

**ANALISIS ATAS PEMBACAAN MUHAMMED ARKOUN  
TERHADAP TURASH-TURASH ISLAM**

**AINUL YAQIN  
IAIN MADURA  
ainulfairus@gmail.com**

**Abstract:** The existence of renewal in Islamic religious thought is a necessity because there are new different challenges and problems in each era. Islam as a religion of *rahmat lil'ālamīn* (a mercy to all creation) advocates and asks Muslims to optimize their logical reasoning in responding to every phenomenon. The existence of *Arkoun* as a contemporary Muslim thinker makes serious effort in reading, studying and investigating *Islamic turath* (heritage) with all his teachings in order to deconstruct then reconstruct the epistemology of Islam so that he can move forward in the current era. Arkoun's thought was very intent to dismantle the standard and well-established understandings among Muslims and also dared to counteract “the big waves” in revising and rearranging Islamic scientific construction. For Arkoun, all kinds of knowledge, as well as Islamic religious sciences are linked to the historicity that surrounds them, it cannot be denied that those are a product of history. Therefore, his scientific epistemology is also the product of history and the results of the reasoning creativity of those who lived in a certain era. He proclaims to understand, to examine, to study, to examine and to criticize Islamic religious thought (*al-afkār al-dīniyah al-islāmiyah*) which is summarized in a number of *turath* (heritage) using various methods and findings of *humaniora* (humanistic studies) and social sciences developed since the 19th century, its development was even faster in the 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** turath, humanistic study, social sciences, interdisciplinary and Islamic thought.

**Abstrak:** Adanya pembaharuan dalam pemikiran keagamaan islam merupakan suatu keniscayaan dikarenakan di setiap era memiliki tantangan dan problematika yang berlainan. Islam sebagai agama rahmat lil'ālamīn menganjurkan dan menyeru pada umat islam untuk mengoptimalkan nalar akalnya dalam merespons setiap fenomena. Adalah Arkoun sebagai pemikir islam kontemporer berupaya extra dalam membaca, menelaah dan mengkaji turath-turath islam dengan segala ajarannya guna medekonstruksi kemudian merekonstruksi epistemology islam agar ia bisa bergerak maju di era saat ini. Pemikiran Arkoun sangat berani membongkar pemahaman-pemahaman yang sudah baku dan mapan di kalangan umat islam dan juga berani menerjang

gelombang besar dalam merevisi dan menata ulang konstruksi keilmuan islam. Bagi Arkoun, segala macam ilmu apa pun, begitu pula ilmu-ilmu agama islam bertautan dengan historisitas yang mengelilinginya, tidak bisa dipungkiri ia adalah produk sejarah semata. Karenanya, epistemologi keilmuannya pun juga produk sejarah dan hasil kreativitas nalar mereka yang hidup pada era tertentu. Ia mencanangkan untuk memahami, menelaah, mengkaji, mencermati dan mengkritisi pemikiran keagamaan islam (*al-afkār al-dīnyah al-islāmīyah*) yang terangkum dalam sejumlah turath dengan menggunakan berbagai metode dan temuan-temuan ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu sosial yang berkembang sejak abad ke-19, lebih pesat lagi perkembangannya pada abad ke-20.

**Kata kunci:** turats, ilmu-ilmu humaniora, ilmu-ilmu sosial, interdisipliner dan pemikiran islam.

## Pendahuluan

Perubahan merupakan sebuah hal niscaya yang tidak bisa dielakkan. Tanpa perubahan tidak akan ada kemajuan. Perubahan lahir atas sebuah respons terhadap perkembangan zaman yang terus melaju kencang seiring pesatnya perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan manusia. Islam sebagai suatu agama yang mempunyai motto “*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (relevan pada setiap era dan tempat)” akan selalu menemukan tantangan tersendiri di setiap era dan tempat dalam merespons dan mengatasi setiap problematika umat islam yang terjadi. Untuk itu, diperlukan sebuah ijtihad dan pembaharuan yang mendasar sehingga islam bisa memecahkan, memberikan solusi yang jitu terhadap setiap masalah yang membelenggu. Ijtihad adalah suatu kewajiban yang diperintahkan agama dan kemestian yang dituntut realitas dan fenomena. Ia merupakan instrumen yang berfungsi mengkontektualkan dan menyelaraskan Islam sesuai dengan waktu dan tempat. Pola ijtihad terdiri dari berbagai varian, ada yang bersifat *tarjīḥ intiqā’ī* dan *ibdā’ī insyā’ī*. *Ijtihad intiqā’ī* dan *tarjīḥī* adalah ijtihad dengan metode memilih diantara sejumlah pendapat, pemikiran-pemikiran yang paling unggul dan yang sesuai dengan *maqāṣid al-sharī’ah* dan maṣlahah. Ijtihad dalam bentuk ini dituntut untuk membandingkan beberapa pendapat, dalil-dalil, *atsar* dan tujuan-tujuan hukum. Selanjutnya, dilakukan proses pentarjihan guna menentukan mana pendapat yang terkuat dan relevan untuk diimplementasikan. Sedangkan *ijtihad ibdā’ī* dan *inshā’ī* adalah ijtihad yang diupayakan menemukan justifikasi hukum terhadap permasalahan baru menyangkut problematika kontemporer, yang belum ditemukan padanan persis jawabannya mengenai problem baru dihadapi umat islam masa kini dalam kitab *turath* fiqh klasik. (Yūsuf al-Qardāwī, 2001: 40-41).

Perombakan dan pembaharuan metodologi hukum islam sangat diperlukan dan mendesak untuk dirancang kembali di era kontemporer, karena metodologi yang digagas oleh ulama` klasik belum tentu cocok untuk digunakan di era sekarang.

Muhammad Arkoun sebagai pemikir islam kontemporer berpikir extra untuk mengkerangka ulang epistemologi Islam agar Islam bisa hadir menjadi solusi dan relevan dengan semangat perkembangan masa. Ia berani mendekonstruksi epistemologi lama kemudian merekonstruksi epistemologi modern yang dianggap mampu untuk menjawab dan merespons tantangan dan problema umat islam. Untuk itu, ia mengadopsi ilmu-ilmu barat modern dan dikemas ulang dalam mengkaji islam secara umum dan al-Qur'an, al-Sunnah secara khusus. Sebagian ulama' berpendapat al-Qur'an memiliki makna *zāhir* dan *bāṭin*. Al-Qur'ān mengandung mutiara ilmu yang tidak bisa diketahui umat manusia pada umumnya. Hanya segelintir orang yang dapat menyingkap makna yang tersembunyi dibalik formal teks. Makna dibalik teks lebih luas dan lebih dalam daripada verbal teks. Senyatanya, makna *zāhir* dan makna *bāṭin* senantiasa tidak berlawanan. al-Ghazālī menganalisa secara ulet dan tajam mengungkapkan al-Qur'an memiliki makna *zāhir* yang dapat dikenal dengan *uṣlūb bayān arab*, atau melalui riwayat yang *ma'shur* dari Nabi. Selain itu, al-Qur'an juga menyimpan makna *bāṭin* yang amat dalam yang hanya dapat diangkat ke permukaan melalui pendekatan *al-ishārah al-bayāniah*, dan bagi mereka yang mendalami aneka ragam ilmu. Meskipun demikian, memahami al-Qur'an dengan bersandar pada akal semata tidak dapat dibenarkan, tetapi harus menggabungkan antara akal budi dan *naql* guna menguak kedalaman *hakikat-hakikat kauniah* dan *nafsiyah*. Abū Darda' mengatakan "*seseorang tidak dapat dikatakan mengerti dengan sebenar-benarnya akan al-Qur'an hingga ia menelaahnya dari berbagai aspek* (multidisiplin)"( Muḥammad Abū Zahrah, Juz II, t.th:522-523). Dengan cara semacam ini membuat pengkajian islam bisa memunculkan pemahaman dan interpretasi baru yang belum disembuh oleh ulama` terdahulu. Pemikiran Arkoun diwarnai oleh gerakan (post) strukturalis Perancis. Metode historisitas yang digenggam Arkoun adalah formulasi ilmu-ilmu sosial Barat modern yang dihasilkan para pemikir (post) strukturalis Perancis (Luthfi Assyaukani, 1998: 62-63). Sedangkan pemikir-pemikir utama yang mempengaruhi pola pikir Arkoun adalah De Saussure (linguistik), Levi straus (antropologi), Lacan (psikologi), Barthes (semiologi), Foucault (epistemologi), Derrida (grammatologi) (Johan H. Meuleman, 1993, 94).

