

ABSTRACT

*Realizing that it is impossible to describe completely one's thought in any analysis, this paper tries to discuss Mohammed Arkoun's thought in the case of Quranic reading and its implication to the *Uṣūlī* Quranic reading.*

The paper begins with a review on the history of Mohammed Arkoun, the background of his thought and the critical points in which he, as he always says, 'problematisize' Islamic thought. It seems that modernism and all the problems it implied are the central point in Mohammed Arkoun's thought. He was astonished by modern France that is so confidence, dominating, and proud of its revolutionary steps. At the same time, he was disturbed by the fact of Islamic societies that is not only militarily, but also economically, culturally, and intellectually weak. From this, Arkoun begins his criticism.

*Of his criticism is critique de la raison islamique. This paper elaborates the criticism and its implication to the way of which *Ushul Fiqh* reads Quranic verses. In the final analysis, it seem that *Ushul Fiqh*, and Islamic thought in general, need to expand their mind by welcoming new ideas from contemporary studies, especially humanities and social studies. Arkoun can be an example for that.*

Key Words: Nalar Ushuli, Nalar Interdisiplin, Kritik Nalar Islami

Dari Nalar Ushuli Ke Nalar Interdisiplin: Studi Atas Implikasi Kritik Nalar Islami Mohammed Arkoun

Arif Maftuhin

Suatu penelitian tentang pemikiran seseorang tidak akan pernah mampu mengabstraksikan pemikirannya secara utuh. Apalagi jika sosok yang diteliti adalah Mohammed Arkoun.

Hal demikian terjadi bukan saja karena banyaknya teori 'asing' yang diambil Arkoun lalu secara sepihak ia modifikasi, tetapi juga karena Arkoun lebih tepat disebut 'kritikus' daripada 'pemikir'—jika istilah kedua identik dengan orang yang mengajukan ide-ide yang utuh, sistematis, dan tuntas. Sebab, seperti kritik Johan Hendrik Meuleman, banyak sekali persolan yang dikemukakan Arkoun, tetapi banyak pula yang tidak ia jawab.¹ Salah seorang rekan diskusi penulis di LKiS pernah menyebut Arkoun sebagai tukang yang "terima bongkar, tidak terima pasang."²

Memang, bila membaca karya-karya Arkoun, setidaknya dua kesan itulah yang segera muncul: banyak teori dan banyak kritik. Arkoun bergerak dari teori-teori linguistik struktural, post-struktural, semiotika, sosiologi, antropologi, sampai kepada teori-teori psikologi dan psikoanalisa mutakhir. Kemudian, dengan

¹ Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an* No.4 (1993), h. 104.

² Pernyataan Jadul Maula dalam "Belajar Bersama LKiS" empat tahun silam; penulis harus mengucapkan terimakasih kepada teman-teman dalam kelompok "belajar bersama" yang selama setengah tahun sibuk membedah pemikiran Arkoun. Sudah sepantasnya artikel ini penulis dedikasikan kepada mereka.

alat-alat yang ia rakit sendiri dari berbagai disiplin tersebut, ia bongkar-bongkar wilayah yang ia sebut sebagai *the unthinkable* dan *the unthought*, baik yang berkembang di kalangan Muslim maupun di kalangan orientalis. Dengan kata lain, Arkoun adalah benar-benar “prototipe interdisiplinis” dan boleh jadi tak ada duanya di kalangan pemikir Muslim.

Oleh sebab itu, agak sulit untuk memotret secara keseluruhan proyek pemikiran yang sedang dilakukan Arkoun. Beberapa tulisan yang ada harus memotret pemikiran Arkoun dari beberapa sudut pandang.³ Tulisan lain tentang pemikiran Mohammed Arkoun juga dapat dijumpai dalam pengantar buku terjemah kumpulan artikel Arkoun⁴ dan dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*.⁵ Tulisan-tulisan tersebut bisa dikatakan sebagai respon otoritatif dari para pemikir Indonesia yang mencoba melihat pemikiran Arkoun dari sudut keahlian masing-masing.

Karena belum ada respon dari peminat Ushul Fiqh, setidaknya dari artikel-artikel yang penulis sebutkan di atas, terhadap pemikiran Arkoun, maka tulisan ini akan mencoba melihat dampak pemikiran Arkoun, khususnya Kritik Nalar Islami-nya, terhadap Nalar Ushuli, yaitu nalar yang ditopang oleh teori-teori yang berkembang dalam Ushul Fiqh.

Sejauh yang penulis amati, dampaknya sangat serius dan luas. Hanya saja, untuk kepentingan penulisan artikel ini, penulis akan membatasi pada wilayah pembacaan al-Qur'an dan status kognitifnya. Tulisan akan dimulai dengan sekilas melihat latar belakang Arkoun, lalu mendeskripsikan apa yang oleh Arkoun disebut sebagai ‘Kritik Nalar Islami’, dan melihat dampaknya terhadap Nalar Ushuli di bidang pembacaan al-Qur'an. Artikel akan ditutup dengan *preview* alternatif Arkoun dan relevansinya dengan proyek pengembangan studi interdisiplin.

