

VISTA HORIZON PENALARAN ARKOUN TERHADAP BAHASA KESIMBOLAN AYAT AL-QURAN

Arkoun's Intellectual Perspective on the Symbolic Language of the Qur'an

منظور الرؤية الفكرية لأركون على اللغة الرمزية للقرآن

Abd Aziz

Institut PTIQ Jakarta, Indonesia
abdaziz@ptiq.ac.id

Ahmad Masruri

STIT Al-Amin Kreo Tangerang, Indonesia
ahmadmasruri@stitalamin.ac.id

Salahuddin

STIT Al-Amin Kreo Tangerang, Indonesia
salahuddinismet@gmail.com

Abstrak

Kajian ini membahas tentang penalaran Arkoun dalam interpretasi terhadap al-Quran. Tulisan ini menyimpulkan bahwa bahasa Al-Quran memuat simbol-simbol yang dapat memberikan kontribusi linguistik, yang pada gilirannya menghasilkan teori-teori kebahasaan dan dapat dihubungkan dengan konteks pemikiran mitos yang disebabkan simbol-simbol yang muncul di dalamnya. Penafsiran klasik memiliki kecenderungan untuk mereduksi bahasa-bahasa simbolis. Penalaran Arkoun diambil dari tradisi pemikiran Barat yang dituangkan dalam terminologi-terminologi yang terkadang sulit dipahami, dan pada sisi lain gagasan-gagasannya mampu memberikan warna tersendiri bagi khazanah keilmuan Islam.

Kata Kunci: Vista, Horizon, Arkoun, Simbol, Al-Quran.

Abstract

This study discusses Arkoun's reasoning in the interpretation of the Koran. This paper concludes that the language of the Qur'an contains symbols that can contribute to linguistics, which in turn produces linguistic theories and can be related to the context of mythical thinking caused by the symbols that appear in it. Classical interpretation has a tendency to reduce symbolic languages. Arkoun's reasoning is taken from the tradition of Western thought which is outlined in terms that are sometimes difficult to understand, and on the other hand his ideas are able to give their own color to the treasures of Islamic scholarship.

Keywords: Perspective, Horizon, Arkoun, Symbol, Al-Quran

الملخص

يوضح هذا البحث عن أفكار أركون في تفسير القرآن. وخلص هذا البحث إلى أن لغة القرآن تحتوي على رموز يمكن أن تساهم في علم اللغة والتي بدورها تنتج نظرات لغوية ويمكن ربطها بسياق التفكير الأسطوري الناجم عن الرموز التي تظهر فيه. يميل التفسير الكلاسيكي إلى تقليل اللغات الرمزية. استدلال أركون مأخوذ من تقليد الفكر الغربي الذي تم تحديده بعبارات يصعب فهمها في بعض الأحيان. ومن حية أخرى فإن أفكاره قادرة على إعطاء لونها الخاص إلى كنوز العلوم الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: المنظور، الرؤية، أركون، الرمز، القرآن.

Pendahuluan

Al-Quran dapat ditelisik dari berbagai aspek. Al-Quran menjadi objek bagi pihak-pihak yang tertarik untuk menelitinya, sebagai bagian dari karya 'bersejarah' yang ajaran-ajaran di dalamnya mampu mengeluarkan manusia dari belenggu pembebasan dari penjajahan. Situasi ini, tidak lepas dari kecenderungan ideologis yang menutupi pemahaman terhadap makna dalam ayat al-Quran, yang pada gilirannya menghilangkan ketajaman kritis terhadap sajian-sajian material dan ajaran di dalamnya.

Menjadi ahistoris dan lepas dari aspek kulturalistik, ketika pesan dalam al-Quran dimonopoli oleh segelintir kelompok dan menghilangkan pesan yang universal dan terkungkung dengan pembatasan-pembatasan makna. Bagi sebagian pihak, pesan universal al-Quran, direduksi dalam rangka memuluskan tindakan-tindakan yang dapat merusak tatanan kehidupan dan tindakan diskriminatif, yang oleh Farid Esack, antara pemahaman dan relasi kuasa memiliki hubungan yang erat. Sisi universalitas al-Quran, sangat diinginkan Arkoun agar dapat terimplementasi dengan baik, yang kemudian pada kelanjutannya, Farid Esack, menawarkan pendekatan hermeneutika pembebasan.¹ Tawaran ide Arkoun tentang nilai-nilai universal al-Quran, bisa dipahami mulai dari asal usul epistemologi yang dibangunnya.

Lintasan Memoar Mohammed Arkoun

Wilayah Taorit-Mimoun, Kabilia, Aljazair, yang merupakan tempat kelahiran Arkoun pada tanggal 1 Februari 1928, merupakan wilayah pegunungan yang penduduknya berprofesi sebagai pedagang dan pengrajin. Penduduk Berber ini, untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dari hasil pertanian. Penduduk Berber ini merupakan sebutan bagi penduduk yang berada di Afrika, wilayah Utara. Leluhur mereka berada di daerah tersebut sejak sebelum Masehi. Wilayah ini menjadi objek koloni atas sejumlah kerajaan dan negara sampai Perancis muncul sebagai negara modern. Mulanya mereka dikuasai oleh kekaisaran Yunani, kemudian ditaklukkan oleh bangsa Arab pada tahun 682 di bawah pimpinan Uqbah ibn Nafi' pada masa kekhilafahan Yazid ibn Mu'awiyah. Wilayah tersebut selanjutnya berada di bawah otoritas Perancis sejak 1830.

¹ Roxanne D. Marcotte, "Katharina Völker, Quran and Reform: Rahman, Arkoun, Abu Zayd," *Journal for the Academic Study of Religion* 31, no. 2 (2019), <https://doi.org/10.1558/jasr.37746>. Farid Esack, *Al-Qur'an Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publication, 1997).

Arkoun lahir ketika Aljazair masih berada di bawah kekuasaan Perancis. Karenanya, sejak awal, ia terdidik dalam budaya dan sistem pendidikan Perancis.

Sebagai anak yang dilahirkan di Kabilia, Arkoun mengenal dengan baik bahasa tak tertulis Kabilia dan bahasa Arab yang merupakan bahasa keagamaan tertulis serta bahasa Perancis. Dari tiga macam bahasa itu, Arkoun sadar bahwa bahasa bukan hanya sarana teknis untuk mengungkapkan diri. Lebih dari itu bahasa mempunyai latar belakang dan nilainya sendiri. Karena itulah Arkoun kemudian menyadari pula akan keterbatasan yang ada pada bahasa yang bersangkutan. Sebuah bahasa tidak jarang tidak mampu memuat makna bahasa lain. Hal ini dijumpai oleh Arkoun ketika harus menerjemahkan kata mitos dalam bahasa Arab.

Arkoun merampungkan pendidikan sekolah dasar di Kabilia dan sekolah menengah di kota pelabuhan Oran. Setamat SMA, ia melanjutkan belajar di Universitas Aljir dengan spesialisasi bahasa dan sastra Arab. Sejak selesai dari universitas tersebut (1954), Arkoun melanjutkan studi di Paris dengan masih konsen pada bidangnya. Dan sejak itulah ia menetap di Paris. Pendidikan formalnya diselesaikan pada tahun 1969 dengan meraih gelar doktor bidang sastra dari universitas Sorbone Paris, tempat ia mengajar kemudian dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih.

Sekilas dapat diamati bahwa pergumulan Arkoun adalah bidang bahasa sehingga tidak aneh kalau pemikirannya kental dengan nuansa bahasa. Pengamatannya pada bahasa tersebut diperkaya dengan beberapa kajian mutakhir tentang bahasa melalui beberapa karya ilmuwan, filsuf, antropolog dan teolog Barat.

