

Analisis Kritis terhadap Epistemologi Studi al-Qur'an Mohammed Arkoun

Oleh: Kholili Hasib
Dosen INI DALWA Bangil
E-mail: kholili.hasib@gmail.com

Pendahuluan

Mohammed Arkoun adalah seorang Pemikir Islam asal Al-Jazair, dan berkarir secara akademik di Prancis hingga akhir hayatnya. Ia salah seorang professor Sejarah Pemikiran Islam di Universitas Sorbonne Perancis dan termasuk pemikir terkenal di dunia pemikiran Islam kontemporer.

Kritiknya terhadap konsep al-Qur'an dikemukakan dengan menggunakan metodologi ilmu-ilmu modern yang diambil dari tradisi filsafat postmodernisme. Tawaran metodologis yang ditawarkan menyentuh obyek-obyek elementer dalam sistem pemikiran umat Islam.

Arkoun memperlihatkan posisi pembacaan kritisnya yang sangat tajam. Pendekatan ilmu-ilmu modern, seperti antropologi, sosiologi dan linguistik digunakan untuk membedah konsep wahyu yang telah mapan dalam keyakinan umat Islam.

Kritik terhadap konsep wahyu dilatarbelakangi oleh kegelisahan Arkoun terhadap sistem epistemologi Islam. Selama berabad-abad lamanya, umat Islam menurut Arkoun mengalami problem sistem epistemologi. Persoalan mendasar ini, baginya menjadi faktor utama keterbelakangan dunia Islam. Sistem pemikiran yang disebut Arkoun, ortodoksi Islam, menghambat gerak laju nalar untuk maju dalam mengejar ketertinggalannya dari Barat.

Maka tugas utama pemikir Islam menurut Arkoun adalah membongkar epistemologi Islam tradisional karena dianggap telah membentuk ortodoksi Islam yang telah mengendap lama dalam nalar umat Islam. Sumber utama sistem ortodoksi yang *rigid* itu menurutnya adalah posisi al-Qur'an.

Dogma-dogma kaku dalam agama tidak lain lahir karena ketidakmampuan muslim untuk menangkap pesan orisinal al-Qur'an sebagaimana pada periode awal (periode kenabian) sebagai korpus yang terbuka. Sehingga peradaban Islam termasuk dikategorikan peradaban teks yang semua problem dikembalikan kepada teks.

Akar Epistemologi Arkoun

Pemikiran Arkoun diwarnai oleh berbagai model, terutama pemikiran-pemikiran Barat beraliran postmodern. Warna pemikiran tersebut yang menjadi modal Arkoun untuk melakukan pembacaan terhadap epistemologi Islam. Ia kerap menulis dalam karya-karyanya menggunakan istilah ilmu Barat modern untuk mengajukan kritikan terhadap pemikiran Islam.

Bagi Arkoun, sistem pemikiran Islam tradisional belum memadai untuk merespon secara baik perkembangan ilmu-ilmu modern Barat. Dalam dunia pemikiran kontemporer, Islam kerap tidak mampu menjawab tantangan-tantangan ilmu baru. Hal ini disebabkan pemikiran Islam belum juga mau membuka diri terhadap nilai-nilai kemodernan. Antara Barat dan Islam ada *gab* epistemologis. Antara nalar Islam-skolastik yang konservatif dengan nalar Barat-modern yang kritis, inventif dan progresif memiliki jurang pemisah¹¹². Maka, tugas pemikir Islam, termasuk tugas yang diemban dirinya adalah melakukan proyek pendekatan antara dua nalar ini.

Untuk mengurangi *gab* antara keduanya, Arkoun 'memaksakan' epistemologi Islam untuk 'digeret' agar menjadi dekat dengan epistemologi modern. Misi Arkoun bertujuan agar dalam pemikiran Islam, lahir konsep epistemologi baru yang mampu menjawab tantangan yang dihadapi. Sebagaimana yang akan dijelaskan di bawah ini, pemaksaan Arkoun ini ternyata membawa konsekuensi. Islam tidak sekedar 'digeret' kepada sistem epistemologi modern, akan tetapi Islam bahkan 'diseret' untuk menjadi Islam yang mem-Barat.

Hambatan utama untuk mendialogkan antara Islam dan Barat modern, menurut Arkoun, adalah fenomena ideologisasi Islam yang begitu menguat di

¹¹²Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (terj) (Jakarta: INIS, 1994), p. 40

dalam sistem pemikiran Islam tradisional. Idiom-idiom dalam khazanah Islam tradisional masih memunculkan bahasa-bahasa teologis tradisional yang kerap bergerak memaksakan dominasinya atas kelompok-kelompok dalam Islam, namun tidak mampu memaksakan dominasinya atas epistemologi baru (Barat)¹¹³. Dalam hal ini, posisi al-Qur'an dianggap sebagai sumber proses ideologisasi yang disalahgunakan. "*Wahyu memiliki kepentingan cultural dan historis*" kata Arkoun. Oleh sebab itu, dalam Islam jika ada perubahan atau isu yang dilontarkan oleh lembaga ortodoksi, maka hal itu akan memancing emosional para penganut Islam¹¹⁴.

Tradisi pemikiran filsuf Prancis memberi inspirasi Arkoun untuk melakukan pembacaan terhadap epistemologi Islam. Ia kerap menulis dalam karya-karyanya menggunakan istilah ilmu Barat modern untuk mengajukan kritikan terhadap pemikiran Islam. Pemikiran-pemikiran tentang tradisi Islam dan konsep wahyu diuraikan oleh Arkoun dengan analisa-analisa filosofis yang berasal dari para ilmuwan-ilmuan Prancis, seperti Jacques Derrida¹¹⁵, Paul Ricour¹¹⁶, Michel Foucault¹¹⁷, Ferdinand de Saussure¹¹⁸, Roland Barthes¹¹⁹ dan lain-lain. Pemikiran

¹¹³Mohammed Arkoun, *Islam Agama Sekuler* [al-Almana wa al-Din:al-Islam, al-Masih al-Gharb], terj. Soenarwoto Dema (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003), p. 98

¹¹⁴Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama* [Rethinking Islam Today], terj. Ruslani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), p.100