Latar Belakang: Kegelisahan di Hadapan Modernitas

Pemikir kelahiran Taorirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair ini dalam *Prakata* yang ia tulis khusus bagi buku antologi terjemahan artikelnya dalam Bahasa Indoensia, secara eksplisit mengatakan:

... Islam sebagai agama dan sebagai tradisi pemikiran, di mana-mana, jadi di Indonesia juga, menghadapi sejumlah besar tantangan intelektual dan ilmiah yang tidak hanya membutuhkan tanggapan-tanggapan yang memadai, tetapi juga peningkatan menuju ruang-ruang baru bagi pemahaman, penafsiran, dari segala masalah yang ditimbulkan oleh apa yang kita sebut sebagai kemodernan.⁶

³ Tulisan-tulisan ini telah dibukukan beberapa tahun lalu dan diterbitkan oleh LKiS dalam Johan Hendrik Meuleman dkk., *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LKiS, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta: LKiS, 1996.

⁴ Pengantar yang secara detail dan baik ditulis oleh Johan Hendrik Meuleman, dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Jakarta: INIS, 1994.

⁵ Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”.

⁶ Arkoun “Prakata”, dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 39.

Jadi, ‘modernitas’ dan ‘segala masalah’ yang ditimbulkannya adalah yang sangat menggelisahkan Arkoun. Hanya saja, apakah yang ia maksud sebagai ‘modernitas’? Sayang sekali Arkoun tidak merasa perlu menjawab pertanyaan semisal ini sebagaimana ia juga tidak pernah meluangkan kesempatan khususnya untuk mengurai ‘segala masalah’ modernitas dengan tuntas. Tampaknya, itu terjadi karena ‘modernitas’ adalah tema besar pemayung seluruh ide Arkoun dan menjadi wilayah yang ingin ia jelajahi lewat sejumlah tulisannya.

Arkoun mengatakan bahwa ia telah mengkaji persoalan Islam dan modernitas sejak tahun 50-an ketika Aljazair harus menghadapi Perancis untuk merebut kemerdekaan dari tahun 1954 hingga 1962, atau ketika ia mulai tinggal di Paris. Meski modernitas sendiri tidak bermula dari zaman ini, tentu tidak keliru jika dikatakan bahwa ‘ekspresi’ modernitas yang muncul pada tahun-tahun itulah yang paling menggelisahkan Arkoun.

Pada masa itu, di hadapan Arkoun ada Perancis yang, seperti digambarkan sendiri olehnya, *yakin pada dirinya sendiri, mendominasi, menaklukkan, yakin akan hegemoni dan kemenangan-kemenangan revolusionernya. Bahkan pun bila Perancis berhadapan dengan bangsa-bangsa Eropa lainnya*. Sementara di belakang Arkoun ada umat Islam yang tertindas tidak saja secara militer, tetapi juga intelektual dan budaya, dengan suatu *pemikiran yang bernalar ‘abad pertengahan’ yang lamban, rumpang, dan lemah.*⁷

Gambaran-gambaran tersebut barangkali merupakan salah satu *petanda* terdekat dari apa yang dimaksud oleh Arkoun dengan ‘modernitas’, yaitu ‘yang tidak bernalar abad pertengahan’, atau nalar modern yang berkembang sejak Renaissans (Pencerahan) dan seterusnya hingga sekarang, dalam suatu proses yang belum selesai. Namun, harus segera dicatat, tidak semua modernitas dikagumi dan diterima Arkoun, sebagaimana tidak semua ‘skolastisitas’ Islam ditolak Arkoun. Arkoun, seperti dikatakan Meuleman, ingin memadukan unsur yang paling mulia dalam pemikiran Islam dengan unsur yang paling berharga dalam pemikiran modern Barat.⁸

Dengan kata lain, Barat memang mengagumkan, tetapi itu tidak berarti moleh memarjinalkan Islam begitu saja. Pada saat yang sama, Islam boleh saja dianggap sudah memiliki nilai-nilai modernitas seperti diklaim para modernis, tetapi tidak berarti pula bahwa Islam boleh menolak Barat. Arkoun, menolak sekaligus *West Centeredness* maupun *Islam Centeredness*.⁹

Jika boleh disederhanakan, barangkali ‘skolastisitas’ Islam yang hendak dilampaui Arkoun adalah yang: (a) tidak sadar akan keterkaitan antara pemikiran-bahasa-sejarah; (b) tidak membedakan antara mitos dan sejarah; (c) cenderung apologetis; (d) dan cenderung menunjukkan segala hal pada apa yang

⁷ *Ibid.*

⁸ Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern ...”, h. 96.

⁹ Robert D. Lee, “Foreword”, dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Robert D. Lee (penerjemah), Boulder: Westview, 1994, h. ix.

diangap sebagai ‘kebenaran asli’ yang diidealikan.¹⁰ Sementara modernitas yang hendak dikejar Arkoun adalah sikap kritis dan rasionalnya: yaitu, pada dasarnya, tidak ada yang di luar jangkauan kritik, dan nalar (*raison*) sebagai alat utama untuk menentukan kebenaran.¹¹ Tema-tema inilah yang banyak mewarnai karya-karya Arkoun, sebagaimana yang akan tampak berikut dalam pembahasan tentang Kritik Nalar Islami-nya.

Kritik Nalar Islami (KNI)

Sebelum memasuki agenda kerja yang dicanangkan oleh Arkoun dalam KNI, ada baiknya dipahami terlebih dahulu apa yang dimaksud Arkoun sebagai ‘kritik’, ‘nalar’, dan ‘Islami’ (*critique de la raison Islamique*) ini.

