

HUMANISME ALI SYARI'ATI: QS. IBRAHIM AYAT 4 SEBAGAI LANDASAN KEBERPIHAKAN MAHASISWA TERHADAP MASYARAKAT BAWAH

Fiqi Restu Subekti¹

Prodi Magister Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

fiqirestu912@gmail.com

Shofiyullah Muzammil²

Dosen Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

shofiyullah.mz@uin-suka.ac.id

Abstract:

This research discusses Ali Shari'ati's humanism thinking in the context of student's alignment with the lower classes, by interpreting QS. Ibrahim verse 4. Shari'ati criticised the concept of Western humanism (liberalism, marxism and existentialism) which he considered too materialistic and did not take into account the spiritual dimension of man. Instead, he offers a tawhid-based humanism that emphasises man's role as God's representative on earth, with the main task of freeing the oppressed from social and structural shackles. This research uses a qualitative method with a literature study approach, analysing Ali Shari'ati's works and other supporting literature. The results show that Ali Shari'ati's concept of humanism encourages students to act as *rausyan fikr* (enlightened intellectuals) who are active in social change. Student's alignment with the lower society must be manifested in the form of advocacy, empowerment, and real action based on religious and ethical values. By understanding Ali Shari'ati's humanism, students can develop critical awareness and act as agents of change who contribute to social justice. This article asserts that siding with the oppressed is not just a moral choice, but also part of intellectual and spiritual responsibility.

Keywords: *Ali Shari'ati, Humanism, Students, Social Alignment, QS. Ibrahim Verse 4.*

Abstrak:

Penelitian ini membahas tentang pemikiran humanisme Ali Syari'ati dalam konteks keberpihakan mahasiswa kepada masyarakat kelas bawah, dengan menafsirkan QS. Ibrahim ayat 4. Syari'ati mengkritisi konsep

humanisme Barat (liberalisme, marxisme, dan eksistensialisme) yang dianggapnya terlalu materialistis dan tidak memperhitungkan dimensi spiritual manusia. Sebaliknya, ia menawarkan humanisme berbasis tauhid yang menekankan peran manusia sebagai wakil Tuhan di bumi, dengan tugas utama membebaskan kaum tertindas dari belenggu sosial dan struktural. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka, menganalisis karya-karya Ali Syari'ati dan literatur pendukung lainnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep humanisme Ali Syari'ati mendorong mahasiswa untuk berperan sebagai *rausyan fikir* (intelektual yang tercerahkan) yang aktif dalam perubahan sosial. Keberpihakan mahasiswa kepada masyarakat kelas bawah harus diwujudkan dalam bentuk advokasi, pemberdayaan, dan tindakan nyata yang berlandaskan pada nilai-nilai agama dan etika. Dengan memahami humanisme Ali Syari'ati, mahasiswa dapat mengembangkan kesadaran kritis dan bertindak sebagai agen perubahan yang berkontribusi pada keadilan sosial. Artikel ini menegaskan bahwa berpihak pada yang tertindas bukan sekadar pilihan moral, tetapi juga bagian dari tanggung jawab intelektual dan spiritual.

Kata Kunci: *Ali Syari'ati, Humanisme, Mahasiswa, Keberpihakan Sosial, QS. Ibrahim ayat 4.*

Pendahuluan

Kajian humanisme sebagai pemahaman tentang kemanusiaan menjadikannya sebagai tema penting untuk menciptakan kehidupan ideal. Terdapat empat mazhab yang menganggap diri mereka sebagai humanis berdasarkan gagasan yang dikemukakan. Menurut Ali Syari'ati, keempat mazhab tersebut meliputi liberalisme, marxisme, eksistensialisme, dan agama.¹ Masing-masing mazhab memahami nilai-nilai kemanusiaan dengan fondasi yang berbeda-beda. Dalam refleksi filosofisnya, Ali Syari'ati menekankan pentingnya dialektika antara keempat mazhab ini. Dalam pandangan humanismenya, Ali Syari'ati berargumen bahwa aspek ketuhanan tidak dapat dipisahkan dari alasan keberadaan manusia di dunia.² Sikapnya terhadap konsep manusia mencerminkan sikap kritisnya terhadap pandangan Barat. Ali

¹ Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996).

² Muarif, "Implikasi Konsep Humanisme Dalam Pendidikan Islam (Telaah Filosofis Atas Pemikiran Ali Syari'ati)", *Skripsi*, (UIN Walisongo Semarang, 2011).

Syari'ati berpendapat bahwa Barat sangat tendensius kepada cara hidup yang pragmatis.

Ali Syari'ati menunjukkan kepedulian yang mendalam terhadap humanisme, meskipun pandangannya berbeda dengan humanisme Barat.³ Humanisme yang diusung oleh Ali Syari'ati merupakan respon kritis serta sintesis terhadap humanisme Barat yang cenderung berfokus pada aspek fisik dan materialistik. Konsep humanisme Ali Syari'ati memberikan pandangan baru untuk memahami hakikat manusia, di mana manusia tidak sekadar dipandang sebagai makhluk yang diciptakan untuk menyembah Tuhan, melainkan sebagai manifestasi dari Sang Pencipta yang berfungsi sebagai wakil-Nya di dunia ini.⁴ Dalam peranannya sebagai makhluk yang mempunyai kesadaran ilahi, Ali Syari'ati mengarahkan pemikirannya pada kajian mengenai eksistensi manusia. Alasan munculnya kesadaran ini disebabkan manusia diciptakan dari tanah liat, yang ditiupkan ruhnyanya oleh Tuhan. Dengan demikian, manusia telah dilengkapi oleh potensi religius yang fundamental. Religiusitas ini menjadi salah satu bentuk kesempurnaan dalam diri manusia yang terdiri dari dimensi jasmani dan dimensi ruhani sebagai suatu entitas.

Pemikiran yang dibawa oleh Ali Syari'ati menunjukkan bahwa kesadaran manusia untuk memahami potensi religiusitasnya tidak hanya terbatas pada relasi antara seorang hamba dengan Tuhannya, melainkan juga meliputi kesadaran yang melahirkan sikap religius sebagai individu yang mampu memberikan kontribusi bagi masyarakat sekitar dalam rangka mewujudkan perubahan dan peradaban yang lebih baik. Kesadaran serta perjuangan sosial ini diharapkan oleh Ali Syari'ati menjadi manifestasi dari pembinaan manusia yang mengantarkan kepada realitas ilahi yang sejati. Penulis menganggap bahwa pemikiran Ali Syari'ati sangat relevan ketika dikontekstualisasikan dalam ranah kehidupan mahasiswa. Mahasiswa sebagai bagian dari masyarakat intelektual, tidak hanya diharapkan mampu mengembangkan kapasitas akademis tetapi juga memiliki tanggung jawab sosial terhadap realitas di sekitarnya. Dalam kerangka Syari'ati, mahasiswa diharapkan mampu menanamkan nilai-nilai humanisme agama ke dalam tindakan konkret, khususnya dalam berpihak kepada masyarakat kelas bawah yang kerap menjadi korban ketimpangan sosial dan ekonomi.

³ M. Ramadhan, "Teologi Kemanusiaan Studi atas Pemikiran Ali Syariati", *Jurnal Teologia*, 22(2), 2011.

⁴ Mahmudatun Nisa dkk, "Konsep Humanistik Ali Syari'ati Tela'ah Buku Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat", *Disertasi Doktor*, (Institut Agama Islam Negeri Bengkulu, 2023).

Solidaritas mahasiswa dengan masyarakat terpinggirkan bukan sekadar bentuk empati sosial, melainkan perwujudan kesadaran eksistensial yang berakar pada nilai-nilai ketuhanan. Mahasiswa yang tercerahkan, sebagaimana yang dikonsepsikan Syari'ati, adalah mereka yang mampu memadukan kesadaran keagamaan dengan tindakan nyata dalam memperjuangkan keadilan sosial. Dengan demikian, humanisme bukan sekadar wacana filosofis, tetapi juga landasan praktis untuk menciptakan transformasi sosial. Meskipun pada kenyataannya solidaritas mahasiswa dengan masyarakat kelas bawah tidak selalu terlihat. Sebagian mahasiswa menjadi terserap dalam arus pragmatisme dan kehilangan kepekaan sosial. Dalam konteks ini, penting untuk mengkaji ulang peran dan kesadaran mahasiswa melalui kacamata humanisme Ali Syari'ati, humanisme yang tidak hanya spiritual tetapi juga revolusioner dan transformatif. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengeksplorasi bagaimana konsep humanisme Ali Syari'ati dapat berfungsi sebagai landasan ideologis dan praktis bagi solidaritas mahasiswa dengan masyarakat kelas bawah.

Metode Penelitian

Penelitian ini akan mengeksplorasi konsep humanisme Ali Syariati terkait penafsirannya terhadap QS. Ibrahim ayat 4 untuk dikontekstualisasikan dan diimplementasikan dalam keberpihakan mahasiswa terhadap masyarakat kelas bawah dalam konteks sosial. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif melalui pendekatan studi kepustakaan (*library research*). Sumber primer dalam penelitian ini diambil dari buku-buku Ali Syariati tentang pemikirannya, khususnya pemikirannya tentang humanisme. Sedangkan sumber sekunder penelitian ini diambil dari literatur atau penelitian-penelitian sebelumnya yang masih relevan dengan penelitian ini. Data-data yang diperoleh dari pemikiran Ali Syari'ati tentang humanisme kemudian digunakan untuk menganalisis keberpihakan mahasiswa terhadap kelas bawah dalam konteks sosial berdasarkan tafsir Ali Syari'ati terhadap QS. Ibrahim ayat 4.

Biografi Ali Syari'ati

Ali Syari'ati dilahirkan pada tanggal 24 November 1933 bernama asli Ali Mazinani, sebab ia berasal dari daerah Mazinan yang terletak tidak jauh dari kota Masyhad. Di mana kawasan tersebut disucikan oleh kaum Syiah Imamiyah Itsna 'Ashariyah, karena terdapat makam Ali bin Musa al-Ridha, seorang imam kedelapan dalam tradisi Syiah Imamiyah Itsna 'Ashariyah. Muhammad Taqi Syari'ati merupakan nama dari ayahnya, sementara nama ibunya yaitu Zahrah. Penggunaan nama Syari'ati pertama kali terjadi pada

paspornya, yang dimanfaatkan untuk mengelabui petugas imigrasi saat ia akan pergi dari Iran untuk menuju ke Inggris pada tanggal 16 Mei 1977.⁵

Ayah dan ibu Ali Syari'ati dikenal sebagai tokoh agama yang sangat dihormati oleh masyarakat sekitar. Meski mendapat status terhormat, keluarga ini tetap menjalani hidup secara sederhana layaknya masyarakat biasa. Di lingkungan inilah Ali Syari'ati menanamkan nilai-nilai, membentuk mental, dan mengenal jati diri, dengan ayahnya berperan sebagai guru sekaligus pembimbing ruhaninya.⁶ Semasa muda, Ali Syari'ati menyibukkan diri dengan belajar, membantu orang tua, dan bergelut dalam aktivisme politik menentang pemerintah Syah Pahlevi di Iran. Selain pengaruh ayah, sosok kakeknya, Akhund Ahmad dan pamannya, Najib Naysapuri juga turut membentuk pribadinya.⁷ Dari keduanya, ia menyerap ilmu fiqh, sastra, dan filsafat. Kenangan akan tradisi ilmiah yang diwariskan oleh keluarga besarnya tampak jelas dalam kecintaan Ali Syari'ati terhadap berbagai disiplin ilmu dan gerakan keagamaan.