¹¹⁵Jacques Derrida adalah filosof Prancis berdarah Yahudi dari klan Safardiy, lahir di kota el-Biar, sebuah kota dekat ibukota al-Jazair, meninggal pada 2004 di Prancis. Ia terkenal dengan teori Dekonstruksi. Ia bersama Michel Foucault, Levi Strauss dan Jaques Lacan termasuk kelompok filosof postmodern yang dikenal sebagai kelompok Anti-Humanism dalam filsafat. Lihat Camile al-Hajj *al-Mawsū'ah al-Muyassarah fī al-Fikr al-Falsafī wa al-Ijtīmā'ī*,...p. 223 dan Abdul Wahhab al-Masiriy, *Mawsū'ah al-Yahūd wa al-Yahūdiyyah wa al-Shahyuniyyah* jilid II, (Kariro: Dar al-Syuruq, 2005), p.172

¹¹⁶Paul Ricoeur filosof asal Prancis dilahirkan pada 1913 di kota Valence. Pengajar di Fakultas Sastra Universitas Nanterre Prancis. Dalam karyanya '*Sejarah dan Haikikat*' ia mengeksplorasi bagaimana sejarah itu berjalan dan apa peran sejarawan filsafat. *Ibid*, p. 273

¹¹⁷Michel Foucault filosof Prancis dilahirkan di kota Poitiers Prancis pada 1926 dan meninggal pada 1984 di Paris. Pada usia 50-an ia pernah bergabung dengan Partai Komunis Prancis dan Marxisme sebagai paradigma berpikir dan berpolitiknya. Tapi ia kemudian keluar darinya, akan tetapi metode Marxis masih mempengaruhi pemikirannya. Pemikiran yang paling terkenal dari dia adalah tentang relasi antara pengetahuan dan kekuasaan. *Ibid*, p. 428

¹¹⁸Saussure lahir di Jenewa Swiss tahun 1857, ia hidup sezaman dengan Sigmund Freud dan Emile Durkheim. Pendidikan tingginya dimulai di fakultas fisika dan kimia di Jenewa selama setahun, kemudian pindah ke Leipzig untuk belajar ilmu bahasa, di sini ia mulai menekuni bahasa sansekerta. Tahun 1880 pindah ke Prancis setelah menyelesaikan tesisnya tentang bahasa sansekerta. Karir akademiknya kemudian diteruskan di Ecole Pratique des Hautes Etudes mengajar bahasa Ghotic dan bahasa Jerman kuno. Ia diangkat sebagai professor bidang bahasa Sansekerta

para tokoh postmodern tersebut diadopsi dengan menggunakan istilah-istilah teknisnya untuk diterapkan dalam pembacaan dekonstruktif terhadap tradisi Islam, seperti penggunaan metode dekonstruksi.

Metode yang digunakan Derrida dalam dekonstruksinya tersebut adalah menggunakan ilmu tulis yang disebut *grammatology* dan konsep *difference*¹²⁰. Dalam metode *grammatology* Derrida melakukan pembongkaran terhadap teks dengan disertai logika identitas. Setelah itu dilakukan cara kedua yaitu *difference*, - yaitu membedakan dalam konteks ruang serta menunda dalam konteks waktu dan kehadiran¹²¹. Baginya, sesuatu yang tampak di hadapan kita sesungguhnya bukan realitas hakiki, akan tetapi hanya sekedar *trance* atau *sign* saja. Ini berarti, ia meyakini bahwa kita dikelilingi ilusi-ilusi realitas. Sedangkan di balik *sign* terdapat makna-makna yang kaya. Ia bukan sekedar tanda dengan makna tunggal dan universal, akan tetapi memiliki multi tafsir tergantung bagaimana seseorang mengartikannya¹²².

Berkaitan dengan teks, tulisan untuk sementara waktu mendahului ucapan. Derrida berpendapat, tulisan itu barang mati, hanya merupakan jalan tengah antara maksud dan makna, atau antara ucapan dan pemahaman. Tulisan dalam pandangannya, bukan gambar sebagai hasil tindakan seseorang memindahkan gagasan-gagasannya. Tulisan bagaikan jejak bekas tapak kaki yang mengharuskan kita untuk mencari si empunya kata itu. Hal ini berarti, ia menolak

dan bahasa Indo-Eropa di Universitas Jenewa. Ia terkenal dengan teori Tanda dalam bahasa. Lihat Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*, (Yogyakarta:2009), p. 181

¹¹⁹Roland Barthes lahir di Cherbourg pada 1915. Ia pernah mengajar di Rumania dan Mesir kemudian meneruskan karirnya di Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Pada 1977 diangkat dalam keanggotaan College de France sampai akhir hayatnya pada 1980. Ia dikenal sebagai salah satu pemikir strukturalis yang aktif memperkenalkan model linguistik dan semiologi Saussurean. Ia juga dikenal sebagai intelektual dan kritikus sastra Prancis yang ternama; eksponen penerapan strukturalisme dan semiotika pada studi sastra. *Ibid*, p. 199

¹²⁰ Christopher Norris, terj, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*, (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008), p. 52

¹²¹ William L. Resse, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, (New Jerseys: Humanities Press, 1996), p. 166. Baca juga penjelasan tentang ini dalam Christopher Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida* [terj], (Yogyakarta, Ar-Ruzzmedia, 2008), p. 59-61

¹²² Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu, Positivisme, Postpositivisme dan Postmodernisme edisi II*, (Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, 2001), p. 204-205

konsep petanda Saussure¹²³. Sebagaimana menurut linguisitik Saussure, bahasa adalah kesatuan dari dua bidang yang tak dapat dipisahkan, yaitu penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Penanda adalah unsur bunyi, atau lisan bahasa. Sedangkan petanda adalah unsur mental (anggitan, konsep atau makna). Makna Petanda adalah bersifat absolut. Derrida mengatkan bahwa, pencarian makna absolut adalah tidak mudah bahkan mustahil¹²⁴. Akan tetapi ini dikembangkan Arkoun bahwa makna kiasan lebih awal daripada harfiyah. Meskipun mengambil banyak dari Derrida, seperti, logosentrisme, ‘yang tak terpikirkan’ dan lain lain., akan tetapi dalam konsep bahasa tulisan ia tidak mengadopsi secara penuh. Konsep Derrida di atas justru dibalik Arkoun, yakni lisan lebih awal dan lebih asli daripada bahasa tulisan¹²⁵.