‘Kritik’ yang dimaksud oleh Arkoun adalah *penelitian mengenai syarat-syarat kesahihan*,¹² atau, dengan kata lain, “penelitian mengenai dasar dan batas pemikiran”. Dalam rangka kritik inilah Arkoun, seperti disinggung di awal, banyak mengacu kepada beragam hasil pemikiran Barat mutakhir. Sementara ‘nalar’, jika kita mengemukakan istilah yang paling sederhana, adalah cara orang, terutama sekelompok orang, berpikir. Dalam batas-batas tertentu, ‘nalar’ di sini kurang lebih sama dengan *episteme* ala Foucault, yaitu cara manusia ‘menangkap, memandang, menguraikan, dan memahami’ kenyataan.¹³ Adapun kata ‘Islami’ dalam karya-karya Arkoun lebih sering dibatasi hanya pada nalar yang terbentuk dan terbakukan sejak masa asy-Syafi‘i, ath-Thabari, dll, sampai sekarang. Jadi, penting untuk diperhatikan perbedaannya dengan Nalar Islami pada masa Nabi atau Sahabat. Nalar Islami, objek kritik Arkoun, justru dapat ia kritik karena ia bukan satu-satunya cara berfikir dan memahami yang mungkin terjadi dalam Islam.¹⁴

Proyek KNI dikerjakan oleh Arkoun, terutama, sebagai reaksi atas proyek-proyek penelitian sejarah pemikiran yang substansialis dan essensialis. Penelitian jenis terakhir ini dicirikan oleh dua postulat: *pertama*, pemikiran dianggap sebagai wujud yang stabil, bermakna transhistoris, dan disajikan sebagai makhluk mental yang tidak terikat oleh kendala bahasa, masyarakat, politik, dan ekonomi; *kedua*, kesimpulan-kesimpulan yang diperoleh dari penelitian substansialis dan essensialis atas suatu pemikiran dianggap memiliki kekuatan meluruskan berulang-ulang dalam evolusi masyarakat (di berbagai tempat dan waktu).¹⁵

Sebagai alternatifnya, Arkoun menawarkan penelitian-penelitian yang, menurut hemat penulis, banyak berhutang kepada strukturalisme lingusitik dan ‘anak turunnya’. Sebab, strukturalismelah yang banyak memberinya kesempatan untuk membuka wilayah lain dari penelitian yang ada.

¹⁰ Johan Hendrik Meuleman, “Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun” dalam Johan Hendrik Meuleman dkk, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*, h. 121.

¹¹ *Ibid.* h. 122.

¹² Mohammed Arkoun, “Bagaimana Menelaah Pemikiran Islami”, dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 122.

¹³ Meuleman, “Islam dan Pasca Modernisme”, h.119.

¹⁴ *Ibid.*, h.120.

¹⁵ Arkoun, “Bagaimana menelaah...”, dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 43.

Ada tiga pengaruh strukturalisme yang secara implisit mewarnai tulisan Arkoun: *pertama*, prioritas pendekatan sinkroni (sistem) atas diakroni (sejarah, dalam arti linearitas pemikiran antar waktu). Berbeda dengan ‘diakronisme’ (atau ‘historisme’) yang menganggap pemikiran sebagai makhluk trans-historis, sinkronisme menempatkan pemikiran sebagai sesuatu yang ‘a-historis’, karena sistem sendiri adalah sesuatu yang a-kronis. Namun, ini tidak berarti diakronitas disangkal atau ditolak, tetapi ia harus mengambil maknanya dari sinkronitas.¹⁶

Kedua, sebagai implikasi dari prinsip pertama, adalah ‘matinya’ subjek, atau ‘tergesernya manusia dari pusat’ dalam istilah Lacan.¹⁷ Pemikiran ‘siapa’ menjadi tidak penting, karena tidak ada lagi subjek yang mempunyai ‘kekuatan meluruskan’ pemikiran. Atau, seperti yang dikatakan Arkoun sendiri, “Setiap teks, sekali dituliskan, lepas dari pengawasan penulisnya dan memulai kehidupannya sendiri.”¹⁸ Sehingga apa yang kemudian dipentingkan oleh Arkoun adalah untuk menelanjangi sistem dan melukis relasi-relasi interdependensinya. Ia, misalnya, mempraktikkan epistemologi ini dalam mengkaji *al-Risâlah* karya asy-Syafi‘i.

Ketiga, penelitiannya yang bersifat heuristik. Kaum, strukturalis Perancis, negeri tempat Arkoun menghirup atmosfir filsafatnya, umumnya tidak peduli dengan mana yang ‘benar’ dan ‘salah’. Upaya-upaya mereka lebih ditujukan untuk menunjukkan bahwa ‘kebenaran’ hanyalah produk struktur, produk suatu epistemologi tertentu. Oleh sebab itu, tidak ada satu pun epistemologi yang lebih ‘benar’ dari yang lain. Wajar, karenanya, bila Arkoun tidak mau terjebak dalam salah satu epistemologi, sehingga ia menganjurkan pendekatan yang ‘sebanyak mungkin sehingga dapat membantu menemukan’ (baca: *heuristik*) jawaban atas problem-problem eksistensial yang dihadapi oleh umat manusia.