Karier dan kegiatan keilmuannya dimulai sebagai guru bahasa di SMA dan dosen di Universitas Strasbourg dari tahun 1956-1959. Kemudian sejak tahun 1961, Arkoun diangkat menjadi dosen pada Universitas Sorbone sampai 1969. Karir kepengajarannya meluas ke hampir benua Eropa dan Amerika dari mulai dosen di Universitas Lyon, University of California, Princeton University, Temple University, Universitas Katolik Louvain-la Neuve di Belgia, Berlin, Kolumbia, Denver dan Amsterdam, Belanda dan dunia Timur Tengah seperti di Aljir, Tunis, Damaskus Beirut dan Teheran.

Arkoun, merupakan sosok yang energik, yang kerap terlibat dalam berbagai aktivitas, misalnya sebagai panitia dalam Etika dan Ilmu Pengetahuan Kehidupan dan Kedokteran, anggota Majelis Nasional untuk AIDS, dan lain-lain. Kendati demikian, Arkoun bukanlah ilmuwan yang hanya menggunakan bahasa lisan sebagai andalan. Banyak karya lahir dari penalarannya. Karya-karyanya hampir semuanya ditulis dalam bahasa Perancis dan tidak banyak yang ditulis dalam bahasa Arab atau Inggris. Di antara karyanya yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah Nalar Islami dan Nalar Modern: Pelbagai Tantangan dan Jalan Baru, Rethinking Islam, Pemikiran Arab dan Berbagai Pembacaan Al-Qur'an. Sedangkan yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab adalah: *al-Fikr al-Islami: Qira'ah Ilmiyyah*, *al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, *al-Islam Asalah wa Mumarasah*, *Tarikhyyatul Fikril Araby al-Islami*, dan lain-lain.

Produktivitas Penalaran Arkoun

Kemunculan Arkoun pada saat disiplin ilmu sosial, sains, dan humaniora mengalami perkembangan signifikan di dunia Barat, sehingga tidak heran terminologi-terminologi yang digunakannya mewarnai secara kental dalam berbagai karyanya.

Yang menjadi renungan kritis Arkoun, adalah bahwa perkembangan ilmu pengetahuan harus dimanfaatkan secara serius, agar pemikiran Islam, tidak mengalami kemunduran dan miskin ide-ide gemilang. Kritik yang dilakukannya adalah bahwa pemikiran Islam, belum mampu merespons secara terstruktur dan sistematis terhadap suatu kemodernan. Pada sisi yang lain, kemajuan pengetahuan Barat, belum sepenuhnya mengalami keberterimaan di kalangan umat Islam, sehingga yang terjadi adalah kejumudan dan sikap-sikap yang masih bersifat kenaifan.² Akibatnya, keilmuan-keilmuan keislaman tidak bergerak dinamis dan terkesan tidak 'greget', serta melangitkan diri dan utopis, yang pada gilirannya, Islam memosisikan ilmu sosial, sekadar ilmu bantu semata. Ilmu-ilmu, misalnya sastra, sosiologi, antropologi dan sejarah masih menjadi ilmu pinggiran.

Tidak berhenti sampai pada rel stagnansi, Arkoun berupaya memanfaatkan berbagai ilmu sosial, sebagai metodologi dan pendekatan, baik sosiologi, sejarah, antropologi, filsafat, dan termasuk linguistik. Ilmu sosial, mampu berperan melakukan pemetaan proses kinerja pengalaman dan keilmuan yang saling bersinergi.³ Menurutnya, keyakinan yang dapat memengaruhi individu sosial dan semua kesadaran internalnya dapat ditelusuri dan dipahami melalui pemanfaatan ilmu-ilmu sosial, sehingga pembacaan terhadap realita yang terjadi menjadi lebih komprehensif.⁴ Yang menjadi bangunan pemikiran dalam melakukan pemanfaatan terhadap ilmu-ilmu sosial, adalah bahwa keyakinan dapat meningkat melalui penggunaan nalar yang kuat dan tepat.⁵ Paradigma Arkoun ini sebenarnya biasa. Bila dicari landasan normatifnya bisa merferensi kepada ayat yang menjelaskan tentang keanehan Ibrahim dalam bentuk permohonan kepada Tuhannya untuk memperlihatkan bagaimana Ia menghidupkan orang mati. Dalam QS. al-Baqarah/2: 260, ayat itu dijelaskan bahwa bukannya Ibrahim tidak percaya, tetapi agar bertambah tetap hati saya'. Ayat ini lebih jauh memberi pelajaran berharga bahwa keimanan -agar kuat - harus ditopang dengan ilmu.

Arkoun, banyak memproduksi pemikirannya yang diadopsi dari sejumlah tokoh-tokoh, sekadar menyebut; Michel Foucault, Northrop Frye, Pierre Bourdieu, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, dan Jack Gody, yang ia jadikan pisau dalam analisis pemikirannya dalam mengeksplanasi teks dan ayat Al-Quran. Arkoun, tidak seutuhnya dalam mengadopsi pemikiran Barat, karena dalam beberapa hal, ia sekadar menyitir secara parsial yang kemudian ia lakukan interpretasi. Sekadar contoh, tentang konsep bahasa, ia mengadopsi dari ide Barthes dengan

² A. Washil, "(De)Rekonstruksi Nalar Islam Ala Muhammad Arkoun: Gagasan Prinsip Hermeneutika Dan Semiotika Al-Qur'an," *Jurnal Pemikiran Dan Ilmu Keislaman* 2, no. 1 (2018). Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami Dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun," *Jurnal Ulumul AlQur'an*, no. IV (1993): VI. 97.

³ Inayatul Ulya, "Kritik Nalar Islam (Studi Pemikiran Hermeneutik Mohammed Arkoun)," *Hermeneutik* 11, no. 1 (2019), <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v11i1.4510>. Amin Abdullah, *Tradisi, Kemodernan Dan Metamodernisme* (Yogyakarta: Lkis, 1996). 13. Meuleman, *Mohammed Arkoun Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*, trans. Terjemahan Rahayu S Hidayat (Jakarta: INIS, 1994). 12.

⁴ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran* (Jakarta: INIS, 1997). 48.

⁵ Ach. Maimun, "Gagasan Pemikir Islam Progresif; Beragama Secara Otentik Dalam Kehidupan Kontemporer," *Kabilah: Journal of Social Community* 2, no. 2 (2018), <https://doi.org/10.35127/kbl.v2i2.3135>. Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam Dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998). 21.

semiotikanya dan Ferdinand de Saussure dengan bahasanya, yang sebenarnya ide ini hasil dari pengembangan Ricoeur dalam Filsafat Kehendak (*Philosophie de la volonte*) dan Interpretasi (*Del'interpretation*).⁶

Simbol-simbol yang didapatkan, kemudian dihadirkan konsep mitos, dalam upaya untuk memahami realitas kemanusiaan. Melalui pemanfaatan konsep mitos, asal usul suatu tindakan dapat dijelaskan. Dalam pandangan Ricoeur, simbol pertama (primer) dapat dijelaskan melalui simbol kedua (sekunder). Mitos tidak bisa diperbandingkan dengan kebahasaan rasional, karena bahasa mitos, konsep-konsepnya tidak bisa diterjemahkan. Kendati begitu, mitos memiliki peran dalam realita kehidupan, sehingga mitos tidak sekadar imajinasi yang tidak memiliki arti.⁷

Reduksi terjadi bila mitos, hanya berperan dalam dunia penyembahan atau mistis. Dan ini, menjadi kegagalan mitos dalam memainkan perannya, akibat ulah tindakan penyalahgunaan terhadap sifat mitos itu sendiri, yang memiliki keterbukaan.⁸ Bertens menjelaskan bahwa Ricour, membagi mitos menjadi empat; mitos kosmis, mitos tragis, mitos tentang Adam dan mitos Orfis. Sejauh ini, Arkoun belum diketahui mengambil salah satu mitos yang disebutkan tadi.