Menurut Derrida, dalam pembongkaran teks, tidak ada sesuatu pun di luar teks kecuali pembaca. Penutur dan penulis dianggap tidak ada. Sedangkan yang mampu menciptakan kehadiran adalah pembaca. Pembaca memiliki kuasa penuh. Maka teks tidak harus dimaknai sesuai ketika ia dituturkan atau ditulis. Metode ini sebagai kritik Derrida terhadap filsuf Barat modern yang masih dikungkung tradisi berpikir logosentrisme – yakni kepercayaan penuh pada logos (rasio). Kepercayaan ini menimbulkan dominasinya konsep totalitas dan konsep esensi. Konsep esensi adalah pengetahuan tentang yang mendasari sesuatu. Kepercayaan bahwa realitas itu satu, jelas akan melahirkan dogmatisme yang sejak awal ia tolak¹²⁶.

Seperti halnya Derrida yang membongkar konsep linguistik strukturalisme seperti tersebut di atas, Arkoun juga melakukan yang sama. Konsep linguistik model strukturalisme dalam pemikiran Islam – seperti memelihara oposisi biner dalam *frame* kesetiaan penuh pada turtats, inilah oleh

¹²³William L. Resse, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought...* p.115-116

¹²⁴Waryono Abdul Ghafur, *al-Qur'an dan Tafsirnya Dalam Perspektif Arkoun* dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed), *al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002), p.176-177

¹²⁵Johan Henderik Mueleman, *Tradisi, Kemandirian dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), p. 55

¹²⁶Jurnal KALAM No. I Thn. 1994 Yayasan Kalam dan Penerbit Pustaka Grafiti Jakarta halaman 19. Baca juga Majalah Filsafat Driyakarya Th. XIX No. 4 1992/1993 halaman 62

Arkoun yang dibongkar. Di sini perlu dijelaskan bahwa semua fenomena dianggap teks, termasuk fenomena keberagamaan, pandangan tentang ketuhanan dan lain sebagainya. Dalam pandangan Arkoun, fenomena keislaman dikuasai dogmatism sehingga perlu didekonstruksi. Sebab, memelihara *logosentrisme* yang mengandung unsur mengusai terhadap kelompok yang dianggap rendah. Untuk menemukan makna yang tersembunyi, orang harus membuka selubungnya, melihat isi secara terpisah. Ini merupakan cara untuk menghapus prasangka, sumber utama timbulnya kesalahpahaman atau salah pengertian.¹²⁷

Arkoun menyematkan term ‘ortodoks’ untuk sistem pemikiran Islam yang dogmatis ini. Ortodoksi ini telah lama mengendap yang pada awalnya dibangun oleh Ustman bin Affan yang membakukan al-Qur’an menjadi teks tertutup. Arkoun mendefinisikan ortodoksi sebagai “sebuah sistem nilai yang fungsi utamanya adalah untuk menjamin perlindungan dan keamanan kelompok tertentu. Setiap kelompok tertentu pasti memiliki visi ideologis yang khas yang orientasinya ditujukan untuk melindungi kelompoknya tersebut¹²⁸.

Yang unik, Arkoun menganalogikan fenomena produksi *turats* yang dibentuk dari al-Qur’an dengan peristiwa Revolusi Prancis. Menurut Arkoun, dalam tradisi Islam ada tipe teks; yakni teks pembentuk (*al-Nash al-Mu’assis*) dan teks hermeneutis (*al-Nash al-Tafsiri*). Teks pembentuk itu adalah teka al-Qur’an sedang teks hermeneutis adalah teks-teks tafsir, fikih, tasawwuf dan lain-lain. Sebab, litelatur-litelatur tersebut tidak lain muncul untuk memberikan interpersasi dan penjelasan terhadap al-Qur’an¹²⁹. Fenomena tersebut diilustrasikan dengan peristiwa Revolusi Prancis. Peristiwa revolusi itu adalah diibaratkan dengan teks pertama yang memiliki pengaruh besar terhadap peristiwa-peristiwa sejarah berikutnya. Dari revolusi ini kemudian lahir banyak sekali litelatur, interpretasi dan karya-karya lainnya yang beragam yang menjelaskan peristiwa revolusi atau melahirkan teori-teori baru dalam ilmu pengetahuan yang luas hingga sekarang¹³⁰.

¹²⁷E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat...*,p.114

¹²⁸Ibid,p.102

¹²⁹Ibid, p.232

¹³⁰Ibid.

Secara umum, menurut Arkoun unsur bersama yang menjadi dasar masing-masing akal Islam tersebut adalah; pertama, ketundukan akal-akal ini pada wahyu yang diturunkan dari langit. Watak wahyu ini transendental yang mengatasi manusia, sejarah dan masyarakat. Kedua, penghormatan terhadap otoritas dan keagungan serta ketaatan akal-akal Islam kepadanya. Ketiga, akal memainkan perannya melalui suatu cara pandang tertentu, yakni cara pandang abad pertengahan terhadap semesta¹³¹.

Sementara pemikiran Michel Foucault diambil Arkoun pada konsep episteme dan wacana. Episteme merupakan suatu kondisi yang memungkinkan bagi munculnya pengetahuan-pengetahuan dan teori-teori dalam suatu masa tertentu. Untuk itu, arkeologi harus memperlihatkan konfigurasi-konfigurasi dari bidang-bidang pengetahuan yang telah muncul yang berbeda dari pengetahuan yang empiris atau eksplisit¹³². Sedang wacana adalah cara manusia membicarakan kenyataan itu sendiri. Episteme dan wacana tunduk kepada berbagai aturan yang menentukan apa yang dipandang atau dibicarakan dari kenyataan, apa yang dianggap penting dan tidak penting, hubungan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan analisis dan sebagainya¹³³.