Objek kerjanya lewat KNI ini cukup beragam. Sejauh yang terbaca dari buku *Nalar Islami dan Nalar Modern* saja, Arkoun menggarap dari Islamologi terapan (yang ia tawarkan sebagai alternatif atas Islamologi klasik), logosentrisme, ijtihad, sampai kepada isu-isu seputar kekuasaan dan wewenang dalam Islam.

Khusus yang terkait dengan Nalar Ushuli, yang akan dibahas secara khusus dalam artikel ini, ada dua tujuan yang ingin diraih oleh Arkoun: (1) melampaui sejarah linier dari setiap disiplin menuju kepada penjelajahan sistem pemikiran Islam yang berkaitan sekaligus dengan tata bahasa, leksikologi, semantik, penafsiran, historiografi, Ushul, Adab, dalam maknanya yang klasik, di satu pihak, dan ilmu-ilmu yang disebut ‘rasional’ di lain pihak; (2) mengeksplisitkan historisitas nalar di dalam suatu kegiatan pikiran yang selama ini telah berhasil meyakinkan bahwa keseluruhan syariah ditangkap, difikirkan, dan dialami, sebagai ungkapan perintah Allah, yang diawasi agar sesuai dengan aslinya. Dengan kata lain, Ushul telah memberikan sumbangan di tataran rasional untuk mentransendenkan dan menyakralkan suatu hukum yang sebenarnya disusun oleh

¹⁶ Bertens, K., *Filsafat Barat Abd XX, jilid I Prancis*, Jakarta: Gramedia, 1996, h. 219-226.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Arkoun, “Logosentrisme dan Kebenaran dalam Pemikiran Islami”, dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 77.

para hakim dan fuqaha pertama di dalam konteks masyarakat, konteks politik, dan konteks kultural yang khas Hijaz, di Iraq dan Syria pada abad 1-11H.¹⁹

Menggeser Nalar Ushuli

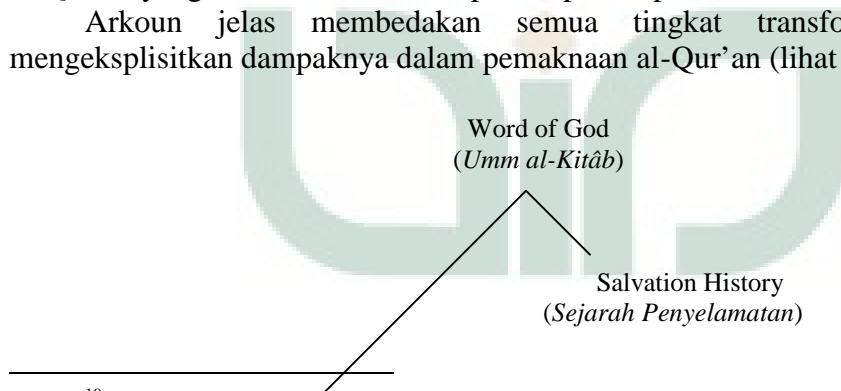
Penulis lebih memilih kata ‘menggeser’ dan bukannya ‘mengkritik’ atau ‘mendekonstruksi’, karena meski ada upaya kritis dan dekonstruktif yang dilakukan oleh Arkoun, tetapi tujuan utamanya bukanlah membongkar dan membuang tanpa sisa dari apa yang ada: tujuannya hanyalah menunjukkan kekurangan, lalu, dengan cara yang nanti ia inginkan, memperbarui pada tingkat tertentu dan melengkapinya pada tingkat yang lain. Dari kajian yang sudah penulis lakukan, setidaknya ada lima dampak yang bisa dipaparkan dalam kesempatan ini.

1. Perbedaan dalam Melihat Kenyataan al-Qur'an.

Nalar Ushuli tidak membedakan sama sekali antara *al-Qur'an* yang ada di *al-lawh al-mahfûz* dengan *al-Qur'an* yang diwahyukan kepada Rasulullah, dengan yang *diujarkan* oleh lisan Muhammad, dan dengan yang *tertulis* dalam *Mushaf Utsmani*, bahkan dalam batas-batas tertentu dengan yang *ditafsirkan* dan dengan yang *diterjemahkan* dalam bahasa non-Arab. Ringkasnya, begitu terdengar atau dibaca *wa in kâna rajulun yûrathu kalâlatan aw-imra'atun wa lahu akhun aw ukhtun...*,²⁰ maka demikian pula, menurut nalar Ushuli, yang ada di *al-Lawh al-Mahfûz*, tanpa jarak semantis, linguistik, semiotis, dan historis dengan pembacanya.

Arkoun dengan tegas membedakan semua tingkatan yang dilalui oleh wahyu al-Qur'an dari tingkatnya sebagai *kalâm Allâh*, sebagai yang tertulis di *al-Lawh al-Mahfûz* atau yang disebut dengan *Umm al-Kitâb*, sebagai wahyu yang disampaikan oleh Jibril kepada dan diujarkan secara lisan oleh Muhammad, dan al-Qur'an yang kemudian melewati proses-proses profan dan imanen.

Arkoun jelas membedakan semua tingkat transformasi itu dan mengeksplisitkan dampaknya dalam pemaknaan al-Qur'an (lihat gambar).²¹



¹⁹ Arkoun, “Bagaimana Menelaah Pemikiran Islami,” h. 53.