Mitos menjadi bagian penting dari imajinasi sosial, yang diadopsi dari ide Ricoeur. Imajinasi berperan dalam membentuk dan menjaga terpeliharanya komunitas sosial, yang unsurnya terkonstruksi dari realitas sosial, lingkungan, dan sejarah. Imajinasi sosial yang ini menjadi mitos yang dapat membangun cerita, nilai, dan citra.⁹

Fungsi mitos, mampu menjelaskan dan membangun kesadaran kolektif bagi pelakunya. Pemahaman terhadap mitos ini, dapat dikembangkan dalam mengkaji Al-Quran. Dalam pandangan Arkoun, ayat Quran sebanding dengan teks lainnya, terkonstruksi bersifat mitis. Menurutnya, Al-Qur'an, sebagaimana teks lainnya, juga bersusunan mitis dan karenanya bisa berubah menjadi mitologi¹⁰ bila pemahaman terhadapnya tidak menggubris semua hal di atas.

⁶ Irsyadunnas Irsyadunnas and Nurmahni Nurmahni, "Rekonstruksi Tafsir Al-Quran Kontemporer (Studi Analisis Sumber Dan Metode Tafsir)," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 22, no. 1 (2020), <https://doi.org/10.22373/substantia.v22i1.6119>. Abdul Mustaqim and Sahiron Syamsudin, eds., *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002). 172.

⁷ Abd Aziz, "Al-Qur'an Dan Sastra: Antara Etika, Estetika, Dan Profetika," *Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 20, no. 1 (2020): 147-63, <https://doi.org/https://doi.org/10.53828/alburhan.v20i1.159>.

⁸ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II Perancis* (Jakarta: Gramedia, 1996). 254-278.

⁹ Abd Aziz, "Pendidikan Etika Sosial Berbasis Argumentasi Quranik," *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam Dan Manajemen Pendidikan Islam* 1, no. 3 (December 29, 2019): 466-89, <https://doi.org/10.36671/andragogi.v1i3.68>.

¹⁰ Hajriana Hajriana, "Relevansi Pemikiran Mohammed Arkoun Dalam Pendidikan Islam Di Indonesia," *Syamil: Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education)* 6, no. 1 (2018), <https://doi.org/10.21093/sy.v6i1.988>. Ruslan Rasyid and Hilman Djafar, "Konsep Pemikiran Mohammed Arkoun Dalam Aina Huwa Al-Fikr Al-Islamiy Al-Mu'ashir," *Humanika* 19, no. 1 (2020), <https://doi.org/10.21831/hum.v19i1.30158>. Meuleman, "Nalar Islami Dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun." 99. Meuleman, *Mohammed Arkoun Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. 19-19.

Arkoun mengambil semiotika dari Ferdinand de Saussure dan Roland Barthes.¹¹ Semiotika modern memiliki dua pendiri: Charles Sanders Peirce (1839-1914) dan Ferdinand de Saussure (1857-1913). Dalam hal-hal tertentu, seperti peristilahan, antara keduanya terdapat sedikit perbedaan. Arkoun tampaknya lebih memilih tokoh kedua. Tidak jelas mengapa. Namun bila ia merujuk pada Saussure, maka mestinya menggunakan semiologi bukan semiotika. Semiotika adalah sains tentang tanda dan segala yang berhubungan dengannya: cara berfungsinya (sintaks semiotik), hubungannya dengan tanda-tanda lain (semantik semiotik), pengiriman dan penerimaannya oleh mereka yang menggunakannya (pragmatik semiotik). Tanda, menurut linguistik Saussure adalah kesatuan dari dua bidang yang tak dapat dipisahkan antara penanda (signifier) atau bentuk dan petanda (signified) atau makna.¹² Yang pertama adalah unsur material (misalnya; bunyi tertentu dalam bahasa lisan atau coretan grafis dalam bahasa tulis) dan yang kedua adalah anasir mental (anggitan atau konsep). Penanda merupakan sesuatu yang menandai dan petanda adalah sesuatu yang ditandai.¹³

Dalam pandangan de Saussure, sifat relasi penanda dan petanda adalah arbitrer, atau mengada-ada. Arbitrer sebab tidak ada keterkaitan logis antara keduanya, misalnya antara kata pohon dengan pohon yang nyata. Sedangkan stabil, sebab sekali ia dinyatakan pohon misalnya, ia tetap pohon dalam konvensi komunitas. Maksudnya, sebagai nama pohon, tetap eksis asalkan terjadi kesepakatan.

Yang menjadi titik konsentrasi Saussure adalah studi terhadap struktur. Ia masuk dalam aliran strukturalisme yaitu suatu aliran pemikiran yang berupaya menyingkap struktur berbagai struktur pemikiran, ungkapan dan tingkah laku manusia. Dengan ini maka sebuah unsur hanya bermakna ketika ia dikaitkan dengan perangkat unsur-unsur lain secara total. Karena itu yang ingin diurai oleh analisis struktural bukanlah hakikat unsur itu sendiri, melainkan relasi yang menghubungkan antara unsur-unsur tersebut. Di sini jelas bahwa Saussure sangat menekankan individu sebagai subjek yang bertindak sebagai pengguna kode-kode sosial yang sudah ada. Ini yang membuatnya tidak melihat bahasa dari perspektif historis dan vokalisasi.

Pada esensinya, strukturalisme tidak mementingkan studi terhadap subjek sebagai pencipta (tanda, kode), dan yang dilihatnya adalah subjek sebagai pengguna tanda dan kode yang telah tersedia, (2) tidak menaruh perhatian pada hubungan sebab-akibat, tetapi pada relasi struktur dan (3) tidak menganggap penting pertanyaan tentang sejarah, waktu dan perubahan pada struktur, tapi pada kajian tentang sistem pada satu penggal waktu tertentu. Selanjutnya, dari situ Saussure, menyimpulkan bahwa bahasa tidak sekadar dikaji melalui studi diakronik (perkembangan tanda dan maknanya secara historis), namun bisa pula studi sinkronik (satu hubungan di antara seperangkat unsur-unsur dalam wadah waktu yang a historis).

Ada dua yang menjadi titik tekan dalam upaya menjelaskan tentang studi bahasa secara sinkronik, yakni *langue* dan *parole*. *Langue* adalah totalitas dari sistem dan konvensi bahasa atau sistem kebahasaan, sedangkan *parole* adalah realitas penggunaan

¹¹ Panuti Sujiman and Aart van Zoest, eds., *Serba-Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia, 1996). 1-2. Semiotika sendiri terdiri dari semiotika konotasi di mana Barthes termasuk di dalamnya dan semiotika ekspansionis.

¹² Yasraf Amir Piliang, *Hiper-Realitas Kebudayaan* (Yogyakarta: Lkis, 1996). 111.

¹³ Aziz, "Al-Qur'an Dan Sastra: Antara Etika, Estetika, Dan Profetika."

bahasa atau pemakaian bahasa dalam ungkapan nyata. Langue berposisi sebagai prasyarat bagi *parole*.¹⁴

Analisis semiotik banyak digunakan Arkoun dalam eksplenasinya, kendati tidak seluruhnya. Yang unik, ia terkadang meloncat kepada makna, pembentukan, perubahan, dan penafsiran. Ia terkadang meloncat ke arah pemikiran Derrida dan Foucault. Menurutnya, analisis semiotis berguna untuk melihat teks sebagai suatu keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern. Seseorang yang berkedudukan sebagai peneliti, mau tidak mau, harus melepaskan interpretasi yang berkecenderungan atau menghilangkan segala bentuk pra-anggapan lainnya.¹⁵

Selanjutnya, analisis semiotik Arkoun didapatkan dari Derrida meskipun (dalam aspek tertentu) ia lebih setuju dengan Saussure. Sebab Derrida tidak mengakui adanya 'petanda transendental' yang berarti kalau hal itu diterapkan pada teks AlQur'an maka akan menafikan kebenaran Ilahi atau tidak mengakui Allah sebagai yang berada di belakang teks.

