



Accepted: Juli 2021	Revised: Agustus 2021	Published: Oktober 2021
-------------------------------	---------------------------------	-----------------------------------

Kajian Al-Qur'an dalam Perspektif Mohammed Arkoun

M.Solahudin

Institut Agama Islam Negeri Kediri, Indonesia

Email : udin_historian@yahoo.co.id

Abstract: *The study of the Qur'an continues to develop. Nowadays, there are hermeneutics that are proposed to help Ulumul Qur'an in the process of interpreting the Qur'an. Its presence from the West often raises pros and cons. Including those who develop hermeneutics in interpreting the Qur'an is Mohammed Arkoun. He wanted to dismantle Islamic thought, including the interpretation of the Qur'an, which was actually born from the historical process. In interpreting the Qur'an, Arkoun offers synchronic exploration, diachronic exploration, anthropological perspective, and philosophical perspective and religious facts.*

Keywords: *Deconstruction, reconstruction, text, discourse.*

Abstrak: Kajian al-Qur'an terus mengalami perkembangan. Dewasa ini muncul hermeneutika yang diusulkan untuk membantu Ulumul Qur'an dalam proses penafsiran al-Qur'an. Kehadirannya yang ber-asal dari Barat tidak jarang menimbulkan pro dan kontra. Termasuk mereka yang mengembangkan hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an adalah Mohammed Arkoun. Ia ingin membongkar pemikiran Islam, termasuk penafsiran al-Qur'an, yang sebenarnya lahir dari proses sejarah. Dalam menafsirkan al-Qur'an, Arkoun menawarkan penjelajahan sinkronik, penjelajahan diakronik, perspektif antro-po-logis, dan perspektif filsafat dan fakta religius.

Kata Kunci: *Dekonstruksi, rekonstruksi, teks, wacana.*

Pendahuluan

Usaha memahami al-Qur'an telah dilakukan umat Islam sejak masa Nabi. Lambat namun pasti, proses ini melahirkan apa yang kemudian dikenal sebagai Ulumul Qur'an di mana tafsir atau ta'wil termasuk bagian dari pembahasannya. Era klasik telah melahirkan banyak mufassir dengan berbagai metode dan corak penafsirannya. Memasuki era modern atau kontemporer, usaha memahami al-Qur'an tidak berhenti atau mencukupkan diri dengan beragam karya tafsir yang telah ada, justru berbagai pendekatan baru mulai ditawarkan. Tak lain, proses ini adalah bagian dari cara "membaca" al-Qur'an pada abad ini yang tentunya membutuhkan "alat" yang berbeda dibanding saat al-Qur'an diturunkan 14 abad yang lalu. Di samping itu, era modern dengan berbagai persoalan yang menyertainya membutuhkan jawaban segera. Dan para ilmuwan dipercaya mampu memberikan jawaban atas berbagai persoalan yang ada. Ilmuwan dalam hal ini bersifat umum, tidak hanya mereka yang ahli di bidang sains dan teknologi, namun juga orang-orang yang mendalami kajian ilmu-ilmu agama.

Para ilmuwan Muslim sebagai bagian dari masyarakat dunia dan sebagai *khalifatullāh fil-ard* serta *'abdullāh* merasa terpanggil untuk ambil bagian dengan menawarkan jawaban agar persoalan-persoalan yang ada agar dapat segera diatasi. Tentu saja inspirasi jawabannya berasal dari kitab suci yang menjadi pedoman hidup umat Islam. Maka, dilakukan penafsiran terhadap al-Qur'an dengan berbagai pendekatan sesuai dengan tantangan dan latar belakang ilmuwan yang bersangkutan.

Muhammad Arkoun adalah salah seorang ilmuwan Muslim yang memiliki kepedulian atas persoalan-persoalan tersebut. Menurutnya, apa yang sudah dilakukan para ilmuwan Muslim sebelumnya (ulama) masih bersifat parsial dan fragmentatif alias masih terpisah-pisah, tidak utuh. Ia menawarkan pendekatan baru dalam usaha memahami al-Qur'an yang lebih integral dan holistik. Bagaimana selengkapnya pemikiran Arkoun terkait dengan "pembacaan" al-Qur'an diuraikan dalam makalah ini.

Perjalanan Hidup Arkoun

Mohammed Arkoun, itulah nama lengkapnya. Ia lahir pada 1 Februari 1928 di Tourit Mimoun, Kabilia, Aljazair. Kabilia adalah suatu pegunungan yang dihuni oleh orang-orang Berber. Dan Berber adalah sebutan untuk orang-orang yang tinggal di wilayah Afrika bagian utara. Sebelum ditaklukkan

orang-orang Arab (Islam), orang-orang Berber berkomunikasi dengan bahasa setempat (non Arab). Namun, sejak Islam masuk ke wilayah ini, bahasa Arab menjadi salah satu alat komunikasi.¹

Dulu wilayah ini pernah dikuasai oleh Yunani dan Romawi, lalu datang bangsa Arab pada 682 dibawah pimpinan 'Uqbah bin Nafi' pada masa Yazid bin Mu'awiyah dari Dinasti Umayyah. Lalu secara berangsur-angsur Islam berkembang di wilayah ini dengan banyaknya orang yang masuk Islam. Hingga kemudian Islam menjadi agama mayoritas penduduk. Islam yang berkembang di sini bercorak sufi. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari penga-ruh Abu Madyan yang merupakan guru dari seorang sufi besar Ibn 'Arabī (w. 1240) yang berasal dari Tlemcan, sebuah kota di Aljazair bagian barat. Beberapa tarekat berkembang di wilayah ini, seperti Qādirīyah, Shadhīliyah dan Ismā'īliyah. Pada 1830, Prancis mulai menjajah ke wilayah ini. Maka tidak mengherankan jika kebudayaan Prancis juga berpengaruh terhadap kehidupan masyarakat Aljazair.²