Kegelisahan intelektual Arkoun dan juga pemikir-pemikir islam progresif lainnya sekaliber Muhammad Shahrūr, Naṣr Hāmid Abū Zaid, Ḥassan Ḥanafī, Fazlur Raḥmān, Muḥammad Iqbāl dan sebagainya sehingga muncul suatu persoalan berikut: mengapa "ilmu-ilmu" agama islam, seperti

fiqh, uṣūl fiqh, kaidah fiqh, taṣawwuf, tafsīr al-qurʿān, tafsīr hadīth, kalam, falsafah dan sebagainya mengalami stagnasi dari berbagai segi, baik dari segi isi, epistemologi maupun metodologinya. Mulai ilmu-ilmu itu disusun, dikarang oleh para ulama` pada abad ke-12 sampai dengan abad ke-18 belum ada perubahan, pembaharuan yang cukup signifikan. Mirisnya lagi, pada generasi berikutnya tetap berjibaku, mempertahankan format, isi dan epistemologinya seperti sedia kala yang masih diikuti, dipelajari dan diajarkan sekarang (M. Amin Abdullah, 2012: 14). Padahal wajah dunia saat ini sangatlah berbeda dengan wajah dunia masa silam, kehidupan manusia saat ini mengalami perubahan yang super dahsyat, baik dari segi kualitas dan kuantitasnya, dari segi intensitas dan ekstensitasnya. Melihat fenomena seperti ini semestinya format, isi dan epistemologi ilmu-ilmu keislaman klasik perlu diperbarui, didekonstruksi dan direkonstruksi. Arkoun meninggalkan model pemikiran, interpretasi teks *‘ala* oktodoksi, bahkan ia menyarankan untuk memahami, menelaah, mengkaji, mencermati dan mengkritisi pemikiran keagamaan islam (*al-afkār al-dīniyah al-islāmiyah*) dengan menggunakan berbagai metode dan temuan-temuan ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu sosial yang berkembang sejak abad ke-19, lebih pesat lagi perkembangannya pada abad ke-20.

Dalam pandangan Arkoun, pemikiran keagamaan islam disusun dan dikarang oleh ulama` terdahulu diselimuti historisitas (dimensi sosial, budaya, ekonomi dan politik) tertentu. Produk pemikiran tersebut ditransfer dan diterima begitu saja oleh generasi sesudahnya tanpa tinjauan kritis konstruktif dengan mencermati “kondisi historis” saat itu yang cukup memengaruhi corak sistematika pemikiran mereka. Hal ini mengakibatkan pemikiran islam dianggap baku, diterima begitu saja sehingga krisis relevansi antara pemikiran-pemikiran tersebut dengan tantangan sejarah dan problematika zaman baru yang menyelimuti generasi belakangan. Asumsi dan kebiasaan yang dibakukan itu berefek besar pada literatur-literatur keislaman yang ditulis di kemudian hari. Literatur-literatur yang hadir belakangan itu disebut dengan *commentary (sharḥ)* atau *commentary on commentary (hāshiyah)* (M. Amin Abdullah, 2012: 12). Namun sayangnya, generasi belakangan hanya produktif menghasilkan karya dengan *mensharahi* dan mengomentari pemikiran ulama` terdahulu, mereka tidak berani melakukan kritik terhadap pendapat, pemikiran ulama` terdahulu, lalu menghadirkan sistematika baru yang relevan dengan semangat dan tantangan zaman yang jauh berbeda. Pada gilirannya, sikap semacam itu hanya berkutat di wilayah pengulangan saja, tanpa menghadirkan pemikiran baru dan inovatif.

Kegersangan dan stagnasi pemikiran islam akhirnya memunculkan segudang kegelisan intelektual berikut: mengapa ulama` fiqh, uşul fiqh, kalam, taşawwuf, falsafah, tafsir, hadith dan sebagainya tidak pernah memanfaatkan teori-teori, temuan-temuan ilmu-ilmu humaniora, ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu sains sebagai rujukan pengokoh dan pertimbangan dalam memperbaharui, merevitalisasi, mereformulasi kontruksi keilmuan dan epistemologi Islam?, apakah tidak bisa rancang bangun epistemologi “ilmu-ilmu” agama islam dikembangkan sedemikian rupa sehingga bisa relevan dan sejalan untuk diimplementasikan di zaman kontemporer?, Samakah wajah dunia di era klasik-skolastik dengan wajah dunia di era modernisasi dan teknologi?, Samakah kompleksitas dinamika kehidupan manusia era klasik dan era kontemporer ?, jika tidak sama mengapa kontruksi ilmu-ilmu agama islam mengalami stagnasi selama berabad-abad?. Artikel ini menghadirkan kontruksi epistemologi yang dibangun Arkoun guna menjawab kegelisan-kegelisahan intelektual itu.

### **Sketsa Biografis Muhammad Arkoun**

Muhammad Arkoun lahir pada 1 Februari 1928 di Tourirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Kabilia merupakan daerah pegunungan berpenduduk Berber yang hidup dari hasil pertanian, ternak dan berdagang kerajinan tangan. Berber sendiri merupakan sebutan untuk penduduk yang tersebar di Afrika bagian utara. Semula mereka berbahasa dengan bahasa non Arab (*‘ajamiyah*) (Waryono Abdul Ghafur, 2002: 168). Perjalanan intelektual Arkoun dari satu negeri ke negeri lain yang sarat tradisi dan kebudayaan menjadi faktor urgent dalam mewarnai pola pemikirannya. Karena kebrilianan otaknya ia menguasai tiga bahasa: Kabilia, Perancis dan Arab. Bahasa Kabilia sudah biasa diungkapkan dalam komunikasi kesehariannya, bahasa Perancis kerap dipakai dalam berkomunikasi di lingkungan akademis dan administrasi, sementara bahasa Arab dikomunikasikan dalam kegiatan-kegiatan religius di sejumlah masjid. Bahasa Kabilia, yang tidak mengenal bahasa tulisan, merupakan wadah penyampaian sehimpun tradisi dan nilai pengarah mengenai kehidupan dan ekonomi yang sudah berusia ribuan tahun. Bahasa Arab merupakan alat pengungkapan tertulis mengenai ajaran keagamaan yang mengaitkan negeri Aljazair ini dengan Timur Tengah. Bahasa perancis merupakan bahasa pemerintahan dan menjadi sarana akses terhadap nilai dan tradisi ilmiah barat. Karena itu, tidak mengherankan kalau masalah bahasa mendapatkan perhatian besar dalam bangunan pemikiran Arkoun.

Di dunia pendidikan, Arkoun terbilang orang yang genius hingga mengenyam ilmu pada level tertinggi, S3 bahkan meraih gelar profesor. Ia menuntaskan tingkat sekolah dasar dan menengah di kota pelabuhan Oran,

kota utama Aljazair bagian barat. Ia mengarungi samudera ilmu bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir, di daerah pinggiran ibu kota Aljazair pada tahun 1950 hingga 1954. Program pascasarjana strata 2 dan strata 3 ia tempuh secara konsisten dengan mengambil konsentrasi sastra di Universitas Sorbone Paris dan diselesaikan pada tahun 1969 dengan mengangkat disertasi yang bertajuk “*humanisme dalam pemikiran etis Miskawih.*” Sejak duduk dibangku kuliah pascasarjana ia sudah dipercaya untuk menjadi dosen di Universitas Sorbonne di Paris pada tahun 1961 sampai 1969. Beberapa tahun berikutnya Arkoun mengajar di Universitas Lyon, kemudian kembali ke Paris dan berhasil meraih puncak gelar akademis sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam. Kemudian popularitas dan ide-ide cemerlang Arkoun tersebar di pelbagai penjuru Negara setelah ia sering mengisi seminar-seminar internasional di luar Perancis (Waryono Abdul Ghafur, 2002: 169).