Berikutnya, yang didupatkannya dari Derrida adalah konsep dekonstruksi. Sebelumnya perlu dijelaskan bahwa konsepnya ini merupakan kritik terhadap tradisi filsafat dan linguistik Barat termasuk Saussure. Menurut Derrida, linguistik struktural Saussure telah mengembangkan konsep oposisi biner antara ucapan dan tulisan, makna dan bentuk, jiwa dan badan, transendental dan imanensi dan baik dan buruk. Menurutnya, meskipun keduanya berjalan berdampingan tapi yang pertama dianggap superior sedangkan yang kedua hanya perantara atau representasi palsu dari kebenaran atau sesuatu yang sudah tercemar dan berada di luar kawasan kebenaran yang ada pada hal pertama. Yang pertama kemudian disebut logosentrisme. Logosentrisme beranggapan bahwa ada adalah sama dengan kehadiran dan yang benar adalah yang riil atau hadir. Konsekuensinya, penanda adalah lebih awal daripada petanda.

Dekonstruksi adalah sebuah upaya penyangkalan terhadap oposisi tersebut dan penolakan terhadap kebenaran logos (logosentrisme) itu sendiri. Bila dikaitkan dengan oposisi ucapan dan tulisan, maka tulisan merupakan prakondisi dari bahasa dan ada sebelum ucapan oral. Karena itu tidak benar kalau tulisan adalah representasi palsu atau topeng dari ucapan. Tulisan bisa melepaskan diri dari ucapan. Jika demikian maka tulisan adalah bagaikan jejak bekas tapak kaki yang mengharuskan kita untuk mencari si empunya kaki itu. Berpikir, menulis dan berkarya adalah prinsip jejak yang disebut Derrida dengan *difference*. Bila dikaitkan dengan logosentrisme Saussure, maka prinsip *difference* adalah sebuah penolakan pada petanda atau makna absolut. Hal ini terjadi karena selalu ada jarak menuju jejak. Petanda absolut selalu berupa jejak di belakang jejak. Dengan itu maka selalu ada celah antara penanda dan petanda atau antara teks dan maknanya. Oleh karena itu, pencarian makna absolut adalah mustahil.¹⁶ Tampak terdapat paradoks dalam diri Arkoun, karena ia hanya mencomot pemikiran tokoh-tokoh tersebut secara tidak utuh, sehingga pada satu sisi misalnya, ia sepakat dengan

¹⁴ Piliang, *Hiper-Realitas Kebudayaan*. 115-117. Lihat De Saussure and Ferdinand, *Pengantar Linguistik Umum*, trans. Rahayu S. Hidayat (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993). Abd Aziz and Saihu Saihu, "Interpretasi Humanistik Kebahasaan: Upaya Kontekstualisasi Kaidah Bahasa Arab," *Arabiyatuna : Jurnal Bahasa Arab* 3, no. 2 (November 13, 2019): 299, <https://doi.org/10.29240/jba.v3i2.1000>.

¹⁵ Meuleman, *Mohammed Arkour Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. 16-17.

¹⁶ Piliang, *Hiper-Realitas Kebudayaan*. 79-80.

Saussure dalam hal bahwa ada petanda transenden dan berbeda dengan Derrida yang berpendapat sebaliknya, tapi pada saat yang sama ia memakai dekonstruksi atas logosentrismenya Saussure dan kembali mempertimbangkan penanda (bahasa lisan) dari pada bahasa tulis. Hal ini akan tampak ketika ia kemudian memakai Foucault tentang wacana dan episteme. Karena itu ia memakai istilah logosentrisme, meskipun dengan definisi yang berbeda seperti yang didefinisikan Saussure. Dengan demikian Arkoun memakai definisi logosentrisme yang dipakai Derrida yang menyatakan bahwa manusia tidak bisa mengungkapkan diri atau berpikir kecuali melalui bahasa., tradisi kebahasaan dan tradisi teks. Dengan ini maka ia kembali mengunggulkan bahasa lisan dari pada bahasa tulis.

Dengan dekonstruksi, aturan-aturan yang menyelimuti logosentrisme dapat diungkap. Sesuatu yang semula dilupakan atau disingkirkan dapat ditemukan kembali, meskipun untuk mencapai makna absolut adalah tidak mungkin. Pada tataran inilah kemudian Arkoun menyebut istilah apa yang tak terpikirkan (*unthinkable*) dan yang tak terpikir' (*unthought*).

Pemikir Perancis berikutnya yang berpengaruh pada Arkoun adalah Foucault. Dari pemikir Perancis tersebut, Arkoun mengambil konsep episteme dan wacana. Episteme adalah sistem pemikiran yang dengannya manusia menangkap (memandang dan memahami) kenyataan. Sedangkan wacana adalah cara manusia membicarakan kenyataan itu sendiri. Menurutnya, episteme dan wacana tunduk pada berbagai aturan yang menentukan apa yang dipandang atau yang dibicarakan dari kenyataan, apa yang dianggap penting dan tidak penting, hubungan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan ana. lisis dan sebagainya. Karena itu, setiap zaman atau orang, lingkungan sosial, kelompok keahlian dan peradaban memandang, memahami dan membicarakan kenyataan dengan cara yang berbeda-beda. Masing-masing mempunyai episteme sendiri-sendiri. Dengan memahami ini, maka adalah tidak aneh kalau dengan paham episteme dan wacana ini akan sangat toleran terhadap realitas heterogen dan plural, terutama dalam memahami teks. Untuk menganalisis hal tersebut Foucault mengusulkan apa yang disebutnya arkeologi pengetahuan.¹⁷

Arkoun melakukan upaya teoretisasi dan kritisasi atas segenap konstruksi pemikiran Islam. Bila melihat itu semua maka yang ingin dibangun Arkoun adalah sebuah kritik terhadap bangunan epistemologis yang bertujuan bukan hanya mendekonstruksi tanpa ada tujuan. Dengan itu maka akan tampak keterkaitan antara bahasa-pemikiran-ideologi-sejarah. Dengan menempatkan seluruh bangunan keilmuan pemikiran pada tataran historis, maka semuanya tidak ada yang sakral, bisa dikritik dan berubah serta dibongkar. Alhasil, ia menekankan perlunya mempertimbangkan aspek ruang dan waktu dalam memahami pemikiran.¹⁸ Dengan demikian historisme berperan untuk merekonstruksi makna lewat penghapusan relevansi antara teks dan konteks dan jika metode ini diaplikasikan pada teks-teks keagamaan, maka makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks-teks tersebut akan muncul.

¹⁷ Irfan Sanusi, "Membedah Diskursus Dan Berkreasi Dalam Ranah Pluralitas: Rereading Arkeologi Pengetahuan," *Journal Ilmu Dakwah* 4, no. 15 (2010). Michael Foucault, *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language* (New York: Harper Colophon Books, 1971).

¹⁸ Barangkali ini yang menjadi pertimbangan, karyanya menjadi diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *Tarikhyyat al-Fikri al-'Arabi al-Islāmi* (Historisme Pemikiran Arab-Islam).

Melalui vista penalaran yang menurutnya baru, ia melakukan pendekatan sosiologis, antropologis, dan historis. Menurutnya, hanya dengan pendekatan-pendekatan tersebut dapat dilakukan pembebasan Islam dari postulat-postulat esensial dan substansialis metafisika klasik. Dan dengan pendekatan itu semua bukan berarti ia-katanya- mengabaikan pendekatan teologis dan filosofis, tetapi untuk memperkayanya. Sedangkan metode yang digunakannya adalah dekonstruksi. Skema dekonstruksi hanya mungkin dicapai dengan penalaran baru tersebut. Untuk itu nalar perlu berdikari dari ontologi, transendentalisme dan substansialisme yang membuikannya.¹⁹ Dengan ungkapan lain, untuk rekonstruksi (konteks) harus ada dekonstruksi (teks). Sesuatu yang menjadi fakta peristiwa pada semua masyarakat harus dipahami dan didapati seseorang melalui sejumlah pertanyaan penalaran yang paling esensial bagi Arkoun pertanyaan epistemologis yang paling kardinal.²⁰

Kritik Penalaran

Pemerian di atas kiranya jelas ke mana gelagat adicita penalaran Arkoun. Sebagai seorang Muslim yang dibesarkan dalam dunia yang berbeda, Islam dan Barat dengan bahasa' yang ragam, ia dipandang sebagai ahli yang banyak tahu bukan hanya khazanah keilmuan Islam dari yang klasik sampai yang kontemporer, namun juga menguasai ilmu-ilmu Barat, sehingga integrasi dunia Barat dan dunia Islam adalah menjadi sifat primer penalaran Arkoun. Hasilnya, tidak absurd jika jangkauan pemikirannya mencengkam berbagai persoalan dalam Islam (pemikiran, masalah etika kemanusiaan, masalah kemasyarakatan, masalah pemahaman terhadap kitab suci dan pertalian antara Islam dan kemodernan).