²⁰ Ayat ke-12, surat an-Nisa' ini penulis jadikan contoh karena ada studi yang sangat menarik dari David S. Powers tentang ayat ini yang bisa menggambarkan kemungkinan redaksi dan makna alternatif yang tidak kalah argumentatif (dengan menggunakan data-data filologis, gramatis, dan semantis, yang ia temukan) dan, mungkin juga, orisinil. Lihat David S. Powers, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan*, Arif Maftuhin (Penerjemah), Yogyakarta: LKiS, 2001.

²¹ Gambar ini penulis kutip dari Arkoun *Rethinking Islam*, h. 38, yaitu versi gambar yang sedikit bereda dan, penulis kira, lebih tepat bila dibandingkan dengan versi yang ditambilkan dalam terjemah Indonesia buku Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, Machasin (Penerjemah), Jakarta: INIS, 1997, h. 37.

Quranic Discours → COC → Int. C → Early History
Interpretive Community

COC = *Closed Official Corpus* (Korpus Resmi Tertutup)
Int. C = *Interpretive Corpus* (Korpus Tertafsir)

Dari gambar tersebut Arkoun ingin menunjukkan perbedaan tiga tingkatan wahyu dari berupa *kalâm Allah* hingga kemudian menjadi teks yang ternalar oleh manusia: **Pertama**, wahyu sebagai Firman Allah yang transenden, *unlimeted* (mutlak, tak terbatas), yang tak diketahui oleh manusia. Inilah yang biasanya disebut sebagai *Umm al-Kitâb* yang tersimpan di *al-Lawh al-Mahfûz*; **kedua**, wahyu yang menampakkan dirinya pertama kali dalam sejarah melalui proses bertahap selama 22 tahun dengan perantaraan lisan Muhammad dan dengan Bahasa Arab. Tingkat ini juga tidak mungkin lagi kita tangkap *situasi wacana*-nya; dan **ketiga**, wahyu sebagaimana yang tertulis di *al-mushâf al-‘uthmâni*. *Mushaf* inilah yang menjadi akses terutuh yang bisa kita peroleh dan yang kemudian juga ditafsirkan oleh para mufassir selama berabad-abad.

2. Perbedaan dalam Menangkap ‘Makna’ al-Qur’ân

Sebagai akibat dari cara pandang Nalar Ushuli yang mengabaikan ‘jarak immanensi’ Kalam Allah, maka Nalar Ushuli mempostulatkan kemungkinan untuk merumuskan ‘dengan benar’ tentang ‘apa yang dikehendaki Allah’. Ada kesombongan, kata Arkoun, yang secara berlebih menganggap adanya kemungkinan untuk bersentuhan langsung dengan Kalam Allah, menangkap niat-Nya untuk dieksplisitkan dalam hukum Islam, dan dengan begitu dapat menetapkan norma-norma (wajib, haram, sunnah, makruh, dan mubah) dalam prilaku setiap pemeluk untuk menjadi ukuran ketaatannya kepada Allah.²²

Sedangkan menurut Arkoun sendiri, “Kami ...” katanya, “tidak akan membuat diri kami ditertawakan orang lantaran kami menetapkan, pada akhirnya, *makna sebenarnya* dari al-Qur’ân.”²³ Arkoun menyadari benar ketidakmungkinan itu. Menurutnya, banyak generasi penafsir telah terhanyut dalam ilusi itu sehingga untuk menelidiki makna al-Qur’ân pada saat ini orang harus disadarkan terlebih dahulu akan adanya tipuan dari rangkaian penafsiran yang panjang sekali, dengan cara memisahkan inti pemaknaan-pemaknaan asli dari aneka endapan yang dihanyutkan oleh penafsiran spekulatif.²⁴

Bagi Arkoun, menghadapi al-Qur’ân sesungguhnya adalah menghadapi *setumpuk potensi* yang aktualisasinya tergantung kepada yang bertanya dan semua yang membangkitkan pertanyaannya.²⁵

²² Arkoun, “Islam dan Kemodernan” dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 284.

²³ Arkoun, “Bagaimana Cara Membaca Qur’ân?”, dalam Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur’ân*, h. 50.

²⁴ *Ibid.*, h. 51.

²⁵ *Ibid.*

3. Cara-Ungkap Makna al-Qur'an

Karena tujuan Nalar Ushuli adalah mengeksplisitkan maksud hukum dari Kalam Allah, maka ia cenderung mengutamakan makna harfiah atas kiasan,²⁶ tidak memperhitungkan sedikit pun wacana al-Qur'an yang, umumnya, justru mengutamakan prosedur pengungkapan yang khas mitis.²⁷ Oleh sebab itulah, dalam Ushul Fiqh, ada metode *mabâhith al-lughawiyyah* yang mengasumsikan bahwa penggunaan kaedah-kaedah tata-bahasa dan leksikologi Bahasa Arab secara benar dianggap bisa menjamin kesahihan pelbagai pemaknaan yang permanen. Para mujtahid, kata Arkoun, menipu diri sendiri dan para pemeluk dengan menolak untuk memahami hal nyata secara lain dari makna-makna harfiah teks yang diposisikan sebagai *Wicara yang tak terciptakan*,²⁸ yang terkenal dalam jargon theologis sebagai "al-Qur'an bukan makhluq."

