

# “PEMBACAAN” AL-QUR’AN MENURUT MOHAMMED ARKOUN

Moh. Slamet Untung\*

**Abstrak:** Ijtihad, menurut Arkoun, adalah penyimpulan (*istinbat*) hukum dengan bantuan pelbagai teknik penafsiran terhadap al-Qur’an dan al-Hadits. Selanjutnya Arkoun mengatakan bahwa tugas ijtihad diperluas ke pelbagai bidang yang lebih radikal bukan hanya bidang teologi-yuridis, tetapi termasuk wahyu itu sendiri dengan usaha kritik nalar Islam. Salah satu bagian dari proyek kritik nalar Islamnya adalah melakukan klarifikasi historis dengan mengkaji ulang penafsiran al-Qur’an secara benar dan baru. Hal ini dilakukannya untuk mencari makna lain yang tersembunyi di balik teks-teks itu. Dengan kata lain, untuk menuju rekonstruksi (konteks) harus ada dekonstruksi (teks). Arkoun menggunakan metode historisisme untuk diterapkan terhadap al-Qur’an, yaitu bagaimana memahami al-Qur’an secara kritis dan mendalam dari pelbagai segi serta metode yang berbeda dari yang pernah dilakukan sebelumnya. Arkoun memandang al-Qur’an telah begitu banyak melahirkan teks-teks yang merupakan interpretasi terhadapnya yang dapat memenuhi kebutuhan pada masa tertentu setelah turunnya al-Qur’an.

*Ijtihad*, according to Arkoun, is a law concluding process by using many exegesis techniques to understand Qur’an and Hadith. Arkoun, furthermore, said that the role of *ijtihad* is expanded to various more radical fields not only theology-juridical field, but also the revelation itself with Islamic rational criticism. One of the parts of Islamic rational criticism is to do historical clarification through reviewing the Quran exegesis correctly and freshly. This is done to find other meaning of

---

\*. Jurusan Tarbiyah STAIN Pekalongan, Jl. Kusumabangsa No. 9 Pekalongan

the texts. In another word, to reconstruct must deconstruct the texts. Arkoun used historicism method to be applied in understanding the Quran that is how to understand the Quran critically and deeply from various different views and method from what have been done before. He viewed the Quran has uttered many interpreted texts from it that are able to fulfill many needs in certain periods after the revelation of the Quran.

**Kata Kunci:** Arkoun, Al-Qur'an, Tafsir, Validitas Tafsir

## PENDAHULUAN

Banyak pemikir Muslim dalam memandang hubungan antara tradisi (*turâts*) dan modernitas (*al-Hadatsah*) bersikap reaktif terhadap gagasan-gagasan yang disodorkan oleh modernitas Barat. Modernis Muslim cenderung menerima gagasan-gagasan Barat secara mentah-mentah dan memberinya pembenaran-pembenaran dari al-Qur'an. Sementara mereka yang dikenal sebagai kalangan neo-revivalis, cenderung menyerukan kembali kepada al-Qur'an sebagai sumber utama Islam, tapi sama sekali tidak memiliki metode penafsiran al-Qur'an yang memadai. Pendirian kaum modernis maupun neo-revivalis muslim tentu sama-sama tidak memadai. Bagi kritikus pemikiran Islam seperti Mohammed Arkoun, misalnya, justru dengan penerimaan yang wajar terhadap modernitas dan tradisi sekaligus, upaya-upaya pembaharuan dalam Islam menjadi mungkin dilaksanakan secara lebih elegant (Saenong, 2002:2).

Arkoun, seperti dikutip Ilham B. Saenong, menolak sikap pengagungan yang berlebihan terhadap tradisi. Sebaliknya, ia berupaya mempertanyakan cara-cara yang dilakukan selama ini dalam membaca tradisi, sembari mengajukan cara pembacaan baru dan mencoba membacanya kembali secara kritis, termasuk penafsiran kembali terhadap al-Qur'an. Pendekatan yang dilakukan selama ini dalam menafsirkan al-Qur'an oleh sebagian Islamolog Barat, maupun umat Islam sendiri, masih sangat memprihatinkan. Kritik terhadap penafsiran-penafsiran yang dilakukan umat Islam sebagaimana disinyalir Fazlur Rahman berkaitan dengan tidak adanya metodologi penafsiran al-Qur'an yang memadai sehingga gagal menangkap pesan moral kitab suci tersebut (Saenong, 2002:3).

Dalam filsafat Islam, yang paling menarik untuk dikaji adalah khazanah intelektual Muslim yang terkait dengan disiplin tafsir al-Qur’an (Abdullah, 2006: 137). Penafsiran al-Qur’an yang bersifat lexiografis, kata demi kata, kalimat demi kalimat, ayat demi ayat tanpa terlalu mempedulikan konteks sosial, ekonomi, politik, dan budaya ketika ayat itu diturunkan dan bagaimana konteks sosial, ekonomi, politik, budaya pada era sekarang adalah pola dan metode penafsiran yang cocok untuk sebuah kitab suci yang dianggap sebagai *corpus* ‘tertutup’, a-historis. Meminjam istilah hermeutika kontemporer, corak penafsiran kitab suci tersebut lebih diwarnai corak penafsiran yang bersifat ‘reproduktif’ (lebih menonjolkan porsi pengulangan-pengulangan khazanah intelektual klasik yang dianggap sakral) dan kurang bersifat ‘produktif’ (lebih menonjolkan perlunya mereproduksi makna baru yang sesuai dengan tantangan perubahan dan perkembangan konteks sosial-ekonomi, politik, dan budaya yang melingkupi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan misi utama makna moral dan pandangan hidup al-Qur’an) (Abdullah, 2006: 139).