Pendidikan Ali Syari'ati diawali di sebuah instansi swasta di Masyhad.⁸ Sejak remaja, Ali Syariati mendalami ilmu filsafat, tasawuf, sastra, dan problematika humanisme. Setelah dewasa, Ali Syari'ati mulai menyibukkan diri dengan kegiatan-kegiatan sosial, politik, dan keagamaan dalam "Gerakan Sosialis Pemuja Tuhan" yang dirintis oleh sang ayah.⁹ Bahkan di usianya yang baru menginjak 17 tahun, Ali Syari'ati sudah ikut dalam himpunan nasional yang digagas oleh Muhammad Mussaddeq, seorang Perdana Menteri Iran untuk menenggelamkan rezim Shah Pahlevi. Akibat kegagalan Mussaddeq dalam kudeta yang dilakukannya, Ali Syariati selanjutnya ikut bergabung dengan ayahnya dalam "Gerakan Perlawanan Nasional" yang dirintis oleh Mehdi Bazargan. Akibat dari aktivitasnya tersebut, Ali Syari'ati dan ayahnya dimasukkan ke dalam jeruji besi selama 8 bulan di Teheran.¹⁰ Setelah dibebaskan dari penjara, Ali Syari'ati merintis "Persatuan Mahasiswa" di Masyhad serta

⁵ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, dan Abdul Rauf dengan Judul *Dari Akidah ke Revolusi*, (Jakarta: Paramadina, 2003).

⁶ Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 27-28.

⁷ Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 30-31.

⁸ Ali Rahmena, *Utopis Islam: Biografi Politik Ali Syari'ati*, terj. Dien Wahid, dkk dengan Judul *Ali Syari'ati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner* (Jakarta: Erlangga, 2002).

⁹ Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 31.

¹⁰ Ekky Malakky, *Ali Syari'ati: Filosof Etika dan Arsitek Iran Modern*, (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 14-15.

melaksanakan gerakan untuk menjadikan perusahaan industri minyak Iran ternasionalisasi.¹¹

Setelah lulus dengan gelar sarjana sastra pada tahun 1959 dari Universitas Masyhad, setahun kemudian ia memperoleh beasiswa pemerintah untuk melanjutkan studinya di Universitas Sorbone, Prancis.¹² Selama lima tahun tinggal di Prancis, ia tidak hanya mendalami berbagai ilmu pengetahuan, tetapi juga aktif di sejumlah gerakan pembebasan, termasuk “Gerakan Pembebasan Iran” bersama Mustafa Chamran dan Ibrahim Yazdi, “Front Nasional Kedua”, serta “Gerakan Pembebasan Aljazair”.¹³ Selama di sana, ia menimba ilmu dari para intelektual Perancis terkemuka seperti Alexist Carrel, Jean-Paul Sartre, Henri Bergson, Frantz Fanon, Louis Massignon, dan Albert Camus.¹⁴ Khusus terhadap Carrel, pengaruhnya begitu kuat hingga Ali Syari’ati menerjemahkan buku de Prayer karya Carrel ke dalam bahasa Arab dengan judul al-Du’a. Selain itu, pemikiran eksistensialis—Jean-Paul Sartre, Søren Kierkegaard, dan Nikolai Berdyaev—juga memberi warna pada gagasannya. Di luar itu, ia pun secara intensif mempelajari ide-ide marxisme yang kala itu tengah marak diperbincangkan dunia.

Usai menuntaskan studi doktoralnya di Prancis pada September 1964, ia pun berangkat meninggalkan negeri itu dan kembali ke Iran.¹⁵ Begitu tiba di tanah air, Ali Syari’ati langsung ditangkap dan dipenjara selama satu setengah bulan akibat aktivitas politiknya yang dianggap menentang pemerintah selama di Prancis.¹⁶ Setelah bebas, ia melanjutkan kehidupannya dengan mengajar di Universitas Masyhad dan beberapa sekolah di Masyhad. Ia kemudian dikeluarkan dari Universitas Masyhad karena kegiatan politiknya dianggap membahayakan. Kemudian ia menggagas pendirian Huseiniyah Irsyad bersama Murtadha Muthahhari, Hussein Behesyti, dan sejumlah ulama Syiah. Di lembaga ini, ceramah-ceramahnya kerap membangkitkan semangat generasi muda Iran untuk menentang rezim. Karena aktivitasnya tersebut, pemerintah pun menahan kembali Ali Syari’ati selama lima ratus hari. Kebebasannya baru

¹¹ Ali Syari’ati, *Sekilas Sejarah Masa Depan*, terj. Satria Panindito dengan Judul *Islam Agama Protes*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), hlm. 7.

¹² Ekky Malakky, *Ali Syari’ati: Filosof Etika dan Arsitek Iran Modern*, (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 15.

¹³ Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari’ati*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 12.

¹⁴ Ekky Malakky, *Ali Syari’ati: Filosof Etika dan Arsitek Iran Modern*, (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 15.

¹⁵ Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari’ati*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 38.

¹⁶ Ekky Malakky, *Ali Syari’ati: Filosof Etika dan Arsitek Iran Modern*, (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 20.

diperoleh pada Maret 1975, setelah tekanan dari berbagai organisasi internasional dan kelompok intelektual dari Prancis serta Aljazair.¹⁷

Ali Syari'ati baru benar-benar menyadari keterbatasan kebebasan politiknya di Iran setelah ia dibebaskan dari penjara. Maka, pada 16 Mei 1977, ia memutuskan untuk meninggalkan tanah air dan menuju Eropa. Rencananya, ia akan singgah di Inggris sebelum melanjutkan perjalanan ke Amerika Serikat demi menemui putranya yang tengah menuntut ilmu di sana. Sayangnya, sebelum sempat berangkat, pada 19 Juni 1977 ia ditemukan telah meninggal secara misterius di kediaman keluarganya di Schoumpton, Inggris.¹⁸ Meskipun pemerintah Shah mengklaim kematiannya disebabkan serangan jantung, banyak pihak yakin bahwa Savak, badan intelijen Iran, berada di balik insiden tersebut.¹⁹

Kritikan Ali Syari'ati terhadap Humanisme Barat

Ali Syari'ati sebagai tokoh dunia dan pemikir cemerlang, menaruh perhatian besar terhadap persoalan humanisme. Ia menguraikan persoalan ini secara mendalam dan komprehensif, menyoroti sudut pandang tokoh-tokoh Barat sekaligus intelektual dari Timur. Menurutnya, kini terdapat empat mazhab intelektual yang mengklaim sebagai representasi dari humanisme, yakni liberalisme, marxisme, eksistensialisme, dan agama.²⁰ Ali Syari'ati sendiri adalah seorang humanis agama, sedangkan tiga mazhab humanisme lainnya seperti humanisme dalam pengertian liberalisme, humanisme dalam pengertian marxisme, dan humanisme dalam pengertian eksistensialisme dikritik oleh Ali Syari'ati.

Pertama, humanisme dalam pengertian liberalisme, merupakan suatu asas filsafat moral dan budaya yang terus berkembang sejak zaman Yunani Kuno dan mencapai puncaknya di Eropa modern. Mazhab ini muncul dari sudut pandang mitologi Yunani Kuno yang meyakini keadaan manusia selalu bertentangan dengan para dewa. Para dewa bersifat anti-manusia dan memiliki kekuasaan untuk mengungkung manusia. Tujuan dilakukan hal tersebut oleh para dewa yaitu supaya manusia tidak dapat leluasa, mandiri, dan menguasai alam. Pada prinsipnya, pertikaian antara para dewa dan manusia merupakan

¹⁷ Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 40.

¹⁸ Ali Rahmena, *Utopis Islam: Biografi Politik Ali Syari'ati*, terj. Dien Wahid, dkk dengan Judul *Ali Syari'ati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner* (Jakarta: Erlangga, 2002), hlm. 240.

¹⁹ Ekky Malakky, *Ali Syari'ati: Filosof Etika dan Arsitek Iran Modern*, (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 25.

²⁰ Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996).

realitas konflik antara supremasi kekuatan alam dengan kemampuan manusia untuk menguasai dan menaklukkannya.

Berdasarkan hal tersebut, humanisme dalam tradisi Yunani menolak otoritas para dewa dan berupaya keras membangun suatu pandangan antroposentris yang bersifat universal. Pandangan yang mengedepankan manusia dan menolak intervensi kekuatan adikodrati ini, pada akhirnya cenderung membawa masyarakat pada orientasi hidup yang duniawi dan lambat laun berujung pada materialisme.²¹ Kesalahan dalam cara berpikir kaum liberalisme ini telah membawa mereka pada sikap yang memusuhi teisme. Segala sesuatu yang berbau agama dan keilahian dianggap sebagai sesuatu yang berlawanan dengan kepentingan manusia. Mereka beranggapan bahwa jika kuasa Tuhan dijalankan, maka yang menjadi korban adalah kepentingan manusia. Mereka mencontohkan apa yang pernah dialami oleh Barat pada abad pertengahan, ketika saat itu masih dibanjiri oleh agama Katolik yang represif, kepentingan manusia dan masyarakat benar-benar tertindas.²²

Kedua, humanisme dalam pengertian marxisme. Meskipun memiliki akar sejarah yang sama dengan liberalisme, konsep kemanusiaan dan masyarakat dalam Marxisme berkembang ke arah yang berbeda. Marxisme tumbuh dari landasan materialisme-humanisme. Baik liberalisme (borjuis) maupun marxisme sama-sama menyebut dirinya sebagai paham humanis yang memperjuangkan kepentingan manusia dan tatanan sosialnya. Perbedaannya, liberalisme menekankan pentingnya kebebasan individu dalam meningkatkan produksi ekonomi. Sedangkan marxisme justru menganggap bahwa tercapainya tujuan tersebut melalui pembatasan kebebasan, dengan menyerahkan kendali kepada seorang pemimpin tunggal yang bekerja berdasarkan satu ideologi dan membentuk individu secara seragam dalam sebuah kerangka sistem.

Karl Marx dalam pandangan Ali Syari'ati telah salah menafsirkan peran agama, seperti saat ia menyebut agama sebagai refleksi kesadaran manusia yang belum mampu melepaskan diri dari belenggu dirinya sendiri, atau bahkan telah kehilangan jati dirinya berkali-kali. Kesalahan ini muncul karena Marx hanya melihat agama dari sudut pandang masyarakat awam. Marx juga dianggap salah dalam menilai bahwa sebagian umat beragama justru menjadikan akhirat sebagai pelarian dari kesulitan ekonomi dan persoalan kemanusiaan di dunia. Pandangan seperti itu bisa jadi terasa masuk akal bila dikaitkan dengan kondisi masyarakat Eropa pada masa itu yang terbelakang

²¹ M. Dawam Rahardjo, *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*, (Jakarta: Cetak, 1985), hlm. 170.

²² Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 42.

akibat tekanan agama.²³ Namun, hal tersebut bertolak belakang dengan ajaran Islam yang justru mengajarkan umatnya untuk giat bekerja dan menghadapi realitas dunia. Menurut Ali Syari'ati, diperuntukkannya akhirat untuk mereka yang belajar agama di bawah ajaran yang benar serta mengamalkannya secara sadar, itu tidak lebih dari sekadar pahala yang bersifat immaterial. Oleh karena itu, kesulitan hidup yang bersifat material di dunia harus diselesaikan pula di dunia. Kehidupan setelah kematian atau akhirat menjadi kelanjutan kehidupan dunia yang sepenuhnya masuk akal sebagai balasan atas usaha kerasnya semasa hidup di dunia.