4. Problem Bahasa al-Qur'an

Kesadaran yakin tersebut, begitu Arkoun menyebutnya, masih ditambah lagi dengan ketidaksadaran akan keterkaitan antara *bahasa-pemikiran-sejarah*. Bahasa adalah alat dan ruang perwujudan dari segala sesuatu yang dapat dikatakan dan dialami oleh manusia dalam hubungannya dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dan dengan alam semesta. Wahyu, pernyataan Allah, adalah bahasa transendenital dan memiliki kemampuan besar untuk mentransendenkan. Wahyu menyerahkan dirinya secara eksplisit untuk dipahami dan diaktualisasikan dengan cara semisal itu baik di dalam Taurat, Injil, maupun al-Qur'an. Hanya saja, wahyu tetaplah wacana yang memuat semua masalah yang lazim melekat dalam bahasa dan berbagai dimensi metalinguistik dari resitasi liturgis, beban sakral, prilaku ritual, dan sebagianya.²⁹ Amat naif, kemudian, jika pembacaan yang cenderung formalistik berdasarkan tata-bahasa dan leksikologi semata dianggap cukup untuk menghayati kehendak Tuhan.

5. Dari Logos Kenabian ke Logos Pengajaran

Dalam perjalanan sejarahnya, Islam segera berkembang mencapai wilyah-wilayah di luar kampung halamannya dan kemudian dipeluk oleh berbagai bangsa dengan beragam tuntutan lokalnya. Maka pada saat seperti inilah adanya doktrin Islam yang bersifat standar menjadi kebutuhan tak terhindarkan.³⁰ Dalam proses sejarah yang demikian Nalar Ushuli berperan penting, dan diperlukan, dalam mengalihkan secara tak terelakkan wacana al-Qur'an dari suatu Logos Kenabian menjadi Logos Pengajaran: suatu proses yang salah satu risikonya mengakibatkan pemiskinan makna pada Logos Kenabian menjadi Logos yang berorientasi pada abstraksi tanpa memperhatikan pihak-pihak yang semula dituju

²⁶ Arkoun, "Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islami" dalam Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 80.

²⁷ Arkoun, "Islam dan Kemodernan", dalam *Ibid.*, h. 244.

²⁸ Arkoun, "Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islami", dalam *Ibid.*, h.80

²⁹ Arkopun, "Islam dan Kemodernan", dalam *Ibid.*, h. 303.

³⁰ Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika", dalam Johan Hendrik Meuleman dkk, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*, h. 65.

oleh Logos itu.³¹ Kalau diungkapkan dalam kategori linguistik, teks al-Qur'an sebagai *parole* terdesak oleh teks sebagai *langue*.³²

Melihat kenyataan tersebut, Arkoun berpendapat bahwa teks al-Qur'an kini harus dipertahankan sebagai *parole* bagi setiap orang yang beriman, meskipun pada kenyataannya yang sampai kepada kita hanyalah teks tertulis.³³

Menuju Pembacaan Alternatif: Pembacaan Linguistik-Kritis

Setelah melihat berbagai aspek yang terkena imbas kritik-kritik Arkoun, melihat kelemahan-kelemahan epistemis Nalar Ushuli, sekarang marilah kita lihat sekilas pembacaan alternatif yang ditawarkan oleh Arkoun, suatu proses penafsiran yang 'melelahkan'.³⁴

Arkoun menyebutnya sebagai pembacaan *linguistik* karena data-data yang ingin dibacanya adalah data-data *linguistik* sebagaimana yang tertulis di dalam mushaf. Sedangkan *kritis* yang ia maksudkan adalah bahwa apa pun yang akan dikatakan dalam tahap pembacaan ini hanyalah bernalih *heuristik*—tak satu pun data linguistik dianggap lebih istimewa dari yang lain.

1. Tahap Pertama: Mendefinisikan Apa yang Kita Baca

Dalam kasus pembacaan suatu ayat atau surat, kita harus sadar bahwa surat atau ayat itu adalah teks kecil yang menjadi bagian dari suatu teks besar yang bernama al-Qur'an.

Al-Qur'an sendiri terbentuk dari status-status kognitif yang harus selalu kita ingat: ada konteks *situasi wacana* (semacam *asbâb al-nuzûl*) yang melingkupi bagaimana ayat itu diujarkan, direaksi para audiensnya, dan bagaimana ia mereaksi kembali; korpus ini mau tidak mau harus diterima sebagai korpus yang 'selesai', artinya sudah selesai dalam bentuk pengungkapannya maupun dalam bentuk isinya. Kita tak perlu terjebak dalam pembacaan apologetis yang lebih menonjolkan sifat *i'jâz* al-Qur'an atau terjebak dalam ambisi filologis yang mencoba mencari teks 'asli'nya; pada saat yang sama, korpus ini juga bersifat 'terbuka', dalam arti terbuka kepada berbagai konteks yang diusung oleh pembacanya; meski al-Qur'an adalah kumpulan *langue*, namun ia tetap menjadi *parole*. Tentu, status *parole* al-Qur'an ketika diujarkan oleh Nabi tidak sama

³¹ St. Sunardi, "Membaca Quran bersama Mohammed Arkoun", dalam *Ibid.* h. 65.