Studi kesarjanaan Barat tentang al-Qur’an, pada saat yang sama, juga belum menggembirakan. Karya-karya yang dihasilkan secara metodologis masih tidak terlepas dari filologisme yang berkuat pada aspek susastra teks, maupun historisisme yang membatasi diri pada kronologi dan realitas fakta-fakta dalam menganalisis gejala-gejala keagamaan (Arkoun, 1997: 28-35). Pelbagai metode dan problematika yang ditawarkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora belum banyak disentuh oleh para peneliti Barat (Arkoun, 1997: 1). Dengan piranti metodologis yang demikian minim, Alford T. Welch dan Fazlur Rahman, menurut Ilham B. Saenong, menilai bahwa karya-karya kesarjanaan Barat tentang al-Qur’an sebageian besar masih terbatas pada usaha-usaha mencari pengaruh Yudea-Kristiani dalam al-Qur’an dan pembuatan rangkaian kronologi al-Qur’an (Saenong, 2002:5). Oleh karena itu, diperlukan sebuah pembacaan terhadap al-Qur’an, baik yang berpretensi melampaui apologetisme dan konservatisme umat Islam, maupun berbagai keterbatasan metodologis kajian-kajian al-Qur’an oleh sarjana-sarjana Barat, seperti metode-metode baru yang diperkenalkan dan dirintis, antara lain, oleh Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, dan Hassan Hanafi.

Upaya-upaya modern untuk memperoleh kembali pemahaman al-Qur’an dilakukan dalam rangka mencari solusi problem hermeneutis di dalam Islam yang tidak dapat ditemukan dengan memperkenalkan unsur-unsur asing yang didasarkan pada perspektif yang sama sekali tidak-Qur’ani. Tidak seorang

Muslim pun saat ini yang mengingkari urgensi sains, edukasi, dan teknologi bagi kehidupan modern. Namun hal itu tetap dalam koridor Islam. Penafsiran al-Qur'an dilakukan untuk mengintrodusir metode baru yang mendukung dan menjaga keterpeliharaan spirit keagamaan yang sehat dan sensitif dalam proses pemahaman al-Qur'an (Al-Sid, 2004: 341).

## PEMBAHASAN

### A. Urgensi Reinterpretasi al-Qur'an

Mohammed Arkoun lahir pada tanggal 1 Pebruari 1928 di Tourirt-Mimoun, di Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah timur Aljir. Keadaan itulah yang menjadikannya sejak masa mudanya akrab dengan tiga bahasa; bahasa Kabilia, bahasa Arab yang dibawa bersama ekspansi Islam sejak abad pertama hijriyah, dan bahasa Prancis yang dibawa oleh bangsa yang menguasai Aljazair antara tahun 1830-1962. Pendidikan Arkoun dimulai pada sekolah dasar di desa asalnya, kemudian belajar pada sekolah menengah di kota pelabuhan Oran. Dari tahun 1950-1954, ia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir. Kemudian di tengah perang pembebasan Aljazair dari Prancis (1954-1962), ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak itu ia menetap di Prancis. Pendidikan formal terakhir diselesaikan Arkoun dengan meraih gelar Doktor bidang Sastra pada tahun 1969 dari Universitas Sorbonne di Paris –tempat dia mengajar sekarang– dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etika Miskawaih, seorang pemikir Muslim Persia akhir abad ke-10/awal abad ke-11 Masehi (wafat 1030 M). Jenjang pendidikan formal yang dilalui Arkoun ini selanjutnya semakin mempererat pergaulannya dengan tiga bahasa di atas –Kabilia, Arab, Prancis –dan tradisi pemikiran, terutama tradisi Islam yang sebagaian besar diungkapkan dalam bahasa Arab, dan tradisi Barat, terutama yang berkembang dalam bahasa dan di negeri Prancis. Dari sini dapat diketahui, bahwa Arkoun menjalani kehidupannya di antara pelbagai tradisi dan kebudayaan. Keterlibatannya dalam tiga bahasa di atas kelak menjadi faktor penting yang mempengaruhi perkembangan pemikirannya. Faktor inilah barangkali yang menyebabkan perhatiannya pada peran bahasa dalam pemikiran dan masyarakat manusia demikian besar (Kamdani, 2001: v-vii).

Pandangan Arkoun menekankan urgensi metode linguistik dan semiotik untuk memahami Kitab Suci guna keperluan dialog. Teks suci harus dibaca

ulang melalui berbagai teori linguistik dan semiotik modern untuk memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif mengenai ‘bahasa’ yang melatarbelakangi lahirnya suatu teks keagamaan, terutama Kitab Suci. Sebagai seorang pemikir post-modernist, Arkoun memandang segala sesuatu sebagai hal yang tidak terlepas dari konteks sejarah. Artinya, apa pun bentuk kehidupan beragama, pemikiran dan teks keagamaan yang ada sekarang, semuanya memiliki latar belakang sejarah yang melahirkan bentuk kehidupan beragama, pemikiran agama, dan teks keagamaan tersebut. Oleh karena itu, tanpa kajian dan pemahaman yang kritis terhadap situasi sosial-historis yang melahirkan hal-hal tersebut, maka tidak mustahil seseorang akan terjebak ke dalam pemahaman tekstual yang eksklusif, bahkan tertutup terhadap segala macam pemikiran baru dan konstruktif (Kamdani, 2001: viii-xxxiv).

Arkoun mengaku dirinya sebagai sejarawan-pemikir dan bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Sejarawan pemikiran bertugas hanya untuk menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara sejarawan-pemikir dimaksudkan sebagai sejarawan yang setelah mendapatkan data-data obyektif, ia bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filosofis. Dengan kata lain, seorang sejarawan-pemikir bukan hanya bertutur tentang sejarah pemikiran belaka secara pasif, melainkan juga secara aktif bisa bertutur dalam sejarah (<http://hanunah.blogspot.com/2007/04/pandangan-arkoun-tentang-al-quran.html>, 12 Maret 2009).