Karena latar belakangnya itu, menjadikan concern Arkoun terfokus pada problematika 'bahasa dalam pengertiannya yang luas, bukan hanya sekadar alat komunikasi. Hubungan antara bahasa, pemikiran, sejarah dan kekuasaan. Persaingan antara berbagai jenis bahasa dan cara berpikir dan pertentangan antara bahasa lisan dan tulis. Bagi Arkoun, bahasa mempunyai 'keterlibatan intim' dengan masyarakat dan pemikirannya. Ini artinya, pembentukan rasio bukan hanya terjadi secara intrinsik, tapi juga ekstrinsik, yakni melalui faktor-faktor sosial politik dan relasi-relasi historis. Dengan demikian ia berpendapat bahwa tidak ada rasio transendental yang universal. Yang ada hanyalah rasio-rasio yang dibatasi pembatas-pembatas historis. Arkoun ingin memperlihatkan bahwa konstruksi itu mempunyai spot sosio-historisnya sendiri.²¹ Ia menyebut tiga ciri rasio Islam. Pertama; ketundukan dan keterpusatan pada wahyu. Kedua; penghormatan dan pengagungan terhadap suatu otoritas dan ketiga: bertumpu pada suatu cara pandang yang spesifik terhadap alam, kosmologi yang diwarisi dari abad pertengahan. Dengan pemikirannya itu, maka Arkoun pada hakikatnya telah melakukan kritik ideologi.²²

¹⁹ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam Today* (Washington: Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, n.d.). 4-5.

²⁰ S Rahmadi, "Epistemologi Arab-Islam Muhammad Abid Al-Jabiri," *Tarbawi*, 2020. Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik*, trans. Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000). 170.

²¹ Mohammed Arkoun, *Bairut: Markaz Al-Anma' Al-Qawmi*, trans. Hasyim Saleh, 1986. 65.

²² Ishmatun Nihayah, Suharto, and Yusuf, "Feminisme Dan Kritik Ideologi Terhadap Ilmu Pengetahuan," *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 29, no. 2 (2020). F.Budi Hardiman, *Kritik Ideologi* (Yogyakarta: Kanisius, 1990). 19.

Berpijak dari bahasa itulah, Arkoun melakukan kritik episteme terhadap seluruh bangunan keilmuan Islam dan orientalis Barat dengan dekonstruksi ala Derrida. Menurut - Arkoun, bangunan keilmuan Islam yang ada dan diwarisi sekarang, pada mulanya tidak bisa dilepaskan dari keterkaitan dengan ideologi resmi atau ideologi perlawanan. Hal itu mengakibatkan pemikiran keagamaan menjadi tertutup dan dibatasi dengan sekat apriori teologis.

Pada tataran inilah Arkoun melakukan kritik terhadap logosentrisme dalam Islam yang lahir akibat penerapan filsafat terhadap agama. Hal tersebut dikarenakan oleh: (1) pemikiran Islam dikuasai oleh nalar yang dogmatis dan sangat terkait dengan kebenaran abadi (Tuhan). Jadi lebih bersifat estetis-etis daripada ilmiah, (2) nalar yang bertugas mengenali Kebenaran telah menjadi sempit dan hanya berkutat dalam wilayah tempat kelahirannya saja, (3) di dalam kegiatannya, nalar hanya bertitik tolak dari rumusan-rumusan umum dan menggunakan metode analogi, implikasi dan oposisi, (4) peningkatan data-data empiris yang sederhana sehingga berkaitan dengan kebenaran transendental (menjadi semacam alat 'pledoi'), dan (5) pemikiran Islam cenderung menutup diri dan tidak melihat dimensi kesejarahan, sosial, budaya dan etnik sehingga cenderung menjadi satu-satunya wacana yang harus diikuti secara seragam dan memaksakan tindakan 'hantam kromo' (6) pemikiran Islam lebih memprioritaskan suatu wacana lahir yang terproyeksikan dalam ruang bahasa yang terbatas, sinkron dengan kaidah-kaidah bahasa dan cenderung merepetisi sesuatu yang lama.²³ Sedangkan wacana batin yang menerobos 'pematang' logosentrisme akan cenderung kandas.²⁴

Lebih jauh Arkoun menyatakan bahwa wacana logosentrisme telah menutupi realitas dan menghambat dorongan-dorongan manusia yang kreatif dan dalam. Logosentrisme telah menafikan pluralitas dan perbedaan seperti perbedaan persepsi dan bahasa, kesenjangan ekonomi, kondisi sosial politik dan konflik antar manusia dan menghendaki kesamaan dan kebenaran universal terkonsentrasi dan 'solo'.²⁵

Sedangkan kritiknya terhadap tradisi orientalis Barat adalah bahwa orientalis atau Islamolog Barat hanya mendekati Islam melalui karya tulis para tokoh yang dianggap besar dan mewakili dan mereka sangat positivistik sehingga mengingkari hal-hal yang berada di luar spektrum manusia. Arkoun mencegah saintifisme yang menafikan sudut pandangan nirrasional.

Arkoun ingin membangun pemikiran keagamaan yang terbuka, tanpa sikap dialektis ideologis terhadap semua pengalaman keagamaan manusia dengan menggunakan aparatus keilmuan modern, sehingga ia ingin menyinkronkan refleksi nalar Islam dengan adicita nalar Barat modern.

Berpangkal dari hal di atas, menurutnya jika orang Islam ingin mencari fakta kebenaran tentang dirinya, maka tidak sekadar mengkaji ulang 'kebenaran' wahyu, melainkan juga mengamati kembali cara-cara distingtif yang dengannya kebenaran itu dipahami, dirasakan, dieksplikasi, dilegitimasi, divalidasi, diberi wajah doktrinal, ortodoksi, konformis, dan dihayati dalam konteks, waktu dan ruang geografis yang

²³ Abd Aziz, "KOHESI GRAMATIKAL (TAMASUK NAHWI) Aplikasi Substitusi Dan Elipsis Pada Wacana Ayat Al-Quran," *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman* 5, no. 2 (2021).

²⁴ Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam Dan Modernitas*. 38.

²⁵ Nunu Burhanuddin, "Filsafat Al-Fârabî Sebagai Kritik Ideologi," *Tajdid* 25, no. 1 (2018), <https://doi.org/10.36667/tajdid.v25i1.339>. Lee, *Mencari Islam Autentik*. 173-174.

spesifik. Hanya dengan cara ini setiap orakel Islam bisa hidup, tidak mengkristal dan menjadi toleran terhadap setiap perbedaan dan pengasingan terhadap keberadaan klaim kebenaran dan pandangan kardinalis.

Dengan demikian masing-masing generasi mempunyai kemungkinan sendiri untuk membangun figurasi dan pemahamannya tentang Islam atau teks Al-Qur'an.