³² Dalam pengertian linguistik Sausurian, *parole* adalah keseluruhan apa yang diujarkan orang, termasuk konstruksi-konstruksi individual yang dipilih secara bebas. Dengan kata lain, *parole* adalah manifestasi individu atas bahasa. Sementara *langue* adalah keseluruhan kebiasaan yang diperoleh secara pasif yang diajarkan oleh masyarakat pengguna bahasa, yang memungkinkan para penutur saling memahami dan menghasilkan unsur-unsur yang dipahami penutur dalam masyarakat ini. Lihat Harimukti Kridalaksana, "Mongin Ferndinand De Saussure (1857-1913): Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme", pengantar untuk Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996, h. 6-7.

³³ St. Sunardi, "Membaca Quran bersama Mohammed Arkoun," dalam *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*, h. 65.

³⁴ Penulis hanya akan menguraikan prinsip-prinsipnya, sementara contoh praktisnya bisa dibaca dalam Arkoun, "Islam dan Kemodernan: Masalah Ijtihad", dalam Arkoun *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 283-305, dan lebih lengkap lagi dalam Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, h. 89-113. Uraian dalam alinea-alinea berikut dirangkum dari kedua sumber ini.

dengan ketika diucapkan berulang-ulang oleh seorang Muslim dalam shalatnya. Semua itu, dan status-status kognitif lainnya, menjadi semacam marka untuk kita ingat ketika menangani suatu teks al-Qur'an.

2. Tahap Kedua: Momen Linguistik

Linguistik modern membedakan antara **pengajaran** (*parole*), yaitu tindakan menghasilkan teks oleh seorang penutur, dengan **ujaran** (*langue*), yaitu teks yang diwujudkan dalam kenyataan atau hasil verbal global dari *parole* yang bisa dipahami oleh sesama penutur. Pembedaan ini penting karena memungkinkan penilaian atas tingkat dan cara intervensi³⁵ subjek yang berbicara selama terjadinya *parole*; kemudian memungkinkan untuk datang lagi kepada *langue* dalam bentuknya yang sudah selesai untuk mengkaji produktifitasnya.

Proses *parole* (pengajaran) menggunakan sejumlah unsur linguistik yang disebut sebagai modalisator wacana. Modalisator ini berupa determinan (kata sandang, kata sifat, kata ganti), sistem-sistem verbal, nominal, sintaksis, dan, terakhir, persajakan. Dalam pembacaan yang ditawarkan Arkoun, data-data yang terkait dengan unsur-unsur ini wajib diperhatikan untuk melacak intervensi penutur.

3. Momen Historis

Setelah melewati pengamatan dan pertapaan linguistik yang sangat ketat, Arkoun lalu mengajak kita untuk menjelajahi wilayah historis. Tujuan penjelajahan ini adalah untuk menjawab pertanyaan: apa isi, fungsi, dan jangkauan *petanda terakhir*³⁶ menurut tradisi penafsiran. Salah satu karya yang memenuhi kriteria Arkoun adalah kitab tafsir karya Fakhr ad-Din ar-Razi (w. 606H), yang menurutnya secara cerdas telah mensintesiskan berbagai penafsiran yang muncul selama enam abad sebelum tafsir itu sendiri ditulis.

Dengan tujuan mengukur tingkat kecocokan antara teks induk (al-Qur'an) dengan teks-kedua (tafsir), Arkoun menemukan lima kode (kategori) yang mengendalikan penafsiran ar-Razi. Kode-kode tersebut adalah: (1) Kode Linguistik. Kode ini perlu disebut pertama karena kaum Ushuli dan theolog umumnya mengawali pembahasan mereka dengan pengantar linguistik yang panjang. Tidak diragukan, linguistik adalah bagian yang paling mapan dan banyak dibicarakan dalam kitab-kitab tafsir dan Ushul (baik Ushul Fiqh maupun Ushuluddin); (2) Kode Religius, yaitu kumpulan dogma-dogma, akidah, dan ritus yang mengendalikan kiblat pemikiran dan, tentunya, wacana; (3) Kode Simbolis. Al-Qur'an sebenarnya selain membuat orang berpikir juga membuat orang berangan-angan. Hanya, penulisnya, sejak berkembangnya nalar rasional,

³⁵ Dalam *parole*, intervensi ini memungkinkan seorang penutur untuk melakukan pilihan-pilihan atas bahasa umum (*langue*) yang dipakai oleh sesama penutur menjadi wacana khas yang ia gunakan untuk tujuan tertentu: mereaksi, menolak, membujuk, dan lain-lain. Contohnya, kata "api" adalah *langue*, namun jika ada intervensi subjek yang meneriakkan kata itu dengan tekanan yang keras (apiii!!) maka pesan yang disampaikan adalah "ada kebakaran".

³⁶ Perlu uraian linguistik yang panjang lebar tentang istilah "petanda" (*the signified*) dan, pasangannya, "penanda" (*the signifier*). Ringkasnya, "petanda" adalah aspek mental dari bahasa, sementara "penanda" adalah aspek materialnya. Lebih jelas dan lengkap lihat K. Bertens, *Filsafat Barat Abab XX*, h.180-181.

angan-angan dianggap sebagai barang makruh, walaupun para pembaca (awam maupun elit) sama-sama menikmati seruan eskatologis dan bahasa simbolis yang digunakan al-Qur'an; (4) Kode Budaya, yaitu pengetahuan-pengetahuan yang dilahirkan oleh budaya Arab untuk menghasilkan suatu makna. Dalam konteks ini perlu dicatat, bahwa Kode Budaya sebenarnya sangat dipengaruhi oleh kode lain yang tidak kalah pentingnya: Kode Ideologi dan Politik; (5) *Kode Anagosis*. Inilah yang terpenting, karena semua tafsir dikerahkan untuk mencapai tujuan anagogis (penafsiran), untuk menemukan *petanda terakhir* teks al-Qur'an—yang diyakini adanya dan kemungkinannya untuk menemukan oleh kaum Muslim.