Al-Qur’an sebagai kitab suci, berbeda dengan kitab suci lainnya seperti Injil misalnya. Bagi Islam, al-Qur’an adalah yang utama, sedangkan Muhammad adalah saksi material sekunder bagi al-Qur’an. Bagi agama Kristiani, Isa adalah yang utama, sedangkan Injil adalah saksi material sekunder bagi Isa. Menurut al-Qur’an, firman Tuhan menjadi kitab, sedangkan menurut Injil firman Tuhan itu telah menjadi manusia dan berdiam di antara umat Kristiani (Phipps, 1998:111). Pandangan mengenai al-Qur’an dari beberapa pemikir lain akan dikemukakan dalam kajian ini sebagai bahan perbandingan sekilas untuk melengkapi wacana terhadap kajian utama pemikiran Mohammed Arkoun tentang al-Qur’an.

## B. Al-Qur’an

Secara leksikal, kata *qur’ân* mengandung arti “bacaan” dan baru pada perkembangan kemudian dianggap merujuk kepada arti “teks yang dibaca”.

Al-Qur'an kerap menyebut dirinya sebagai *kitâb*, yang secara leksikal berarti "tulisan" dan kemudian dianggap mengandung arti "tulisan berupa buku". Dengan demikian, makna penting membaca dan menulis kitab wahyu telah ditekankan sejak awal permulaan Islam, dan melekat kuat pada kata benda yang mencerminkan arti al-Qur'an (Haleem, 2002: 14-15). Al-Qur'an adalah sebuah dokumen untuk umat manusia. Bahkan Kitab ini sendiri menamakan dirinya sebagai "*hudan li al-nâs*", petunjuk bagi manusia (QS. 2: 185) dan berbagai julukan lain yang senada di dalam ayat-ayat lain (Rahman, 1980: 1).

Berbeda dengan Muhammad Abdel Haleem, Rahman menegaskan, bahwa tidak hanya kata *qur'ân*, yang berarti 'bacaan', dengan jelas menunjukkan hal ini, tetapi teks al-Qur'an itu sendiri pada beberapa tempat menyatakan bahwa al-Qur'an diwahyukan secara verbal, dan bukan hanya dalam 'makna' dan ide-idenya saja. Istilah al-Qur'an untuk 'pembukaan (rahasia)' adalah *wahy* yang berdekatan artinya dengan 'inspirasi', dengan syarat bahwa yang kedua ini tidak perlu harus mengesampingkan model verbal (Rahman, 1979: 30). Menurut Arkoun (1996: 45), kata "*qur'ân*" adalah bentuk *participle* dari kata *qara'a*, membaca. Dalam kata "*qur'ân*" itu sendiri, akar kata *qa-ra-'a* memiliki pengertian lebih dari sekedar membaca, karena tidak mensyaratkan adanya sebuah teks tertulis ketika pertama kali mengucapkan wahyu yang ia terima. Oleh karena itu, ayat 16-18 dari surat al-Qiyamah mengatakan: "*Janganlah kamu menggerakkan lidahmu untuk (membaca) al-Qur'an karena hendak cepat-cepat menguasainya. Tanggung-jawab Kami-lah untuk mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya (qur'anah). Apabila Kami telah selesai membacaknya, maka ikutilah bacaannya*".

Filologis-filologis orientalis mengusulkan bahwa kata *qur'ân* memiliki asal usul Syria atau Hebrew, tetapi pengamatan ini tidak memodifikasi pengertian yang dituntut oleh konteks *qur'an* itu sendiri. Ide dasarnya adalah ide bacaan yang sesuai dengan suatu wacana yang didengar, bukan dibaca. Itulah sebabnya, lanjut Arkoun, "mengapa saya lebih suka untuk berbicara tentang *wacana qur'an* bukan tentang *teks* pada fase awal pembacaan oleh Nabi" (Arkoun, 1994: 30).

Arkoun (1994: 31) menjelaskan konsepsi Islam tentang wahyu. Dia menyatakan:

The Islamic conception of revelation is called tanzil (“descent”), a fundamental metaphor for the vertical gaze human beings are invited to cast toward God, transcendence. Tanzil refers to the object of a revelation; the Qur’an speaks also of wahy, which is the very act of revelation by God to the prophets. Here is how the Qur’an details the mechanisms of wahy in Sura 42, verse 51/52.

Itulah sebabnya, kata Arkoun selanjutnya:

That is why I have not translated the key term, wahy. Exegetists speak of an inspiration putting itself forward, either as a suggestion solicited by God in the spirit of a human being to permit him to understand the substance of the Message, or as an enunciation articulated in human language and communicated to the prophets, directly or with the mediation of an angel. The term Qur’an thus takes on the meaning of recitation. Similarly, rûh, which stands properly for the breath of life, is interpreted as the spirit carried by the revelation or the angel carrying revelation. The notion of the Archetype of the Book, transcendent, replete with wisdom, and kept in the presence of God, is also essential to defining accurately the status of the Qur’an, understood as enunciations articulated in Arabic to explain clearly to human beings the truths and commandments of which God chooses to remind sinful peoples, as he already had with the prophets before Muhammad (Arkoun, 1994: 31).

Dari sudut pandang ahli sejarah, al-Qur’an adalah corpus ujaran-ujaran (*affirmations*) yang terbatas dan terbuka dalam bahasa Arab di mana jalan menuju kepadanya dimungkinkan hanya melalui teks, yang diturunkan menjadi tulisan pada abad ke-4 H/10 M. Keseluruhan teks yang begitu tertata rapi itu memiliki fungsi sebagai karya tulis dan liturgi lisan. Definisi ini menekankan perjalanan dari kata yang diujar kepada kata yang ditulis; yang memusatkan perhatian pada bentuk di mana teks benar-benar disampaikan dan telah berfungsi sebagai landasan keseluruhan struktur pemikiran Arab Islam. Hal ini menegaskan, bahwa kajian tentang teks tidaklah semata-mata disubordinasikan kepada pendekatan filologis; sebaliknya harus dilakukan sebagai kajian tentang bentuk ekspresi keagamaan.