Dalam suasana kehidupan Islami *plus* budaya Prancis yang cukup kuat inilah Arkoun lahir dan dibesarkan. Sebagai anak Kabilia, Arkoun menguasai bahasa Kabilia, serta bahasa Arab dan Prancis. Pendidikan dasarnya diselesaikan di tanah kelahirannya, Tourit Mimoun, sementara pendidikan menengah pertama dan atas dirampungkan di Oran. Kemudian Arkoun masuk perguruan tinggi di Universitas Aljir, Aljazair (1950-1954) dengan konsentrasi Bahasa dan Sastra Arab. Saat masih berstatus mahasiswa, Arkoun juga meluangkan waktu untuk berkarir sebagai guru di Sekolah Lanjutan Atas di Al-Harrach yang berlokasi di pinggiran ibu kota Aljazair.³

Selanjutnya Arkoun meneruskan rihlah ilmiahnya ke Paris, Prancis, tepatnya ke Universitas Sorbonne, sebuah kampus yang sangat prestisius di negara yang terkenal dengan Menara Eiffel-nya ini. Ia berangkat ke Paris pada 1954. Tujuh tahun kemudian, 1961, Arkoun dipercaya menjadi dosen di Universitas Sorbonne Nouvel Paris III, Prancis. Jabatan ini diemban Arkoun hingga 1990 (selama 29 tahun). Gelar doktor baru berhasil diraih Arkoun pada 1969 di bidang sastra. Disertasinya membahas humanisme dalam pemikiran

¹ Waryono Abdul Ghafur, "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 168.

² Ibid., dan Baedhowi, *Antropologi Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 1,2.

³ Baedhowi, *Antropologi*, 3.

etika Ibn Miskawayh, seorang filosof Islam yang hidup pada abad ke-10. Arkoun tampaknya telah lama mempersiapkan diri untuk mengkaji pemikiran Ibn Miskawayh. Ini terbukti pada 1961, Arkoun telah rampung menerjemahkan karya Ibn Miskawayh yang berjudul *Tahdhīb al-Akhlāq* ke dalam bahasa Prancis. Tidak hanya menerjemahkan, Arkoun juga memberi kata pengantar dan catatan atas buku tersebut. Versi bahasa Prancis dari tulisan Ibn Miskawayh ini diberi judul *Traite d’Ethique (traduction française avec introduction et notes du Tahzib al-Akhlaq de Miskawayh)*.⁴

Arkoun memilih tinggal di Prancis daripada di kampung halamannya di Aljazair. Dokumentasi ilmiah yang lengkap dan suasana perbincangan ilmiah yang lebih terbuka menjadi salah satu alasan dia memilih tinggal di negara ini. Dengan keuletan dan ketekunannya, Arkoun mampu beradaptasi dengan tradisi keilmuan Barat yang berkembang saat itu, khususnya islamologi, filsafat, ilmu bahasa, dan lain-lain. Hingga selanjutnya Arkoun dikenal luas sebagai salah seorang ilmuwan yang cukup disegani. Ia diangkat sebagai professor tamu di banyak kampus besar di Barat, seperti Universitas California Los Angeles, Amerika Serikat (1969); Universitas Lyon II dan Universitas Paris VIII, Prancis (1970-1972); Universitas Louvain La-Neuve, Belgia, Institute Pontifical, Roma, Italia (1977-1979); dan Universitas Princeton, Amerika Serikat (1985-1990). Dua tahun kemudian, 1992, Arkoun, selama setengah tahun, bergabung dengan Institute for Advanced Studies di Princeton. Setelah itu, Arkoun menjadi pengajar di Universitas Amsterdam, Belanda dan Institute of Isma’ili Studies London, Inggris. Sebelum 1990, Arkoun dipercaya menjadi professor Sejarah Pemikiran Islam di Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III), Prancis.⁵

Selain itu, jabatan yang diemban Arkoun adalah direktur majalah ilmiah *Arabica* terbitan A.J. Brill, Leiden, anggota komis Etika Nasional Prancis untuk ilmu pengetahuan, anggota Dewan Nasional Prancis untuk penyakit AIDS, dan anggota Panitia Pengarah Aga Khan untuk penghargaan arsitek-tur. Sementara penghargaan yang pernah didapat Arkoun adalah *Officer des Palmes Academiques*, sebuah gelar untuk tokoh terkemuka di

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 5-6.

bidang keilmuan dan pemikiran, serta pernah mendapat kehormatan sebagai *chevalier de la Legion d'honneur*, anggota Legiun Kehormatan Prancis.⁶

Sebagai seorang intelektual yang disegani, Arkoun sering diundang ke berbagai pertemuan ilmiah, baik seminar maupun konferensi, di berbagai negara, termasuk Indonesia. Maka, sebenarnya nama Arkoun bagi kalangan akademik bukanlah “orang baru”. Nama Arkoun mulai dikenal di negeri ini lewat Mohamad Nasir Tamara. Pada 1987, Nasir Tamara menjadikan karya Arkoun sebagai tema diskusi di Yayasan Empati, lalu dua tahun kemudian, 1989, ia menulis artikel tentang pemikiran Arkoun di majalah *Ulumul Qur'an*, sebuah majalah ilmiah kenamaan yang digawangi oleh M. Dawam Rahardjo.

Arkoun sendiri sempat beberapa kali berkunjung ke Indonesia. Tercatat pertama kali ia datang ke Yogyakarta pada Oktober 1990 dalam acara seminar bertema “Contemporary Expressions of Islam in Building”. Berikutnya ia datang pada konferensi dengan tema “International Conference on Cultural Tourism” di Yogyakarta pada November 1992, dalam rangka pemberian Penghargaan Aga Khan untuk arsitektur di Yogyakarta dan Solo pada November 1995, dan dalam seminar internasional tentang Islam di Jakarta pada 2000. Selebihnya Arkoun pernah memberikan ceramah ilmiah di IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dan IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia juga pernah mengisi diskusi di Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) Yogyakarta, di rumah Nelly van Doorn Yogyakarta, dan di rumah Johan Henrik Meuleman Jakarta.⁷

Kemudian bermunculan orang yang menulis artikel tentang pemikiran Arkoun. Lalu terbit buku bertitel *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994) yang merupakan terjemahan dari artikel-artikel Arkoun dalam *Pour une critique de la raison islamique*. Berikutnya beberapa karya Arkoun lainnya juga diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Nama Arkoun pun semakin dikenal luas hingga saat ini.