Karl Marx pernah menyatakan bahwa agama adalah “candu bagi masyarakat”. Terhadap hal ini, Ali Syari'ati menyampaikan kritik bahwa Marx terlalu tergesa-gesa dalam menyimpulkan, terlebih karena Marx sendiri tidak mampu menjelaskan bagaimana nasib umat manusia setelah era Marxisme, baik di dunia maupun di akhirat. Pernyataan bahwa agama adalah candu mungkin berlaku untuk agama yang bersifat menindas dan mengikat kebebasan manusia. Akan tetapi, hal itu tidak berlaku bagi Islam.²⁴ Islam tidak hanya mengangkat martabat manusia di dunia, tetapi juga menjadikannya sebagai pemegang amanah Tuhan. Dalam pandangan Islam, manusia tidaklah diciptakan sebagai makhluk yang lemah dan tidak tahu arah, melainkan sebagai makhluk yang memiliki tanggung jawab besar dalam mengelola kehidupan dunia.

Karl Marx menolak kapitalisme karena dianggap merusak martabat manusia melalui sistem kelas, kepemilikan pribadi, dan akumulasi modal. Marxisme lalu menawarkan masyarakat egaliter. Namun dalam praktiknya, sistem ini justru melahirkan kediktatoran baru, di mana masyarakat dikendalikan dari pusat dan individu dijadikan alat produksi. Alih-alih pembebasan dari eksploitasi kapitalis, justru terjadi bentuk baru dari perbudakan manusia. Kesetaraan semu menggantikan kebebasan sejati. Kapitalisme memandang manusia sebagai individu lepas dari keterikatan, sementara marxisme melihat manusia sebagai entitas yang dibentuk dan dikondisikan.²⁵ Dalam kapitalisme, manusia tertipu oleh ilusi kebebasan; dalam marxisme, ia kehilangan identitasnya karena dikontrol secara total. Kebebasan absolut menghilangkan nurani, sedangkan keterikatan mutlak menumpulkan

²³ Ali Syari'ati, *Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, terj. Husni Anis Al-Habsyi, (Bandung: Mizan, 1983).

²⁴ Ali Syari'ati, *Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, terj. Husni Anis Al-Habsyi, (Bandung: Mizan, 1983).

²⁵ Ali Syari'ati, *Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, terj. Husni Anis Al-Habsyi, (Bandung: Mizan, 1983).

akal budi. Maka, keduanya tidak memberikan solusi yang ideal bagi kemanusiaan.

Ketiga, humanisme dalam pengertian eksistensialisme. Mazhab ini agaknya mengambil sikap yang berbeda terhadap manusia. Meskipun terdapat perbedaan pandangan antara eksistensialis ateis seperti Heidegger dan Sartre dengan Kierkegaard, menurut Ali Syari'ati, eksistensialisme sebagai ideologi tampaknya tetap berusaha merumuskan konsep tentang eksistensi manusia yang lebih luhur. Oleh karena itu, tidak jarang Sartre meskipun seorang eksistensialis ateis, menunjukkan kecenderungan untuk memahami hakikat manusia dalam bingkai metafisik.²⁶ Humanisme eksistensial menempatkan manusia sebagai makhluk yang istimewa di antara ciptaan lainnya, dengan struktur dan sifat yang membedakannya secara signifikan dari makhluk lain. Dalam pandangan ini, manusia adalah satu-satunya makhluk yang eksistensinya hadir sebelum esensinya, sementara makhluk lain justru sebaliknya, hakikat mereka lebih dahulu ada sebelum eksistensinya. Pandangan tersebut lahir dari keyakinan bahwa manusia memiliki tanggung jawab untuk membentuk dan menentukan jalan hidupnya sendiri.

Kendati eksistensialisme memandang manusia sebagai makhluk yang bebas, mampu memilih dan menentukan nasibnya sendiri, namun pandangan bahwa eksistensi mendahului esensi justru berpotensi mereduksi nilai eksistensial manusia itu sendiri. Jika manusia hanya dipahami sebagai "ada", tanpa esensi yang dikembangkan, maka keberadaannya menjadi kosong makna. Sebab, eksistensi tanpa esensi tidak memiliki nilai hakiki. Menurut Ali Syari'ati, jika kapitalisme menata ulang manusia sebagai makhluk ekonomi, dan marxisme memandang manusia sebagai kumpulan objek yang tersusun secara sistematis, maka eksistensialisme menempatkan eksistensi sebagai titik awal yang mendahului hakikat.²⁷ Dalam kerangka ini, manusia dianggap bukan sebagai makhluk ciptaan Tuhan, bukan pula hasil dari proses alam, atau produk dari sistem produksi. Sayangnya, konsepsi eksistensialisme justru membawa manusia ke dalam kesunyian eksistensial yang sarat kecemasan dan kekosongan makna.

²⁶ Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996).

²⁷ Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996).

Keberpihakan Mahasiswa Terhadap Masyarakat Kelas Bawah Melalui Penafsiran QS. Ibrahim Berdasarkan Perspektif Ali Syari'ati

Konsep teologi ideologis yang diperkenalkan oleh Ali Syari'ati adalah pendekatan teologis yang berupaya melepaskan manusia dari cengkeraman predestinasi yang berbahaya. Dalam konsep ini, tema humanisme sangat signifikan, terutama dalam kaitannya dengan prinsip kemanusiaan dan revolusioner. Ali Syari'ati mentransformasikan ajaran agama dari ortodoks yang bercorak teosentris ke ajaran yang coraknya antroposentris. Salah satu ayat yang diinterpretasikan oleh Ali Syari'ati dengan pendekatan antroposentris adalah Surah Ibrahim ayat 4, yang berbunyi, "Dan Kami tidak mengutus seorang rasul, melainkan dengan bahasa kaumnya". Dalam pandangan Ali Syari'ati, bahasa kaumnya tidak diartikan sebagai bahasa Arab, hanya karena Al-Qur'an diturunkan di Arab. Bahasa kaumnya di sini dapat diartikan juga sebagai kelas sosial atau lapisan masyarakat di mana Nabi dilahirkan. Nabi adalah sosok yang bersama kaumnya menghadapi subordinasi dan kesulitan. Sehubungan dengan itu, menurut Ali Syari'ati, seorang tokoh harus mengabdikan kepada masyarakat. Para tokoh seharusnya tidak menempatkan diri mereka dalam mimbar-mimbar akademik yang terpisah dari masyarakat. Dengan kata lain, adalah tidak etis bagi tokoh untuk menggunakan bahasa akademis yang sulit dimengerti oleh masyarakat luas.²⁸

Ali Syari'ati sebagai pemikir Islam revolusioner, menekankan pentingnya peran kaum intelektual dalam membela kaum tertindas.²⁹ Baginya, kaum intelektual sejati adalah mereka yang tidak hanya memahami teori, tetapi juga aktif dalam perjuangan sosial. Dalam konteks ini, mahasiswa sebagai kelompok intelektual harus menempatkan diri dalam barisan perjuangan untuk membela kaum bawah yang kerap menjadi korban ketidakadilan struktural. Kaum bawah merupakan kelompok yang paling rentan terhadap eksploitasi sosial, ekonomi, dan politik.³⁰ Mereka kerap terpinggirkan dari sistem yang lebih besar, sehingga membutuhkan keberpihakan dari kelompok intelektual, termasuk mahasiswa.

Kesadaran akan realitas ini mendorong mahasiswa untuk tidak hanya menjadi pengamat, tetapi juga pelaku aktif dalam perubahan sosial yang berpihak pada kaum tertindas. Mahasiswa dapat menunjukkan keberpihakannya dengan menjadi "*rausyan fikir*", istilah yang digunakan oleh

²⁸ Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1987).

²⁹ Aslan Fahrian Latingara dan Nurus Sa'adah, "Relevansi Pemikiran Progresif Humanistik Perspektif Aly Syari'ati Dengan Pendidikan Islam Di Indonesia", *Jurnal Dinamika*, 4(2), 2023, 114-130.

³⁰ Sari, "Solusi Mencegah Terpaparnya Media Terhadap Kelompok Rentan dan Kelompok Marginal di Media Sosial", *AGENDA: Jurnal Analisis Gender dan Agama*, 4(2), 2022, 169-178.

Ali Syari'ati untuk menggambarkan kaum intelektual yang tercerahkan dan memiliki tanggung jawab sosial.³¹ Artinya, mahasiswa harus membangun kesadaran kritis, tidak hanya untuk dirinya saja, namun juga untuk membangun kesadaran kolektif dalam masyarakat. Pendidikan dan advokasi menjadi alat utama dalam perjuangan ini, baik melalui diskusi, penelitian, maupun aksi sosial yang nyata.

Dalam pandangan humanisme Ali Syari'ati, agama tidak hanya sebagai alat spiritual, namun juga sebagai alat pembebasan bagi kaum tertindas.³² Oleh karena itu, mahasiswa yang memiliki kesadaran humanistik harus menjadikan nilai-nilai agama sebagai landasan dalam membela hak-hak kaum miskin.³³ Artinya, keberpihakan mahasiswa tidak hanya bertujuan pada materi, namun juga nilai-nilai moral dan etika yang membangun tatanan sosial yang lebih adil. Aksi nyata mahasiswa dalam membela kaum tertindas dapat diwujudkan melalui berbagai bentuk, mulai dari keterlibatan dalam gerakan sosial hingga penciptaan solusi berbasis masyarakat. Misalnya, mahasiswa dapat melakukan gerakan pemberdayaan ekonomi bagi kaum miskin, membangun akses pendidikan alternatif, atau memperjuangkan kebijakan publik yang lebih inklusif. Hal ini sejalan dengan semangat Ali Syari'ati yang menekankan pentingnya aksi dalam membebaskan kaum tertindas.

Perjuangan seperti itu memang tidak selalu mudah, karena Ali Syariati juga menyadari bahwa kaum intelektual yang berpihak pada rakyat sering kali menghadapi tekanan dari kelompok yang diuntungkan oleh sistem yang berlaku. Dalam konteks mahasiswa, tekanan itu dapat berupa represi akademis, tekanan politik, atau bahkan ancaman terhadap keselamatan pribadi. Oleh karena itu, dibutuhkan keberanian moral dan keteguhan prinsip untuk terus membela kaum yang lemah. Keberpihakan mahasiswa kepada masyarakat kelas bawah juga harus dibarengi dengan refleksi kritis terhadap sistem yang menyebabkan ketimpangan sosial. Ali Syari'ati memberikan penegasan bahwa perubahan sejati bukan hanya datang dari tindakan, tetapi juga dari pemahaman yang mendalam tentang akar permasalahan.³⁴ Dengan demikian, mahasiswa harus terus memperdalam wawasannya tentang struktur sosial, ekonomi, dan politik yang membentuk realitas masyarakat yang terpinggirkan. Selain itu, mahasiswa juga perlu menghindari perangkap elitis yang

³¹ Siti Syamsiyatul Ummah, "Teologi Pembebasan Ali Syari'ati (Kajian Humanisme dalam Islam)". *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah*, 2(2), 2020, 179-202.

³² Ali Syari'ati, *Agama versus Agama*, terj. Afif Muhammad dan Abdul Syukur, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 36.

³³ Muhyan dkk, "Konsep Islam tentang Pendidikan yang Membebaskan", *Jurnal Studi Islam MULTIDISIPLIN*, 1(1), 2023, 79-108.

³⁴ Irawan Riyanto, "Agama Dan Perubahan Sosial Dalam Pandangan Ali Syariati", *Disertasi Doktor*, (UIN Raden Intan Lampung, 2020).

menjauhkan mereka dari realitas rakyat. Ali Syari'ati mengkritik kaum intelektual yang hanya sibuk di lingkungan akademis tanpa terjun langsung ke lapangan. Oleh karena itu, mahasiswa yang sungguh-sungguh berpihak pada rakyat hendaknya terjun langsung ke dalam kehidupan mereka, memahami permasalahan mereka, dan bekerja bersama mereka untuk menciptakan solusi yang nyata.