Definisi tentang al-Qur’an sebagaimana telah dipaparkan di atas, memberikan kemungkinan pengkajian Firman Tuhan sebagai konsep kebahasaan. Al-Qur’an menggunakan apresiasi kebahasaan dari bahasa Arab

untuk memperbaharui kesadaran keagamaan. Itulah sebabnya mengapa para teolog kemudian menggunakan semua sumber kritik sastra untuk menanamkan dogma yang terkenal tentang ciri al-Qur'an yang tidak dapat ditiru dan keasliannya yang menakjubkan (*i'jaz*). Dalam seluruh diskursus al-Qur'an, kita berhadapan dengan tiga pendukung: pembicara-pengarang (*qa'il*), utusan-penyampai (Muhammad), dan penerima kolektif dari pesan (manusia) (Arkoun, 1996: 5-6,8).

### C. Tafsir

Al-Qur'an sebagai panduan hidup bagi manusia, mau tidak mau ia harus mampu menjawab berbagai problematika yang terjadi dalam masyarakat. Arkoun mencoba melakukan berbagai pembacaan (penafsiran) terhadap al-Qur'an yang diharapkan akan menghasilkan penafsiran baru yang belum pernah dilakukan oleh ilmuwan Muslim (<http://hanunah.blogspot.com/2007/04/pandangan-arkoun-tentang-al-quran.html>, 12 Maret 2009).

Menurut Jansen, al-Qur'an, seperti halnya Injil, adalah teks-teks masa lalu, ditulis dalam bahasa yang asing untuk pembacanya, bahasa yang telah berubah dan berkembang sejak masa ketika teks-teks itu pertama kali ditulis. Karena itu, banyak kalangan Muslim membutuhkan bantuan untuk menafsirkan, menerapkan, dan kadang-kadang bahkan menerjemahkan teks ini. Konsekuensinya muncul sangat banyak pustaka tafsir. Karya para mufasir Muslim senantiasa menarik perhatian para pengamat Barat. Hal ini mungkin mengejutkan kalangan Muslim tradisional, karena perhatian mereka sendiri terhadap sejarah penafsiran al-Qur'an sangat terbatas sekali. Baru pada paroh kedua abad ke-20, tidak ada lagi pengecualian bagi para ulama untuk mempublikasikan buku-buku sejarah penafsiran al-Qur'an. Satu-satunya karya awal yang penting adalah *Tabaqat al-Mufasssirin* karya al-Suyuti. Buku ini hanya ada di dalam edisi Barat yang dibuat oleh ilmuwan Leiden A. Meursinge di tahun 1839. Selain itu, umat Islam secara tradisional tampaknya lebih berminat mempunyai al-Qur'an yang dikaligrafikan atau dinyanyikan dan disampaikan daripada yang ditafsirkan (Jansen, 1997: 5, 7-8). Analisis Jansen ini sesuai dengan gagasan Arkoun mengenai urgensi pembacaan (penafsiran) ulang terhadap al-Qur'an.

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, al-Qur'an menggunakan kata *al-tafsir* dengan pengertian *menjelaskan*, seperti disebutkan dalam surat al-Furqan: 33:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جُنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

*Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.*

Para ulama membatasi *tafsir* kadang-kadang pada aspek-aspek eksternal dari teks, selain teks itu sendiri sehingga *tafsir* adalah ilmu tentang turunnya ayat, surat, dan cerita-cerita yang berkenaan dengan ayat, isyarat yang ada di dalamnya, kronologi *makiyyah* dan *madaniyyah*, *muḥkâm* dan *mutasyâbih*, *nâsikh* dan *mansûkh*, *khâshsh* dan ‘*amm*, *mutlaq* dan *muqayyad*, *mujmal* dan *mufassar*. Selain itu, ada yang menambahkan; ilmu tentang halal haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan, pelajaran (hikmah) dan perumpamaan. Dalam aspek-aspek ini, *ra’yu* tidak diperkenankan (Zayd, 2005: 284, 294).

Sementara itu, menurut Rahman penafsiran-penafsiran yang diwarnai oleh kepercayaan-kepercayaan dan ide-ide lama yang dibawa oleh orang-orang yang baru masuk Islam, yang barangkali kadang-kadang jelas menyimpang dari arti yang jelas dari teksnya dan memiliki sifat semau-maunya sendiri itu, dikecam keras sebagai ‘penafsiran dengan pendapat bebas’ (*tafsir bi al-Ra’y*). Dengan demikian, dirasakan kebutuhan mengembangkan beberapa peralatan ilmiah untuk mengontrol kemajuan ilmu komentar al-Qur’an (ilmu al-Tafsir). Karena itu, pertama-tama diakui prinsip bahwa tidak hanya pengetahuan bahasa Arab saja yang diperlukan untuk memahami al-Qur’an secara tepat, tetapi juga tentang idiom-idiom bahasa Arab pada zaman Nabi. Selanjutnya, latar belakang turunnya ayat-ayat al-Qur’an yang disebut ‘*asbab al-Nuzul*’ dimasukkan sebagai alat yang perlu untuk menerapkan makna yang tepat dari firman Tuhan. Tradisi historis yang berisi laporan-laporan tentang bagaimana orang-orang di lingkungan Nabi memahami perintah-perintah al-Qur’an, juga dianggap sangat penting. Setelah persyaratan-persyaratan ini dipenuhi, barulah penggunaan nalar manusia diberi tempat (Rahman, 1979: 41).