'Gawai' Interpretasi Ayat Al-Quran

Dalam *al-Fikr al-Islāni: Qira'ah Ilmiyyah*, untuk mengintroduksi pembahasannya terhadap Al-Qur'an, Arkoun mencuplik suatu hadis yang terjemahannya: "Seseorang tidak dapat dikatakan paham sepaham pemahannya sampai ia melihat berbagai kemungkinan pengertian Al-Qur'an."²⁶ Sementara dalam *Berbagai Pembacaan Quran*, menginspirasi Arkoun untuk melakukan penjelajahan makna terhadap Al-Qur'an. Apalagi Arkoun juga menyatakan bahwa Al-Qur'an bukan hal yang serba eminen yang menolak relasi apapun dengan sejarah manusia.²⁷

Semenjak awal Arkoun, mengetengahkan bahwa Al-Qur'an adalah fakta bacaan, bukan yang dibaca. Hal ini karena, sebelum ditransformasikan menjadi bahasa tulis, Al-Qur'an adalah afirmasi lisan. Hal ini patut ditekankan karena pernyataannya itu sangat terkait dengan eksplorasi makna terhadap Al-Qur'an melalui perjalanan napak tilas ke dalam bahasa ujaran (lisan) tersebut. Dalam proses tersebut terdapat tiga hierarki; pembicara-pengarang, (Allah), utusan-pemberita (Muhammad), dan akseptor-kolektif yakni manusia atau publik Arab.

Pada lapisan pertama, wahyu adalah firman Allah yang transenden dan tak terbatas yang biasanya diistilahkan dengan *umm al-kitab*. Pada lapisan kedua, wahyu tak terbatas tersebut menjelma dalam sejarah yang diwahyukan kepada Muhammad dengan memakai bahasa Arab. Lapisan ketiga menunjuk pada wahyu yang sudah tertulis dalam mushaf.²⁸ Wahyu pada tingkat kedua adalah unik karena terjadi hanya sekali dan tidak bisa diulang serta kita tidak bisa mengalaminya lagi. Lebih dari itu, menurut Arkoun, ujaran wahyu itu tidak diketahui lagi apakah sama persis seperti sekarang ini atau tidak. Tetapi, yang jelas wahyu tersebut sudah berpigura dalam sejarah yang tidak senyap dari faktor-faktor yang mendampinginya, ideologi, fikrah, tradisi, kultur, dan sebagainya. Pada tahapan ini wahyu masih menjadi wacana yang terbuka. Dengan penegasan ini Arkoun berpendapat bahasa lisan lebih dahulu dari bahasa tulis, pendapat yang bertentangan dengan Derrida. Pada tahap ketiga, wahyu tersebut beralih

²⁶ Mohammed Arkoun, *Al-Fikr Al-Islami: Qira'ah Umiyyah, Terjemahan Hasyim Salih*. Bairut: Markaz Al-Anmā' Al-Qawmi, 1987. 245. Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Qira'ah Umiyyah* (Bairut: Markaz al-Anma' al-Qawmi, 1987), 245. Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*. 9.

²⁷ Muhammad Fajri, "Dynamics of The Study of The Quran in Indonesia: Language and Paradigm," *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies* 5, no. 1 (2021), <https://doi.org/10.30983/it.v5i1.4130>. Pada tataran ini, Arkoun menggunakan pendekatan historis-fenomenologis terhadap Al-Qur'an -sebagaimana W.M. Watt. Pendekatan historis memandang bahwa Al-Qur'an adalah produk sejarah sementara pada saat yang sama fenomenologi menjelaskan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu yang transenden yang diterima Muhammad.

²⁸ Lathifah Munawaroh, "Diskursus Surat Al-Fatihah (Telaah Dalam Perspektif Maqashid)," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 17, no. 2 (2019), <https://doi.org/10.22373/jiif.v17i2.2433>. Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, trans. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). 8. Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, trans. Yudian W. Asmin and Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). 59. *al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 21, No. 02, Desember 2021: 154-171 | 164

bentuk menjadi mushaf dan ini yang disebut dengan teks. Pada tahap ini, wahyu Al-Qur'an menjadi korpus resmi tertutup (*corpus official close*).

Lebih lanjut, Arkoun menyatakan bahwa secara linguistik, pada tahap ketiga ini Al-Qur'an menjadi sebuah korpus yang gentas, definit, dan terbuka dari ujaran-ujaran bahasa Arab yang kita tidak lagi mempunyai akses kepadanya, selain via teks yang bentuk tulisannya distandarkan sesudah abad ke-4 atau ke-10. Dengan ungkapan lain, teks yang ada pada kita kini adalah hasil dari aksi pengujaran (*annunciation*). Dengan demikian kita tidak dapat mempunyai portal masuk ke dalam firman Allah (tingkatan 1) kecuali melalui teks ini. Dengan keadaan ini, maka Al-Qur'an menjadi korpus yang solo yang diciptakan dalam situasi wacana historis (diciptakan dalam waktu) dan dengan demikian sudah menjadi sebuah karya. Di samping sudah menjadi karya, teks itu juga kemudian berubah menjadi liturgi. Ketika terjadi pembekuan mushaf ini, menurut Arkoun terjadi pula proses pembekuan dan penutupan penafsiran Al-Qur'an. Karena itu, menurut Arkoun, bila kita ingin memahami kandungan Al-Qur'an tidak bisa menampik aspek historis ini.

Melalui postulat ini, Arkoun ingin menjelaskan bahwa korpus itu gentas, artinya benar-benar terbatas dalam jumlah ujaran yang membentuknya. Sudah selesai dalam bentuk pengungkapannya maupun dalam bentuk isinya (cara-cara semua penanda dan petanda berkaitan). Sedangkan terbuka karena tidak tertutup untuk konteks-konteks yang bermacam-macam yang dibawa-bawa dan ditumpangkan oleh setiap pembacaan. Dengan kata lain, teks Al-Qur'an mengatakan sesuatu, melakukan suatu dialog dan membuat berpikir tidak mengindahkan bagaimana keadaan wacana yang di dalamnya pembacaan terjadi. Dengan hipotesis tersebut kemudian dapat diketahui mengapa Arkoun menggunakan pendekatan semiotik. Sebab ia tidak hanya terpaku pada teks tapi juga pada wacana sebelum menjadi teks.

Melalui postulat tersebut, Arkoun kemudian membuat hipotesis kerja dengan menyatakan bahwa pertama; al-Qur'an adalah sejumlah makna potensial yang diusulkan kepada segala manusia, jadi sesuai untuk mendorong pembangunan doktrin yang sama beragamnya dengan keadaan sejarah pemunculannya. Kedua; pada tahap maknanya yang potensial, Al-Qur'an mengacu pada agama yang trans-sejarah, atau dengan kata lain pada transendensi. Pada tahap makna yang diaktualisasikan dalam doktrin teologis, yuridis, filsafat, politis, etis dan sebagainya Al-Qur'an menjadi mitologi dan ideologi yang kurang lebih dirasuki oleh makna transendensi. Pada salah satu wilayah inilah Arkoun kemudian melakukan kritik ideologi dengan menggunakan metode dekonstruksi. Ingat uraian di awal. Ketiga; Al-Qur'an adalah sebuah teks terbuka. Tak satu pun penafsiran dapat menutupnya secara tetap dan ortodoks. Keempat; *de jure*, teks Al-Qur'an tidak mungkin disempitkan menjadi ideologi, karena teks itu menelaah khususnya berbagai keadaan limit kondisi manusia: eksistensi, cinta kasih, hidup, mati.²⁹

Arkoun kemudian membedakan teks menjadi dua; teks pembentuk (*al-Nasi al-Mu'assis*) dan teks hermeneutis (*al-Nass al-Tafsiri*). Al-Qur'an adalah teks pembentuk yang kemudian melahirkan teks-teks hermeneutis yang beragam. Persoalannya

²⁹ Ismet Sari, "Narasi Filsafat Kontemporer Mohammad Arkoun (Dari Post-Strukturalis Menuju Kritik Atas Nalar Islam)," *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam* 1, no. 2 (2019), <https://doi.org/10.51900/alhikmah.vii2.5098>. Meuleman, "Nalar Islami Dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun." 194-195.

kemudian adalah bagaimana cara membaca teks tersebut yang kemudian melahirkan tafsir.