Keberpihakan mahasiswa kepada kelas bawah bukan sekadar gerakan sosial, tetapi juga bagian dari perjuangan moral dan spiritual. Dalam semangat humanisme Ali Syari'ati, mahasiswa tidak hanya berperan sebagai akademisi, tetapi juga sebagai agen perubahan yang membebaskan masyarakat dari belenggu ketidakadilan. Dengan demikian, perjuangan mereka tidak hanya untuk sekarang ini, namun juga untuk masa yang akan datang yang lebih adil dan bermartabat. Mahasiswa yang menganut nilai-nilai humanis Ali Syari'ati akan memahami bahwa keberpihakan kepada masyarakat kelas bawah bukan sekadar pilihan, tetapi merupakan panggilan moral. Dengan memadukan antara kecerdasan, keberanian, dan tindakan nyata, mahasiswa dapat menjadi motor perubahan yang menghadirkan keadilan sosial bagi mereka yang selama ini terpinggirkan. Ini bukan sekadar tugas akademis, tetapi juga panggilan historis yang harus dijawab dengan kesadaran dan tindakan nyata.

Kesimpulan

Pemikiran humanisme Ali Syari'ati menawarkan paradigma yang berbeda dengan humanisme Barat yang cenderung materialistis dan individualistis. Ali Syari'ati memberikan penegasan bahwa manusia bukan hanya makhluk biologis, tetapi juga memiliki dimensi spiritual yang menuntut tanggung jawab sosial dan keberpihakan kepada yang tertindas. Dengan pendekatan berbasis tauhid, ia menegaskan bahwa kesadaran ketuhanan harus diwujudkan dalam tindakan nyata untuk menciptakan keadilan sosial. Dalam konteks mahasiswa, konsep humanisme Ali Syari'ati memberikan dorongan untuk bertindak sebagai *rausyan fikir*, yakni kaum intelektual yang tercerahkan dan memiliki tanggung jawab moral terhadap masyarakat. Mahasiswa hendaknya tidak hanya menjadi pengamat atau pemikir yang pasif, tetapi harus aktif dalam gerakan sosial yang bertujuan membela hak-hak kaum bawah. Hal itu dapat dilakukan melalui advokasi, pemberdayaan, dan keterlibatan langsung dalam kehidupan bermasyarakat. Penafsiran QS. Ibrahim ayat 4 dalam pemikiran Ali Syari'ati menegaskan bahwa kaum intelektual harus berbicara dengan "*bahasa kaumnya*", artinya memahami realitas sosial masyarakat dan berkontribusi terhadap perubahan. Dengan demikian, keberpihakan mahasiswa kepada masyarakat bawah bukan sekadar tuntutan moral, tetapi juga bagian dari amanah intelektual dan spiritual yang harus dijalankan secara konsisten.

Melalui pemikiran humanis Ali Syari'ati, mahasiswa diharapkan tidak hanya menguasai teori, tetapi juga terlibat aktif dalam perjuangan sosial guna membangun peradaban yang lebih adil dan bermartabat.

Daftar Pustaka

- Badruzaman, A. (2009). *Dari Teologi Menuju Aksi*. Yogyakarta: PUSTAKA PELAJAR.
- Hanafi, H. (2003). *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, dan Abdul Rauf dengan Judul *Dari Akidah ke Revolusi*. Jakarta: Paramadina.
- Jurdi, S. (2010). *Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern; Teori, Fakta dan Aksi*. Jakarta: Grup Media Prenada.
- Latingara, AF, & Sa'adah, N. (2023). "Relevansi Pemikiran Progresif Humanistik Perspektif Aly Syariati Dengan Pendidikan Islam Di Indonesia". *Jurnal Dinamika*, 4(2), 114-130.
- Malakky, E. (2003). *Ali Syari'ati: Filosof Etika dan Arsitek Iran Modern*. Bandung: Teraju.
- Muarif, I. "Implikasi Konsep Humanisme Dalam Pendidikan Islam (Telaah Filosofis Atas Pemikiran Ali Syari'ati)". *Skripsi*. (UIN Walisongo Semarang).
- Muhyar, A., Rahmana, A., & Iryandi, R. (2023). "Konsep Islam tentang Pendidikan yang Membebaskan". *Jurnal Studi Islam MULTIDISIPLIN*, 1(1), 79-108.
- Rahardjo, M., D. (1985.) *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Cetak.
- Rahmena, A. (2002). *Utopis Islam: Biografi Politik Ali Syari'ati*, terj. Dien Wahid, dkk dengan Judul *Ali Syari'ati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner*. Jakarta: Erlangga.
- Rais, M, A. (1987). *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan.
- Ramadhan, M. (2011). "Teologi Kemanusiaan Studi atas Pemikiran Ali Syariati". *Jurnal Teologia*, 22(2).
- Ridwan, M., D. (1999). *Melawan Hegemoni Barat; Ali Syariati Dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*. Jakarta: Lentera Basritama.
- Riyanto, PI (2020). "AGAMA DAN PERUBAHAN SOSIAL DALAM PANDANGAN ALI SYARIATI". *Disertasi Doktor*. (UIN Raden Intan Lampung).
- Sari, E. M, & Mastanora, R. (2022). "Solusi Mencegah Terpaparnya Media Terhadap Kelompok Rentan dan Kelompok Marginal di Media Sosial". *AGENDA: Jurnal Analisis Gender dan Agama*, 4(2), 169-178.
- Supriyadi, E. (2003). *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Syari'ati, A. (1983). *Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, terj. Husni Anis Al-Habsyi. Bandung: Mizan.

- Syari'ati, A. (1992). *Sekilas Sejarah Masa Depan*, terj. Satria Panindito dengan Judul *Islam Agama Protes*. Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Syari'ati, A. (1994). *Agama versus Agama*, terj. Afif Muhammad dan Abdul Syukur. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Syari'ati, A. (1996). *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Syari'ati, A. (2001). *Abu Dzar*, terj. Tim Muthahhari Paperbacks dengan Judul *Abu Dzar: Suara Parau Menentang Penindasan*. Bandung: Paperback Muthahhari.
- Syari'ati, A. (2013). *Tentang Sosiologi Islam*, terj. Arif Mulyadi. Yogyakarta: Institut Fikr Raусyan.
- Ummah, SS (2020). "Teologi Pembebasan Ali Syari'ati (Kajian Humanisme dalam Islam)". *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah*, 2(2), 179-202.
- Nisa, M., Warsah, I., & Fadila, F. (2023). "Konsep Humanistik Ali Syari'ati Tela'ah Buku Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat". *Disertasi Doktor*. (Institut Agama Islam Negeri Curup Bengkulu).

interpretive relativism.

Abstrak:

Penelitian ini mengkaji dan membandingkan pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Arkoun mengenai konsep wahyu dalam Islam, khususnya pendekatan hermeneutis yang mereka gunakan. Abu Zayd memahami wahyu sebagai "teks-budaya" yang dinamis, di mana Al-Qur'an dilihat sebagai hasil interaksi linguistik dan kultural antara Tuhan, Nabi, dan manusia. Pendekatannya menekankan pentingnya memahami wahyu dalam konteks sosial, sejarah, dan budaya, dengan fokus pada proses komunikasi dan transformasi eksistensial penerima wahyu. Sementara itu, Arkoun menawarkan perspektif dekonstruktif, melihat Al-Qur'an sebagai "corpus" yang mengalami transformasi historis dari wacana lisan menjadi teks tertulis, yang terintegrasi dalam struktur sosial-historis. Dengan pendekatan multidisipliner, Arkoun menyoroti pentingnya reinterpretasi wahyu yang relevan dengan perubahan zaman, membuka ruang dialog lintas agama, dan mengkritik tekstualitas dogmatis. Meski berbeda dalam fokus, keduanya sepakat pada pentingnya membangun pemahaman wahyu yang dinamis, kontekstual, dan inklusif. Penelitian ini menegaskan bahwa pemikiran keduanya berkontribusi pada wacana Islam modern, namun juga menghadirkan tantangan berupa kritik terhadap otoritas tradisional dan risiko relativisme interpretasi.

Kata Kunci: Wahyu, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun

Pendahuluan

Pendekatan hermeneutis terhadap wahyu merupakan salah satu tema yang sering diperdebatkan dalam kajian studi Al-Qur'an dan Islam kontemporer, terutama terkait posisi al-Qur'an-wahyu dan bagaimana teks wahyu dipahami dalam konteks sejarah, sosial, dan budaya tertentu. Wahyu didefinisikan dalam kamus *Lisanul Arab* oleh Ibn al-Manẓur sebagai tulisan, pesan, isyarat, ilham atau inspirasi, perkataan samar atau tersembunyi, komunikasi, dan perintah. Selain itu, wahyu mencakup yang tertulis (al-maktūb) dan buku (kitāb)³⁵. Fazlur Rahman mendefinisikan wahyu sebagai hasil interaksi antara Allah dan kesadaran Nabi sebagai komunikasi *Amr* kepada semua makhluk, termasuk manusia. Kata "*Amr*" sendiri mengacu pada aturan dan perintah Tuhan yang tidak pernah berhenti, yang merupakan hukum wujudnya sendiri dan integrasi kosmis.³⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, di sisi lain, memandang bahwa wahyu harus dilihat sebagai panduan yang dirumuskan untuk menjawab tantangan zaman tertentu, sehingga relevansinya tergantung pada bagaimana manusia menafsirkannya dengan cara yang masuk akal. Pendekatan ini menempatkan wahyu sebagai teks dinamis yang membutuhkan interpretasi kontekstual sesuai perkembangan zaman³⁷.

Selain Rahman dan al-Jabiri, tokoh-tokoh seperti Sayyid Hossein Nasr dan Muhammad 'Abduh juga memberikan kontribusi penting terhadap wacana hermeneutis. Nasr memandang wahyu sebagai pengetahuan yang diturunkan dari Tuhan yang tak terhingga, dengan pengaruh besar terhadap kehidupan manusia dalam konteks historis, namun tetap terintegrasi dengan dimensi spiritual dan metafisik³⁸. Sementara itu, Muhammad 'Abduh mendefinisikan wahyu, sebagaimana dalam kitabnya *Risalah at-Tawhid* yang dikutip oleh Rasyid Rida, sebagai "pemberitahuan dari Allah kepada nabi-Nya dengan hukum syara' dan sebagainya." Dalam hal ini dapat dipahami bahwa sang nabi mendapatkan pengetahuan (*'irfan*) dari dirinya sendiri disertai keyakinan bahwa itu berasal dari Allah, baik melalui perantara ataupun tidak. Perbedaan wahyu

³⁵ Abi al Fadhl Jamaluddin Muhammad bin Makarim Ibn Mandhur, *Lisanul 'Arab*, 1st ed., 2 (Beirut: Dar Sader, 1990), 4787.

³⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, edisi terjemahan (Bandung: Mizan, 1984), 38.

³⁷ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Fahmu Al-Qur'an al-Hakim (at-Tafsir al-Wadhi Hasbu Tartibu an-Nuzuli)* (Casablanca, Maroko: Daar al-Nasyr al-Maghribiyah, 2008), 7.

³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Spirituality Foundation* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1987), 19–22.

dan ilham atau inspirasi terletak pada bahwa inspirasi tidak disertai keyakinan dari mana ia berasal³⁹.