Arkoun memiliki karya tulis yang cukup banyak. Ia menulis dalam bentuk buku maupun artikel dan makalah. Puluhan tulisannya menghiasi jurnal

⁶ Ibid.

⁷ Johan Henrik Meuleman adalah salah satu ilmuwan kelahiran Belanda yang mengajar di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Johan Henrik Meuleman, “Pengantar” dalam Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membaca Al-Qur'an bersama Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 2012), vi.

atau majalah ilmiah terkemuka, seperti *Studia Islamica*, *Magreb-Machreg*, *Dio-gene*, *Revue Internationale des sciences Sociales* (keempatnya di Paris), *Arabica* (Leiden/Paris), dan *Islamo Christiana* (Vatikan). Artikelnya ada yang dimuat di *Encyclopedia Universalis* (Paris, 1983), *Encyclopedia del Novecento* (Spanyol, 1985) dan *Encyclopedia of Islam* (Leiden).⁸

Hampir semua karyanya ditulis dalam bahasa Prancis. Beberapa di antaranya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, Inggris dan Indonesia. Penerjemahannya ke dalam bahasa Arab banyak dilakukan oleh Hāshim Ṣālīh yang merupakan murid dari Arkoun. Di bawah ini adalah beberapa judul buku karya Arkoun yang telah diterbitkan, baik yang ditulis dalam bahasa Prancis maupun terjemahannya:

1. *Ouvertures sur l'Islam Approche Critique* (Paris: Grancher, 1989, 1992).
2. *Lectures du Coran* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982 dan Tunis: Alif, 1991).
3. *Penser Islam aujourd'hui* (Aljir: Laphonic, 1991).
4. *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).
5. *Essais sur la pensee islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1973, 1984).
6. *L'Islam religion et societe, Interviewer dirigees par M. Arosio* (Paris: Cerf, 1982).
7. *Contribution a l'etude de l'humanisme arabe au IV/X siecle: Miskawayh philosophe et historien* (Paris: Vrin, 1982). Buku ini awalnya adalah disertasi Arkoun.
8. *L'Islam hier et demain* (Paris: Buchet et Chastel, 1979). Buku ini ditulis Arkoun bersama Louis Gardet.
9. *La pensee arabe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1975).
10. *Les musulmans consultation Islamo-Christienne entre M. Arkoun et al. et Yuakim Moubarac* (Paris: Beuchesne, 1971).
11. *Traite d'ethique* (Damas: Institut francais de Damas, 1969)
12. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answer*, terj. (Oxford: Westview Press, 1994). Buku ini adalah versi Inggris dari *Ouvertures sur l'Islam*.

⁸ Baedhowi, *Antropologi*, 10.

13. *Rethinking Islam Today* (Washington: Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, tt).
14. *Al-Islām, Ūrubbā, al-‘Arab: Rihānat al-Ma’nā wa Irādāt al-Haymanah*, terj. Hāshim Šālīḥ (London: Dār Sāqī, 2001).
15. *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istihālah al-Ta’šīl: Nahwa Tārīkh Akhar li al-Fikr al-Islāmī*, terj. Hāshim Šālīḥ (Beirut: Dār Sāqī, 1999).
16. *Min Fayṣal al-Tafrīqah ilā Faṣl al-Maqāl: Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Mu’asir*, terj. Hāshim Šālīḥ (Beirut: Dār Sāqī, 1993).
17. *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, terj. Hāshim Šālīḥ (London: Dār Sāqī, 1990). Buku ini adalah kumpulan materi perkuliahan yang disampaikan Arkoun.
18. *Al-Islām al-Akhlāq wa al-Siyāsah*, terj. Hāshim Šālīḥ (Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1990)
19. *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā’ah ‘Ilmīyah*, terj. Hāshim Šālīḥ (Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1987). Buku ini adalah versi Arab dari *Pour une critique de la raison islamique*.
20. *Tārīkhīyah al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī* (Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1987). Buku ini adalah versi Arab dari *Essais sur la pensee islamique*.
21. *Al-Islām Aṣālah wa Mumārasah*, terj. Khalīl Aḥmad (Beirut: ‘Uwaydat, 1986).
22. *Al-Fikr al-‘Arabī*, terj. ‘Adil al-‘Awwā (Beirut dan Paris: Dār Manṣūrāt ‘Uwaydāt, 1985).
23. *Al-Islām al-Ams wa al-Islām al-Ghad* (Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983). Buku ini adalah versi Arab dari *L’Islam hier et demain*.
24. *Islam Agama Sekuler*, terjemahan (Yogyakarta: Belukar).
25. *Berbagai Pembacaan al-Qur’an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997). Buku ini adalah versi Indonesia dari *Lectures du Coran*.
26. *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).
27. *Islam Kemarin dan Hari Esok* (Bandung: Pustaka, 1997). Buku ini adalah versi Indonesia dari *L’Islam hier et demain*.
28. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan LPMI, 1996).

29. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994). Buku ini adalah versi Indonesia dari sebagian *Pour une critique de la raison islamique*.