Menurut Arkoun, pada masa-masa perdana syari’ah (abad I-III H), bangsa Arab Muslim menyadari kebutuhan untuk menghimpun berbagai pengetahuan yang terpisah-pisah, setidaknya digunakan dalam mengkaji teks al-Qur’an. Di samping tata bahasa, leksikografi, filologi, dan sejarah dari para

tukang cerita rakyat (*qishshah*), Ilmu Tafsir berkembang mengarah pada dua kecenderungan yang semakin bertentangan. Di satu sisi ada pendukung “ulasan literal dan jelas” (*tafsîr*) dengan partisan paling konsekuen kalangan Hambaliyyah dan Zhahiriyyah, di sisi lain ada para pendukung yang bermaksud melampaui lapisan luar bahasa untuk memahami makna pertama (*awwal* menjadi *ta'wil*, mengembalikan makna asal) yang tersembunyi di dalam kata (*bathin*). *Tafsîr* menurut maknanya yang luas –tafsir literal dan ulasan interpretatif– telah menghasilkan karya-karya monumental yang penelitiannya secara sistematis hampir tidak dilakukan para sejarawan pemikiran (Arkoun, 2000: 9-10, 20).

#### D. Validitas Tafsir

Menurut Arkoun, kesulitan mendasar yang tidak harus mengaburkan pandangan kita untuk mencoba melakukan analisa terhadap al-Qur'an adalah pemahaman Muslim tentang tataran pemaknaan al-Qur'an itu sendiri yang tidak benar. Arkoun (2000: 5) menyatakan:

Menurut pemahaman Muslim, al-Qur'an hanya dapat dipahami pada suatu tataran tunggal, yaitu sebagai ungkapan misteri yang transenden. Tuhan memanifestasikan diri pada manusia sekali lagi melalui manusia pilihan, yaitu Muhammad saw., dan dengan perantaraan sebuah bahasa, yaitu bahasa Arab. Melalui berbagai perintah, larangan, peringatan, penjelasan dan pengingatan, Dia (Tuhan) mengungkapkan dimensi-dimensi yang tak-terbatas dari misteri-Nya, lebih dari sekedar memenuhi kehendak-Nya untuk menyampaikan kebenaran yang kemudian ditanamkan dalam diri manusia. Semua maksud Wahyu disubordinasikan pada prakarsa tersebut untuk “menurunkan” (*tanzîl*) Transendensi dalam ketidakpastian sejarah dunia yang dinyatakan sepenuhnya untuk menjawab kesepian tak terperi orang beriman, maka Nabi yang selama dua puluh tahunan mengaktualisasikan kehadiran Ilahi dan orang-orang beriman yang kebingungan, dibebani tugas yang rawan untuk mempertahankan kelangsungan Transendensi dalam sejarah konkrit tanpa persiapan maupun petunjuk-petunjuk yang memadai.

Arkoun (2000: 6) menegaskan, bahwa mengkaji Kitab Suci seharusnya berpegang teguh pada tuntutan-tuntutan historis dan metode-metode intelektual yang disusun oleh para penganut berbagai sumber. Meskipun naskah al-Qur'an secara hukum dan kandungannya tetap dianggap sebagai ungkapan

otentik ajaran-ajaran Tuhan, namun secara faktual al-Qur’an telah dieksploitasi seperti layaknya sebuah karya manusia).

Setiap reinterpretasi modern terhadap konsepsi wahyu harus bertumpu pada pemecahan-pemecahan bagi problem-problem linguistik dan dalam tata nama bahasa-bahasa yang terjadi secara alamiah. Teks-teks yang berbentuk ini –Perjanjian Lama, Perjanjian Baru, dan *mushaf* (yaitu kitab yang tersusun atas halaman-halaman di mana wacana Qur’an ditulis) diangkat pada tingkat status Corpus Resmi Tertutup menurut prosedur-prosedur yang dikembangkan dan dibimbing oleh sarjana-sarjana: *resmi* karena teks-teks ini sebagai akibat dari seperangkat keputusan yang diambil oleh “otoritas-otoritas” yang diakui oleh komunitas; *tertutup* karena tidak seorang lagi pun diperkenankan untuk menambah atau mengurangi kata-kata, memodifikasi suatu bacaan dalam corpus yang sekarang dinyatakan otentik.

Substitusi teks-teks untuk diskursus oral melahirkan dua fenomena ramifikasi kultural dan historis besar, sehingga menempatkan Ahli Kitab dalam suatu posisi hermeneutik, yaitu mereka perlu *menafsirkan* teks-teks suci untuk menyimpulkan hukum, ketentuan-ketentuan, dan sistem-sistem keyakinan dan non-keyakinan dari jenis itu yang mendominasi tatanan moral, hukum, dan politik hingga kemenangan sekularisasi (Arkoun, 1996: 49-50).

Dalam pandangan Arkoun, studi kritis terhadap al-Qur’an setelah “dikanonisasikan” oleh Utsman termasuk dalam contoh wilayah pemikiran Arab-Islam “yang tak terpikirkan”. Wilayah “yang tak terpikirkan” *unthinkable/l’impensable* adalah apa yang “tak mungkin dipikirkan”, karena beberapa hal. *Pertama*, diungkapkan secara eksplisit dalam periode dan wilayah sosio-kultural yang sama. *Kedua*, adanya keterbatasan sistem kognitif dan mode kecerdasan saat itu. *Ketiga*, adanya tekanan ideologis yang mengandung resiko perpecahan kecuali jika seseorang bersedia membayar harganya, dan *keempat*, karena intensitas pemikiran yang mencapai wilayah “yang tidak dapat salah” atau “yang sangat sulit dipahami” seperti dalam wacana kenabian atau puitik (Boullata, 2001: 115).