Diskursus tentang wahyu dalam pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Arkoun menambahkan dimensi yang unik. Abu Zayd memandang bahwa Al-Qur'an adalah nash yang tak lepas dengan budaya (*al-nash al-thaqafi*)⁴⁰ yang harus dipahami melalui konteks historis di mana ia diturunkan. Pendekatan ini sering kali menimbulkan perdebatan, terutama terkait dengan bagaimana ia memisahkan wahyu sebagai teks dari dimensi transendennya. Sedangkan, Arkoun menawarkan konsep *kritik nalar Islam* yang melihat wahyu sebagai fenomena linguistik dan kultural, melampaui pemahaman teologis tradisional dengan mengaitkannya dengan konteks sosial, ideologis, dan psikologis. Wahyu menciptakan makna baru yang mengubah pandangan manusia tentang diri, dunia, dan sejarahnya, serta berfungsi sebagai sumber transformasi yang memperkaya pengalaman manusia tentang yang ilahi⁴¹.

Kemudian, penulis memfokuskan studi ini pada pandangan keduanya (Zayd-Arkoun) terhadap wahyu. Pemilihan kedua tokoh dalam studi ini didasarkan pada kerangka pemikiran penulis yang melihat signifikansi komparasi pendekatan hermeneutis Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Arkoun dalam konteks penafsiran wahyu. Penulis menilai bahwa diskusi ini tidak hanya relevan untuk memahami wahyu dalam konteks masa lalu, tetapi juga penting dalam menjawab tantangan kontemporer, seperti pluralisme agama, perubahan sosial, dan kritik terhadap otoritas keagamaan.

Kemudian, bagaimana pendapat Muhammad Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zayd tentang wahyu Islam? Bagaimana keduanya melihat konsep asal-usul wahyu dan metode pewahyuan? Bagaimanakah keduanya berpendapat bahwa peristiwa pewahyuan harus dipahami secara kontekstual dan tidak harus selalu dikaitkan dengan penampilan malaikat?

Sebelum itu, berdasarkan tinjauan pustaka, terdapat artikel yang berjudul "Wahyu dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zaid" yang ditulis oleh Miftahuddin dan Irma Riyani. Artikel ini mengkaji pendekatan Nasr Hamid Abu Zaid terhadap wahyu dengan menggunakan teori komunikasi Roman Jakobson. Dalam kajiannya, ditemukan bahwa Abu Zaid memahami proses pewahyuan sebagai tindak komunikasi yang melibatkan Tuhan sebagai

³⁹ Muhammad Rasyid Rida, *Al-Wahy al-Muhammadi: Šubūt al-Nubuwwah Bi al-Qur'ān Wa Da'wah al-Syu'ub al-Madaniyyah Ilā al-Islām* (Beirut: Mu'assasah 'Izz al-Din, 1985), 82.

⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmū An-Nash Dirosat Fi 'Uhum al-Qur'an* (United Kingdom: Hindawi Foundation, 2023), 59.

⁴¹ Mohammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islam Naqd Wa Ijtahad*, trans. Hasyim Shalih (Daar al-Saqiy, 2012), 82–83.

pembicara, Nabi Muhammad sebagai penerima, bahasa Arab sebagai kode, dan malaikat Jibril sebagai kanal. Penelitian ini menekankan pentingnya analisis budaya dalam memahami wahyu⁴².

Artikel berjudul, "Konsep Wahyu Menurut Nashr Hamid Abu Zayd" karya Shidqy Munjin, menyoroti bagaimana Abu Zayd melihat Al-Qur'an sebagai produk budaya. Dalam artikel ini, ditemukan bahwa Abu Zayd menggunakan hermeneutika untuk mengkritik bias teosentris dalam kajian ulama terdahulu. Pendekatan ini mengaitkan teks wahyu dengan realitas empiris dan konteks sejarah, sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih objektif dan relevan dengan zaman.⁴³

Thesis berjudul "Desakralisasi Teks Wahyu: Kajian Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd" yang ditulis oleh Akbar Al Fahmy Hasbullah. Penelitian ini mengulas konsep desakralisasi teks wahyu yang dikembangkan oleh Abu Zayd. Dalam artikel ini ditemukan bahwa Abu Zayd menekankan bahwa teks wahyu adalah fenomena sejarah dan karya manusiawi. Penekanan pada pendekatan hermeneutika dan kritik sastra membuka ruang untuk memahami Al-Qur'an secara kritis, namun juga menghadirkan tantangan seperti relativisme interpretasi dan kritik terhadap ulama tradisional.

Artikel berjudul "Mengenal Pemikiran Muhammad Arkoun Dalam Memahami Wahyu dan Al-Quran" karya Fairuz Hidayat menggunakan pendekatan hermeneutika untuk mengeksplorasi metode Arkoun dalam memahami wahyu dan Al-Quran. Kesimpulan utamanya adalah Arkoun memanfaatkan hermeneutika kritis untuk mendekonstruksi makna-makna tradisional dalam teks suci. Pendekatan ini berusaha menggali dimensi historis dan kontekstual Al-Quran dengan menempatkannya dalam kerangka sejarah sosial. Arkoun juga menekankan pentingnya membuka ruang dialog dan interpretasi yang lebih relevan dengan perubahan zaman, meskipun metode ini menimbulkan kontroversi dalam komunitas akademik dan agama.⁴⁴

Artikel berjudul "Rekonstruksi Metode Penafsiran Al-Qur'an Menurut Muhammad Arkoun" oleh Nur Khovivah dan Zahratana berfokus pada gagasan Arkoun tentang perlunya rekonstruksi tafsir Al-Quran. Artikel ini menyimpulkan bahwa Arkoun menganggap interpretasi tradisional telah

⁴² Miftah Miftah and Irma Riyani, "WAHYU DALAM PANDANGAN NASR HAMID ABU ZAID," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (August 31, 2018): 12, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i1.3127>.

⁴³ Shidqy Munjin, "Konsep Wahyu Menurut Nashr Hamid Abu Zayd," *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (December 5, 2019): 249, <https://doi.org/10.24090/maghza.v4i2.3191>.

⁴⁴ Fairuz Hidayat, "Mengenal Pemikiran Muhammad Arkoun Dalam Memahami Wahyu dan Al-Quran" 1, no. 2 (2024): 100.

menyebabkan dogmatisme yang membatasi perkembangan pemikiran Islam. Dengan memanfaatkan metode ilmu sosial modern, seperti linguistik dan semiotika, Arkoun menciptakan pendekatan baru yang menggeser peran tafsir konvensional. Meskipun ide ini menghadapi kritik keras, Arkoun meyakini bahwa metode reinterpretasi ini penting untuk menjadikan Al-Quran tetap relevan dengan konteks zaman modern.⁴⁵

Artikel berjudul "Relasi Wahyu Dalam Tiga Agama Samawi (Kajian Terhadap Pemikiran Muhammad Arkoun)" karya Lutfi Maulida membahas perspektif Arkoun tentang wahyu dalam Islam, Kristen, dan Yahudi. Arkoun memandang wahyu sebagai hasil interpretasi sosial-historis yang dapat membangun dialog lintas agama. Penulis menyoroti upaya Arkoun dalam menghilangkan eksklusivitas pemahaman wahyu melalui pendekatan dekonstruktif yang melibatkan teori-teori post-strukturalisme. Gagasan ini membuka ruang untuk dialog antaragama, namun juga memicu perdebatan di kalangan tradisional yang menilai pendekatan Arkoun sebagai ancaman terhadap otoritas teologis.⁴⁶

Letak perbedaan penelitian penulis dengan penelitian lain sebelumnya adalah penulis membahas serta mengkomparasikan pandangan antara Zayd dan Arkoun mengenai wahyu dalam Islam dan peran semua pihak yang terlibat dalam pewahyuan.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-komparatif, yakni membandingkan pemikiran antara dua tokoh atau lebih, dengan jenis studi pustaka. Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Arkoun akan saling dibandingkan antara keduanya dan dibandingkan juga dengan pemikiran ulama atau intelektual muslim lain yang relevan. Data primer dalam penelitian ini adalah buku *Mafhum an-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an* karya Nasr Hamid Abu Zayd dan *Al-Fikr al-Islam Naqd Wa Ijtahad, Rethinking Islam - Common Questions, Uncommon Answers* karya Muhammad Arkoun. Sementara data sekunder yang digunakan adalah tulisan, penelitian, atau artikel lain yang relevan dengan topik. Adapun posisi peneliti di sini berusaha objektif dengan tidak berdiri mendukung salah satu dari keduanya. Peneliti hanya menyajikan pemikiran keduanya dan menganalisis secara komparatif dan bila diperlukan akan melakukan interpretasi.

Pembahasan

⁴⁵ Alhini Zahratana and Nur Khovivah, "Rekonstruksi Metode Penafsiran al-Qur'an Menurut Muhammad Arkoun," *Mozaic: Islamic Studies Journal* 1, no. 1 (June 16, 2022): 18, <https://doi.org/10.35719/mozaic.v1i1.1576>.

⁴⁶ Siti Nurmajah, "Relasi Wahyu dalam Tiga Agama Samawi (Kajian terhadap Pemikiran Mohammed Arkoun)," *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, no. 1 (February 10, 2020): 1, <https://doi.org/10.24014/af.v18i1.7444>.

Biografi Muhammad Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zayd

Muhammad Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zayd adalah dua intelektual besar yang merevolusi cara pandang terhadap Islam. Keduanya menekankan pentingnya pendekatan kritis terhadap teks keagamaan untuk mengatasi kebekuan pemikiran dalam tradisi Islam. Meski berasal dari latar belakang geografis dan budaya yang berbeda, mereka memiliki visi yang sama untuk mengintegrasikan tradisi Islam dengan modernitas.

Muhammad Arkoun lahir pada 1 Februari 1928 di Kabilia, Aljazair, di tengah masyarakat Berber yang menjunjung tinggi tradisi agraris dan sufisme⁴⁷. Selisih 15 tahun kemudian, Nasr Hamid Risk Abu Zayd, lahir tepatnya pada 10 Juli 1943 di desa Qahafah, Mesir. Zayd berasal dari keluarga religius yang mendalami Al-Qur'an sejak usia dini⁴⁸. Ayah Zayd adalah aktivis *Al-Ikhwān Al-Muslimin*⁴⁹ yang pernah dipenjara, beliau meninggal saat Nashr Hamid berusia empat belas tahun.

Muhammad Arkoun, yang menyelesaikan pendidikan dasarnya di Kabilia dan melanjutkan studi di Universitas Aljir (1950-1954), mulai mengajar bahasa Arab di Al-Harrach, sebuah daerah pinggiran Aljazair⁵⁰. Pada saat yang sama, Aljazair sedang mengalami perjuangan dalam perang pembebasan melawan penjajahan Perancis (1954- 1962), yang mendorong Arkoun untuk melanjutkan pendidikannya ke Paris. Sementara itu, Pendidikan Nasr Hamid dimulai di Sekolah Teknik Tantha dan lulus pada tahun 1960. Pada tahun 1968, dia kuliah di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Fakultas Sastra Universitas

⁴⁷ Waryono Abdul Ghafur, *Al-Qur'an Dan Tafsirannya Dalam Perspektif Arkoun*, dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2022), 168.

⁴⁸ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nashr Hamid Abu Zayd*, 1st ed. (Jakarta: Teraju, 2003), 15.

⁴⁹ Ikhwanul Muslimin adalah salah satu organisasi Islam terbesar di dunia, yang berfokus pada dakwah Islam dengan mengikuti aliran Sunni di Mesir dan negara-negara Arab. Organisasi ini didirikan pada tahun 1928 oleh Hassan al-Banna (wafat 1949) bersama sejumlah tokoh lainnya. Pada Juli 1954, Ikhwanul Muslimin mengalami konflik serius dengan pemerintah Mesir, yang kemudian dikenal sebagai tragedi Mansiyat Nashr. Presiden Mesir saat itu, Jamal Abdul Nashr, menindak tegas para aktivis organisasi tersebut. Sebanyak enam anggotanya ditangkap dan dieksekusi, termasuk Qadir Audah dan Sayyid Quthb, yang menjadi pemimpin Ikhwanul Muslimin pada masa itu. Lihat; Abdul Mu'min al-Hafni, *Ensiklopedia: Golongan, Kelompok, Aliran, Madzhab, Partai dan Gerakan Islam*, terj. Muhtarom (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006), h. 93-99. John J. Donohue, *dkk, Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedia Masalah-Masalah*, terj. Machnun Husein, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1995, h. 129.