Tawaran dari Arkoun

Menurut Arkoun, al-Qur'an adalah fenomena bacaan, bukan yang dibaca. Alasannya, sebelum menjadi bahasa tulis, al-Qur'an adalah pernyataan lisan. Ada tiga tahapan, menurutnya, al-Qur'an menjadi seperti yang kita kenal sekarang. *Pertama*, wahyu adalah firman Allah yang transenden dan tak terbatas yang diistilahkan dengan *umm al-kitāb*. *Kedua*, wahyu tak terbatas ini menjelma dalam sejarah dengan diwahyukan kepada Nabi dalam bentuk bahasa Arab. *Ketiga*, apa yang diterima Nabi sudah tertulis dalam muṣḥaf. Pada tahap kedua, wahyu bersifat unik karena hanya terjadi sekali. Lebih jauh, Arkoun mengatakan kita tidak tahu apakah wahyu yang ada sekarang seperti pada tahap kedua tersebut atau tidak. Ketika itu, wahyu masih menjadi wacana yang terbuka. Berikutnya, pada tahap ketiga, wahyu menjadi muṣḥaf dan itu yang disebut dengan teks. Pada tahap ini wahyu menjadi Korpus Tertutup Resmi (KTR, *corpus officiel close*).⁹

Gagasan-gagasan yang ditawarkan Arkoun ini tidak lahir begitu saja. Itu adalah “racikan” dari pengalamannya belajar di Barat (Prancis). Di antara ilmuwan Barat yang pemikirannya memengaruhi Arkoun adalah Ferdinand de Saussure (1857-1913), Roland Barthes (1915-1980), Paul Ricoeur (l. 1913), Michel Foucault (1924-1984), Jacques Derrida (1930-2004), Northrop Frye, Spinoza (1632-1677), Claude Levi-Strauss (l. 1903), Pierre Bourdieu (l. 1930), dan Jack Goody.¹⁰

⁹ Waryono Abdul Ghafur, “Al-Qur'an, 183-184. Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: LPMI bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1996), 55-56. Bandingkan pendapat Arkoun ini dengan pernyataan Aksin Wijaya. Menurut dosen STAIN Ponorogo ini, ada perbedaan antara wahyu, al-Qur'an dan Muṣḥaf Uthmānī meski menunjuk kepada substansi yang sama namun kadarnya berbeda. Menurutnya, wahyu masih memuat keseluruhan pesan Tuhan alias 100 %, al-Qur'an sebagai bentuk kongkrit pesan-Nya dalam bahasa Arab oral memuat 50 % pesan Tuhan, dan Muṣḥaf Uthmānī sebagai bentuk nyata pesan Tuhan dalam bahasa tulis hanya memuat 30 % pesan Tuhan. Hal ini adalah akibat keterbatasan bahasa “menerjemahkan” pesan Tuhan. Lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), vii.

¹⁰ Baedhowi, *Antropologi*, 22-56.

Derrida, misalnya, adalah filosof Prancis yang pemikirannya banyak ber-pengaruh terhadap ide-ide dari Arkoun. Ide dekonstruksi (*deconstruction*) atau pembongkaran yang digagas Derrida berpengaruh besar terhadap Arkoun.¹¹ Cara kerja dekonstruksi adalah memberi komentar (*sharḥ*) atas teks-teks yang ditulis para pemikir sebelumnya sambil pada saat yang sama juga menyajikan teks baru. Arkoun melakukan pembongkaran (dekonstruksi) terhadap wacana pemikiran untuk dilakukan pembangunan kembali (rekonstruksi). Tujuan dari dekonstruksi-rekonstruksi ini, antara lain, adalah untuk menghindari adanya sikap superioritas atau klaim serba paling “pusat”, “benar” atau “asli” dari wacana yang ada. Lebih lanjut dekonstruksi-rekonstruksi ini bermanfaat besar untuk mengubah “angan-angan sosial” (*imaginnaire sociale*) yang dirasa menyimpang dan menyeleweng, misalnya norma, nilai, tujuan, dan keyakinan.¹²

Derrida, selanjutnya, melalui ide dekonstruksi mengenalkan apa yang disebut dengan sesuatu “yang tak terpikirkan” (*I'impense* [Prancis], *un-thought* [Inggris]) dan “yang tak dapat terpikirkan” (*I'impensable* [Prancis], *unthinkable* [Inggris]). Menurut Derrida, dalam tradisi pemikiran dan tradisi teks, tidak hanya hal-hal yang positif yang harus dipikirkan tapi juga hal-hal yang negatif sehingga dapat dibongkar apa yang tak terpikirkan dan apa yang tak dapat terpikirkan. Tujuan akhirnya adalah agar kita dapat menghindari bahkan menghilangkan hal-hal yang negatif.¹³ Lebih lanjut Arkoun mengatak-an bahwa suatu analisis wacana tidak terbatas pada apa yang dipikirkan dan

¹¹ Dalam tulisannya, A. Luthfi Assyaukanie mengelompokkan tipologi pemikiran Arab kontemporer menjadi tiga: tipologi transformatik, tipologi reformistik dan tipologi ideal-totalistik. Tipologi reformistik dibagi menjadi dua, yaitu para pemikir yang memakai metode rekonstruktif dan mereka yang menggunakan metode dekonstruktif. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir yang banyak dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Prancis dan tokoh-tokoh post-modernisme lain, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Pemikir Arab yang ada di barisan depan dengan metode dekonstruktif adalah Mohammed Arkoun dan Mohammed Abid al-Jabiri. Keduanya diikuti oleh para pemikir lain seperti M. Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hashim Shaleh (Hāshim Ṣāliḥ). Pemilik nama yang disebut terakhir ini tidak lain adalah murid dari Arkoun dan yang banyak menerjemahkan karya-karya Arkoun dari bahasa Prancis ke dalam bahasa Arab. Lihat A. Luthfi Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer” dalam *Jurnal Pemi-kiran Islam Paramadina*, Volume I Nomor 1, Juli-Desember 1998, 63-65.

¹² Baedhowi, *Antropologi*, 38.

¹³ *Ibid.*, 39.

diungkapkan, tapi juga apa yang dilupakan (*I'oublie*), yang disamarkan (*Je travesti*), dan apa yang tak terpikirkan (*I'impense*).¹⁴

Adanya “fatwa” bahwa al-Qur’an itu *qadīm* yang muncul pada masa al-Qadir dari Dinasti Abbasiyah dan adanya pemberlakuan hadis-hadis tertentu dianggap sahih oleh masing-masing pihak dari Sunni atau Syi’ah dengan menyingkirkan yang lain adalah contoh wilayah “yang tak dapat terpikirkan” (*I'impensable*).¹⁵ Artinya, seolah-olah keputusan tersebut sebagai sesuatu yang “benar” dan lain “salah”. Nah, pembongkaran bertujuan untuk mengkaji ulang sesuatu yang selama ini dianggap sebagai sesuatu yang final.