Arkoun menyatakan tiga cara untuk hal itu: pertama, memperlakukannya secara ritual atau liturgis pada keadaan-keadaan tertentu,³⁰ seperti salat atau berdoa dengan tujuan untuk selarung terhadap ujaran pada masa nabi (ujaran 1). Kedua, pembacaan secara eksegetis (seperti tertera dalam mushaf). Dan ketiga, cara baca yang dilakukan dengan memanfaatkan temuan-temuan metodologis yang disumbangkan oleh ilmu-ilmu kemanusiaan khususnya ilmu bahasa. Hal yang ketiga inilah yang dilakukan oleh Arkoun.³¹

Dalam rangka ke arah tujuan tersebut Arkoun menunjuk pendekatan kritik linguistik sebagai perangkatnya, khususnya semiotika. Pendekatan ini dipandang tepat pertama-tama berkaitan dengan yang dihadapi (objek pembicaraan), yaitu dunia ciptaan yang sering disebut sebagai ayat Tuhan dan kitab atau teks wahyu yang merupakan himpunan tanda. Berikutnya karena pendekatan linguistik-semiotis memandang suatu teks sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern dan membuat kita mendekati suatu teks tanpa interpretasi tertentu sebelumnya atau praanggapan. Dengan kata lain pendekatan linguistik mempunyai nilai kezuhudan karena mengharuskan kita untuk tetap berada dalam batas-batas yang tegas mengenai kemungkinan-kemungkinan pengungkapan bahasa dengan menolak semua praduga, baik yang tersurat maupun secara implisit yang ditumpangkan di atas teks oleh setiap tangkapan pembacaan.

Tidak semua ide-ide pendekatan linguistik digunakan semua oleh Arkoun. Hal ini disadarinya karena adanya berbagai kelianan pendekatan linguistik terutama ketika berhadapan dengan kitab suci. Salah satunya adalah semiotika telah mengabaikan sifat khusus dari teks-teks keagamaan. Arkoun juga sadar bahwa akan perhatiannya yang tidak hanya pada teks atau wacana, melainkan hubungan antar wacana, kenyataan dan persepsi yang diperantarai oleh bahasa.

Untuk itu Arkoun melakukan dua tahap; linguistik kritis dan hubungan kritis. Dalam tahap linguistik kritis, Arkoun mempergunakan sejumlah unsur linguistik yang disebutnya modalisator wacana: (1) Determinan (kata sandang, adjektiva dan pronomina). (2) Kata Ganti. (3) Kata Kerja. (4) Kata Benda dan Nominalisasi. (5) Susunan-susunan Sintaksis (6) Persajakan.³²

Arkoun menyeleksi analisis seperti di atas tersebut bertujuan untuk menganalisis aktan-aktan yaitu pelaku yang melaksanakan suatu tindakan yang ada dalam suatu teks atau narasi. Dengan ini, maka analisis semiotis yang menganalisis teks sebagai keseluruhan atau hubungan antar teks mendapatkan tiga pivot. Pertama, pivot subjek-objek yang berarti orang dapat memeriksa siapa melakukan apa. Kedua, pivot pengirim-penerima untuk menjawab siapa yang melakukan dan untuk siapa hal itu

³⁰ Syamsurijal, "Religiositas Yang Naif: Ortodoksi Masyarakat Muslim Di Tengah Bayang- Bayang Pandemi Covid-19," *Mimikri* 6, no. 2 (2020).

³¹ Nur Faizah, "Surat Al-Fatihah Dalam Bingkai Pembacaan Mohammed Arkoun," *Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 16, no. 1 (2018). Abdullah, *Tradisi, Kemandirian Dan Metamodernisme*. 68.

³² D M Saputra and N Latipah, "Konsep Historisitas Teks Al-Qur'an: Telaah Atas Pembacaan Kontemporer Muhammad Arkoun," *Jurnal Al-Dirayah* 2, no. 1 (2019). Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*. 99-106.

dilakukan. Ketiga, pivot pendukung-pemenang untuk mencari aktan yang mendukung dan menentang subjek.

Sementara itu, pada tahapan hubungan kritis, hal ini bukan dimaksudkan untuk napak tilas lewat peran-peran yang ada dalam teks, melainkan diarahkan pada petanda terakhir. Di sinilah salah satu letak perbedaan antara Arkoun dengan Derrida, sebagaimana sudah diuraikan. Derrida tidak mengakui adanya petanda terakhir atau petanda transendental, sedangkan Arkoun mempercayainya. Dalam hal ini ia sepakat dengan Saussure. Hal ini dengan asumsi bahwa teks-teks keagamaan berbeda dengan teks lain oleh pretensinya untuk menyampaikan jika bukan petanda terakhir, setidaknya kunci -satu-satunya- untuk mencapai petanda itu. Untuk itulah jalan historis yang berliku merupakan usaha untuk menjawab dua pertanyaan berikut: (1) apa isi, fungsi dan jangkauan petanda terakhir menurut tradisi penafsiran dan (2) mampukah seseorang, sekarang ini memutuskan tingkat kecocokan antara petanda terakhir yang dituntut oleh teks induk dan petanda terakhir yang ditangkap oleh penafsiran tradisional?

Untuk mencapai pada petanda terakhir ini, Arkoun menempuh dua langkah: Eksplorasi historis dan eksplorasi antropologis. Eksplorasi historis bertujuan untuk membaca kembali salah satu khazanah tafsir klasik dan mencari petanda terakhir di dalamnya. Untuk eksplorasi yang pertama, Arkoun memilih mufasir ar-Razi. Untuk membaca tafsir ar-Razi, Arkoun memberi lima macam kode: linguistik, keagamaan, simbolis, budaya dan anagogis.³³ Dalam semiotika, kode adalah semacam filter yang menentukan pilihan makna oleh pihak pembicara. Arkoun bermaksud mencari tuntunan untuk membimbing kita dalam membaca tafsir tersebut. Sebab tanpa mengerti kode ar-Razi, maka akan sulit untuk memahami tafsirnya.

Sementara eksplorasi antropologis dimaksudkan untuk mencari petanda terakhir dengan teori-teori tentang mitos yang memperlihatkan bagaimana bahasa dipakai dalam berbagai jenis simbol.³⁴ Dari sini maka pertanyaan yang muncul adalah apakah diluar batas kekhasan-kekhasan dogmatis, budaya, linguistik dan sebagainya, teks itu mengandung rujukan kepada sulalah? Jika ya, bagaimana sulalah ini menyatakan dirinya. Apa kaitan-kaitannya dengan sulalah yang dinyatakan dalam teks-teks keagamaan yang lain?

Sulalah adalah suatu hal pokok dari keberadaan manusia seperti hidup, mati, waktu, cinta, kehendak dan lain-lain. Sulalah hanya bisa diingatkan lewat sebuah bahasa simbolis. Di dalam semua itu makna dihasilkan, dibangun, dirobuhkan, rusak, meluas, menggabungkan diri dan lain-lain. Metamorfosis-metamorfosis makna ini membentuk banyak pemaknaan.³⁵ Akhirnya, sulalah tidak dapat diartikan sesekali untuk semuanya dengan bahasa denotatif dan logis.

Kesimpulan

Ada dua cara untuk terbukanya jalan penelitian interpretasi bagi Arkoun. Pertama, lepas dari pertanyaan mengenai penciptanya, bahasa al-Qur'an yang secara

³³ Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*. 107-110.

³⁴ Burhanudin Sanusi, "Relasi Perempuan-Laki-Laki Pada Komunitas Dayak Hindu-Budha Bumi Seghandu Indramayu; Suatu Eksplorasi Antropologis," *Jurnal Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama Dan Kemanusiaan* 6, no. 2 (2020), <https://doi.org/10.24235/jy.v6i2.7257>.