⁵⁰ Ghafur, *Al-Qur'an Dan Tafsirannya Dalam Perspektif Arkoun*, dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, 169.

Kairo, di mana dia mulai menunjukkan keahliannya dalam bahasa dan sastra. Dia kemudian dapat membuat pembacaan baru Qur'an dengan pendekatan lingustik⁵¹. Minat Nashr Hamid terhadap kritik sastra terlihat jelas dalam tulisan-tulisannya yang membahas sastra, buruh, dan petani, serta kritik terhadap lagu Mesir. Seperti Arkoun, Nashr Hamid juga mengarahkan minat akademiknya pada studi Islam, memulai studi di Fakultas Sastra Universitas Kairo dan menyelesaikan S1 pada tahun 1972 dan S2 pada tahun 1977. Pada tahun 1978, ia melanjutkan studi S3 di Universitas Pennsylvania dan menyelesaikan disertasi pada tahun 1980-1981⁵².

Pada tahun 1969, Muhammad Arkoun meraih gelar Doktor di bidang sastra di Universitas Sorbonne, Paris, dengan disertasi tentang humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih, seorang pemikir Persia⁵³. Setelah itu, ia terus membimbing karya ilmiah di Universitas Sorbonne, bahkan setelah pensiun, dan tetap aktif sebagai dosen tamu dan penceramah di berbagai perguruan tinggi di dunia, termasuk Universitas Amsterdam dan Institute of Ismaili Studies, London⁵⁴. Sementara itu, Nasr Hamid Abu Zayd memulai perjalanan intelektualnya di Universitas Pennsylvania, di mana ia pertama kali mengenal teori-teori Hermeneutika yang membuka cakrawala baru dalam pemikirannya. Pada tahun 1981, ia menyelesaikan disertasi doktoralnya yang berjudul *Falsafah al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil Al-Qur'an inda Muhy al-Din ibn Arabi*, dan mengklaim sebagai orang pertama yang menulis tentang Hermeneutika dalam bahasa Arab⁵⁵.

Banyak tokoh yang mempengaruhi pemikiran Muhammad Arkoun sebagai seorang pemikir, di antaranya adalah Paul Ricoeur, Ferdinand de Saussure, Michel Foucault, Jacques Lacan, dan Roland Barthes⁵⁶. Banyak karya Arkoun ditulis dalam bahasa Prancis daripada bahasa Arab karena ia

⁵¹ Ali Imron dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 116.

⁵² Imron dkk, 116.

⁵³ Ghafur, *Al-Qur'an Dan Tafsirannya Dalam Perspektif Arkoun*, dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, 169.

⁵⁴ Arkoun tercatat dua kali datang ke Indonesia, tepatnya ke Yogyakarta. Pertama sebagai peserta seminar

“Contemporary Expressions of Islam in Building”, Oktober 1990. Kedua pada “International Convergence on Cultural Tourism”, November 1992. Lihat Putro, Mohammed Arkoun, 25.

⁵⁵ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nashr Hamid Abu Zayd*, 18.

⁵⁶ Nasrullah Nasrullah, “AKAR PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN: Sebuah Tinjauan Historis,” *Jurnal Alwatzikhoebillah: Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 3, no. 6 (September 2, 2020): 168–69, <https://doi.org/10.37567/alwatzikhoebillah.v3i6.158>.

merasa sulit untuk menyampaikan pemikirannya dalam bahasa Arab. Menurutnya konsep epistemologi kritis, kritik wacana, dan sejarah dekonstruktif tidak dapat dimasukkan ke dalam pemikirannya. Salah seorang muridnya di Universitas Sorbonne, Hashim Salih, sangat membantunya dalam mengalihbahasakan karyanya ke dalam bahasa Arab⁵⁷. Sementara itu, Nasr Hamid Abu Zayd, menyarankan pendekatan baru dalam membaca Al-Qur'an, dengan melihat aspek-aspek di luar teks, seperti sosio-kultural dan pendekatan kebahasaan/linguistik. Pemikiran ini dipengaruhi oleh gurunya, Amin al-Khuli⁵⁸, yang dikenal sebagai peletak metode sastra dalam kajian Al-Qur'an. Bagi al-Khuli, metode tafsir sastra bertujuan untuk mengurangi subjektivitas teologis dan ideologis dalam penafsiran. Nasr Hamid mengembangkan metode ini dengan mengacu pada teori E. D. Hirsch tentang makna dan signifikansi⁵⁹.

Muhammad Arkoun dikenal sebagai seorang pemikir yang sangat aktif dan produktif, terlihat dari banyaknya karya yang telah dihasilkannya, baik dalam bentuk buku maupun artikel. Beberapa karya terkenalnya antara lain *Traité d'éthique*⁶⁰ yang merupakan terjemahan dan pengantar untuk *Tahdhīb al-Akhlāq* karya Miskawaih, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien*⁶¹, *La pensée arabe*⁶², dan *Ouvertures sur l'Islam*⁶³. Karya-karya Arkoun sebagian besar ditulis dalam bahasa Prancis, meskipun ada beberapa yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab atau berbahasa Inggris, seperti *Rethinking Islam - Common Questions*⁶⁴, *Uncommon Answers*, *The-unthought in contemporary islamic thought*⁶⁵, *al-Fikr al-Islāmī, Qirā'ah 'ilmiyyah*, *Min al-ijtihād ila naqd al-'aql al-Islāmī*⁶⁶ dan *al-Fikr al-Islāmī, Naqd wa*

⁵⁷ Lihat, pembahasan Robby H. Abror, dalam Nasrullah, 168.

⁵⁸ Lihat, Pengantar Khoiron Nahdyin dalam buku yang Amin Al-Khuli, *Metode Tafsir Sastra* (Yogyakarta: Adab Press, 2004), V

⁵⁹ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an; Memburu Pesan Tuhan Dibalik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 200.

⁶⁰ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya'qūb Ibn Miskawayh and Mohammed Arkoun, *Traité d'éthique*, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 2010).

⁶¹ Mohammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme Arabe Au IVe/Xe* (Paris: J. Vrin, 1970).

⁶² Mohammed Arkoun, *La pensée arabe*, 4e éd. mise à jour, Que sais-je? 915 (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

⁶³ Mohammed Arkoun, *Ouverture Sur l'Islam* (Paris: J. Gaucher, 1989).

⁶⁴ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994).

⁶⁵ Mohammed Arkoun, *The-Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002).

⁶⁶ Mohammed Arkoun and Mohammed Arkoun, *Min al-ijtihād ilā naqd al-'aql al-Islāmī*, Buḥūth iġtimā'iyah 2 (London Beirut: Dār al-Sāqī, 1993).

*Ijtihād*⁶⁷. Karya-karya ini menunjukkan komitmen Arkoun dalam mengkritisi dan membongkar wacana hegemonik dalam Islam, serta menggabungkan pemikiran Islam dengan teori-teori Barat. Di sisi lain, Nashr Hamid Abu Zayd juga menghasilkan berbagai karya penting yang memperkaya pemikiran Islam kontemporer, di antaranya *al-Itjah al-Aqli fi al-Tafsir*⁶⁸, dan *Falsafah al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhy al-Din Ibnu Arabi*⁶⁹. Karya-karya tersebut muncul dari pergulatannya dengan berbagai teori, seperti hermeneutika dan kritik sastra, yang ia pelajari saat menjadi fellow di *Centre for Middle East Studies*, Universitas Pennsylvania. Buku *Naqd al-Khittab al-Dini*⁷⁰ juga merupakan salah satu karya kontroversialnya, yang berusaha mendefinisikan ulang agama dan mengkritik wacana religio-politik Islam kontemporer. Selain itu, buku *Al Imam asy Syafi'i wa Ta'asis al-Aidiyulujjiya al-Washatiyyah*⁷¹ mengkritik pemikiran Imam Syafi'i terkait ideologi moderat dan metodologi tafsirnya, serta menyentuh pemikiran tasawuf dan teologi Islam. Buku *Isykalliyat al-Qira'ah wa Aliyyat at-Ta'wil*⁷² membahas secara teoritis dan praktis masalah pembacaan dan interpretasi tradisi Islam, serta menganalisis teori-teori interpretasi dalam kacamata hermeneutika Barat dan semiotik Arab. Salah satu karya Zayd yang membahas secara komprehensif tentang wahyu ialah *Mafhum an-Nash Dirosat fi 'Ulum al-Qur'an*⁷³, yang mana di dalamnya menyoroti bagaimana teks Al-Qur'an harus terus ditafsirkan ulang agar relevan dengan tantangan zaman.

Komparasi Pandangan Tentang Wahyu

Pembahasan berisi hasil temuan penelitian lainnya yang disertai dengan pembahasannya. Temuan-temuan yang dituliskan di sini tetap harus didukung dengan data-data yang memadai. Temuan-temuan diarahkan untuk menjawab pertanyaan atau hipotesis yang telah dikemukakan.

Konsep wahyu menurut Arkoun dan Zayd mencerminkan pendekatan berbeda yang berakar pada kerangka berpikir tertentu, tetapi memiliki persamaan mendasar dalam memahami wahyu sebagai medium transendental yang menghubungkan dimensi ilahi dengan manusia. Secara esensial, Zayd

⁶⁷ Arkoun, *Al-Fikr al-Islam Naqd Wa Ijtihad*.

⁶⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Itjah al-Aqli Fi al-Tafsir* (Casablanca, Maroko: Markaz Takafi Arabi, 1996).

⁶⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafah Al-Ta'wil: Dirasah Fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhy al-Din Ibnu Arabi* (Beirut: Dar al-Tanwir, 1983).

⁷⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd Al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1992).

⁷¹ Naṣr Ḥāmid Abū-Zaid, *Imam Syafi'i: moderatisme, eklektisme, Arabisme*, Cet. 2 (Yogyakarta: LKiS, 2001).

⁷² Nasr Hamid Abu Zayd, *Isykalliyat Al-Qira'ah Wa Aliyyat at-Ta'wil* (Casablanca, Maroko: Markaz Takafi Arabi, 2005).

⁷³ Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*.

berpandangan bahwa wahyu adalah konsep utama rujukan teks suci, seperti Al-Qur'an. Teks ini menyebut dirinya dengan nama-nama lain seperti Az-Zikr, dan Al-Kitab⁷⁴. Demikian Arkoun melihat bahwa ekstensi wahyu juga melahirkan istilah-istilah lain seperti At-Tanzil Al-Kitābah, dan Adh-Dhikr⁷⁵. Dalam hal ini keduanya sama-sama melihat bahwa makna wahyu, lebih luas dan mencakup semua teks-teks agama, baik Islam maupun non-Islam, karena mencakup semua teks yang menunjukkan wahyu Allah kepada umat manusia⁷⁶, sebagaimana Arkoun katakan bahwa konsep ini berkembang dalam tiga agama monoteistik⁷⁷.