Pemikiran Arkoun terkait dengan al-Qur’an tidak muncul begitu saja. Sebelum membicarakan pemikirannya tentang al-Qur’an, Arkoun mengamati karya para pemikir sebelumnya secara mendalam, khususnya dua karya di bidang kajian al-Qur’an yang representatif mewakili ilmuwan Muslim dan non Muslim (*orientalis*). Mereka adalah Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī yang menulis *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* dan A.T. Welch yang menulis artikel berjudul “Al-Qur’an” yang dimuat dalam *Encyclopedia of Islam*, vol. IV, new edition terbitan E.J. Brill Leiden halaman 400-429. Meski terdapat banyak kelebihan, tulisan mereka, menurut Arkoun, juga memiliki beberapa kekurangan. Arkoun ingin melengkapi kekurangan-kekurangan yang ada tersebut. Menurutnya, karya mereka bersifat parsial dan fragmentatif.¹⁶ Arkoun menginginkan adanya metode dalam kajian al-Qur’an yang bersifat komprehensif dan holistik.

Adapun metode yang ditawarkan Arkoun adalah penjelajahan sinkronik, penjelajahan diakronik, perspektif antropologis, dan perspektif filsafat dan fakta religius.¹⁷

1. Penjelajahan Sinkronik

- a. Status linguistik wacana al-Qur’an, yakni membahas hal-hal yang terkait dengan kebahasaan. Hal-hal yang dibahas adalah (1) *parole*¹⁸ (visi dan bahasa yang bersifat individu), seperti firman Tuhan, *parole*

¹⁴ Ibid., 115.

¹⁵ Ibid., 40.

¹⁶ Ibid., 167.

¹⁷ Ibid., 168-175.

¹⁸ Dalam kajian bahasa sinkronik, ada dua hal perlu diperhatikan, yaitu *langue* dan *parole*. *Langue* adalah totalitas dari sistem dan konvensi bahasa atau sistem kebahasaan, sedangkan *parole* adalah realitas penggunaan bahasa atau pemakaian bahasa dalam ungkapan nyata. Waryono Abdul Ghafur, “Al-Qur’an, 175.

Muhammad, isi, wacana, hingga teks; (2) wacana Qur'aniah, Korpus Tertutup Resmi (KTR) dan Korpus Tertafsir (KT);¹⁹ (3) susunan prosodi atau bentuk ekspresi; (4) susunan sintaksis dan penggunaan gramatika; (5) perbendaharaan kata (*vocabularies*): jaringan leksikologis, sistem konotasi/denotasi dan susunan semantis; (6) retorika: susunan metaforis wacana Qur'aniah; dan (7) kumpulan tipologis dari wacana Qur'aniah: wacana propertis, hukum, polemik, doa atau peribadatan, janji dan ancaman.

- b. Analisis semiotik, yakni menganalisa hal-hal yang berhubungan dengan semiotika dari wacana Qur'aniah, seperti (1) suasana komunikasi, kajian pengujian, model-model aktansial; (b) daftar dan tingkatan kode-kode budaya, misalnya kutipan sandi-sandi atau kode, asal sandi, dan isotop pemimpin atau yang dikuasai; (3) susunan dan fungsi cerita, mekanisme produksi dan reproduksi makna, organisasi logika-semantis dari nilai-nilai, dan kekuatan cerita; dan (4) tingkatan manifestasi ketandaan, misalnya simbol, tanda, konsep, dan kata.
- c. Analisis sosiokritik, yakni membicarakan tentang (1) proses-proses sosial ujaran dan tekstualisasi al-Qur'an; (2) antagonisme sosial dan bipolarisasi wacana, seperti mukmin-kafir dan surga-neraka; (3) sosiologi dan perubahan bentuk kesakralan; (4) kelompok-kelompok yang menonjol, termarginalkan dan wacana kekuasaan; dan (4) al-Qur'an yang hidup meliputi perubahan pemahaman al-Qur'an.
- d. Analisis psikokritik yang berguna untuk mengukur dampak psikologis terhadap berbagai hal dari studi al-Qur'an. Hal-hal yang dibicarakan dalam analisis ini adalah (1) hal-hal yang rasional, irrasional dan imajiner; (2) kesadaran mitis, kesadaran religius, ketidaksadaran kolektif, kemampuan memengaruhi wacana Qur'aniah, dan wacana Qur'an sebagai ruang gambaran mental; (3) ukuran dan tingkatan pengetahuan; (4) batas-batas spasio-temporal dari penyajian dan persepsi, lamanya zaman dan lukisan tentang gambaran dunia; (5) yang kodrati, adikodrati, misterius, sakral, dan yang profan; (6) fiksi dan nyata, legenda dan sejarah, dunia dan akhirat, kehidupan segera dan yang akan datang, dan susunan kosmis; (7) malaikat, manusia, jin, laki-laki,

¹⁹ Korpus Tertutup Resmi (KTR) adalah wahyu yang tertulis dalam mushaf. Adapun Korpus Tertafsir (KT) adalah sejumlah tafsir atau tulisan tentang Ulumul Qur'an yang ditulis para ulama.

perempuan, manusia merdeka dan budak, setia dan tidak setia; (8) modalitas keberadaan makhluk hidup, seperti kemampuan, pengetahuan, tindakan, kepemilikan, dan keinginan diakui keberadaannya.