Dengan pemahaman tersebut, maka setiap pemikiran berada dalam ruang yang khas yang setiap waktu berbeda. Sebab, masing-masing memiliki episteme yang berbeda antar waktu satu dengan yang lain. Pemikiran tidak ada yang final. Bahkan Foucault meragukan kemungkinan suatu penciptaan totalitas. Kecenderungan yang menekankan pada kontinuitas-kontinuitas sejarah pemikiran ditinggalkan. Diskontinuitas-diskontinuitas tersebut telah mematahkan seri-seri panjang sejarah pemikiran atau ide yang dibentuk oleh perkembangan kesadaran, atau diarahkan oleh suatu akal-budi, atau merupakan evolusi pemikiran manusia¹³⁴.

¹³¹Robby H Abror,*Kritik Epistemologi Mohammed Arkoun* dalam Listiyono Santoso, *Epistemologi Kiri*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Media,2009), p.198

¹³²Novella Parchiano,*Sejarah Pengetahuan Michel Foucault* dalam Listiyono Santoso(dkk) *Epistemologi Kiri*,(Yogyakarta:ar-Ruz Media, 2009, p.166

¹³³Waryono Abdul Ghafur,*al-Qur'an dan Tafsirnya Dalam Perspektif Arkoun ...*, p. 178

¹³⁴ Novella Parchiano,*Sejarah Pengetahuan Michel Foucault ...*, p. 166

Faucault juga menyatakan kebenaran dan kekuasaan memiliki realasi. Tidak ada kuasa tanpa pengetahuan, atau sebaliknya¹³⁵. Untuk menyingkap pengetahuan itu Faucault mengusulkan apa yang disebut Arkeologi Pengetahuan dengan metode yang ia sebut *geneology*. Tugas *geneology* adalah menghancurkan doktrin-doktrin tentang kemajuan, perkembangan kebenaran menuju esensi yang *fixed*. Setelah penghancuran itu, ia melihat yang tersisa adalah hanyalah permainan-permainan kehendak akan kuasa – penundukan, dominasi, dan persetujuan – sehingga geneologi harus menemukan hubungan-hubungan kuasa tersebut yang bekerja pada peristiwa-peristiwa sejarah tertentu.¹³⁶

Arkoun menerapkan Arkeologi pengetahuan Faucault untuk mengomentari sistem pemikiran Islam yang tertutup oleh korpus-korpus para ulama'. Pada mulanya, pembakuan Mushaf yang dilakukan oleh Ustman bin Affan yang kemudian diakui sebagai korpus al-Qur'an yang resmi tidak lepas dari kuasa sang Khalifah. Selanjutnya, tumpukan korpus-korpus yang diproduksi berdasarkan al-Qur'an seperti, tafsir, fikih, tasawwuf dan lain-lain telah menumpuk bagaikan lapisan geologis bumi. Untuk menyibak kebenaran, maka lapisan tersebut harus dibongkar¹³⁷.

Ilmuan Prancis lainnya yang mempengaruhi Arkoun adalah Paul Ricour. Konsep yang diambil adalah konsep mitos. Mitos menurut Ricour adalah symbol sekunder yang menjelaskan simbol primer. Oleh sebab itu, bahasa mitos tidak sama dengan bahasa rasional. Mitos, bukan pula khayalan yang tak bermakna. Ia kehilangan makna jika mitos berubah menjadi penyembahan berhala atau terjadi pemistikan. Mitos bagi Ricour tidak perlu dibuang, yang harus dilakukan adalah meniadakan penyalahgunaan mitos menjadi pemistikan¹³⁸.

Arkoun lantas mengangkat arti mitos dalam wacana agama. Menurutnya, mitos adalah bagian dari angan-angan sosial – yaitu pengungkapan kembali nilai

¹³⁵Ibid

¹³⁶Ibid, p. 178 lihat juga Michel Faucault, *The Archeology of Knowledge & The Discourse on Language* (New York: Harper Colophon Books, 1971) dalam Waryono Abdul Ghafur, *al-Qur'an dan Tafsirnya Dalam Perspektif Arkoun*

¹³⁷Baca Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, terj Rethinking Islam Today (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), p.13-17

¹³⁸Baca E.Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat ...* p.98-103 juga K.Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II Prancis*, (Jakarta: Gramedia, 1996), p. 254

dan gambaran yang dipertahankan oleh ingatan-tradisi. Angan-angan sosial dibentuk melalui proyeksi nilai dengan bantuan unsur-unsur yang diambil dari sejarah nyata, realitas, masyarakat dan lingkungan fisik. Kenangan yang dihasilkan mengakarkan kelompok dalam suatu sejarah bermakna, mendasar, mendalam, yaitu menguasai jiwa kelompok dalam waktu yang panjang¹³⁹. Dalam wacana pemikiran Islam, menurut Arkoun telah terjadi ketegangan antara mitos dan logos. Logos yang diartikan rasio (*mantiq*) sering dipertentangkan. Ketegangan terjadi karena; satu sisi mitos disalahgunakan menjadi pemistikan, sisi lain terjadi penekanan yang besar terhadap logos –yang kemudian memunculkan logosentrisme.

Kesalahan pemikiran itulah yang hendak didekonstruksi oleh Arkoun. Segala bentuk perkembangan pemikiran, baik masa lampau maupun yang akan datang mudah dipahami. Karena mitos-lah yang berperan penting membentuk citra sejarah. Mitos akan menjelaskan kesadaran kolektif pelaku sejarah. Menurut Arkoun, al-Qur'an sebagaimana Bibel tersusun dari materi-materi mistis. Oleh karena itu jika disalahgunakan akan menjadi mitologi yang tak bermakna¹⁴⁰.

Jika konsepsi-konsepsi epistemologi Barat tersebut diramu menjadi satu, maka inilah yang disebut metode eklektis. Arkoun menerapkannya dengan uraian sebagai berikut salah satu contohnya; dalam teori yang ia sebut Psikologi Budaya ia menjelaskan bahwa metode ini telah diabaikan oleh kaum muslimin. Ia mengkritik bahwa teori mentalitas akan membubarkan sikap kaum muslimin tradisional kepada satu sikap, absolute yang tidak dapat berubah. Hukum, politik dan doktrin agama yang dianggap tetap dibongkar dengan teori historis. Hal ini terjadi karena angan-angan sosial dalam masyarakat dijadikan sebagai referensi umum tanpa kritik. Angan-angan tersebut diproduksi dengan 'jasa' kekuasaan¹⁴¹.