Selain aspek tersebut, Zayd memahami wahyu sebagai sebuah hubungan komunikasi yang melibatkan penyampaian informasi dari Tuhan kepada manusia. Dalam arti, wahyu dipandang sebagai proses pengiriman pesan yang bersifat tersembunyi dan rahasia, seperti sebuah sistem kode yang menghubungkan dua pihak. Penekanannya terletak pada aspek komunikasi dan isi pesan itu sendiri⁷⁸. Sementara itu, Arkoun memaknai wahyu dengan istilah At-Tanzil, yang berarti penurunan dari atas ke bawah. Pandangan ini menekankan dimensi metafora vertikal, di mana wahyu dilihat sebagai sesuatu yang turun dari Tuhan kepada manusia, tetapi pada saat yang sama, manusia juga diajak untuk naik menuju Tuhan. Hubungan ini mencerminkan perjalanan spiritual menuju transendensi, yang menonjolkan aspek kedekatan manusia dengan Tuhan secara vertikal⁷⁹.

Pandangannya pada al-Qur'an dalam konteks wahyu menekankan hubungan dialektis antar keduanya (Al-Qur'an dan budaya). Ia memfokuskan perhatiannya pada proses komunikasi wahyu yang melibatkan dua dimensi berbeda: dimensi malaikat dan manusia. Menurutnya, komunikasi ini membutuhkan transformasi eksistensial, khususnya pada pihak penerima wahyu, yaitu nabi. Transformasi ini, yang disebutnya sebagai fitrah, adalah prasyarat agar wahyu dapat diterima dan dipahami⁸⁰. Sedangkan Arkoun lebih menekankan aspek historis dari Al-Qur'an sebagai corpus teks. Dia mempelajari transformasi Al-Qur'an dari wahyu lisan menjadi teks tertulis, dengan fokus pada proses pengumpulan dan kodifikasi di masa Utsman. Arkoun mengidentifikasi berbagai tingkatan makna dalam Al-Qur'an, mulai dari arketipe Kitab, wacana Qur'ani, hingga mushaf resmi tertutup, serta tafsir yang

⁷⁴ Zayd.

⁷⁵ Arkoun, *Al-Fikr al-Islam Naqd Wa Ijtihad*.

⁷⁶ Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*.

⁷⁷ Arkoun, *The-Unthought in Contemporary Islamic Thought*.

⁷⁸ Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*.

⁷⁹ Arkoun, *Al-Fikr al-Islam Naqd Wa Ijtihad*.

⁸⁰ Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*, 45–46.

terus berkembang. Dia juga menegaskan pentingnya pendekatan multidisipliner dalam memahami Al-Qur'an, mencakup sejarah, sosiologi, dan antropologi⁸¹.

Perbedaan utama antara keduanya adalah bahwa Abu Zayd lebih terfokus pada proses pewahyuan dan interaksi wahyu dengan budaya, sementara Arkoun menyoroti proses historis pembentukan teks Al-Qur'an. Abu Zayd mengeksplorasi dimensi metafisik komunikasi wahyu, sedangkan Arkoun mendalami aspek material dan sosial dari pembentukan corpus.

Komparasi Pandangan Terhadap Pewahyuan

Secara umum, pandangan keduanya dalam melihat wahyu berangkat dari semangat inklusivitas interpretasi dan pembebasan tekstualitas dogmatis, perbedaan latar belakang keduanya menghasilkan perbedaan karakteristik perspektif dalam melihat ini. Dalam konteks relasi pihak dalam pewahyuan, Arkoun memandang Tuhan sebagai tokoh sentral yang mengorganisir seluruh wacana secara gramatikal, retorik, dan semantis. Namun, ia juga menekankan keberadaan dua protagonis lain: Nabi sebagai penerima perintah, dan manusia sebagai objek sekaligus tujuan akhir dari berbagai inisiatif yang disampaikan⁸², Sementara itu, Nasr Hamid Abu Zayd berpendapat bahwa pihak-pihak utama dalam proses komunikasi wahyu adalah Allah di satu sisi dan Rasul sebagai manusia di sisi lain. Al-Qur'an menggambarkan proses komunikasi ini sebagai "penyampaian" (*ilqā'*), sebagaimana tercantum dalam Surah Al-Muzzammil, ayat kedua dalam urutan turun: إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا⁸³. Arkoun lebih menitikberatkan pada struktur wacana yang dibangun melalui relasi tiga pihak: Tuhan, Nabi, dan manusia. Pendekatannya cenderung bersifat linguistik dan retorik. Di sisi lain, Zayd lebih menekankan aspek prosodial dari komunikasi wahyu, dengan fokus pada hubungan langsung antara Allah sebagai pemberi wahyu dan Nabi sebagai penerimanya.

Kemudian relasi komunikasi antara pihak-pihak yang terlibat menurut Arkoun, berlangsung dalam kerangka wacana yang kompleks. Ia menekankan bahwa kosa kata wahyu yang digunakan dalam Al-Qur'an sulit diterjemahkan ke dalam bahasa modern karena telah kehilangan keterkaitannya dengan sistem konotasi yang melekat pada wacana keagamaan dalam bahasa Semitik⁸⁴. Zayd memberikan konsep sederhana atas wacana tersebut dengan memandang bahwa komunikasi ini sebagai proses "penyampaian," di mana "perkataan" menjadi kode utamanya. Dalam ayat-ayat lain di Al-Qur'an, proses "penyampaian" ini disebut sebagai "penurunan" (*tanzīl*), dan "perkataan" sering

⁸¹ Arkoun, *Rethinking Islam*, 35–38.

⁸² Arkoun, *The-Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 80.

⁸³ Zayd, *Maḥmūn An-Nash Dirasat Fi 'Ulum al-Qur'an*, 40.

⁸⁴ Arkoun, *Rethinking Islam*, 31.

dirujuk sebagai "kalām" (*kalām*)⁸⁵. "kalam" dalam konteks ini kemudian turun pada Nabi Muhammad dengan berbagai cara, sebagaimana pendapat Zayd bahwa setidaknya ada 3 cara penurunan wahyu, yaitu; (1) wahyu dapat diturunkan melalui ilham. Ilham ini bersifat khusus, hanya dapat dipahami oleh pihak yang diajak berkomunikasi karena Allah memberikan izin, dan umumnya menggunakan ungkapan nonverbal⁸⁶. Sejalan dengan itu Arkoun menyebutkan bahwa ilham yang diberikan Allah memiliki dua bentuk utama. Pertama, sebagai dorongan pada jiwa manusia untuk memahami esensi wahyu ilahi. Kedua, sebagai ungkapan verbal menggunakan bahasa manusia, yang disampaikan kepada para nabi⁸⁷. Model penurunan ilham dengan ungkapan verbal ini, menurut Zayd, termasuk dalam cara ke (2), yaitu komunikasi melalui "perkataan di balik tabir" (*nudiya*). Contohnya adalah wahyu yang diterima Nabi Musa di balik gunung, yang menggunakan kata-kata verbal sebagai medium penyampaian⁸⁸. Pada jalan penurunan wahyu yang ke (3) Arkoun melihat bahwa manusia bukanlah makhluk dengan kehormatan level tinggi sehingga Tuhan berbicara langsung kepadanya, kecuali melalui wahyu, dengan mengutus seorang perantara yang, dengan izin Tuhan, menyampaikan wahyu yang ingin diberikan-Nya⁸⁹. Demikian Zayd mengatakan bahwa wahyu tidak disampaikan secara langsung, melainkan melalui utusan, yaitu malaikat, yang menyampaikan wahyu kepada penerima sesuai dengan izin dan kehendak Allah⁹⁰. Zayd merincikan bentuk wahyu dalam konsep lafadz dan makna, dia melihat bahwa teks Al-Qur'an, meski bersumber dari Allah (ilahi), ketika sudah diturunkan ke dalam bahasa manusia (Arab) dan berinteraksi dengan realitas manusia, maka ia menjadi teks yang "manusiawi" dalam konteks pemahaman dan interpretasinya⁹¹.

Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Arkoun menunjukkan konvergensi yang menarik tentang wacana pemahaman Al-Qur'an kontemporer, yang mana Zayd menekankan bahwa Al-Qur'an perlu dipahami sebagai manifestasi wahyu yang berdimensi linguistik-kultural, dengan interpretasi yang harus mempertimbangkan konteks historis dan dinamika sosial⁹². Berbeda dengan itu, Arkoun mendorong pendekatan yang memadukan analisis linguistik, sejarah, dan sosial-budaya dalam memahami teks suci, dengan

⁸⁵ Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*, 40.

⁸⁶ Zayd, 40.

⁸⁷ Arkoun, *Al-Fiker al-Islam Naqd Wa Ijtihad*, 84.

⁸⁸ Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*, 40.

⁸⁹ Arkoun, *Rethinking Islam*, 31.

⁹⁰ Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*, 41.

⁹¹ Zayd, 42.

⁹² Zayd, 46.

keyakinan bahwa makna Al-Qur'an bersifat dinamis dan berkembang seiring dengan perkembangan pemahaman manusia, sehingga pembacaan teks suci tidak terjebak dalam pemahaman yang statis dan terlepas dari konteks zamannya.⁹³ Sebagai ekstensi dari wacana tersebut, pemahaman pada aktivitas dan transformasi teks tidak luput dari sorotan keduanya. Zayd menggambarkan bagaimana teks wahyu mewujudkan melalui komunitas Muslim yang menganggapnya sebagai wahyu dan pesan. Ia menggunakan contoh konkret seperti perhatian Nabi terhadap literasi, termasuk kebijakan menjadikan pembelajaran membaca dan menulis sebagai bagian dari tebusan tawanan perang⁹⁴. Sementara itu, Arkoun memberikan analisis yang lebih mendalam tentang proses sakralisasi teks. Ia menjelaskan bagaimana kitab itu disakralkan dan disucikan melalui serangkaian ritual, manipulasi wacana, dan metode penafsiran yang terkait erat dengan kondisi politik, sosial, dan budaya yang konkret. Arkoun secara kritis mengidentifikasi masalah yang muncul dari transformasi Firman Tuhan - yang dalam wacana teologi dipandang sebagai abadi, transenden, tak terbatas, dan tak terjangkau - menjadi sebuah buku fisik yang paradoksalnya memiliki status teologis sebagai kitab suci⁹⁵.

Kemudian, orientasi wahyu juga dilihat oleh keduanya. Zayd menegaskan bahwa manusia adalah tujuan utama wahyu, dengan teks menjadi tanda yang menghubungkan semua pihak dalam komunikasi ini. Ia mengidentifikasi tiga elemen utama: pembicara (Allah), penerima pertama (Muhammad), dan audiens universal (manusia), sambil mencatat bahwa tanda-tanda ini tidak memiliki kesetaraan baik dalam sifat maknanya maupun dalam jumlah representasinya di dalam teks⁹⁶. Arkoun melengkapi analisis ini dengan menambahkan tiga aspek utama dari Wacana Qur'ani: organisasi metaforisnya, struktur semiotiknya, dan intertekstualitasnya⁹⁷. Tentu manusia pada umumnya (sebagai tujuan dari wahyu itu sendiri) tidak serta merta mendapatkan pengalaman yang sama dengan pihak yang Tuhan berikan wahyu secara langsung. Pada konteks ini, terdapat proses transmisi wahyu ke teks dengan karakteristiknya. Zayd memandang Al-Qur'an sebagai pesan universal yang berbicara kepada seluruh umat manusia, khususnya melalui sistem bahasa dan budaya yang menjadi mediumnya. Ia membahas konsep "turun" sebagai penyampaian pesan ilahi melalui perantara malaikat dan Nabi Muhammad, di mana pesan ini terhubung dengan struktur budaya dan linguistik manusia,

⁹³ Arkoun, *Rethinking Islam*, 31.

⁹⁴ Zayd, *Maḥmū An-Nash Dīrosat Fī 'Ulum al-Qur'an*, 54.

⁹⁵ Arkoun, *The-Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 80.