2. Penjelajahan Diakronik

- a. Fakta dari masing-masing Masyarakat Berkitab. Hal-hal yang dibahas meliputi (1) kekuasaan-kekuasaan bahasa ketuhanan dan bahasa dari kemampuan manusia, atau firman Tuhan terhadap Korpus Tertafsir (KT); (2) tekanan dari hubungan kekuasaan, seperti otoritas yang mendesak setiap pengesahan, kemampuan dominasi dan ekspansi; (3) nalar Islami dan nalar pesaing untuk memonopoli kekuasaan; dan (4) historisitas komprehensif kitab atau produktivitas teks yang diwahyukan.
- b. Tradisi kultural dan tradisi etno kultural. Pembahasannya meliputi (1) tanda tradisi yang hidup; (2) sisa-sisa tradisi lokal atau dialektika antara Islam *vis a vis* Jahiliyah, dan antara negara sah *vis a vis* oposan; (3) prinsip-prinsip membaca sejarah Islam baik yang menyangkut politik, ekonomi, ideologi maupun spiritual; (4) keterputusan struktural, epistemis, dan kemunculan kembali sesuatu yang bersifat religius; dan (5) strategi pembatalan sejarah oleh tokoh teologis dan pembalasan dalam kenyataan sejarah.

3. Perspektif Antropologis

Kajian al-Qur'an dalam perspektif antropologis membicarakan (a) masyarakat, budaya dan agama di Timur Tengah kuno atau Mediteranian hingga yang paling timur; (b) gagasan wahyu dalam tradisi semitis; (c) kategori pemikiran dan tema pengetahuan dalam wahyu monoteisme (Bibel-Evanglium-al-Qur'an); (d) konsep Masyarakat Berkitab; (e) mitos, ritus, kebahasaan, dan pemikiran dalam Masyarakat Berkitab; (f) teknik pemikiran, bentuk serta pandangan dalam Masyarakat Berkitab; (g) angan-angan dan proyeksi-proyeksinya dalam Masyarakat Berkitab; (h) nalar grafis dan nalar audio-oral (bersifat lisan); (i) faktor ekonomi, masyarakat dan ideologi; (j) kekerasan, kesakralan, dan pemaknaan dalam Masyarakat Berkitab; (k) yang murni dan tidak murni, yang sakral dan profan, serta yang adil dan tidak adil; (l) kondisi dan proses-proses saluran Masyarakat Berkitab kepada masyarakat sekuler, proses perpindahan kembali dari evolusi tersebut, serta pengaruhnya dalam soal teologis.

4. Perspektif Filsafat dan Fakta Religius

Perspektif ini membicarakan fakta Qur'aniah dan Islami, dan diharapkan mampu melampaui kategori-kategori yang diwariskan oleh sejarah pemikiran yang mencakup filsafat Timur dan Barat.

Contoh Penafsiran dari Arkoun

Arkoun memang belum menafsirkan al-Qur'an secara keseluruhan. Namun, paling tidak dia sudah berusaha memberikan beberapa contoh, misalnya surah al-Fātiḥah. Di bawah ini diberikan contoh penafsiran Arkoun terhadap al-Fātiḥah dengan analisis semiotis. Menurut Arkoun, al-Fātiḥah menempati urutan ke-46 dalam urutan turunya surah, tidak urutan pertama seperti yang ada dalam Muṣḥaf Uthmānī. Karena itu, pemahaman akan 45 surah sebelumnya juga diperlukan untuk memahami al-Fātiḥah. Alasan penempatan al-Fātiḥah dalam urutan pertama, menurut Arkoun, adalah karena surah ini berkaitan erat dengan masalah ritual (ibadah).²⁰

Mula-mula yang dilakukan Arkoun adalah memeriksa “tanda-tanda bahasa” (*modalisateurs du discours*). Tiap bahasa memiliki tanda-tanda bahasa. Karena obyek yang dikaji adalah al-Qur'an yang tertulis dalam bahasa Arab, kita harus mendasarkan bacaan pada bahasa Arab, bukan terjemahannya. Karena, terjemahan sebenarnya tidak bisa mewakili seluruh pesan dari bahasa yang diterjemahkan. Lewat tanda-tanda bahasa ini, kita akan mengetahui pihak yang “mengirimkan” dan pihak yang “dituju”.²¹

Berkaitan dengan al-Fātiḥah, Arkoun memulai dengan menganalisis unsur-unsur linguistik, seperti *ism ma'rifah* (determinan), *ism ḍamīr* (kata ganti), *fi'l*, *ism* dan *musammā*, struktur sintaksis, dan prosodi. Dalam penelusurannya terhadap ayat-ayat al-Fātiḥah, ditemukan bahwa *ism ma'rifah* sebagian besar menunjuk kepada Allah, yaitu lafal *allāh*, *al-rahmān*, *al-rahīm*, *rabb al-'ālamīn*, dan *mālik yawm al-dīn*. Untuk memahami kata-kata ini, kita, menurut Arkoun, perlu memahami ayat-ayat dari 45 surah yang turun sebelum al-Fātiḥah, seperti dikatakan sebelumnya. Bagi kita, misalnya lafal *allāh* memiliki arti yang sudah umum diketahui, tapi bagi masyarakat Arab abad ke-

²⁰ St. Sunardi, “Membaca al-Qur'an bersama Mohammed Arkoun” dalam Johan Meuleman Henrik (ed.), *Membaca Al-Qur'an bersama Mohammed Arkoun* Yogyakarta: LKiS, 2012), 100.

²¹ *Ibid.*, 101.