Masalah primordial yang harus dikemukakan dan hendak dipecahkan oleh gambaran aktual al-Qur’an adalah upaya mengetahui bagaimana mengkaji Kitab tersebut dewasa ini. Untuk itu, menurut Arkoun diperlukan kaidah-kaidah metode yang dapat diterapkan pada setiap naskah agung doktrinal dan mapan. *Pertama*, untuk membebaskan makna dari apa yang dapat kita

katakan sebagai *sacra doctrina* dalam Islam dengan menyerahkan naskah qur'ani dan semua naskah yang dalam sejarah pemikiran Islam, telah berusaha menerangkannya pada suatu ujian kritik diri dalam rangka meniadakan berbagai kekaburan, menjelaskan segala kekeliruan, penyimpangan dan kekurangan serta mengarahkannya pada berbagai ajaran yang tetap benar. *Kedua*, untuk merumuskan suatu kriteriologi di mana berbagai motif yang dianalisa dapat dikemukakan oleh suatu intelegensi kontemporer, baik untuk menyangkal maupun untuk mempertahankan berbagai konsepsi yang dikaji.

Arkoun menegaskan, bahwa kajian al-Qur'an harus mencakup tiga momentum:

*Pertama*, momentum linguistik yang akan menopang untuk mengungkapkan suatu tatanan terpendam di bawah suatu ketakteraturan yang jelas.

Dengan menemukan kembali segala hubungan internal yang membentuk Naskah al-Qur'an, kita tidak hanya mempertimbangkan kerangka dan dinamisme yang khas pada bahasa Arab. Namun, kita juga menangkap suatu cara berfikir dan merasa yang justru telah memainkan peran perancangan penting dalam sejarah nyata kesadaran islami. Dengan kata lain, bahwa analisis hanya mungkin dilakukan dalam lingkup bahasa Arab untuk memaparkan bagaimana fisiologi, akustik, psikologi, sosiologi, sejarah dan sebagainya, mendasari secara timbal balik dan akhirnya membentuk suatu jaringan arti yang tak terpisahkan.

Sebagai ilustrasi tentang berbagai pandangan teoretis tersebut, dapat dicontohkan tiga hal yang paling menonjol; *mâl, kitâb, jâhil*, artinya masing-masing kekayaan, kitab, bodoh (tidak tahu). Jika kita cukup puas dengan memahami arti kata-kata tersebut pada tingkat ayat-ayat secara mandiri di mana semua kata itu turut berbicara, berarti kita tetap meletakkannya pada suatu pengetahuan yang tercerai dalam rincian-rincian leksikografis, hukum, etika, dan psikologis. Segala maksud Naskah bermakna global yang diterima dan dikandung kata-kata itu, pada gilirannya, untuk mewarnai dan mengarahkan Naskah dengan suatu cara tertentu, disisihkan.

Wacana al-Qur'an menggali bahasa Arab dan selanjutnya mentransformasikan secara mendalam dan terus-menerus. Kemudian manusia menggali berbagai pengertian sebenarnya dalam wacana ini, sebagai perantara penting antara dia dan alam. Meski demikian, bahasa tetap merupakan perantara

lazim pada tipe-tipe persepsi yang lain: totalisasi tidak bersifat refleksif. Ia merupakan nalar manusiawi yang mempunyai dasar-dasarnya dan yang tidak disadari manusia. Demikianlah hubungan-hubungan antara persepsi-alam-bahasa ragam bahasa yang akan berevolusi menuju ke sasaran dengan melintasi gambaran mental untuk menyamakan berbagai realitas penanda dengan berbagai realitas petanda dalam wacana.

Bahasa dan pemikiran saling memperlihatkan secara berkaitan suatu alam pengertian yang mengacu kepada Tuhan Pencipta-Pengelola (*Khaliq Mudabbir*) dengan bantuan himpunan-himpunan dalam rangkaian yang digerakkan oleh kata-lambang. Karena itu, *mâl*, *kitâb*, *jâhil*, yang digunakan di atas, hanya memenuhi fungsinya bila dipahami sebagai kata lambang, bukan sebagai tanda-tanda linguistik sederhana. *mâl* dan semua orang atau obyek-obyek yang berwujud setidaknya merupakan kenyataan-kenyataan positif, maksudnya pemilikannya, pengelolaannya, pemeliharannya dan sebagainya yang merupakan lingkup-lingkup perwujudan kaitan sakral antara Tuhan-manusia, manusia-Tuhan. Dari situlah pandangan dualis tentang segala data dunia tergantung pada perjanjian primordial.

*Kedua*, momentum antropologis yang akan konsisten untuk mengenali kembali bahasa struktur mitis di dalam al-Qur’an.

Mitos adalah salah satu pengertian dasar paling berkembang yang direhabilitasi dan ditonjolkan oleh antropologi sosial dan budaya. Dewasa ini orang sepakat untuk menganggap mitos sebagai sebuah ungkapan simbolis kenyataan yang asli dan universal. Kisah mitos kurang lebih bergantung pada situasi sosial budaya tempat kisah tersebut diolah. Bagaimana pun halnya, mitos berfungsi untuk menghidupkan kembali masa kebersahajaan, suatu ruang mental di mana berbagai tindakan manusiawi tidak hanya menjadi bermutu, tetapi juga bergairah. Definisi yang demikian itu menyajikan kegunaan yang amat luas untuk memungkinkan suatu interpretasi secara mendalam terhadap segala budaya yang dianggap mandiri dan berkaitan dengan (hidup) kita. Dengan mempertanyakan tipe mitologi apa yang membentuk al-Qur’an, maka kita memperluas peluang-peluang untuk memahami berbagai mekanisme yang sulit dicerna dari ungkapan simbolis al-Qur’an.

Penekanan kata-tanda kepada kata-lambang berarti memperkuat penekanan bahasa diskursif atau konkrit ke dalam bahasa mitis. Dengan demikian, tidak sulit menyatakan bahwa bahasa al-Qur’an: benar, karena

berhasil-guna bagi kesadaran manusiawi yang tidak saja digiatkan oleh suatu bahasa mitis lain yang terbuka terhadap berbagai perspektif yang sepadan; berhasil-guna karena berkaitan dengan masa ciptaan primordial dan meresmikan secara mandiri suatu masa istimewa: masa Wahyu, masa kenabian Muhammad, dan *salaf al-Salih*; spontan, suatu pencaran keyakinan-keyakinan berkesinambungan yang tidak bersandar pada pembuktian (nalar); simbolis.