Pemikiran Tentang al-Qur'an

¹³⁹Mohammed Arkoun, *Tarikhyyah al-Fikr al-Arabiyy al-Islamiyy*, (Beirut: Markaz al-Inma, 1986), p. 66

¹⁴⁰Johan Hendrik Meuleman, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Arkoun*. Jurnal Ulumul Qur'an No. 4 Vol. VI (1993), p. 99

¹⁴¹Mohammed Arkoun, *Kritik Konsep Reformasi Islam* dalam Abdullahi Ahmed an-Naim & Mohammed Arkoun, *Dekonstruksi Syari'ah (II) Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, terj. Islamic Law Reform and Human Rights Challenges and Rejoinders, (Yogyakarta: LKiS, 1996), p. 13

Sebagaimana telah disinggung di atas, bahwa teks al-Qur'an oleh Arkoun disebut sebagai teks pembentuk. Berkenaan dengan hal ini, bahwa kedudukan agung al-Qur'an sebagai *al-Nas al-Mu'assis* tersebut ternyata tidak secara tiba-tiba terberi secara transsendental. Justru ada fenomena 'pembentukan' sebelumnya. Tradisi Islam ortodoks tidak mempedulikan kandungan mitis dalam al-Qur'an. Berangkat dari sinilah kemudian al-Qur'an menjadi semacam motor besar bagi jutaan penganutnya untuk mensahkan perilaku, penyemangat berbagai bentuk jihad, landasan berbagai aspirasi serta digunakan untuk melanggengkan jati diri madzhab atau kekuatan-kekuatan tertentu¹⁴².

Kegiatan penyalahgunaan al-Qur'an untuk kepentingan ideologi dan politik ini yang ditengarai Arkoun sebagai sumber utama lahirnya ortodoksi dan dogma agama. Masyarakat muslim tradisional menurut Arkoun tidak berdaya menangkap secara jernih pesan tersembunyi al-Qur'an – dimana ia *ditanzil* di sebuah situasi sosial-historikal yang hidup. Pada tataran ini Arkoun menggunakan perangkat linguistik modern untuk mengkaji al-Qur'an. Ia mengatakan:

“Kita memerlukan strategi intelektual baru untuk mendekati wahyu dalam tradisi muslim dan dalam tradisi2 lainnya yang kaya dan yang telah berkembang dan mengalami stratifikasi budaya dan praktek ideologis selama berabad2. Dalam membangun strategi baru ini, kita harus menguji sumber2 tradisi secara teliti agar dapat menghapuskan, terutamanya konsep sentral ortodoksi. Sebab setiap ortodoksi pasti merupakan visi ideologis yang terlampau diorientasikan kepada kepentingan subjektif kelompok asalnya”¹⁴³.

Secara radikal dan berani – dengan pendekatan modern ini – Arkoun mempertanyakan kembali esensi wahyu sebagai *Kalamullah* yang suci. Ia membaca kalam Allah yang transenden dan kalam-Nya dalam tataran imanen yang ia sebut wacana wahyu.

Dengan merujuk kepada pendapat Paul Ricoeur, Arkoun membedakan tiga tingkatan wahyu. Pertama, wahyu Allah sebagai yang transenden, dengan beberapa fragmen kecil saja yang diwahyukan lewat para nabi. Kedua, wahyu

¹⁴²Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an ...*, p. 1

¹⁴³Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama...*, p.

yang diturunkan secara oral melalui nabi-nabi Israel, Yesus dan nabi Muhammad. Wahyu ini diwujudkan dengan berbagai bahasa, wahyu yang turun kepada para nabi Israel menggunakan bahasa Ibrani, wahyu yang turun kepada Yesus berwujud bahasa Aramaik dan nabi Muhammad SAW menerima wahyu dalam bentuk bahasa Arab. Wahyu ini menurut Arkoun disampaikan secara lisan dalam waktu yang panjang sebelum dituliskan. Ketiga, obyektifitas firman Tuhan berlangsung menjadi korpus tertulis dan kitab suci ini pun bisa dibaca oleh kaum beriman hanya lewat versi tertulisnya, terlindung dalam korpus yang secara resmi ditutup. Dalam konsep al-Qur'an, kanon firman Tuhan itu diresmikan secara tertulis oleh Khalifah Ustman bin Affan¹⁴⁴.

Dengan demikian al-Qur'an tidak lebih sebagai produk sejarah. Arkoun menganalisis dengan pendekatan historis-fenologis yang menyimpulkan bahwa secara historis, al-Qur'an yang kita terima sekarang ini tidak terkait lagi dengan *kalam* transenden. Ia adalah fenomena bacaan yang diterima oleh nabi Muhammad SAW dalam wujud bahasa Arab. Sebelum ditransformasi menjadi teks tertulis – al-Qur'an adalah wahyu yang disampaikan secara lisan pada periode kenabian¹⁴⁵. Al-Qur'an dalam bentuk teks (tertulis) sudah tidak lagi mencerminkan bahasa lisannya. Berarti, ada distingsi antara lisan dan tulisan. Jika dihubungkan dengan konsep linguistik Ferdinand de Saussure, antara penanda dan petanda berbeda. Petanda belum tentu terefleksi murni dari penanda.

Wahyu pada tingkat pertama, adalah wahyu sakral transenden yang manusia tidak bisa menjaungkannya. Ia disebut Kitab Langit atau *Ummu al-Kitab* (kitab induk) yang terjaga di *Lauh al-Mahfudz*. Dinamakan *Ummu al-Kitab*, sebab ia adalah sumber dari berbagai kitab suci, seperti Bibel. Manusia tidak mengetahui mengetahuinya secara utuh¹⁴⁶. Versi Kitab Langit tersebut dapat diakses oleh orang-orang beriman hanya melalui versi tertulis dari kitab-kitab atas naskah-naskah yang diadopsi oleh tiga komunitas agama monoteistik (Yahudi, Kristen

¹⁴⁴Mohammed Arkoun, *The Concept of Revelation: From the People of the Book to the Societies of the Book*, (Claremont, CA: Claremont Graduate School, 1987), p. 16

¹⁴⁵Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama ...*, p.104

¹⁴⁶Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), p. 261

dan Islam)¹⁴⁷. Dapat ditarik kesimpulan, bahwa Arkoun berkeyakinan ada perbedaan antara edisi Langit dengan edisi yang ditransmisikan kepada para nabi. Tuhan menurunkan wahyunya ke bumi dalam bentuk bahasa manusia, yang tentu berbeda dengan esensi dengan yang di *Lauh al-Mahfudz*.