7 M, lafal *allāh* merupakan sebuah tanda yang belum jelas atau tidak mudah untuk dipahami.²²

Selain menunjuk kepada Allah, beberapa *ism ma'rifah* lainnya yang tidak terkait dengan Allah adalah *al-ḥamd*, *al-ṣirāṭ*, *al-maghḍūb*, dan *al-ḍāllīn*. Kata *al-ḥamd* bersifat umum (general), baik secara ruang maupun waktu. Adapun kata *al-ṣirāṭ*, *al-maghḍūb* dan *al-ḍāllīn* merupakan kategorisasi (bersifat khusus), yakni jalan lurus (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) yaitu jalan orang-orang yang memperoleh nikmat dari Allah (*ṣirāṭ al-ladhīna an'amta 'alayhim*) dan jalan orang-orang yang dimurkai (*al-maghḍūbi alayhim*) atau orang-orang yang sesat (*al-ḍāllīn*).²³

Selanjutnya Arkoun beralih menjelaskan *ism ma'rifah* dalam bentuk *ḍamīr*. Tujuannya adalah untuk mengidentifikasi siapakah orang yang sedang berbicara dalam teks tersebut. Arkoun memulainya dengan membicarakan kata ganti orang kedua (*ḍamīr al-mukhāṭab*). Dalam surah al-Fātiḥah, kata ganti orang kedua terdapat dalam kata *iiyāka*, *ihdinā* dan *an'amta*. Orang kedua yang ditunjuk dalam kata ganti ini tidak lain adalah Allah. Kata *iiyāka* yang merupakan *ḍamīr munfaṣil naṣb* menunjukkan bahwa Allah adalah pihak yang dituju dalam penyembahan (*na'budu*) dan permohonan pertolongan (*nasta'inu*). Apa yang disebutkan ini adalah kata ganti orang kedua dalam bentuk aktif. Selain itu, juga ada kata ganti orang kedua dalam bentuk pasif pada kata *ghayr al-maghḍūb*. Semua ini, bagi Arkoun, merupakan tanda.²⁴

Berikutnya Arkoun mendiskusikan persoalan kata ganti orang pertama (*ḍamīr al-mutakallim*). Di dalam al-Fātiḥah, kata ganti orang pertama sebagai subyek ada pada kata *na'budu* dan *nasta'inu*, dan sebagai obyek pada kata *ihdinā*. Lalu perlu dikaji apakah kata ganti orang pertama dalam bentuk jamak ini diartikan kami (saya dan mereka) atau kita (saya dan kamu). Jika dikaitkan dengan bahasa Indonesia, hal ini tidak menjadi masalah karena dibedakan antara kata “kita” dan “kami”. Ini berbeda dengan kasus yang sama dalam bahasa Arab yang tidak membedakan antara “kita” dan “kami”. Dalam kasus al-Fātiḥah, kata ganti orang pertama jamak menunjuk kepada kami (saya dan mereka). Persoalannya adalah apakah “kami” di sini hanya mencakup orang

²² Ibid., 102.

²³ Ibid., 103.

²⁴ Ibid., 104-105.

yang mengucapkan, misalnya dalam shalat, atau juga meliputi orang-orang yang tidak mengucapkan (tidak hadir).²⁵

Apa yang didiskusikan Arkoun di atas terkait dengan pembahasan dalam semiotika yang disebut dengan model-model aktansial. Tujuannya adalah untuk menganalisis aktan-aktan. Aktan (*actants*) adalah pelaku yang melak-sanakan suatu tindakan yang ada dalam suatu teks atau narasi. Dengan kategori aktan, ujaran (*enonce* [Prancis], *utterance* [Inggris]) dipandang sebagai suatu hubungan antara berbagai aktan yang membentuknya. Ada tiga poros hubungan antar-aktan, yaitu poros (1) “subyek-obyek” yang menjawab siapa melakukan apa, (2) poros “pengirim-penerima” yang membicarakan siapa melakukan dan untuk siapa itu dilakukan, dan (3) poros “pendukung-penentang” yang berguna untuk mencari aktan yang mendukung dan yang menentang subyek. Aktan di sini tidak harus berwujud pribadi atau orang, tapi dapat juga berupa nilai.²⁶

Terkait dengan *ḍamīr* dalam al-Fātihah, Arkoun menyimpulkan kategori-kategori aktan, khususnya poros pengirim-penerima. Disimpulkan bahwa dalam al-Fātihah maupun sebagian wacana al-Qur'an lain, Allah adalah aktan pengirim-penerima 1, sedangkan manusia (penguja) adalah pengirim-penerima 2. Posisi ini dapat berbalik, yakni manusia sebagai aktan pengirim-penerima 1 dan Allah sebagai aktan pengirim-penerima 2, misalnya pada *Al-ḥamdu lillāhi rabb al-‘ālamīn*.²⁷

Melalui analisis tanda-tanda bahasa dan fungsi-fungsi sintaksis, al-Fātihah oleh Arkoun dibagi menjadi empat lexis (kolom bagian kiri) sebagai ujaran inti (*l'enonce noyau*) dan tujuh predikat (kolom bagian kanan) sebagai ujaran pengembang (*l'enonce expansion*), seperti terlihat di bawah ini:²⁸

1 <i>bismillāhi</i>	1 <i>al-raḥmāni al-raḥīm</i>
2 <i>al-ḥamdu lillāhi</i>	1 <i>rabb al-‘ālamīn</i>
	2 <i>al-raḥmāni al-raḥīm</i>
	3 <i>māliki yawm al-dīn</i>
3 <i>īyyāka na'budu wa īyyāka nasta'īn</i>	
4 <i>ihdina al-ṣirāṭ al-mustaqīm</i>	1 <i>ṣirāṭ al-ladhīna an'amta 'alayhim</i>
	2 <i>ghayr al-maghdūbi alayhim</i>

²⁵ Ibid., 105.

²⁶ Ibid., 106.

²⁷ Ibid., 107; dan Baedhowi, *Antropologi*, 107.

²⁸ Baedhowi, *Antropologi*, 192-193.

Kritik terhadap Arkoun

Pemikiran Arkoun, sebagai hasil manusia biasa dan ilmuwan yang tidak selalu benar, tidak lepas dari beberapa kritik. Dikatakan bahwa Arkoun tidak jarang meminjam istilah dari orang lain namun menggunakannya dengan makna yang berbeda. Misalnya, menurut Johan Henrik Meuleman, Arkoun menggunakan istilah modern dan kemodernan (*modernitas*). Arkoun mengatakan bahwa sifat utama kemodernan adalah sikap rasional dan kritis. Akan tetapi, Arkoun kurang memperhatikan bahwa kemodernan, misalnya dalam hal pemikiran, telah mendapat banyak kritikan. Lebih lanjut, kritikan ini mendorong lahirnya apa yang disebut dengan pemikiran “pasca modern”. Arkoun justru banyak dipengaruhi oleh pemikiran “pasca modern” ini.²⁹ Dengan kata lain, Arkoun menggunakan istilah modern untuk maksud pasca modern.