4. Momen Antropologis

Arkoun tidak merekomendasikan penggunaan postulat-postulat antropologi yang dikembangkan di Barat dalam tingkat antropologis ini. Ada banyak syarat dan fungsi antropologi mereka yang tidak tepat untuk digunakan. Hanya saja, pertanyaan-pertanyaan antropologis perlu dijawab: apakah teks yang sedang kita pelajari membicarakan hal-hal yang terkait dengan prolem eksistensial, asal-muasal? Jika ya, bagaimana ia menyatakan dirinya? Apa kaitannya dengan pernyataan asal-muasal yang ada dalam tradisi keagamaan lain?

Penutup: Menuju Nalar Interdisiplin

Setelah membaca sejumlah kritik dan langkah-langkah pembacaan al-Qur'an yang ditawarkan oleh Arkoun, jelas terbayang bagi kita, setidaknya, dua hal: *pertama*, adanya tumpukan problem epistemologis yang harus kita tangani, dan *kedua*, adanya keperluan yang sangat mendesak untuk membaca al-Qur'an tidak semata-mata dengan perangkat-perangkat tafsir tradisional kita.

Tumpukan problem epistemologis tersebut sebenarnya tidak hanya ada dalam kasus pembacaan teks al-Qur'an, seperti diuraikan dalam artikel ini, tetapi juga mencakup teks-teks lain. Misalnya, dalam kasus teks al-Sunnah yang sering memperoleh posisi setara dengan teks al-Qur'an sendiri. Wacana orisinalitas yang dibangun oleh para ahli Hadits, seperti al-Bukhari dan Muslim, seperti tak terbayang ketika seruan kembali kepada Sunnah hanya diartikan sebagai kembali kepada suatu teks yang dihasilkan oleh zaman yang sudah agak jauh dari zaman Nabi sendiri (zaman al-Bukhari). Ini jelas memerlukan pula renovasi epistemologis.

Kritik dan sekaligus contoh yang dihadirkan oleh Arkoun menunjukkan kepada kita untuk tidak sungkan-sungkan berhutang kepada disiplin-disiplin di luar disiplin *islamic studies* tradisional. Arkoun memberi contoh bagaimana linguisitik modern, semiotika, sejarah, antropologi, psikologi, bisa banyak menyumbangkan makna ketika kita membaca al-Qur'an. Sebagai langkah rintisan, tentu upaya Arkoun masih menyisakan pekerjaan yang besar dan panjang.

Apakah upaya IAIN, misalnya, menjadi UIN sudah melibatkan upaya-upaya *heuristik* seperti yang diagendakan oleh Arkoun tersebut atau, justru sebaliknya, kembali terjebak dalam proyek-proyek semisal "islamisasi" ilmu pengetahuan yang meneguhkan kembali nalar skolastis? *Wallâh a'lam*.

BIBLIOGRAFI

Bertens, K, *Filsafat Barat Abad XX (Jilid II): Prancis*, Jakarta: Gramedia, 1996

D. Lee, Robert, "Foreword" dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answer*, Robert D. Lee (penerjemah), Oxford: Westview Press, 1994

Harimukti Kridalaksana, "Mongin Ferdinand De Saussure (1857-1913): Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme", dalam Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996

Johan Hendrik Meuleman dkk., *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbaiki Pemikiran Mohammed Arkoun*, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta: LKiS, 1996

Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun" dalam *Ulumul Quran*, No. 3, th. 1993

-----, "Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun dalam Johan Hendrik Meuleman dkk., *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbaiki Pemikiran Mohammed Arkoun*, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta: LKiS, 1996

-----, "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman dkk., *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbaiki Pemikiran Mohammed Arkoun*, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta: LKiS, 1996

Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermenutika", dalam Johan Hendrik Meuleman dkk., *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbaiki Pemikiran Mohammed Arkoun*, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta: LKiS, 1996

Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Rahayu S. Hidayat (penerjemah), Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Jakarta: INIS, 1994

-----, *al-Fikr al-Islâmi: Naqd wa Ijtihâd*, Hâshim Sâlih (penerjemah), Dar al-Saqi, 1990

-----, *Al-Fikr al-Islâmi: Qirâ'ah 'Ilmiyyah*, Hâshim Sâlih (penerjemah), Beirut: Markaz al-Qur'ani, 1990

-----, *Berbagai Pembacaan Quran*, Machasin (penerjemah), Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Jakarta: INIS, 1997

-----, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answer*, Robert D. Lee (penerjemah), Oxford: Westview Press, 1994

-----, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Books, 2002

Powers, David S., *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan*, Arif Maftuhin (penerjemah), Yogyakarta: LKiS, 1999

St. Sunardi, "Membaca al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun" dalam Johan Hendrik Meuleman dkk., *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbaiki Pemikiran Mohammed Arkoun*, Johan Hendrik Meuleman (penyunting), Yogyakarta: LKiS, 1996

Arif Maftuhi, M.Ag. adalah dosen tetap Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