Sedangkan bentuk edisi kedua adalah fenomena wahyu dalam sejarah. Ia adalah realitas firman Allah. Tuhan mengkomunikasikan kehendak-Nya kepada manusia melalui para nabi. Untuk itu, Tuhan memakai bahasa yang dapat dimengerti manusia, tetapi mengartikulasikan kalimat-kalimat-Nya. Arkoun mengatakan:

“Tugas para nabi, seperti nabi Musa, ‘Isa, dan nabi Muhammad, hanyalah menyampaikan sebuah wacana yang diwahyukan kepada mereka sebagai bagian dari ucapan-ucapan-Nya yang tidak diciptakan, tidak terbatas dan koeternal¹⁴⁸”

Dari pernyataan tersebut secara jelas, Arkoun menyebut al-Qur’an atau kitab-kitab lainnya adalah wacana firman Tuhan. Ia menggunakan term yang dipakai Foucault, yaitu *discourse* (wacana). Jika al-Qur’an yang turun kepada nabi Muhammad SAW adalah wacana maka, ia termasuk produk historis – dalam istilah Nasr Hamid Abu Zayd, *muntaj tsaqafi* (produk budaya). Oleh sebab itu, oleh Arkoun, wahyu dalam tataran ini telah tereduksi, ia tidak mengungkapkan seluruh kata-kata Tuhan sebagaimana tercantum dalam *Ummu al-Kitab* di *Lauh al-Mahfudz*.

Wacana firman Tuhan ini dihasilkan dan berdasarkan Kitab dalam Kitab Langit dimana wacana itu berkaitan dengan bahasa manusia. Meskipun kitab agama Yahudi, Kristen dan Islam bersumber dari wahyu yang satu yang transenden tadi, masing-masing agama memiliki persepsi teologis yang berbeda-beda. Kristen menolak asimilasi Taurat atau al-Qur’an dengan Yesus Kristus, seperti juga kaum muslim menolak untuk mencampurkan status *Ilahiyah* dan status manusiawi¹⁴⁹. Konsep Yesus sebagai Firman Tuhan juga ditolak oleh kaum muslimin. Perbedaan anggapan ini menurut Arkoun dikarenakan oleh angan-

¹⁴⁷Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama, ...*, p.42. Bibel dan al-Qur’an dihasilkan dan berdasarkan dalam Kitab Langit.

¹⁴⁸Ibid, p. 104

¹⁴⁹Ibid, p. 107

angan (*imaginaire*) keagamaan dalam tiap komunitas agama tersebut yang berbeda.

Dengan analisis antropologis, Arkoun mengungkapkan alasan terjadinya *imaginaire* ini. Persepsi tentang kenyataan dan semua bahasa yang terkait dipakai dipengaruhi oleh ungkapan kunci yang berasal dari berbagai kajian mengenai firman Allah.wahyu baginya bekerja dalam dua tahap yang saling berkaitan; *imaginaire* keagamaan membatasi dirinya pada representasi model ilahiyah yang diwahyukan yang secara keseluruhan menjelma dalam sejarah, kedua akal yang yang diterapkan pada *imaginaire* ini. Yang tidak mempertanyakan atau mendekonstruksinya, mendapatkan pemecahan praktis dengan menguatkan kepercayaan tersebut¹⁵⁰.

Wahyu jenis ketiga adalah merujuk kepada wahyu yang tertulis dalam Mushaf, yang oleh Arkoun disebut sebagai Kanon Resmi Tertutup (*Official Closed Canons*). Mushaf yang dimaksud adalah mushaf Ustman bin Affan. Wahyu pada tataran ini, sudah banyak yang tereduksi oleh prosedur-prosedur manusiawi. Inilah bentuk fisik wahyu, yang terkondisikan oleh kreasi manusiawi yang tidak sempurna. Menurut Arkoun, saat ini melalui wahyu bentuk mushaf inilah manusia dapat mengakses langsung ujaran Tuhan yang transenden. Wahyu pada mulanya berbentuk ujaran lisan pada masa kenabian kemudian ditulis di atas perkamen atau kertas yang dijadikan buku. Buku ini disebut oleh pengikutnya “Kitab Suci”¹⁵¹.

Korpus Mushaf ini menurut Arkoun adalah fakta historis dan budaya. Sehingga ia memiliki beberapa implikasi. Yaitu, wacana Qur’an yang bersifat lisan ditransformasi menjadi teks. Dari oral menjadi tekstual. Sifat suci teks meluas kepada wadah fisiknya, yaitu buku tempat wacana Qur’an dituliskan. Kitab sebagai instrument budaya menjadi dasar perubahan sosial, yaitu dominasi budaya tertulis atas budaya lisan. Dominasi tersebut berhubungan dengan penguasa, sebagai actor pengarsip resmi dan ulam sebagai penafsirnya¹⁵². Berarti,

¹⁵⁰Ibid, 133

¹⁵¹Ibid, p.107

dalam proses transformasi dari wahyu oral menjadi wahyu tulisan terkait dengan kepentingan kekuasaan, yakni pemerintahan Ustman bin Affan.

Derajat ‘kesucian’ mushaf tidaklah langsung diturunkan oleh Tuhan, akan tetapi ia telah disucikan melalui sejumlah ritual, berbagai strategi, dan metode-metode tafsiran yang berkaitan banyak dengan situasi politik, sosial dan budaya yang nyata-nyata diketahui. Menurutnya, dalam proses pembukuan secara resmi terdapat banyak masalah. Sebab, mulanya ia adalah wahyu terbuka tiba-tiba ditutup oleh sang Khalifah secara resmi. Arkoun memaparkan argumennya:

“Wahyu dalam al-Qur’an pertama-pertama, adalah hasil pembuktian linguistic, struktur sintaksis, dalam semiotika wacana al-Qur’an menyediakan satu ruang komunikasi yang secara total diartikulasikan untuk mengutarakan gagasan dan isi wahyu tersebut”.¹⁵³

