dilihat dalam bentuk sebagai wacana yang tidak berdiri sendiri, tetapi ada ruang dan waktu yang mengikuti. Dalam pandangan Arkoun, ini kemudian disebut sebagai tradisi.

Pendidikan Arkoun yang mempunyai kapasitas dalam kebahasaan memungkinkan melakukan kajian yang berhubungan dengan aspek linguistik. Kemampuan inilah yang kemudian mendorong adanya gagasan-gagasan yang senantiasa melihat al-Qur'an sebagai bentuk wacana. Dalam istilah Arkoun disebut sebagai korpus yang tertutup. Di saat al-Qur'an sudah dituangkan ke dalam bentuk tertulis sehingga hanya memiliki satu arti saja. Padahal sebelumnya al-Qur'an sebagai pernyataan lisan, bahkan sampai sekarang masih saja berbentuk liturgi. Terakhir, al-Qur'an perlu dilihat sebagai diskursus yang mungkin saja dapat didekati dengan tiga bentuk, yaitu metaforis, naratif, dan gaya bahasa.

Penelitian ini semata-mata melihat sudut pandang pembacaan teks dalam al-Qur'an sehingga mengabaikan argumentasi lain Arkoun berkenaan dengan al-Qur'an. Padahal kajian dan dinamika pemikiran Arkoun mengalami perkembangan progresif dan dapat digunakan untuk melihat kajian yang lain. Untuk itu, keterbatasan ini dapat dilanjutkan pada penelitian berikutnya. Karya-karya Arkoun banyak ditulis dalam bahasa Perancis, maka ketika mengkaji pemikirannya perlu melengkapi diri dengan kemampuan berbahasa. Literatur yang digunakan dalam penelitian ini kadang mengambil terjemahan berasal dari bahasa Inggris atau Arab.

Dalam penelitian ini juga penelusuran karya Arkoun didasarkan pada katalog perpustakaan. Di samping itu, data-data

tulisan dan jurnal menggunakan indeks Scopus, ISI dan Thomson. Dengan keterbatasan pada katalog dan indeks, maka masih banyak karya Arkoun yang kemudian tidak dijadikan sebagai acuan. Keterbatasan ini sehingga tidak menggambarkan keseluruhan pemikiran Arkoun. *Wa al-Lāh a'lam bi al-ṣawāb.*•

Daftar Pustaka

- Abu Bakar, Ibrahim. 1990. *Konsep Kerasulan dan Peranannya dalam Pembentukan Masyarakat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ahmad Usfur, Jabir. 1973. *al-Surah al-Faniyah fi al-Turats al-Naqdi al-Balaghi*. Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Thiba'ah wa al-Nasy.
- Ahmed, Akbar S. 1992. *Citra Muslim: Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, ter. Nunding Ram. Jakarta: Erlangga.
- al-Aqqad, Mahmud Abbas. T.th. *al-Falsafah al-Qur'aniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Khudari, Syaikh Muhammad. 1938. *Ushul al-Fiq*. Kairo: Mathba'ah al-Istiqaamah.
- al-Yaziji, Kamal. 1963. *al-Nushush al-Falsafiyat al-Muyassarat*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin.
- Arkoun, Mohammed. 1994. "Is islam Threatened by Christianity?", *Concilium*, volume I, number 3.
- _____. 1972. "Logocentrisme et Verite Religieuse dans La Pensee Islamique", *Studia Islamica*, volume XXXV.
- _____. 1988. "Rethinking Islam Today", dalam *Liberal Islam: A Source Book*, peny. Charles Kurzman. New York: Oxford University Press.
- _____. 1996. "Trasgresser, deplacer, depasser," *Arabica, L'Ouvre de Claude Cahen*, number 1.
- _____. 1998. "Une Autre Histoire de la Pensee en Mediterranee", *L'Evenent Mediteraneen*, volume 2.
- _____. 1987. *al-Fikr al-Islam: Qiraah Ilmiyyah*, ter. Hasyim Shalih. Beirut: t.p.
- _____. 1990. *al-Fikr al-Islami, Naqd wa Ijtihad*, ter. Hasyim Shalih. London: Dar al-Saqi.
- _____. 2001. *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- _____. 1993. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ter. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS.
- _____. 1996. *Pemikiran Arab*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 1987. "Peut-on Parler du Merveilleux dans Le Coran?", dalam *L'imageet le merveilleux dans l'Islam*. Paris: Medieval.
- _____. 2002. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books.
- _____. 1989. "Explorations and Responses: New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, volume 26, number 3 (Summer).
- Bektovic, S. 2012. "(Post) modern Islamic philosophy: Challenges and perspectives", *Islam and Christian-Muslim Relations*, volume 23, number 3 (July): 235-246.
- Bidar, Abdennour. 2011. "Mohammed Arkoun et la question des fondements de l'islam", *Esprit*, number 372 (February).
- Bucaile, Maurice. 1999. *La Bible Le Coran Le Science (Bible, Quran dan Sains Modern)*, ter. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang.
- Djainuri, Achmad. 2002. *Ideologi Kaum Modernis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM.
- Esposito, John L. 1991. *Islam and Politics*, edisi ketiga. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Hamka. 2006. *Islam: Revolusi Ideologi dan Keadilan Sosial*. Shah Alam: Pustaka Dini.
- Hermawan, Sulhani. 2004. "Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam", *Dinika*, volume 3, nomor 1 (Januari).
- Hugel, Baron Friedrich von. 1974. *Essays and Adresse on the Philosophy of Religion*. Westpoint, Connecticut: Greenwood Press.
- Kersten, C. 2011. "From Braudel to Derrida: Mohammed Arkoun's rethinking of Islam and religion", *Middle East Journal of Culture and Communication*, volume 4, number 1 (February).
- Lalande, A. 1963. *La raison et les Normes*. Paris: Hachette.