Arkoun sangat produktif dalam menuliskan ide-ide briliannya sehingga ia menghasilkan sejumlah karya ilmiah di pelbagai bidang, diantaranya adalah *traduction francaise avec introduction et notes du Tahdib Al-Akhlaq* (Seri disertasi yang mengupas tentang etika/ al-akhlak Ibnu Miskawaih), *La pensee arabe* (Pemikiran Arab), *Essais sur La pensee islamique* (esei-esei tentang pemikiran Islam), *Lecture du Coran* (pembacaan-pembacaan Al-Qur’an), *pour une critique de la raison islamique* (demi kritik nalar islami), *Discours coranique et pensee scientifique* (Wacana al-Qur’an dan pemikiran ilmiah). Karya-karya ilmiah Arkoun mayoritas ditulis dalam bahasa Perancis (Suadi Putro, 1998: 19).

### **Turath dalam pandangan Arkoun**

Berkenaan dengan bahasan ini, secara garis besar Arkoun membedakan bentuk *turath*. Ia membagi kata *turath* (tradition) pada dua jenis, yaitu: pertama, Tradisi atau *Turath* (dengan T besar), memiliki pengertian tradisi yang transenden yang senantiasa dipahami dan dipersepsikan sebagai tradisi ideal, ia bersumber dari Tuhan dan tidak dapat diubah-ubah oleh fenomena historis. Tradisi jenis ini bersifat eternal dan absolut. Sedangkan tradisi atau *turath* (ditulis dengan t kecil) merupakan tradisi yang dikonstruksi oleh sejarah dan budaya manusia, baik yang terbentuk berdasarkan warisan turun temurun sepanjang sejarah kehidupan, atau interpretasi manusia atas wahyu Tuhan melalui teks-teks kitab suci. Obyek kajian yang dirumuskan Arkoun lebih diarahkan pada *turath* jenis kedua, *turath* yang dibentuk oleh jejak-jejak kondisi sejarah. Sedangkan *turath* jenis pertama tidak dijadikan obyek kajiannya karena ia tidak terjangkau dan berada di luar kapasitas nalar manusia. Ia menyatakan:

فاننا نجد انفسنا امام اربع مقاربات او طرائق ممكنة تتجلى في اربع خطابات متنافسة:

1. الخطاب الاسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على كل الخطابات الاخرى بواسطة قوة التجييش السياسي التي يتمتع بها و بسبب انتشاره الواسع سوسيوولوجيا و بسوسيوولوجيا
2. الخطاب الاسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث في مرحلة تشكله و ترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة او صحيحة
3. الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل او التأسيس او التثبيت منهجية النقد الفلوجي و التاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخية و الوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر
4. الخطاب الذي تستخدمه علوم الانسان و المجتمع و الذي يهدف الى اعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من اجل الكشف عن الاسئلة المطموسة فيها و المرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه و دائرة اللامفكر فيه

Kita mendapati empat pendekatan atau cara yang mungkin tercermin dalam empat wacana yang saling bersaing:

1. Wacana Islam saat ini, yang cenderung mengendalikan semua wacana-wacana lain dengan perantara kekuatan mobilisasi politik dan penyebaran sosiologi yang luas.
2. Wacana Islam klasik yang menerangkan warisan pada tahap pembentukan dan penguatan kedalam himpunan teks-teks yang dapat dipercaya atau benar.
3. Wacana orientalis yang diterapkan pada tahap pembentukan, pendirian atau penetapan metodologi kritik filologi dan historis yang didominasi oleh kecenderungan historisitas dan situasi abad ke-19.
4. Wacana yang digunakan oleh ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu sosial, yang bertujuan untuk meninjau tiga wacana sebelumnya untuk mengungkap pertanyaan-pertanyaan yang jauh di dalamnya dan dilemparkan ke dalam wilayah tidak mungkin untuk memikirkannya dan wilayah yang tidak terpikirkan (Mohammed Arkoun, 17-24).

Dalam pemikiran Arkoun makna wahyu terpetakan pada tiga tingkatan, yaitu: a) wahyu adalah firman Allah yang transenden, tak tersekat ruang dan waktu. Inilah yang biasanya diistilahkan dengan *umm al-kitāb*. b) wahyu yang tak terbatas tersebut di-*tanzīl* ke alam dunia yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad dengan menggunakan bahasa arab. Seluruh bahasa al-qur'an menggunakan bahasa arab. Tidak ditemukan satu kata pun dalam al-qur'an, selain bahasa arab. Imam al-Shāfi'ī dalam *al-Risālah* secara tegas menyatakan bahwa tidak ditemukan dalam bahasa al-qur'an melainkan bahasa arab. Hal ini ditunjukkan dalam sejumlah ayat al-qur'an, seperti dalam surah al-shu'arā', 26: 192-195; Yūsuf, 12: 2; al-Zumar, 39: 28; al-Nahl, 16: 103; Ibrāhīm, 14: 4 dan Fussḥilat, 41: 44. Sebab itu, terjemahan al-qur'an tidak dinamakan al-qur'an, tidak bisa dibuat pedoman dalam *istinbāṭ*

hukum islam, tidak bernilai ibadah dalam membacanya setingkat nilai membaca al-qur'an dan tidak sah shalat dengan membaca terjemahan al-qur'an, karena al-qur'an itu nama dari tata bahasa dan makna yang ditunjukkan suatu *'ibārat*. Sementara pendapat Abū Hanifah yang membolehkan shalat dengan bahasa persi, itu hanya suatu bentuk rukhsah (dispensasi hukum), bagi sebagian orang yang belum mampu membaca dan menghafal ayat-ayat al-qur'an, terutama bagi yang baru masuk islam (Wahbah al-Zuhailī, 2009: 407). al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa arab karena ia bahasa yang mengandung makna sangat luas dan mudah untuk diucapkan (al-Zarkashī, 1992: 445). Pada domain ini dinamakan dengan "*wacana qur'ānī* (خطاب القرآن)", dan c) wahyu dalam format Corpus Resmi Tertutup (CRT) atau wahyu yang sudah ditulis dalam lembaran-lembaran *mushaf*, yaitu konsep teologis sebagai sarana untuk mengatakan bahwa teks al-Qur'an dianggap sebagai firman Tuhan yang tidak tersentuh dan tak terpikirkan. Ia dianggap telah muncul tanpa aplikasi usaha dan metode-metode manusia (Muhammed Arkoun, 1996: 63). Pembacaan para ulama` dan cendekiawan terhadap CRT ini melahirkan varian interpretasi-interpretasi yang dinamakan Corpus Interpretatif.

Arkoun punya visi untuk membebaskan pemikiran islam dari belenggu-belenggu dogmatis masa silam dan pembacaan *turath-turath* dengan mengikuti pola ortodoks. Bagi Arkoun, *turath* islam bukan hanya tertentu pada khazanah yang diwariskan oleh para ulama` dalam menginterpretasi al-qur'an dan hadith dengan pelbagai disiplin ilmu, tapi al-qur'an itu sendiri juga termasuk dalam wilayah *turath*. Arkoun mengklasifikasi *turath* menjadi dua macam. *Pertama*, teks primer, yaitu al-Qur'an. *Kedua*, teks sekunder, yaitu seluruh teks yang dihasilkan dari pembacaan, penelaahan dan pengkajian pada al-Qur'an dan al-sunnah sehingga menghasilkan sejumlah ilmu keislaman, seperti fiqh, uşūl fiqh, tafsīr, sharḥ hadīth, kalam, taşawwuf dan lain sebagainya. Sebab itu, kajian fundamental kritis Arkoun dibidikkan pada pembacaan ulang al-qur'an karena ia merupakan sumber mendasar dalam *turath-turath* islam. Pembacaan ulang harus diawali dari sana supaya nalar logika islam yang terpenjara bisa terbebaskan kembali. Ia menyatakan:

و أما النقطة الاساسية الثانية فتخص ما يلي دور مختلف المدونات الرسمية المغلقة او النصوص الرسمية المغلقة و اولها القرآن نفسه في التشكيل التاريخي و الوضائف الدائمة لما كنت قد دعوته بالسياح الدوغمائي المغلق

Poin dasar kedua adalah peran berbagai kode resmi tertutup atau teks-teks resmi tertutup, yang pertama adalah al-Qur'an itu sendiri dalam formasi historis dan –berkas-berkas permanen dari apa yang saya sebut dengan pagar dogmatis tertutup (Muhammed Arkoun, tth: 58).