*Ketiga*, momentum historis di mana jangkauan dan batas-batas penafsiran logika-leksikografis dan penafsiran imanitatif yang diupayakan oleh kalangan Muslim hingga pada masa kita ini akan dirumuskan.

Menurut Arkoun, terdapat dua cara untuk menaruh perhatian terhadap tradisi penafsiran. *Pertama*, dengan meneliti berbagai pemecahan masalah yang berwenang dengan menentukan pilihan pada para pakarnya yang telah dibakukan melalui kesepakatan yang paling luas. *Kedua*, dengan berupaya menampilkan semua interpretasi klasik sebagai kesaksian-kesaksian tentang kesadaran Muslim yang telah berusaha memadukan Naskah pada tingkat-tingkat realitas yang berbeda. Dalam hal yang pertama, kita menerima suatu ajaran yang diakui sah, jadi terlindung dari segala kritik. Dalam hal yang kedua, kita menempatkan seluruh pemikiran islami dalam perspektif fenomenologis dan epistemologis. Metode terakhir akan membebaskan wawasan intelektual kita dari praduga-praduga teologis dan filosofis kuno, yang membuka suatu jalan baru pada salah satu pengkajian kembali pada naskah-naskah suci (Arkoun, 1998: 45-59).

Arkoun menegaskan, bahwa pandangan yang telah diulang-ulang oleh generasi demi generasi hingga dewasa ini tentang al-Qur'an, memperingatkan kita untuk mewaspadaai terhadap segala pengkajian yang tidak valid tentang (tafsir) al-Qur'an. Arkoun membuktikan, pengkajian linguistik mempunyai nilai akses tiada tara, karena mengharuskan untuk tetap berada dalam batas-batas ketat berbagai kemampuan ekspresif bahasa. Pengkajian linguistik mencakup tiga tahap.

*Pertama*, merumuskan apa yang harus dikaji.

Kita mengkaji sebuah *naskah* yang relatif singkat, yang merupakan bagian dari suatu *naskah* lebih luas yang disampaikan di bawah nama al-Qur'an. Secara linguistik, al-Qur'an adalah sebuah *corpus* terbuka terbatas dan terbuka pada *berbagai ujaran* dalam bahasa Arab, sepanjang kita hanya mempunyai akses terbatas pada naskah yang secara tertulis dibakukan setelah abad IV

H/X M. Jadi keseluruhan *naskah* yang dibakukan ini telah diolah layaknya sebuah *karya*.

Masing-masing kata yang dicetak miring dalam definisi penting ini merupakan penjelasan-pejelasan untuk membantu mengemukakan suatu metode dan problematika:

- a. Al-Qur’an adalah sebuah corpus homogen dan bukan sebuah corpus-percontohan yang diangkat secara semena dengan kaidah-kaidah dan pengusutan yang direncanakan sebelumnya. Semua ujaran yang dikandungnya dihasilkan dalam suatu *situasi wacana* yang sama. Yang dimaksud *situasi wacana* adalah sejumlah keadaan dalam lingkungan tempat suatu tindak pengujaran (baik secara tertulis maupun secara lisan) terjadi.
- b. Corpus ini terbatas, artinya, di masa kini dibatasi pada jumlah ujaran-ujaran yang merangkainya, rampung dari segi ungkapan dan dari segi isi (berbagai mode artikulasi dari penanda dan petanda).
- c. Corpus ini juga terbuka terhadap berbagai konteks yang begitu beragam, yang ditimbulkan dan terlalu dipaksakan oleh setiap pengkajian. Dengan kata lain, naskah al-Qur’an mengutarakan sesuatu, mengandung suatu komunikasi, terbuka untuk dinalari, beberapa kemungkinan situasi wacana yang dicapai pembaca.
- d. Al-Qur’an adalah sejumlah *ujaran*, artinya al-Qur’an sudah dan tetap merupakan suatu tuturan (*parole*) sebelum ada sebuah naskah tertulis. Namun demikian, status linguistik tuturan yang disampaikan Nabi ini, tidak sama dengan tuturan orang beriman yang mengulanginya dalam sebuah bentuk fonetis dan grafis yang dihimpun secara ketat.
- e. Keseluruhan ujaran yang disebut ayat, merupakan serangkaian naskah pendek yang terbuka terhadap naskah global, yang merupakan *seluruh* ujaran dalam corpus. Status linguistik dan sastra naskah global hanya dapat dirumuskan setelah suatu penggal penyelidikan terhadap naskah-naskah pendek (ayat dan naskah-naskah menengah atau surat). Di sini kita harus menilai tingkat kemandirian, ketertutupan, dan keterbukaan setiap naskah.
- f. Dengan demikian, naskah global dikaji layaknya sebuah *karya*. Maksudnya, bahwa naskah tiada henti-henti dikaji-ulang dan tetap menuntut pengkajian-ulang tanpa (memperhatikan) berbagai arti potensial yang mungkin dan telah dimanifestasikan secara menyeluruh dan memadai

makna. Jadi ia merupakan *kreasi* sastra yang berbakat dari suatu kreativitas yang dapat dikatakan –dalam keadaan aktual kemampuan-kemampuan pengkajian kita– tidak terbatas.

Dengan mengambil contoh surat al-Fatihah, Arkoun menjelaskan tiga tata cara pembacaan (penafsiran) yang menurutnya dipandang sah. *Pertama*, tata cara *liturgis*. Bagi kesadaran Muslim, hal ini merupakan satu-satunya tata cara yang absah. Mengulang berbagai kata-kata suci dari al-Fatihah berarti mengaktualisasikan momentum awal di mana Nabi mengujarkannya pertama kali. Jadi, berarti mengungkapkan kembali situasi wacana dari ujaran 1; sikap-sikap ritual, persaudaraan spiritual dengan para penganut yang masih hidup dan telah tiada, keterikatan pribadi setiap penganut dalam fakta (*mîthaq*) yang terkait dengan Tuhan, dan penghayatan segenap ajaran wahyu yang diringkas dalam *tujuh ayat* perantara, penyelamat dan terbuka pada semua agama.