Di sisi lain, Johan Henrik Meuleman juga memaklumi adanya kesalahan-kesalahan tersebut. Seperti disebutkan sebelumnya, Arkoun lebih suka menulis dalam bahasa Prancis. Padahal, bahasa ini dikenal sebagai salah satu bahasa yang cukup *njlimet*. Sehingga, wajar jika Arkoun pernah menyatakan bahwa hampir mustahil mengungkapkan gagasan dalam bahasa bangsa yang belum memikirkannya.³⁰ Jadi, bahasa memiliki latar belakangnya atau seja-rahnya sendiri. Dalam kesempatan lain, Arkoun pernah mengatakan sulit mencari padanan kata “mitos” dalam bahasa Arab.³¹ Sebagai perbandingan, dalam perbendaharaan bahasa Indonesia, kita mengenal kata “padi”, “gabah”, “beras”, dan “nasi”. Nah, kata-kata ini jika diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris atau Arab menjadi satu kata: *rice* atau *ruzz*. Tentu saja jika mem-bicarakan proses padi menjadi nasi (padi-gabah-beras-nasi) dalam bahasa Inggris atau Arab, orang akan merasa kesulitan. Hal yang sama juga dialami Arkoun saat mengungkapkan gagasannya dalam bahasa Prancis, sementara orang-orang hanya memahami pemikiran Arkoun dari terjemahannya.

²⁹ Johan Henrik Meuleman, “Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Mohammed Arkoun” dalam Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membaca Al-Qur’an bersama Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 221-222.

³⁰ Ibid., 220.

³¹ Waryono Abdul Ghafur, “Al-Qur’an, 169.

Penutup

Arkoun adalah salah seorang pemikir Islam yang gagasan-gagasannya banyak mendapat perhatian dari para akademisi. Proyek besar yang digagas Arkoun adalah membongkar (dekonstruksi) terhadap wacana pemikiran Islam yang ada untuk kemudian dilakukan pembangunan kembali (rekonstruksi). Ide ini banyak dipengaruhi oleh Derrida, seorang filosof Prancis terkenal, meski pengaruh dari para pemikir lain juga tak dapat disepelekan. Terkait dengan kajian al-Qur'an, secara sederhana, dapat disimpulkan bahwa Arkoun ingin membongkar wacana penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan ilmu bahasa (linguistik), sejarah, antropologi, dan filsafat. Dengan begitu, dapat terbuka apa yang dilupakan (*I'oublie*), disamarkan (*Je travesti*), tak terpikirkan (*I'impense*), dan tak dapat dipikirkan (*I'impensable*). Tujuan utamanya adalah mengurangi bahkan menghilangkan hal-hal yang dinilai negatif.

Apakah Arkoun juga ingin membongkar hal-hal yang selama ini dianggap mapan, misalnya persoalan *muḥkamāt* atau *qaṭ'īy al-dilālāt*, memang tidak ada penjelasan. Tampaknya hal-hal tersebut juga menjadi bagian dari sasaran proyek besar Arkoun. Sayangnya, lebih banyak tulisan Arkoun berupa teori. Kalau saja dia menafsirkan al-Qur'an atau mengoreksi tafsir-tafsir yang ada secara keseluruhan, kita akan lebih mudah memahami apa yang digagas Arkoun sebenarnya. Meski begitu, kita patut memberi apresiasi atas usahanya menawarkan teori atau metode untuk “membaca” al-Qur'an secara lebih tepat.

Sekali lagi, sayangnya, ide-ide besar Arkoun lebih banyak dituangkan dalam bahasa Prancis. Padahal, bahasa Prancis relatif sulit dipahami dan kalah populer dengan bahasa Arab dan Inggris. Andaikan pemikir kelahiran Aljazair ini menulis dalam bahasa Arab atau Inggris, mungkin pemikirannya akan lebih mudah dipahami. Dengan alasan bahasa ini, ada yang menyebut pemikiran Arkoun terkesan *njlimet* alias sulit dipahami.

Daftar Pustaka

Arkoun, Mohammed. *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istiḥālah al-Ta'ṣīl: Nahwa Tārīkh Akhar li al-Fikr al-Islāmī*, terj. Hāshim Sālīh. Beirut: Dār Sāqī, 1999.

-----, *Al-Fikr al-'Arabī*, terj. 'Adil al-'Awwā. Beirut dan Paris: Dār Mansūrāt 'Uwaydāt, 1985.

-----, *Al-Islām, Ūrubā, al-'Arab: Rihānat al-Ma'nā wa Irādāt al-Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 2, Oktober 2021

Haymanah, terj. Hāshim Ṣāliḥ. London: Dār Sāqī, 2001.

------. *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: LPMI bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1996.

Assyaukanie, A. Luthfi. “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer” dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Volume I Nomor 1, Juli-Desember 1998.

Baedhowi. *Antropologi Al-Qur’an*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

Ghafur, Waryono Abdul. “Al-Qur’an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun” dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.). *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Meuleman, Johan Henrik. “Pengantar” dalam Johan Henrik Meuleman (ed.). *Membaca Al-Qur’an bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

------. “Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Mohammed Arkoun” dalam Johan Henrik Meuleman (ed.). *Membaca Al-Qur’an bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

Sunardi, St. “Membaca al-Qur’an bersama Mohammed Arkoun” dalam Johan Meuleman Henrik (ed.). *Membaca Al-Qur’an bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur’an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Copyright © 2021 *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam*: Vol. 2, No. 2, Oktober 2021, e-ISSN; 2723-0422

Copyright rests with the authors

Copyright of Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam is the property of Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.

<https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/takwiluna>