Dalam pandangan Arkoun historis al-Qur'an terkelompokkan dalam tiga periode, yakni periode pertama terjadi saat proses pewahyuan berlangsung (610-632 M); periode kedua terjadi pada waktu proses koleksi dan penetapan mushaf (632-936 M); dan periode terakhir terjadi pada masa ortodoks (939 M). Arkoun mengistilahkan periode pertama dengan *Prophetic Discourse* (Diskursus Kenabian) dan periode kedua dengan *Closed Official Corpus* (Korpus Resmi Tertutup). Berpijak pada periodeisasi tersebut, Arkoun menyatakan al-Qur'an secara linguistik adalah sebuah korpus yang sudah tuntas dan terbuka dengan berbahasa arab, yang kita tidak dapat menembus dan menyelaminya melainkan dengan melalui teks yang sudah dikodifikasi setelah abad IX/X. Karenanya, perlu teks yang dibakukan tersebut diposisikan sebagai sebuah karya (Muhammed Arkoun, 1997: 91). Menurutnya, pengumpulan al-qur'an sudah bermula sejak Nabi masih hidup, tetapi baru gencar dan cukup serius pengumpulannya dilakukan sesudah Nabi wafat pada tahun 632 M. Saat itu lembaran-lembaran al-qur'an berbentuk sangat sederhana dikarenakan belum terdapat alat tulis dan kertas seperti sekarang ini, masyarakat arab mengenal kertas baru pada akhir abad ke-8. Pengumpulan, kodifikasi dan kompilasi al-qur'an dilakukan secara sempurna sewaktu sahabat Ushman menjabat khalifah disebabkan sejumlah sahabat Nabi meninggal dunia, yaitu orang-orang yang ikut berhijrah bersama beliau dari Makkah ke Madinah pada tahun 622 H. Selain itu, terjadi perdebatan sengit di kalangan umat islam sendiri sehingga mendorong Khalifah saat itu untuk secepatnya megumpulkan al-qur'an dalam satu mushaf, yang pada generasi berikutnya dikenal dengan *mushaf ushmānī*. Serpihan-serpihan mushaf yang tereliminasi dihanguskan demi menghindari percekcoakan dan menjaga keotentikan wahyu-wahyu yang dipilih. Pemilihan dan pemusnahan itu mengharuskan kita untuk bersimpuh pada Korpus Resmi Tertutup (KRT) (Muhammed Arkoun, 1998: 55-56).

Pandangan Arkoun tersebut berimplikasi pada titik beda antara periode pertama dan periode kedua. Sehingga status al-qur'an ketika periode *Prophetic Discourse* dinilai lebih suci, lebih autentik, lebih orisinil dan lebih dapat dipercaya ketimbang ketika sudah menjelma berbentuk tertulis. Sebab, al-Qur'an terbentang, terbuka dan bisa ditembus untuk semua arti sewaktu dalam bentuk lisan, beda halnya sesudah dituangkan dalam bentuk tulisan. Arkoun berpandangan al-Qur'an yang telah berbentuk tulisan telah bernilai minus dari kitab yang diwahyukan (*al-Kitāb al-Muhyā*) menjadi sebuah buku biasa (*al-Kitāb al-'Ādī*). Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa mushaf itu tidak layak untuk menyandang status kesucian. Tetapi muslim ortodoks mengagung-agungkan korpus ini dan diposisikan ke dalam sebuah status firman Tuhan (Adnin Armas, 2005: 68).

Kemudian Arkoun membikin hipotesis kerja dengan merumuskan suatu ketetapan, yaitu 1) al-Qur'an merupakan segudang makna potensial yang ditawarkan kepada segenap manusia. 2) Pada tahap maknanya yang potensial, al-Qur'an mengarah pada agama yang trans-sejarah, yang bersifat transenden. Selanjutnya, pada tahap makna yang diaktualisasikan pada doktrin teologis, juridis, filsafat, politis, etis, dan sebagainya al-Qur'an menjelma menjadi mitologi dan ideologi yang diwarnai oleh makna transenden. 3) al-Qur'an adalah sebuah teks terbuka. Karenanya, ia terbuka terhadap varian penafsiran dan tidak menutup diri untuk ditafsiri secara tunggal, stagnan dan ortodoks. Dan 4) De jure, teks al-Qur'an tidak mungkin dibelenggu menjadi ideologi, karena teks itu menyejarah dan merespons terutama pelbagai situasi batas kondisi manusia. Dengan demikian, bisa diketengahkan bahwa Arkoun mengklasifikasi teks menjadi dua macam; teks pembentuk (*al-Naṣṣ al-Mu'assis*) dan teks hermeneutis (*al-Naṣṣ al-Tafsīrī*). Jadi, al-Qur'an adalah *al-Naṣṣ al-Mu'assis* yang darinya memancarkan *al-Naṣṣ al-Tafsīrī* yang beragam (Muhammed Arkoun, terj. Rahayu S. Hidayat, 1994: 194-196).

Berkenaan mekanisme wahyu, Arkoun membangun pemikirannya berdasarkan pada surah al-Shūrā ayat 51. Kosa kata wahyu yang digunakan dalam ayat ini sulit untuk diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa manusia yang tidak sakral. Sebab itu, Arkoun tidak menterjemahkan kata kunci wahyu. Menurutnya, wahyu atau al-Qur'an merupakan bacaan yang diartikulasikan (diucapkan) dalam bahasa manusia dan dikomunikasikan kepada para nabi secara langsung atau dengan melalui perantara seorang malaikat (Muhammed Arkoun terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, 1996: 47). Meskipun ayat ini memaparkan mekanisme turunnya wahyu melalui tiga cara. *Pertama*, informasi wahyu disampaikan melalui ilham, yaitu menyampaikan makna tertentu ke hati Nabi sekaligus bersama ilmu yang yakin bahwa hal itu hanya datang dari Allah Swt., baik lewat mimpi maupun saat terjaga (sadar). *Kedua*, pembicaraan dibalik hijab, dimana Nabi tidak melihat Allah Swt. saat pembicaraan berlangsung, seperti halnya Nabi Musa saat menerima wahyu pertama kali. *Ketiga*, penyampaian wahyu dengan perantara malaikat.

### **Metode-metode telaah *turāsh-turāsh* islam 'ala Arkoun**

Pembacaan Arkoun terhadap al-qur'an bisa dikatakan jauh berbeda dengan pembacaan ulama`-ulama` klasik dan umat islam pada umumnya. Ia sangat berani dalam mengaji, membaca dan mengkaji al-qur'an secara kritis dan menendang. Arkoun mengajak pembaca untuk mengaji, membaca dan

mengkaji al-Qur'an senada dengan aturan-aturan suatu metode yang dapat diterapkan pada semua teks doktrinal, yaitu:

- b) Mengangkat makna dari apa yang dapat disebut dengan *sacra doctrina* (doktrin suci) dalam Islam -dengan upaya menundukkan teks al-Qur'an, semua teks-teks tafsir dan semua literatur yang berhubungan dengan al-qur'an baik langsung maupun tidak sepanjang sejarah pemikiran islam-, kepada suatu kajian kritis yang tepat demi menghilangkan kerancuan-kerancuan, memperlihatkan kesalahan-kesalahan, penyimpangan-penyimpangan dan ketakcukupan-ketakcukupan secara jelas, dan untuk mengarah kepada pelajaran-pelajaran yang selalu berlaku.
- c) Menetapkan suatu kriteriologi yang didalamnya akan dianalisis secara tajam mengenai motif-motif yang dapat diungkapkan oleh kecerdasan masa kini, baik untuk menolak maupun untuk mempertahankan konsepsi-konsepsi yang dipelajari. kriteriologi (*criteriologie*) ialah himpunan dari berbagai kriteria atau ukuran (*critere*). Dalam konteks ini, Arkoun mengatakan, misalnya, bahwa semua teks arab dari abad pertengahan memenuhi kriteriologi yang ketat, yaitu himpunan keyakinan yang membentuk berbagai praanggapan yang setiap tindak pemahaman pada periode tersebut (Muhammed Arkoun, terj. Machasin, 1997: 248).