- Lee, Robert D. 1994. "Foreword" dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam, Common Question, Uncommon Answers (Ouvertures sur l'Islam)*, peny. dan ter. Robert D. Lee. Oxford: Westview Press.
- M., Syarif M. 1967. *The History of Moslem Philosophy*. New York: Dover Publications.
- McAuliffe, J.D. 2005. "Reading the Qur'an with Fidelity and Freedom", *Journal of the American Academy of Religion*, volume 73, number 3, 615-35.
- Meuleman, Johan Hendrik. 1993. "Nalar Islami dan Nalar Modern, Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Ulumul Quran*, volume IV, nomor 4.
- _____. 1996. *Tradisi, Komodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. 1996. "Semiotika dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama: Studi Kasus tentang Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, peny. Johan Hendrik Moeleman. Yogyakarta: LKiS.
- Milson, Menahem. 1972. "Medieval and Modern Intellectual Traditions in the Arab World", *Deadalus*, (Summer).
- Azhar, Muhammad. 2009. "Metode Islamic Studies: Studi Komparatif antara Islamization of Knowledge dan Scientification of Islam", *Mukaddimah*, volume XV, nomor 26 (Januari-Juni).
- Wahyudi, Muhammad Isna. 2007. "Membaca Ulang Konsep Perwalian dalam Perspektif Mohammed Arkoun", *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, volume 5, nomor 2 (April).
- Nadir, Naylah Abu. 2009. *al-Turath wa al-Manhaj Bayna Arkun wa al-Jabari*. Beirut: al-Shabakah al-Arabiyah lil Abhath wa al-Nashr.
- Nasution, Harun. 1975. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Patai, Raphael. 1973. *The Arab Mind*. New York: Charles Scribner's Sons.

- R. Benzine, C. Delorme, O. Deway. 2010. "Bridge builder between cultures" [Mohammed arkoun, tisseur de passerelles], *Afrique Contemporaine*, volume 235, number 3.
- Rasyid Rida, Muhammad. 1978. *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dal al-Maarif.
- Rayyan, Muhammad Ali Abu. t.t. *al-Falsafat al-Islamiyyat*. Mathba'at al-Iskandariyyat.
- Redissi, Jan-Erik Lane dan Hamadi. 2009. *Religion and Politics Islam and Muslim Civilizations*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Ruslani. 2000. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Saefuddin, A. M. 1993. *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*. Bandung: Mizan.
- Schaff, Adam. 1957. *Langage et Connaissance*. Paris: Anthropos.
- Soekarba, Siti Rohmah. 2006. "Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Arkoun", *Wacana*, volume 8, nomor 1.
- _____. t.t. *Dekonstruksi Teks: Telaah atas Pemikiran Mohammed Arkoun*. Laporan Penelitian. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Syafi'ie, Imam. 2000. *Konsep Ilmu Pengetahuan dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: UII Press.
- Syariati, Ali. 1992. *Islam Madzhab Pemikiran dan Aksi*, ter. M.S. Nasrullah. Bandung, Mizan
- Tambunan, Sihol Farida, 2003. "Antara Islam dan Barat: Pandangan Mohammed Arkoun Mengenai Kemodernan", *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, volume V, nomor 2.
- Victoria, S. Harrison. 2010. "Hermeneutics, religious language and the Qur'an", *Islam and Christian-Muslim Relations*, volume 21, number 3.
- Weber, M. t.t. *Economy and Society*, Volume I-II. Berkeley, CA: University of California Press.
- _____. t.t. *General Economic History*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Zabal, Feransu. 1967. *Takwin al-Kitab al-Arabiyy*. Beirut: Ma'had al-Anma al-Arabiyy.