Tata cara *kedua* dapat dikualifikasi *eksegetis*. Tata cara ini merupakan penafsiran yang telah diikuti oleh orang-orang beriman sejak mereka mengetahui ujaran 1, sehingga mereka telah menghasilkan suatu khazanah yang kaya.

Tata cara *ketiga* dikualifikasikan *linguistik kritis*. Tata cara ini bersifat linguistik, karena bertujuan, dalam segala batas kemungkinannya, untuk menampilkan berbagai nilai linguistik naskah yang khas. Namun juga bersifat kritis dalam pengertian, dalam semangat kita, hanya akan menyangkut suatu nilai heuristik. Arkoun mengakui bahwa al-Qur'an, sebagaimana Bibel dan Injil, merupakan naskah-naskah yang harus dibaca dalam suatu semangat penelitian, karena semua naskah itu dapat mendorong berbagai kemajuan yang menentukan dalam kesadaran manusia (Arkoun, 1998: 91-99).

Arkoun menegaskan, bahwa al-Qur'an adalah sejumlah makna potensial yang diusulkan kepada segala manusia untuk mendorong pembangunan doktrin yang sama beragamnya dengan keadaan sejarah pemunculannya. 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 pada doktrin teologis, juridis, filsafat, politis, etis, dan sebagainya, al-Qur'an menjadi mitologi dan ideologi yang kurang lebih dirasuki oleh makna transendensi. Al-Qur'an adalah sebuah teks terbuka. Tak satu pun penafsiran dapat menutupnya secara tetap dan ortodoks. *De jure*, teks

al-Qur’an tidak mungkin disempitkan menjadi ideologi, karena teks itu menelaah khususnya berbagai situasi batas kondisi manusia: keberadaan, cinta kasih, hidup, dan mati.

## KESIMPULAN

Pemahaman seorang Muslim atas al-Qur’an yang paling umum adalah wahyu itu terberi (*given/tanzil*), yakni wahyu yang diturunkan dalam struktur gramatika dan wacana (*discourse*) al-Qur’an. Inilah yang menyebabkan adanya sakralisasi yang berlebihan atas al-Qur’an di kalangan umat Muslim. Al-Qur’an dipersepsikan sebagai teks suci dari Allah yang *sacred* dan *transcendent*, sehingga makna tekstualnya harus ditaati dan dijadikan petunjuk dalam segala aspek kehidupan tanpa melihat wacana sosio-historis-nya terlebih dahulu.

Secara linguistis, al-Qur’an adalah sebuah corpus yang selesai dan terbuka dari *ujaran-ujaran* dalam bahasa Arab, yang kita tidak lagi mempunyai jalan masuk kepadanya kecuali melalui *teks* yang bentuk tertulisnya dibakukan setelah abad IV/X. Keseluruhan *teks* yang dibakukan demikian itu telah diperlakukan sebagai sebuah *karya*.

Dari uraian di atas dapat dilihat, bahwa menurut Arkoun, al-Qur’an yang ada sekarang merupakan teks yang terbuka untuk dikaji ulang dengan menggunakan berbagai pendekatan ilmiah. Dia secara enerjik menyarankan penggunaan metodologi multidisipliner untuk al-Qur’an termasuk ilmu sejarah, ilmu-ilmu sosial, psikologi, antropologi, linguistik, dan semiotika. Hal ini dapat menjadi sebuah pengharapan positif terhadap al-Qur’an, khususnya karena kaum Muslim menganggap al-Qur’an sebagai petunjuk dalam semua segi kehidupan dan Islam sebagai pandangan hidupnya.

Sebuah pemikiran tidak akan lepas dari pro-kontra, demikian halnya dengan ide-ide liberal Muhammed Arkoun. Di antara pemikiran Arkoun yang liberal ialah membuat paradigma baru tentang hakikat teks al-Qur’an. Kebenaran wahyu hanya ada pada level di luar jangkauan manusia. Mohammed Arkoun mengakui kebenaran *umm al-kitâb*, hanya ada pada Tuhan sendiri. Ia juga mengakui kebenaran dan kredibilitas bentuk lisan al-Qur’an, tetapi bentuk itu sudah hilang selama-lamanya dan tidak mungkin ditemukan kembali.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006
- Al-Sid, Muhammad 'Ata, *The Hermeneutical Problem of the Qur'an in Islamic History*, terjemahan Ilham B. Saenong, Bandung: Teraju, 2004
- Arkoun, Mohammed, *Essais sur la pensée islamique*, terjemahan Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 2000
- , *Lectures du Koran*, terjemahan Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998
- , *Arab Thought*, terjemahan Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- , *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Oxford: Westview Press, 1994
- , *Lectures du Koran*, terjemahan Machasin, Jakarta: INIS, 1997
- , *Rethinking Islam Today*, terjemahan Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Boullata, Issa J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, terjemahan Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2001
- Haleem, Muhammad Abdel, *Understanding Quran: Themes and Style*, terjemahan Rofik Suhud, Bandung: Marja', 2002
- Jansen, J.J.G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, terjemahan Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997
- Kamdani, "Pengantar Penyunting" dalam *Rethinking Islam Today*, terjemahan Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Phipps, William E., *Muhammad and Jesus: A Comparison of the Prophets and Their Teachings*, terjemahan Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1998
- Putro, Suadi, *Mohammed Arkoun tentang Islam Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1998
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago, 1979
- , *Major Themes of Qur'an*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980
- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan*, Bandung: Teraju, 2002
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Maḥūm an-Nash Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terjemahan Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2005
- <http://hanunah.blogspot.com/2007/04/pandangan-arkoun-tentang-al-quran.html>, 12 Maret 2009