Arkoun berpendirian bahwa dalam menguak makna dari al-Qur'an yang mesti disingkirkan adalah pretensi untuk menancapkan makna sebenarnya dari al-Qur'an. Karena, ia tidak ingin makna Al-Qur'an hanya digali kemudian dipancarkan hanya dengan cara tertentu, melainkan sedapat mungkin menghadirkan aneka ragam maknanya. Hal itu mengharuskan pembacaan terhadap al-qur'an mencakup tiga saat (*moment*):

1. Suatu saat kita membutuhkan pendekatan linguistik untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang nampak.
2. Suatu saat kita memerlukan pendekatan antropologis untuk menyelami dan mengangkat makna dalam al-Qur'an yang redaksi bahasanya terangkai mitis.
3. Suatu saat kita perlu pendekatan historis yang didalamnya akan ditetapkan jangkauan dan limit-limit tafsir logika-leksikografis dan tafsir-tafsir imajinatif yang hingga hari ini diupayakan oleh umat islam (Muhammed Arkoun, terj. Machasin, 1997: 51). Sedari awal ia menyadari bahwa pendekatan historisitas akan mendobrak segala bentuk pensakralan dan penafsiran transenden yang digaungkan oleh para teolog tradisional (Adnin Armas, 2005: 66).

Untuk mengungkap dan mencari makna lain yang terkandung dalam al-qur'an, Muhammad Arkoun menempuh cara yang tidak lazim dilalui oleh ulama` klasik. Terlebih dahulu ia me-dekontruksi teks menuju rekontruksi

konteks. Adalah Arkoun sebagai intelektual muslim kontemporer berani tampil beda dan menantang arus dalam menginterpretasi al-Qur'an bukan berjalan di atas jalan tradisi Islam tapi dengan menggunakan multidisiplin. Searah pemikiran dengan Arkoun, Jasser Auda menyatakan bahwa aplikasi saat ini (lebih tepatnya, mis-aplikasi) dalam hukum islam adalah reduksionis daripada holistik, literal daripada kontekstual, satu dimensi daripada multideimensi, dekontruksionis daripada rekontruksionis, kausal daripada berorientasi kepada tujuan teleologis. Ada kelemahan konsiderasi dan fungsionalitas keseluruhan maqashid dan prinsip-prinsip pokok hukum islam sebagai suatu kesatuan. Selain itu, diperparah dengan klaim-klaim berlebihan mengenai 'kepastian rasional' atau 'irasionlaitas'. Begitu pula klaim berlebihan itu meliputi 'konsensus yang tidak dapat ditolak' atau 'historisitas teks suci'. Kesemuanya ini memperpuruk kelemahan spiritual, intoleransi, ideology kekerasan, kebebasan yang dibelenggu, dan rezim otoriter. Metodologi dominan umumnya menolak belajar dari filsafat-filsafat lain yang tidak bersumber dari tradisi islam atau sebaliknya, secara keseluruhan mengadopsi filsafat-filsafat lain mesti bertolakbelakang dengan akidah dasar islam (Jasser Auda, 2012: 26-27). Adapun pendekatan-pendekatan yang digunakan Arkoun adalah:

### 1) Pendekatan Ilmu-ilmu humaniora

Ilmu-ilmu humaniora seperti filsafat, filologi, linguistik, sastra, arkeologi dan budaya dipandang perlu dimanfaatkan dalam membaca, menelaah *turash-rurash* islam. Bagi Arkoun, pendekatan linguistik-semiotika digunakan dalam mengkaji al-qur'an dan *turash-turash* islam dengan cara memeriksa tanda-tanda bahasa. Hal ini dikarenakan artikulasi-artikulasi teks-teks dalam al-qur'an berupa simbolisme yang menjadi obyek sasaran bagi semiotika. Berhubung al-Qur'an yang sudah dikodifikasi menjadi korpus resmi tertutup ditulis dengan bahasa Arab, maka tanda-tanda bahasa yang harus diperhatikan adalah tanda-tanda bahasa arab. Dalam penilaian Arkoun jika kita sangat mengerti dan memahami tanda-tanda bahasa (*modalisateur du discours*), kita semakin memahami apa maksud (*intention*) dari penutur-nya (*locuteur/qā'il*). Namun jauh panggang dari api, bahasa simbolisme al-Qur'an yang banyak dan mencerahkan serta membebaskan telah dinalar oleh konsep logosentris yang semena-mena. Kendati ini ditemukan dari bahasa Arab (sebagai bahasa Al-Qur'an) dan bahasa-bahasa lain yang telah dilogiskan dalam struktur tata bahasa, namun secara lambat-laun ia telah mereduksi makna-makna mitis (*majāzi*) yang ada dalam al-Qur'an. Disamping itu, struktur bahasa al-Quran juga bersifat mitis dimana mitos bukanlah

*fable* atau kisah khayalan (*ustūrah*) yang tidak memiliki dasar realita (Ummah Farida, 2010: 36-37).

Dalam pandangan Arkoun semenjak teks al-qur'an menyapa masyarakat, ia menyadari telah terjadi perubahan mendasar dalam memahami wahyu. Cara berpikir umat telah didominasi nalar grafis (*raison graphique*) sehingga logos kenabian (*prophetique*) dibelenggu oleh logos pengajaran (*professoral*). Diperparah lagi dengan terjadinya penggersangan kemungkinan-kemungkinan dalam memahami wahyu dari segala dimensinya. Apabila disorot dari aspek semiotik, teks al-qur'an sebagai *parole* dikerangkeng oleh teks sebagai *langue* sehingga mengakibatkan kitab mulia itu kini tetap menjadi *parole* bagi umat islam. *Langue* adalah keseluruhan kebiasaan yang diperoleh secara pasif yang diajarkan oleh masyarakat bahasa. Sedang *parole* adalah keseluruhan apa yang diujarkan orang dan merupakan manifestasi individu dari bahasa. Oleh karenanya, tujuan *qirā'ah* (pembacaan al-qur'an) adalah untuk *comprendre*, sebuah upaya dalam memahami komunikasi kenabian yang dikemas dalam verbal teks dan menggeledah makna yang hendak dimaksudkan lewat teks tersebut dengan cara mengoptimalkan setiap kemungkinan untuk mereproduksi makna (St. Sunardi, 2012: 65-66).

Sekurang-kurangnya ada tiga pola pembacaan Arkoun terhadap al-qur'an. *Pertama*, pembacaan secara liturgis, yaitu memperlakukan teks yang bernuansa ritual yang dilakukan pada saat-saat shalat dan doa-doa tertentu. Tujuan pembacaan pola ini adalah untuk mereaktualisasikan saat awal ketika Nabi mengungkapkannya untuk pertama kali sehingga diraih kembali keadaan ungkapan (*situation de discours*) dari "ujaran 1". Pembacaan semacam ini juga berfungsi bagi pembaca untuk melakukan komunikasi rohani, baik secara horisontal maupun vertikal, dan sekaligus membathinkan diri terhadap kandungan wahyu. *Kedua*, pembacaan secara eksegesis yang terpusatkan pada "ujaran 2", yaitu ujaran yang termaktub di dalam muṣḥaf, seperti yang dipraktekkan oleh Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H/1209 M). Dan *ketiga*, pembacaan dengan metode-metode kontemporer yang berkembang maju saat ini, seperti ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu sosial. Metode inilah yang dirancang-bangun oleh Arkoun. Ketiga metode pembacaan tersebut tidak saling bertubrukan satu sama lain, bahkan saling menyempurnakan untuk memahami teks-teks Ilahi yang tidak akan pernah kering dari beragam interpretasi sekali dieksploitasi oleh manusia (St. Sunardi, 2012: 68).