³⁵ Diana Silaswati, "Analisis Wacana Kritis Dalam Pengkajian Wacana," *Metamorfosis: Jurnal Bahasa, Sastra Indonesia Dan Pengajarannya* 12, no. 1 (2019).

langsung mencapai tingkat tinggi dari ungkapan simbolis, memungkinkan untuk menyumbang bagi pembentukan suatu teori bahasa simbolis dalam hubungan dengan konteks pemikiran mitis yang di dalamnya bahasa simbolis muncul. Kedua, terkait alasan tafsir-tafsir kuno secara keseluruhan mereduksi bahasa simbolis ini pada tingkat dan fungsi wacana kode atau mengubah bentuk bahasa yang sama menjadi suatu wacana makrifat atau pembaitan. Penalarannya relatif memusingkan, karena adanya ketidakkonsistenannya, yang dapat dilihat pada sinkretisme dan eklektisme terhadap pandangan-pandangan Barat. Ini menjadi persoalan bagi intelektual muslim ketika membaca tradisi Islam menggunakan vista Barat. Ada dilema, sehingga harus mengambil sana sini yang sesuai. Terutama, pembacaan terhadap ide atau gagasan Barat tidak tuntas, sehingga memicu pengutipan terhadapnya sumbang. Meski demikian, Arkoun telah membuka horizon baru bagi pengkajian khazanah Islam.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. *Tradisi, Kemodernan Dan Metamodemisme*. Yogyakarta: Lkis, 1996.
- Arkoun, Mohammed. *Al-Fikr Al-Islami: Qira'ah Umiyyah. Terjemahan Hasyim Salih*. Bairut: Markaz Al-Anmā' Al-Qawmi, 1987.
- . *Bairut: Markaz Al-Anma' Al-Qawmi*. Translated by Hasyim Saleh, 1986.
- . *Berbagai Pembacaan Quran*. Jakarta: INIS, 1997.
- . *Pemikiran Arab*. Translated by Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- . *Rethinking Islam*. Translated by Yudian W. Asmin and Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- . *Rethinking Islam Today*. Washington: Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, n.d.
- Aziz, Abd. "Al-Qur'an Dan Sastra: Antara Etika, Estetika, Dan Profetika." *Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 20, no. 1 (2020): 147–63. <https://doi.org/https://doi.org/10.53828/alburhan.v20i1.159>.
- . "KOHESI GRAMATIKAL (TAMASUK NAHWI) Aplikasi Substitusi Dan Elipsis Pada Wacana Ayat Al-Quran." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman* 5, no. 2 (2021).
- . "Pendidikan Etika Sosial Berbasis Argumentasi Quranik." *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam Dan Manajemen Pendidikan Islam* 1, no. 3 (December 29, 2019): 466–89. <https://doi.org/10.36671/andragogi.v1i3.68>.
- Aziz, Abd, and Saihu Saihu. "Interpretasi Humanistik Kebahasaan: Upaya Kontekstualisasi Kaidah Bahasa Arab." *Arabiyatuna : Jurnal Bahasa Arab* 3, no. 2 (November 13, 2019): 299. <https://doi.org/10.29240/jba.v3i2.1000>.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX Jilid II Perancis*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Burhanuddin, Nunu. "Filsafat Al-Fârâbî Sebagai Kritik Ideologi." *Tajdid* 25, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.36667/tajdid.v25i1.339>.
- Esack, Farid. *Al-Qur'an Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publication, 1997.
- Faizah, Nur. "Surat Al-Fatihah Dalam Bingkai Pembacaan Mohammed Arkoun." *Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 16, no. 1 (2018).
- Fajri, Muhammad. "Dynamics of The Study of The Quran in Indonesia: Language and Paradigm." *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies* 5, no. 1 (2021). <https://doi.org/10.30983/it.v5i1.4130>.
- Foucault, Michael. *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*. New York: Harper Colophon Books, 1971.
- Hajriana, Hajriana. "Relevansi Pemikiran Mohammed Arkoun Dalam Pendidikan Islam Di Indonesia." *Syamil: Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education)* 6, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.21093/sy.v6i1.988>.
- Hardiman, F.Budi. *Kritik Ideologi*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Irsyadunnas, Irsyadunnas, and Nurmahni Nurmahni. "Rekonstruksi Tafsir Al-Quran Kontemporer (Studi Analisis Sumber Dan Metode Tafsir)." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 22, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.22373/substantia.v22i1.6119>.
- Lee, Robert D. *Mencari Islam Autentik*. Translated by Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 2000.
- Maimun, Ach. "Gagasan Pemikir Islam Progresif; Beragama Secara Otentik Dalam

- Kehidupan Kontemporer.” *Kabilah : Journal of Social Community* 2, no. 2 (2018). <https://doi.org/10.35127/kbl.v2i2.3135>.
- Marcotte, Roxanne D. “Katharina Völker, Quran and Reform: Rahman, Arkoun, Abu Zayd.” *Journal for the Academic Study of Religion* 31, no. 2 (2019). <https://doi.org/10.1558/jasr.37746>.
- Meuleman. *Mohammed Arkoun Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. Translated by Terjemahan Rahayu S Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Meuleman, Johan Hendrik. “Nalar Islami Dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun.” *Jurnal Ulumul AlQur’an*, no. IV (1993): VI.
- Munawaroh, Lathifah. “Diskursus Surat Al-Fatihah (Telaah Dalam Perspektif Maqashid).” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 17, no. 2 (2019). <https://doi.org/10.22373/jiif.v17i2.2433>.
- Mustaqim, Abdul, and Sahiron Syamsudin, eds. *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Nihayah, Ishmatun, Suharto, and Yusuf. “Feminisme Dan Kritik Ideologi Terhadap Ilmu Pengetahuan.” *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 29, no. 2 (2020).
- Piliang, Yasraf Amir. *Hiper-Realitas Kebudayaan*. Yogyakarta: Lkis, 1996.
- Putro, Suadi. *Mohammed Arkoun Tentang Islam Dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Rahmadi, S. “Epistemologi Arab-Islam Muhammad Abid Al-Jabiri.” *Tarbawi*, 2020.
- Rasyid, Ruslan, and Hilman Djafar. “Konsep Pemikiran Mohammed Arkoun Dalam Aina Huwa Al-Fikr Al-Islāmiy Al-Mu’āshir.” *Humanika* 19, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.21831/hum.v19i1.30158>.
- Sanusi, Burhanudin. “Relasi Perempuan-Laki-Laki Pada Komunitas Dayak Hindu-Budha Bumi Seghandu Indramayu; Suatu Eksplorasi Antropologis.” *Jurnal Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama Dan Kemanusiaan* 6, no. 2 (2020). <https://doi.org/10.24235/jy.v6i2.7257>.
- Sanusi, Irfan. “Membedah Diskursus Dan Berkreasi Dalam Ranah Pluralitas: Rereading Arkeologi Pengetahuan.” *Journal Ilmu Dakwah* 4, no. 15 (2010).
- Saputra, D M, and N Latipah. “Konsep Historisitas Teks Al-Qur’an: Telaah Atas Pembacaan Kontemporer Muhammad Arkoun.” *Jurnal Al-Dirayah* 2, no. 1 (2019).
- Sari, Ismet. “Narasi Filsafat Kontemporer Mohammad Arkoun (Dari Post-Strukturalis Menuju Kritik Atas Nalar Islam).” *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam* 1, no. 2 (2019). <https://doi.org/10.51900/alhikmah.v1i2.5098>.
- Saussure, De, and Ferdinand. *Pengantar Linguistik Umum*. Translated by Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.
- Silaswati, Diana. “Analisis Wacana Kritis Dalam Pengkajian Wacana.” *Metamorfosis: Jurnal Bahasa, Sastra Indonesia Dan Pengajarannya* 12, no. 1 (2019).
- Sujiman, Panuti, and Aart van Zoest, eds. *Serba-Serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Syamsurijal. “Religiositas Yang Naif: Ortodoksi Masyarakat Muslim Di Tengah Bayang-Bayang Pandemi Covid-19.” *Mimikri* 6, no. 2 (2020).
- Ulya, Inayatul. “Kritik Nalar Islam (Studi Pemikiran Hermeneutik Mohammed Arkoun).” *Hermeneutik* 11, no. 1 (2019). <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v11i1.4510>.

Abd Aziz, Ahmad Masruri, Salahuddin

Washil, A. "(De)Rekonstruksi Nalar Islam Ala Muhammad Arkoun: Gagasan Prinsip Hermeneutika Dan Semiotika Al-Qur'an." *Jurnal Pemikiran Dan Ilmu Keislaman* 2, no. 1 (2018).