Meski dalam sejarah, telah terjadi proses ‘sakralisasi’ mushaf menjadi teks tertutup, namun bagi Arkoun teks al-Qur’an tetap teks yang terbuka. Oleh sebab inilah, al-Qur’an telah melahirkan banyak literatur referensi, doktrin, dan hukum yang beragam. Itulah sebabnya Arkoun hendak melakukan pemaknaan atau aktualisasi sesuai dengan keadaan nyata¹⁵⁴. Ia tidak bisa disempitkan menjadi ideologi. Dengan begitu al-Qur’an menjadi teks yang ‘hidup’. Berkaitan dengan pemikiran Islam tradisional yang penuh dengan makna-makna transendensi, maka bagi Arkoun, pemikiran tersebut belum tentu sama dengan wahyu ilahi yang sebenarnya. Sebab, pemebentukan pemikiran Islam tidak lepas dari aktualisasi yang dipengaruhi oleh beragam aspek, mulai sosial, politik, dan budaya. Disamping sumber rujukannya adalah kitab tertulis yang menurutnya sudah tereduksi oleh prosedur-prosedur manusiawi¹⁵⁵. Dari pemikiran demikian, maka Arkoun sebenarnya berpendapat bahwa tafsir, fikih, tasawuf dan lain-lain adalah produk aktualisasi yang terkait dengan sejarah. Syari’ah berarti adalah produk manusia.

¹⁵³Ibid

¹⁵⁴Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*,...,p. 195

¹⁵⁵Johan Hendrik Meuleman, *Pengantar dalam Mohammed Arkoun, Nalar Islam dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, p. 97

Oleh sebab itu, fungsi proyek Kritik Nalar Islam-nya adalah mendekonstruksi wacana keagamaan yang telah diproduksi oleh para ulama'. Sebab, wacana al-Qur'an tidaklah tetap, ia terus berkembang sesuai kondisi budaya dan ideologi. Dalam hal ini ia menerapkan metode historis untuk kajian al-Qur'an. Peristiwa kodifikasi mushaf yang dilakukan oleh Khalifah Ustman bin Affan mengandung problem serius, yaitu ia bagaikan tonggak awal pengukuhan sistem ortodoksi yang akan akan berpengaruh besar terhadap wacana keagamaan setelahnya.¹⁵⁶ Ia menjelaskan bahwa problem serius tersebut adalah terjadinya kerancuan pemikiran yang memperlebar *gap* antara wahyu periode kenabian yang berbentuk ujaran lisan dengan periode korpus tertulis. Ia mengusulkan menggunakan metode historis untuk menguraikan problem ini, sebab dengan metode ini akan tersingkap peristiwa yang terjadi. Penguraian benang kusut sejarah menurut Arkoun tidaklah mudah sebab, dalam pemikiran Islam terdapat kendala yaitu kendala politis dan psikologis. Hambatan politis maksudnya adalah mekanisme demokratis telah hilang dalam perpolitikan Islam, sehingga al-Qur'an dengan mudahnya digunakan untuk melegitimasi bagi pergerakan-pergerakan yang berkenaan dengan keagamaan. Sedangkan kendala psikologis adalah kesadaran ilmiah umat Islam telah tiada sejak kekalahan golongan Mu'tazilah mengkampanyekan tentang kemakhlukan al-Qur'an¹⁵⁷.

Problem politis dan psikologis ini telah menjadi 'tabir' mengurung pemikiran Islam dalam logosentrisme. Bahkan logosentrisme tersebut merambah aspek rasional, yakni dalam filsafat Islam¹⁵⁸. Ciri logosentrisme adalah; Pertama, setiap kegiatan pemikiran dikuasai oleh gambaran dogmatis dari suatu nalar yang mampu mencapai keberadaan Allah, nalar-nalar tunduk kepada wahyu tanpa kecuali. Kedua, aktifitas dari nalar dalam usahanya kembali ke landasan-landasan, adalah menganjurkan hubungan-hubungan keidentikan, analogi, kemiripan, implikasi, atau oposisi dengan bertitik tolak dari definisi-definisi universal, dari substansi-substansi pertama, dari esensi-esensi tak berubah. Ketiga, terkungkungnya pemikiran Islam ke dalam logosentrisme itu dalam prakteknya

¹⁵⁶Baca Mohammed Arkoun, *Nahwa Taqyim wa Istilham Jadidayn li al-Fikr al-Islami*, p. 44 dan *al-Fikr al-Islamiy Naqd wa Ijtihad*, p. 242

¹⁵⁷Mohammed Arkoun, *Nahwa Taqyim wa Istilham Jadidayn li al-Fikr al-Islami*, p. 86

¹⁵⁸Sholihan, *Mohammad Arkoun dan Krtitik Nalar Islam Mengkritik Ortodoksi Membangun Islam Masa Depan, ...*, p.84

ditunjang oleh agama, budaya, dan Negara, mereka memberi penghormatan terhadap otoritas imam mujtahid dalam setiap madzhab¹⁵⁹.

Fenomena terkungkungnya pemikiran Islam oleh logosentrisme ini semakin lama semakin menciptakan timbunan dogma-dogma tebal yang diproduksi oleh kelompok penguasa. Kelompok penguasa bertanggung jawab terhadap tertutupnya pemikiran Islam yang semula terpikirkan menjadi tak terpirkirkan. Peristiwa kekalahan Mu'tazilah dalam mengkampanyekan kemakhlukan al-Qur'an adalah juga karena hegemoni penguasa Sunni. Peristiwa ini menjadi faktor tertutupnya ideologi di luar Sunni untuk hidup. Ideologi 'asing' tidak diizinkan karena bertentangan dengan kelompok penguasa¹⁶⁰. Oleh sebab itulah, masing-masing kelompok menulis karya-karya demi mengikuti selera madzhab agar diakui kebenarannya.

Fase ideologisasi tersebut menurutnya menumpuk, bagaikan lapisan geologis bumi. Sehingga, Arkoun menggunakan analisis arkeologis untuk membongkar lapisan-lapisan itu. Dengan menggunakan analisis arkeologis ini maka dapat dilakukan klarifikasi historis (*al-idha'ah al-tarikhiyyah*) terhadap teks-teks penafsir (*al-nash al-tafsiri*), atau yang ia sebut sebagai teks hermeneutiks dari pemikiran tertentu. Lapisan itu diungkap, diperjelas dan disapu dari debu-debu sejarah yang mengotorinya. Sebab, teks-teks tersebut adalah dokumen sejarah yang telah melalui proses yang panjang, terkait dengan kepentingan konteks sosial, generasi, serta gerakan pemikiran keagamaan¹⁶¹.