Lebih lanjut, untuk menghasilkan pembacaan kritisnya Arkoun mengajukan dua lapis kritis pembacaan al-qur'an, yaitu lapis linguistik

kritis dan lapis korelasi kritis. Dalam lapis pertama, pembacaan mesti ditelaah dengan menggunakan data-data linguistik, seperti tanda-tanda bahasa, aras sintaksis, aras semantik dan sebagainya. Hal ini, bertujuan untuk memahami, mengetahui dan menangkap maksud dari pengujar (*locateurs*). Sementara lapis kedua, pembacaan didekati dengan menempuh dua cara, yaitu eksplorasi historis, meneliti secara mendalam terhadap khazanah tafsir klasik dan berupaya menemukan petanda terakhir di dalamnya dengan kode-kode linguistik, keagamaan, kultural, simbolis, anagogis, dan sebagainya. Selanjutnya, eksplorasi antropologis sebagai cara kedua dilakukan dengan analisis mitis/symbolis, dengan memeriksa tanda, simbol dan mitos yang menyertai sebuah *qirā'ah* (St. Sunardi, 2012: 69-88).

Menurut Arkoun bahwa al-qur'an yang bisa dijamah manusia hanya sisi *langue* dari wahyu Tuhan. Sedangkan sisi *parole* dari wahyu Tuhan tidak mungkin tersentuh karena ia tidak terbatas dan transenden. Demikian halnya dengan keunikan bahasa setiap individu manusia, makna sebenarnya (substansi) tidak mungkin diketahui oleh siapa pun yang lain dari dirinya. Dengan beralas semiotikanya Ferdinand de Saussure ini diadopsi oleh Arkoun dengan mengklasifikasi tingkatan-tingkatan pemaknaan atas wahyu. Aktivitas demikian dilakukan untuk mengetahui posisi al-Qur'an yang kita baca, kaji dan telaah sekarang ini. Selanjutnya, Arkoun mengklasifikasi tahap pemaknaan wahyu pada tiga macam, yaitu: *pertama*, wahyu sebagai *parole* (firman, sabda, kalam) Allah yang transenden, tak terbatas (*infinite*). Biasanya al-qur'an memakai istilah *lawh al-mahfūz* atau *umm al-kitāb* untuk menunjuk realitas semacam ini (Muhammed Arkoun, 1989: 526). Konsep Parole Tuhan sepadan dengan pengertian kalimatullah dalam QS. Luqman [31]: 27,

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering)nya, niscaya tidak akan habis-habisnya (dituliskan) kalimat Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Klarifikasi ini penting karena dalam tradisi linguistic Prancis, *parole* mempunyai makna khusus yang tidak dapat dipersamakan dengan kata *word* dalam bahasa Inggris.

*Kedua*, wahyu dalam historis. Wahyu tahap kedua ini mengacu pada realitas firman Allah Swt. yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. dengan menggunakan bahasa arab dalam rentang waktu sekitar dua puluh dua tahun. Dengan demikian, wahyu pada tahap pertama tertuju pada *parole* Tuhan dan wahyu tahap kedua mengarah pada *langue* dari al-Qur'an. Tapi, penting digarisbawahi bahwa pada tahap kedua ini al-Qur'an masih berbentuk oral, lisan. Dan tahap ketiga, wahyu dalam bentuk korpus resmi tertutup atau wahyu yang sudah tertulis dalam mushaf dengan huruf dan berbagai tanda baca yang ada di dalamnya (Muhammed Arkoun, 1989: 526). Pengertian wahyu di sini lebih tepatnya tertuju pada *mushaf uthmānī*, yang pada tahun 1924 diterbitkan edisi standar al-Qur'an di Kairo, Mesir. Wahyu pada tahap ketiga ini merupakan rekaman dari *langue* Tuhan yang menyejarah pada tingkat kedua, dan pada saat yang sama, dalam beberapa hal, telah mereduksi kekayaan sifat oral yang dimilikinya.

Teori semiotika yang dibangun Arkoun pada dasarnya diwarnai dan terpengaruh teori Ferdinand de Saussure (1857-1913), seorang tokoh ternama semiotika Prancis (Mohammed Arkoun, terj. Rahayu S. Hidayat, 1994: 12). De Saussure menyatakan fenomena bahasa secara umum ditunjukkan dengan istilah *langange*. Dalam *langange* terdapat dikotomi antara *parole* dan *langue*. *Parole* merupakan bagian dari bahasa yang sepenuhnya individual dan memiliki keunikan bahasa dari setiap individu sebagai karakteristiknya. Sedangkan *langue* adalah suatu sistem kode yang diketahui oleh semua anggota masyarakat pemakai bahasa tersebut, dan seolah-olah kode-kode itu telah disepakati bersama di masa lalu di antara pemakai bahasa tersebut. Jadi, *langue* merupakan suatu sistem sosial dan sekaligus sistem nilai. Sebagai sistem sosial *langue* tidak direncanakan sendiri. Itulah sisi sosial dari *langange* (Martin Krampen, 1996: 57).

## 2) Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial

Pembacaan al-qur'an, *turash-turash* islam lainnya tidak cukup dikaji dengan pendekatan linguistik-semiotik, tapi sangat diperlukan dalam membacanya dengan pendekatan ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu sosial kontemporer, seperti antropologi, sosiologi, ekonomi, geografi, politik, psikologi dan sejarah. Segenap pendekatan ini diproyeksikan untuk membebaskan wawasan intelektual dari praduga-praduga teologis dan filosofis kuno. Hal ini dilakukan untuk menemukan cara-cara baru dan interpretasi segar atas teks-teks keagamaan yang didominasi dan dipagari dengan muatan-muatan ideologis. Ilmu-ilmu sosial dan humaniora, baik dari cabang antropologi, sosiologi, filologi,

linguistik, falsafah diupayakan oleh Arkoun untuk memotret dan merancang bangun kembali konstruksi keilmuan dan historis manusia dalam bidang apapun. Minat kajian Arkoun bukan hanya terpusatkan pada teks-teks al-qur'an dan al-sunnah dalam usahanya untuk menata ulang epistemologi ilmu-ilmu agama islam, tetapi ia juga menaruh perhatian pada teks-teks atau naskah-naskah keagamaan islam klasik, baik yang membahas seputar fiqh, tafsir, hadīsh, taṣawwuf, akhlak dan falsafah yang disusun dan dikarang oleh para ilmuwan muslim terdahulu. Pola pembacaannya tidak hanya sebatas tektualis, tapi ia mencermati, menelaah dan mengkaji secara mendalam sehingga sampai menemukan unsur-unsur dan faktor-faktor apa yang ikut memengaruhi penyusun naskah-naskah tersebut. Arkoun berupaya memanfaatkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora (sosiologi, antropologi, sejarah, politik, ekonomi, mitologi, psikologi, filsafat, linguistik, semantik, hermeneutik). Kajian kritis terhadap naskah-naskah keagamaan islam era klasik-skolastik sangat diperlukan guna memperoleh kejelasan dan peta pemikiran yang melingkupinya. Pola kajian pemikiran islam model inilah yang menjadi titik beda Arkoun dengan pola kajian keislaman para orientalis. Menurut Arkoun, pola kajian keislaman para orientalis klasik tidak sampai menelusuri seluk-beluk naskah-naskah dan teks-teks keagamaan islam secara antropologis. Mereka sebatas menerjemahkan naskah-naskah yang didapatinya dari bahasa arab klasik kedalam bahasa Inggris, Perancis, Belanda, Jerman dan seterusnya, tanpa menaruh perhatian pada ruang dan waktu yang sejatinya mengelilingi pada era tertentu saja (M. Amin Abdullah, 2012: 22).