⁹⁶ Zayd, *Maḥmū An-Nash Dīrosat Fī 'Ulum al-Qur'an*, 57.

⁹⁷ Arkoun, *Rethinking Islam*, 80.

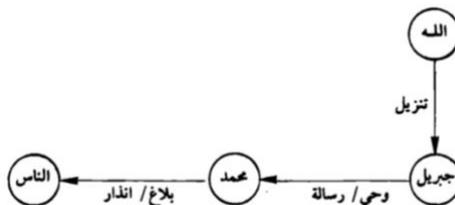
menjembatani yang mutlak (Allah) dengan realitas manusia⁹⁸. Arkoun, di sisi lain, menelusuri proses historis transmisi wahyu, menjelaskan bagaimana pesan yang disampaikan oleh para nabi pada awalnya adalah ucapan lisan yang didengar dan dihafal oleh para pengikut mereka. dia menekankan peran para pengikut sebagai saksi dan penyampai dari apa yang mereka dengar dan lihat, sambil mengakui adanya kedudukan teologis dalam penyampaian pertama pesan tersebut⁹⁹.

Pada aspek penerimaan dan pemahaman teks. Zayd mengamati bahwa teks wahyu lebih berfokus pada pihak yang diajak berbicara daripada pada pembicara itu sendiri, mencerminkan budaya Arab pra-Islam yang mengutamakan audiens. Ia menunjukkan bagaimana hal ini tercermin dalam banyaknya penggunaan alat seruan dalam teks yang menyasar berbagai kelompok manusia¹⁰⁰. Sedangkan Arkoun membahas proses historis di mana pesan yang dikumpulkan dalam kondisi historis kemudian difiksasi melalui tulisan, menekankan pentingnya kritik sejarah, verifikasi, dan pembenaran historis dalam memahami teks¹⁰¹.

Di awal sudah disebutkan bahwa pandangan keduanya tentang wahyu dalam konteks al-Qur'an memiliki beberapa perbedaan mendasar dalam pendekatan dan fokus analisis mereka. Untuk memberikan gambaran yang lebih jelas tentang perbedaan tersebut, perhatikan gambar berikut

Gambar 1.

Alur Penurunan Wahyu dari Allah ke Manusia



Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an (Hal. 57)

Abu Zayd memandang Al-Qur'an terutama melalui perspektif komunikasi dan interaksi, dengan menekankan tiga pihak utama:¹⁰² Allah sebagai pembicara, Nabi Muhammad sebagai penerima pertama, dan manusia sebagai penerima akhir pesan. Fokusnya lebih pada dimensi horizontal komunikasi dan bagaimana pesan wahyu berinteraksi dengan konteks budaya

⁹⁸ Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*, 56.

⁹⁹ Arkoun, *Al-Fikr al-Islam Naqd Wa Ijtihad*, 86.

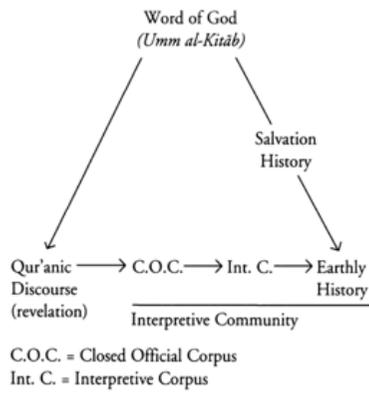
¹⁰⁰ Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*, 57.

¹⁰¹ Arkoun, *Al-Fikr al-Islam Naqd Wa Ijtihad*, 86.

¹⁰² Zayd, *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*, 57.

dan sosial penerimanya. Hal ini terlihat dari penekanannya pada penggunaan seruan langsung dalam Al-Qur'an seperti "Wahai manusia" dan hubungannya dengan budaya Arab pra-Islam.

Gambar 2.
Skema Historis-Epistemologis Wahyu



Rethinking Islam - Common Questions, Uncommon Answers (Hal. 38)

Di sisi lain, Arkoun menawarkan pendekatan yang lebih kompleks dan multidimensional dengan membagi pemahaman Al-Qur'an ke dalam dua dimensi yang saling terkait: vertikal dan horizontal. Dimensi vertikal Arkoun berfokus pada hubungan transendental antara manusia dan Tuhan, yang ditandai dengan proses Tanzil (penurunan wahyu) dan Mi'raj (pendakian kembali). Sementara dimensi horizontalnya membahas aspek historis transformasi wahyu, mulai dari wacana lisan hingga menjadi korpus tertulis dan kemudian ditafsirkan.¹⁰³

Perbedaan signifikan lainnya terletak pada kerangka analisis mereka. Abu Zayd lebih menekankan aspek linguistik dan sosio-kultural dalam memahami Al-Qur'an, dengan fokus khusus pada bagaimana pesan wahyu berkomunikasi dengan manusia dalam konteks budaya mereka. Sementara Arkoun mengembangkan kerangka yang lebih komprehensif yang mencakup aspek metafisik (hubungan vertikal dengan Tuhan) dan historis (proses transformasi wahyu dalam sejarah manusia). Meskipun memiliki perbedaan pendekatan, kedua pemikir ini memiliki titik temu dalam memandang Al-Qur'an sebagai teks yang dinamis dan memiliki relevansi praktis bagi kehidupan manusia. Abu Zayd menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an sebagai panduan hidup yang relevan melalui pemahaman konteks budaya dan bahasa, sedangkan Arkoun melihatnya sebagai panduan yang menghubungkan kehidupan dunia

¹⁰³ Arkoun, *Rethinking Islam*, 38.

dengan akhirat melalui pemahaman yang mencakup dimensi vertikal dan horizontal.

Kesimpulan

Studi ini membandingkan pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Arkoun tentang konsep wahyu dalam Islam, dengan fokus pada pendekatan hermeneutis yang menghubungkan teks wahyu dengan budaya, sejarah, dan dinamika sosial. Abu Zayd memahami wahyu sebagai fenomena "teks-budaya" (al-nash al-thaqafi) yang bersifat dinamis, di mana Al-Qur'an dilihat sebagai hasil interaksi linguistik dan kultural antara Tuhan, Nabi, dan manusia. Dia menekankan proses komunikasi yang melibatkan transformasi eksistensial pada penerima wahyu, serta pentingnya membaca teks dengan mempertimbangkan konteks sosial dan budaya. Di sisi lain, Arkoun memperkenalkan konsep "corpus" Al-Qur'an, mengkaji transformasinya dari wacana lisan menjadi teks tertulis yang terintegrasi dalam struktur sosial-historis. Dengan pendekatan dekonstruktif, Arkoun melihat wahyu sebagai konstruksi linguistik dan sosial yang terus berkembang, memungkinkan dialog lintas agama dan reinterpretasi teks suci. Meski berbeda, keduanya menawarkan kritik terhadap tekstualitas dogmatis, membuka ruang tafsir inklusif yang relevan dengan zaman modern, namun juga menghadapi tantangan terkait otoritas tradisional dan relativisme interpretasi. Pendekatan ini menegaskan perlunya membangun pemahaman wahyu yang tidak hanya menghubungkan teks dengan budaya, tetapi juga melibatkan analisis multidisipliner untuk menjaga relevansi dan esensi spiritual wahyu.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abū-Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Imam Syafi'i: moderatisme, eklektisisme, Arabisme*. Cet. 2. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Fahmu Al-Qur'an al-Hakim (at-Tafsir al-Wadih Hasbu Tartibu an-Nuzuli)*. Casablanca, Maroko: Daar al-Nasyr al-Maghribiyyah, 2008.
- Al-Khuli, Amin. *Metode Tafsir Sastra*. Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Arkoun, Mohammad. *Al-Fikr al-Islam Naqd Wa Ijtihad*. Translated by Hasyim Shalih. Daar al-Saqiy, 2012.
- Arkoun, Mohammed. *Contribution à l'étude de l'humanisme Arabe Au IVe/Xe*. Paris: J. Vrin, 1970.
- . *La pensée arabe*. 4e éd. mise à jour. Que sais-je? 915. Paris: Presses universitaires de France, 1991.
- . *Ouverture Sur l'Islam*. Paris: J. Gaucher, 1989.

- . *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press, 1994.
- . *The-Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.
- Arkoun, Mohammed, and Mohammed Arkoun. *Min al-ijtihād ilā naqd al-‘aql al-Islāmī*. Buḥūth iḡtimā‘īyah 2. London Beirut: Dār al-Sāqī, 1993.
- Ghafur, Waryono Abdul. *Al-Qur’an Dan Tafsirannya Dalam Perspektif Arkoun”, dalam Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2022.
- Hidayat, Fairuz. “Mengenal Pemikiran Muhammad Arkoun Dalam Memahami Wahyu dan Al-Quran” 1, no. 2 (2024).
- Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya‘qūb, and Mohammed Arkoun. *Traité d’éthique*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: J. Vrin, 2010.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an: Teori Hermeneutik Nashr Hamid Abu Zayd*. 1st ed. Jakarta: Teraju, 2003.
- Imron, Ali, and dkk. *Hermeneutika Al-Qur’an Dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Mandhur, Abi al Fadhl Jamaluddin Muhammad bin Makarim Ibn. *Lisanul ‘Arab*. 1st ed. 2. Beirut: Dar Sader, 1990.
- Miftah, Miftah, and Irma Riyani. “WAHYU DALAM PANDANGAN NASR HAMID ABU ZAID.” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur’an dan Tafsir* 3, no. 1 (August 31, 2018). <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i1.3127>.
- Munjjin, Shidqy. “Konsep Wahyu Menurut Nashr Hamid Abu Zayd.” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 4, no. 2 (December 5, 2019): 249–63. <https://doi.org/10.24090/maghza.v4i2.3191>.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam Spirituality Foundation*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987.
- Nasrullah, Nasrullah. “AKAR PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN: Sebuah Tinjauan Historis.” *Jurnal Alwatzikhoebillah: Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 3, no. 6 (September 2, 2020): 167–73. <https://doi.org/10.37567/alwatzikhoebillah.v3i6.158>.
- Nurmajah, Siti. “Relasi Wahyu dalam Tiga Agama Samawi (Kajian terhadap Pemikiran Mohammed Arkoun).” *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, no. 1 (February 10, 2020): 1. <https://doi.org/10.24014/af.v18i1.7444>.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Edisi terjemahan. Bandung: Mizan, 1984.
- Rida, Muhammad Rasyid. *Al-Wahy al-Muhammadi: Šubūt al-Nubuwwah Bi al-Qur’an Wa Da’wah al-Syu’ūb al-Madaniyyah Ilā al-Islām*. Beirut: Mu’assasah ‘Izz al-Din, 1985.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur’an; Memburu Pesan Tuhan Dibalik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Zahratana, Alhini, and Nur Khovivah. “Rekonstruksi Metode Penafsiran al-Qur’an Menurut Muhammad Arkoun.” *Mozaic: Islamic Studies Journal* 1,

- no. 1 (June 16, 2022): 18–27.
<https://doi.org/10.35719/mozaic.v1i1.1576>.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Al-Itjah al-Aqli Fi al-Tafsir*. Casablanca, Maroko: Markaz Takafi Arabi, 1996.
- . *Falsafah Al-Ta'wil: Dirasah Fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhy al-Din Ibnu Arabi*. Beirut: Dar al-Tanwir, 1983.
- . *Isykalliyat Al-Qira'ah Wa Aliyyat at-Ta'wil*. Casablanca, Maroko: Markaz Takafi Arabi, 2005.
- . *Mafhum An-Nash Dirosat Fi 'Ulum al-Qur'an*. United Kingdom: Hindawi Foundation, 2023.
- . *Naqd Al-Khitab al-Dini*. Kairo: Sina li al-Nashr, 1992.