Arkoun beralasan, bahwa kegiatan dekonstruksis dengan metode arkeologi pemikiran ini memiliki fungsi yang sangat signifikan untuk membongkar timbunan lapisan-lapisan geologis berupa teks-teks hermeneutis. Kegiatan ini akan menyibak fakta menuju tampilan teks pembentuk (*al-nash al-mu'ashshis*), sebagaimana sedia kala. Dimana pada mulanya teks pembentuk – yang tidak lain adalah al-Qur'an itu bersifat terbuka. Inilah jalan Arkoun untuk menegaskan pemikirannya bahwa, teks-teks hermeneutis tersebut tidak lain adalah

¹⁵⁹Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*,...p. 81

¹⁶⁰Mohammed Arkoun, *Memikirkan Islam Kembali Saat ini*, dalam Azim Nanji (ed) *Peta Studi Islam Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat*, terj. Mapping Islamic Studies; Geneology, Continuity and Change (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), p.339

¹⁶¹Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islamiy*..., p. 232

episteme yang pembentukannya bukan lagi orisinil rabbaniyah tapi ia terkotori debu-debu sejarah dan proses kemanusiaan¹⁶².

Kesimpulan

Dengan konsep pemikirannya tersebut di atas, Arkoun termasuk kategori pemikir muslim potmodernis. Peninjauan kritis yang dilakukan Arkoun terhadap pemikiran dan tradisi Islam dilakukan dengan melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an. Pembacaan yang dimaksud adalah pembacaan interpretatif terhadap al-Qur'an. Pembacaan ini tidak lain adalah merupakan dekonstruksi. Sebab, dengan menggunakan perangkat-perangkat ilmu Barat-modern, Arkoun mengubah status al-Qur'an. Arkoun mengharuskan mempraktikkan ilmu antropologi, linguistik dan sejarah untuk membeber fakta yang sebenarnya yang bersemayam dalam wahyu.

Meski Arkoun beralasan bahwa metode yang diterapkan adalah dapat melampaui berbagai studi Kitab Suci, namun karena ia berangkat dari pengalaman 'asing' maka metode yang ditawarkan untuk al-Qur'an pun juga akan berakibat 'keasingan', aneh, dan terasa janggal. Secara terus terang metode yang ditawarkan adalah metode yang telah diterapkan oleh masyarakat Kristen dan Yahudi. Ia ingin mengubah masyarakat Islam seperti Barat pada era *renaissance*.

Gagasan-gagasan Arkoun sebagaimana diuraikan di atas mengandung dua persoalan. Pertama, ia mengatakan menggunakan kosa kata umum sebagai syarat dari segala ilmu. Sebagaimana diketahui Arkoun lebih suka menguraikan pemikiran dalam karyanya dengan menggunakan bahasa Prancis dan menggunakan term-term ilmu-ilmu sosial dan linguistik modern. Jadi bahasa Prancis dan term-term ilmu modern oleh Arkoun merupakan kosakata umum. Gagasan Arkoun ini melepaskan kenyataan bahwa term-term itu merupakan produk lokalitas Barat. Bahkan para pakar linguistik dan filosof Prancis tersebut tidak hendak menggungkannya untuk studi Islam dan kajian al-Qur'an. Akibatnya adalah tradisi Islam, yang telah memiliki istilah dan metode sendiri, berubah tradisi Islam yang mem-barat. Padahal Islam tidak memiliki persoalan dalam pengembangan ilmu-ilmu sains dan humaniora, karena dalam Islam sendiri telah

¹⁶²Ibid

memiliki sistem filter yang canggih untuk mengadapsi ilmu-ilmu baru. Kedua, keinginan untuk meniru pengalaman Barat pada era *renaissance* juga problematis. Sebab, tradisi Islam tidak pernah mengalami hal-hal traumatik yang pernah dialami Barat. Barat memiliki fase *renaissance* karena mereka memiliki ilmuwan-ilmuan yang memberontak kepada otoritas gereja yang kejam, menolak perpaduan antara sains dan dogma agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed), *al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002)
- Abdul Wahhab al-Masiriy, *Mawsū'ah al-Yahūd wa al-Yahūdiyyah wa al-Shahyuniyyah* jilid II, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2005)
- Abdullahi Ahmed an-Naim & Mohammed Arkoun, *Dekonstruksi Syari'ah (II) Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, terj. Islamic Law Reform and Human Rights Challenges and Rejoinders, (Yogyakarta: LKiS, 1996)
- Azim Nanji (ed) *Peta Studi Islam Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat*, terj. Mapping Islamic Studies; Geneology, Continuity and Change (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003)
- Christopher Norris, terj. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*, (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008)
- Johan Henderik Mueleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996)
- Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*, (Yogyakarta: 2009)
- Listiyono Santoso (dkk), *Epistemologi Kiri*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2009)
- Mohammed Arkoun, *The Concept of Revelation: From the People of the Book to the Societies of the Book*, (Claremont, CA: Claremont Graduate School, 1987)
- Mohammed Arkoun, *Islam Agama Sekuler [al-Almana wa al-Din: al-Islam, al-Masih al-Gharb]*, terj. Soenarwoto Dema (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003)
- Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama [Rethinking Islam Today]*, terj. Ruslani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)
- Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (terj) (Jakarta: INIS, 1994)
- Mohammed Arkoun, *Tarikhyyah al-Fikr al-Arabiyy al-Islamiyy*, (Beirut: Markaz al-Inma, 1986)

Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu, Positivisme, Postpositivisme dan Postmodernisme edisi II*, (Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, 2001)

William L. Resse, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, (New Jersey: Humanities Press, 1996)

Jurnal KALAM No. I Thn. 1994 Yayasan Kalam dan Penerbit Pustaka Grafiti Jakarta

Jurnal Ulumul Qur'an No. 4 Vol. VI (1993)

Majalah Filsafat Driyakarya Th. XIX No. 4 1992/1993