Pendekatan historis-antropologis digunakan Arkoun dengan tujuan untuk melihat secara menyeluruh terhadap fenomena sosial-budaya melalui perspektif historisitas. Menurutnya, masa lalu harus dilihat selaras dengan strata historisitas (dimensi sosial, budaya, ekonomi dan politik). Penting diingat, dalam mencari historisitas harus ditentukan menurut kronologis dan fakta-fakta nyata. Dengan demikian, jika metode ini diimplementasikan terhadap teks-teks agama akan melahirkan makna-makna baru yang terkandung dalam teks-teks tersebut. Demikian menurut pemikiran Arkoun. Ia menyatakan:

ان نسبة العقل و بالتالي العقلانية في هذه المنتجات الثقافية كلها تحتاج الى اعادة تقييم على ضوء انثربولوجيا المخيال او الخيال و علم اجتماع العامل الاسطوري و الشعائري و التاريخي و العقلاني و اللاعقلاني و العقل الكتابي و التراث الشفهي . ان عدم اهتمام معظم المستعربين و علماء الاسلاميات الغربيين بدرس انتاج المعنى و مستوياته هذه يدل الى أي

حد يبقون هامشيين بالنسبة لتقدم البحث العلمي الذي يطبقه الغربيون على مجتمعاتهم بالذات

“Proporsi nalar dan karena itu rasionalitas dalam semua produk budaya ini perlu dievaluasi ulang berdasarkan antropologi imajinasi atau sosiologi mitos, ritual, sejarah, rasional, irasional, pikiran tertulis dan warisan lisan. Kurangnya minat sebagian besar orang Arab dan ilmuwan Islam Barat dalam mempelajari produksi makna dan tingkatannya menunjukkan betapa marjinalnya kemajuan ilmu pengetahuan yang diterapkan oleh orang Barat ke masyarakat mereka sendiri” (Mohammed Arkoun, terj. Hāshim Ṣālih, 1996: 14).

Arkoun menyatakan bahwa historisitas kendatipun berasal dari Barat, namun tidak berarti hanya relevan untuk diaplikasikan dalam warisan budaya barat semata. Tetapi, pendekatan semacam ini bisa diimplemetasikan pada semua sejarah umat manusia. Bahkan cara ideal dalam menafsirkan wahyu adalah menghubungkannya dengan konteks historis (Admin Armas, 2005: 66). Bagi Arkoun, struktur dan kontruksi keilmuan islam merupakan produk sejarah pemikiran keagamaan yang bersifat temporal, lokalitas yang terbatas pada ruang dan waktu tertentu. Tidak bisa diacuhkan aroma “lokal” juga turut membentuknya. Dimensi sosial-budaya-ekonomi dan politik pada saat itu tidak dapat disangkal bisa mewarnainya (M. Amin Abdullah, 2012: 8).

Segala macam ilmu apa pun, begitu pula ilmu-ilmu agama islam bertautan dengan historisitas yang mengelilinginya, tidak bisa dipungkiri ia adalah produk sejarah semata. Karenanya, epistemologi keilmuannya pun juga produk sejarah dan hasil kreativitas nalar mereka yang hidup pada era tertentu. Bila demikian halnya, mengapa ilmu-ilmu agama islam tidak boleh diotak-atik, dibangun ulang, dirombak kembali sehingga terjadi dinamika dan dialektika pemikiran agama islam dan supaya lebih relevan dengan tantangan dan problematika era kontemporer. Nampaknya, Arkoun galau melihat keadaan semacam ini. Kegalauan ia terlihat sekali dalam karya sebagai berikut:

“...para fuqaha` dan juga teolog (Kalam) tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktikkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fiqh dan perundang-undangan. Dua hal ini mengubah diskursus al-Qur’an yang mempunyai makna mitis-majazi, yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi diskursus stagnan, baku yang kaku. Hal ini telah berdampak diabaikannya historisitas norma-norma etika keagamaan dan hukum-hukum fikih. Akibatnya, norma-norma dan hukum-hukum fikih itu seakan-akan berada di luar historisitas dan di luar kemestian sosial. Ia menjelma

jadi suci, tidak boleh diotak-atik dan didiskusikan. Para ahli fikih telah mengubah fenomena-fenomena sosio-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum transenden yang kudus/suci, yang tak dapat direvisi dan substitusi. Semua bentuk kemapanan dan praktik yang lahir dari hukum-hukum dan standarisasi ini kemudian mendapat *aarde* (*ardiyah*) pengkudusan/pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari dimensi-dimensi biologis, sosial, ekonomi dan ideologis. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang oleh ortodoksi yang mapan. Keadaan semacam itu berlangsung terus sampai hari ini, bahkan pengabaian historisitas itu menjadi bertumpuk-tumpuk seiring laju perjalanan waktu (Muhammad Arkoun, *al-Islām al-Akhlāq wa al-Siyāsah*, Terj. Ḥāshim Sālih, 1990: 172.173).

Dalam penilaian Arkoun, metode terbaik untuk menelusuri historisitas umat islam adalah dengan melepaskan belenggu doktrin-doktrin ideologis. Sehingga dengan upaya ini bukan hanya bermanfaat bagi umat islam dalam memahami historis masa lampau dan kondisi mereka era sekarang, tapi juga berguna untuk mengkonsepsi perkembangan ilmu pengetahuan modern. Dalam konteks ini Arkoun mempetakan ilmu sejarah baru pada tiga pengetahuan, yaitu pengetahuan yang bersumber pada sejarah, pengetahuan yang diproduk dari ilmu sejarah dan pengetahuan yang diperas dari filsafat kritik. Ia menegaskan:

أقصد الماضي الذي هيمنت عليه التأويلات الايديولوجية للأديان أو احلال الأديان محل الأديان التقليدية التي كانت قد تورطت أكثر من اللازم مع السلطات السياسية

بعد ان استعرضنا كل ذلك دعونا نرى الان كيف ان الثقافة الانتربولوجية هي وحدها القاهرة على تحريرنا من العقبات الذهنية المتمثلة حتى الان بالعقائد التقليدية او بالمبادئ الايديولوجية التي تريد احتكار السيطرة على العلمنة و على استخمتها

“Maksud saya masa lalu adalah masa yang didominasi oleh kecenderungan ideologis agama atau penggantian agama tradisional yang terlalu banyak terlibat dengan otoritas politik. Setelah meninjau semua ini, mari kita lihat bagaimana budaya antropologi adalah satu-satunya cara untuk membebaskan kita dari hambatan-hambatan intelektual yang sejauh ini diwakili oleh kepercayaan-kepercayaan tradisional atau prinsip-prinsip ideologis yang ingin memonopoli kontrol sekularisasi dan penggunaannya” (Muhammed Arkoun, 1987: 42).

Arkoun sangat serius dalam menelusuri sejarah pemikiran islam, ia mengkaji seluruh komponen-komponen geologis pemikiran Arab-Islam dengan menggunakan episteme Michael Foucault. Menurut Arkoun, terbentuk sejarah akal Arab Islam terbagi pada tiga level; klasik, skolastik dan modern. Level klasik merupakan pemikiran yang dikonstruksi oleh para pemula dan pembentuk peradaban islam. Sedangkan skolastik adalah level kedua yang merupakan zona *taklid* dalam pemikiran islam. Dalam rangka menyentuh dan membangkitkan kesadaran umat islam ia berani membongkar sesuatu yang sudah dianggap mapan. Wilayah-wilayah inti dalam sumber pemikiran islam, al-qur'an, al-sunnah dan *uṣūl*. Menurut pemikiran Arkoun, al-qur'an terbelenggu dan bertekuk lutut pada sejarah (M. Amin Abdullah, 2010: 95.). Hal ini terjadi disebabkan pembakuan al-qur'an pada sebuah mushaf resmi (korpus resmi tertutup) mengakibatkan sejumlah pemikiran yang sebelumnya "yang terpikirkan" menjelma menjadi "yang tak terpikirkan". Efek pembakuan ini hingga saat ini terus mengakar, di tengah budaya pemikiran Barat modern terus gencar memikirkan zona "yang tak terpikirkan".

Dengan kritik historisnya, Arkoun merumuskan karakteristik general akal-akal islam. *Pertama*, ketundukan akal-akal kepada wahyu yang "terberi" (diturunkan dari langit). Posisi akal dihadapan wahyu berada pada tempat yang lebih rendah, sebab wahyu dihadapan akal-akal memiliki dimensi transendental yang bisa memecahkan problem manusia, sejarah dan masyarakat. *Kedua*, *penta'ziman* dan ketaatan kepada otoritas agung. Imam mujtahid dalam setiap madhhab tidak boleh dikritik, ditolak dan dibantah, sekalipun di antara para mujtahid terdapat beragam perselisihan pendapat dan pemikiran. Para imam mujtahid ini telah menetapkan kaidah-kaidah interpretasi al-Quran secara benar dan mapan, termasuk *istinbāt* hukum islam. *Ketiga*, akal berpikir dengan sudut pandang tertentu terhadap alam semesta, sebelum ilmu astronomi modern berkembang pesat seperti saat ini (Mohammed Arkoun, terj. Hashim Shalih, 1996: 95-96).

### **Kesimpulan**

Muhammed Arkoun merupakan salah satu figur pembaharu islam di abad ke-21. Pemikiran-pemikiran kritisnya diproyeksikan untuk membangun ulang epistemologi islam. Tujuannya supaya Islam dengan segenap ajarannya relevan untuk diimplementasikan dan diaplikasikan di era saat ini. Bagi Arkoun, struktur dan konstruksi keilmuan islam (*al-'ulūm al-islāmiyah*) merupakan produk sejarah pemikiran keagamaan yang bersifat temporal, lokalitas yang terbatas pada ruang dan waktu tertentu. Tidak bisa diacuhkan aroma "lokal" juga turut membentuknya. Karenanya, epistemologi

keilmuannya pun juga produk sejarah dan hasil kreativitas nalar mereka yang hidup pada era tertentu. Pemikiran keagamaan islam tidak bisa dibekukan, dibakukan dan apalagi disakralkan karena produk sejarah dan nalar akal semata. Sejatinya, pemikiran keagamaan islam terbuka untuk dikritik, direvisi dan disubstitusi supaya ia bisa diimplementasikan di era saat ini. Untuk itu, Arkoun mengkampanyekan untuk memahami, menelaah, mengkaji, mencermati dan mengkritisi pemikiran keagamaan islam (*al-afkār al-dīniyah al-islāmiyah*) dengan menggunakan berbagai metode dan temuan-temuan ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu sosial yang berkembang sejak abad ke-19, lebih pesat lagi perkembangannya pada abad ke-20. Dengan pola pembacaan, penelaahan dan pengkajian terhadap islam seperti itu bisa menghadirkan islam yang responsif dan solusi terhadap tantangan dan problematika saat ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdurrahmān, Muhammad Ibn Muhammad Ibn. 2002. *Taisīr al-Wuṣūl ilā Minhāj al-Uṣūl min al-Ma’qūl wa al-Manqūl*, Juz II. Kairo: al-Fārūq al-Hadīthah.
- Abdullah, M. Amin. *Arkoun dan Kritik Nalar Islam, dalam Membaca al-Qur’an bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integrative-interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Al-Āmidī, ‘Alī Ibn Muhammad. 2003. *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Juz I. Riyāḍ: Dār al-Ṣami’ī.
- Al-Aṣfahānī, Aḥmad. 1986. *Bayān al-Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Hājib*, Juz I. Jeddah: Dār al-Madani.
- Al-Badakhshī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan. T.t. *Sharḥ al-Badakhshī*, Juz I. Mesir: Muhammad ‘Alī Shabih.
- Al-Baiḍāwī, ‘Abdullah Ibn ‘Umar. T.t. *Nihāyah al-Sūl fī Sharḥi Minhāj al-Uṣūl*, Juz II. T.tp: ‘Alam al-Kutub.
- Al-Bukhārī, ‘Abdul’azīz Ibn Aḥmad. 1997. *Kashfu al-Asrār*, Juz I. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Fāsī, ‘Allāl. 1993. *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā*. Riyāḍ: Dār al-gharab al-Islāmī.
- Al-Hanafī, ‘Ubaidillah Ibn ‘Umar al-Dabūsī. 2001. *Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Hanafī, Ibnu Nujaim. 1936. *Fath al-Ghaffār bi Sharhi al-Manār*, Juz I. T.tp: Muṣṭafā al-Bībi al-Halabī.
- Al-Hanafī, Muhammad Ibn Mahmūd Ibn Ahmad. 2005. *Al-Bābartī al-Rudūd wa al-Nuqūd Sharḥ Mukhtaṣar Ibn Hājib*, Juz I. Riyāḍ: Maktabah al-Rush.

- Al-Khuḍarī Bek, Muhammad. 1969. *Uṣūl Fiqh*. Mesir: Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā.
- Al-Māliki, al-Husain Ibn Rāshiq. 2001. *Lubāb al-Mahṣūl fī Ilmi al-Uṣūl, Juz I*. T.tp: Dār al-Buhūth.
- Al-Qardāwī, Yūsuf. 2001. *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*. Kairo: Dār al-Shurūq.
- Al-Ṭūfi, Sulaimān Ibn ‘Abdulqawī Ibn ‘Abdulkarīm. 1990. *Sharh Mukhtaṣar al-Rauḍah, Juz II*. Beirut: Mu`assasah al-Risālah.
- Al-Zarkashī, Muhammad Ibn Bahādir. 1992. *Al-Bahru al-Muhīt fī Uṣūl al-Fiqh, Juz I*. Kairo: Dār al-Ṣafwah.
- Al-Zuhailī, Wahbah. 2009. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islāmī: Qirā’at al-‘Ilmiyyah*, Terj. Ḥāshim Ṣāleh. Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1987.
- Arkoun, Muhammed. 1990. *al-Islām al-Akhlāq wa al-Siyāsah*. Terj. Ḥāshim Ṣālih .Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī.
- Arkoun, Muhammed. *Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Mu’āṣir*. Beirut: al-Shauqī, 1987.
- Arkoun, Muhammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Arkoun, Muhammed. *Qaḍāyā fī Naqd al-Aql al-Dīnī: Kayfa Nafhamu al-Islām al-Yawm*. Beirut: Dār al- Ṭali’ah, t.t.
- Arkoun, Muhammed. *Berbagai Pembacaan Qur’an*, terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- Arkoun, Muhammed. *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answers*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, *Rethinking Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

## Analisis Atas Pembacaan Muhammed Arkoun

- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel Dalam Studi al-Qur'an (edisi kritis)*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Assyaukani, Luthfi. *Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer*, dalam jurnal *Pemikiran Islam*. vol. I nomor 1, 1998.
- Auda, Jasser. 2012. *Maqāṣid al-Sharī'ah kafalsafah littashrī' al-islāmī ru`yah manzūmiyah*, diterjemahkan ke dalam bahasa arab oleh 'Abdullaṭīf al-Khayyāt. Jordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Farida, Lc, MA, Hj. Ummah. *Pemikiran Dan Metode Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2010.
- Ghafur, Waryono Abdul. *al-Qur'an dan Tafsirannya dalam Perspektif Arkoun, dalam Studi Al-Qur'an kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002.
- Khallāf, 'Abdul al-Wahhāb. 1978. *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Ilmu.
- Krampen, Martin. *Ferdinand De Saussure dan Perkembangan Semiologi, dalam Panuti Sudjiman dan Aart van Coest (ed.), Serba-Serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Meuleman, Johan H. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun dalam jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 4 vol. IV, 1993.
- Mohammed Arkoun. 1996. *Tarikhyyah al-Fikr al-'Arabi al-Islami, Terj. Hashim Shalih*. Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi.