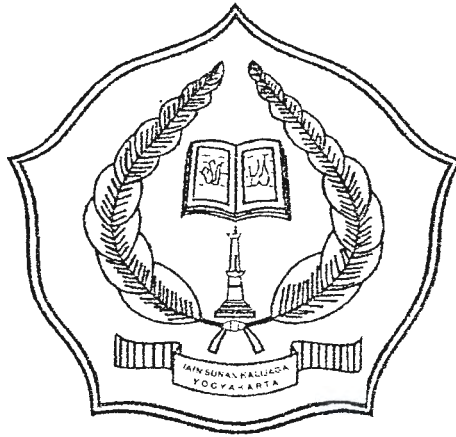


PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN DAN  
ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM TENTANG KONSEP  
HAK ASASI MANUSIA DAN IMPLIKASI HUKUMNYA



SKRIPSI

DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARIAH  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA  
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN DARI SYARAT-SYARAT  
GUNA MEMPEROLEH GELAR SARJANA STRATA SATU AGAMA  
DALAM ILMU HUKUM ISLAM

OLEH:

ZULKARNAEN ISHAK

NIM: 9536 2356

DI BAWAH BIMBINGAN:

1. AGUS MOH. NAJIB, S.Ag, M.Ag
2. DR. AINURRAFIQ, M.Ag

PERBANDINGAN MAZHAB DAN HUKUM  
FAKULTAS SYARIAH  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

2002

NOTA DINAS

Hal : Skripsi  
Saudara Zulkarnaen Ishak  
Lamp. : 6 eksemplar

Kepada Yang Terhormat,  
Dekan Fakultas Syari'ah  
IAIN Sunan Kalijaga  
di-  
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, mengoreksi dan mengadakan perbaikan-perbaikan  
seperlunya terhadap skripsi saudara

Nama : Zulkarnaen Ishak  
NIM : 9536 2356  
Fakultas : Syari'ah  
Judul Skripsi : Pemikiran Mohammed Arkoun dan Abdullahi  
Ahmed An-Na'im tentang Konsep Hak Asasi  
Manusia dan Implikasi Hukumnya

maka kami dapat menyetujuinya. Karena itu, kami berharap agar skripsi  
ini dapat segera dimunaqasyahkan.

Atas perhatiannya kami ucapkan banyak terima kasih.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 20 Agustus 2002 M  
11 Jumadil Sani 1423 H

Pembimbing I



Agus Moh. Najib, M.Ag  
NIP. 150 275 462

NOTA DINAS

Hal : Skripsi  
Saudara Zulkarnaen Ishak  
Lamp. : 6 eksemplar

Kepada Yang Terhormat,  
Dekan Fakultas Syari'ah  
IAIN Sunan Kalijaga  
di-  
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, mengoreksi dan mengadakan perbaikan-perbaikan seperlunya terhadap skripsi saudara

Nama : Zulkarnaen Ishak  
NIM : 9536 2356  
Fakultas : Syari'ah  
Judul Skripsi : Pemikiran Mohammed Arkoun dan Abdullahi  
Ahmed An-Na'im tentang Konsep Hak Asasi  
Manusia dan Implikasi Hukumnya

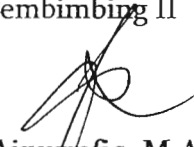
maka kami dapat menyetujuinya. Karena itu, kami berharap agar skripsi ini dapat segera dimunaqasyahkan.

Atas perhatiannya kami ucapkan banyak terima kasih.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 20 Agustus 2002 M  
11 Jumadil Sani 1423 H

Pembimbing II

  
Dr. Ainurrafiq, M. Ag  
NIP. 150 289 213

HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi Berjudul

PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN DAN ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM  
TENTANG KONSEP HAK ASASI MANUSIA DAN IMPLIKASI HUKUMNYA

Yang disusun oleh:

ZULKARNAEN ISHAK

Telah dimunaqasyahkan di depan sidang munaqasyah, pada hari Kamis, 3 Oktober 2002 M/26 Rajab 1423 H dan dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar sarjana dalam Hukum Islam.

Yogyakarta, 3 Oktober 2002 M  
26 Rajab 1423 H



Panitia Sidang Munaqasyah

Ketua Sidang

Drs. Makhrus Munajat, M.Hum  
NIP.150 260 055

Sekretaris Sidang

Fatma Amilia, S.Ag  
NIP. 150 277 618

Pembimbing I

Agus Moh. Najib, S.Ag, M.Ag  
NIP. 150 275 462

Pembimbing II

Dr. Ainurrafiq, M.Ag  
NIP. 150 289 213

Penguji I

Agus Moh. Najib, S.Ag, M.Ag  
NIP. 150 275 462

Penguji II

Drs. Supriatna  
NIP. 150 204 357

## SISTEM TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Departemen Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1988 Nomor : 157/1987 dan 0593b/1987

### I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa	s'	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	h	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z'	ze (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	Koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el

م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ye

## II. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	ditulis	<i>muta'addidah</i>
عدة	ditulis	<i>'iddah</i>

## III. *Ta' Marbūtah* di akhir kata

### a. Bila dimatikan tulis *h*

حكمة	ditulis	<i>ḥikmah</i>
جزية	ditulis	<i>jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

### b. Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*.

كرامة الأولياء	ditulis	<i>Karāmah al-auliā'</i>
----------------	---------	--------------------------

### c. Bila *ta' marbūtah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis *t*

زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāt al-ḥiṭr</i>
------------	---------	----------------------

## IV. Vokal Pendek

-----	fathah	ditulis	a
-----	kasrah	ditulis	i
-----	ḍammah	ditulis	u

## V. Vokal Panjang

1.	fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	ā <i>jāhiliyah</i>
2.	Fathah + ya' mati تنسى	ditulis ditulis	ā <i>tansā</i>
3.	Kasrah + yā' mati كريم	ditulis ditulis	ī <i>karīm</i>
4.	Dammah + wāwu mati فروض	ditulis ditulis	ū <i>furūḍ</i>

## VI. Vokal Rangkap

1.	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	ai <i>bainakum</i>
2.	Fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au <i>qaul</i>

## VII. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

## VII. Kata Sandang Alif +Lam

a. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *I(el)*nya.

السماء	ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>asy-Syams</i>

## IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

ذوى الفروض	ditulis	<i>Zawī al-furūḍ</i>
أهل السنة	ditulis	<i>Ahl as-Sunnah</i>

## KATA PENGANTAR

الحمد لله رب العالمين أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده  
ورسوله والصلاة والسلام على سيّدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.  
أمّا بعد

Puji syukur penyusun panjatkan ke hadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan taufik-Nya, sehingga skripsi ini dapat diselesaikan.

Dalam penyusunan skripsi ini penyusun mendapatkan bantuan dari berbagai pihak. Tanpa bantuan tersebut niscaya penulisan skripsi ini tidak dapat berjalan lancar. Karena itu, penyusun haturkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada yang terhormat:

1. Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Bapak Dr. Syamsul Anwar, M.A.
2. Bapak Agus Moh. Najib, S.Ag, M.Ag sebagai pembimbing I dan Bapak Dr. Ainurrafiq, M.Ag sebagai pembimbing II, yang telah memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan skripsi ini.
3. Ketua Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum, Bapak Drs. Abd. Halim, M. Hum.
4. Dosen Penasehat Akademik, Ibu Siti Fatimah, SH, M.Hum.
5. Seluruh civitas akademika Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
6. Bapak dan ibu yang jauh di Sulawesi, salam takzim ananda. Kakak-kakak: Herlina Ishak, Safriyanto Ishak, Sriyanti Ishak, Jumadi D, Rahma Toana,



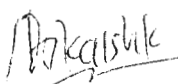
dan Satriadi. Dan juga keponakan-keponakan: Moh. Dhanil Herdiman, Nur Ayuana Andini, Raudya Putri Herdiyani, Alif Reva Andana, dan M. Riyad Fatiha.

7. M. Shohibuddin, Laode Arham, Sunarwoto, Asma Lutfi, Taufiq, Manggazali, M. Nurjihad, Fahrudin Nasrulloh, dan teman-teman Komunitas Lintastitik, LPM Sinergi dan Sindikat Permen-76.
8. Ahmad Zaky, Eva Rohilah, Chamad Hojin, Suwandi Dianelo, Aminullah Yunus, Lalu Sendra Destaf, Eko Cahyono, Mufti, Ridwan S. Manjo, Nirzalin Armia, dan Zulkifli al-Humami.
9. Valeria Silalahi, yang telah menyadarkan penyusun betapa ada momen-momen dalam hidup di mana kesendirian tak mesti dijalani dengan sikap keras kepala. Betapa hidup dan cinta adalah persoalan keteguhan.

Penyusun sadar bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna, untuk itu kritik dan saran dari pembaca sangat diharapkan dalam rangka perbaikan dan penyempurnaan skripsi ini. Semoga skripsi ini dapat bermanfaat bagi penyusun maupun pembaca. Dan semoga Allah memberikan balasan yang berlipat ganda atas segala bantuan yang telah diberikan. Amin.

Yogyakarta, 20 Agustus 2002 M  
11 Jumadil Sani 1423 H

Penyusun

  
(Zulkarnaen Ishak)

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
HALAMAN NOTA DINAS .....	ii
HALAMAN PENGESAHAN .....	iv
TRANSLITERASI .....	v
KATA PENGANTAR .....	viii
DAFTAR ISI .....	x
BAB I PENDAHULUAN .....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	12
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	13
D. Telaah Pustaka .....	14
E. Kerangka Teoretik .....	16
F. Metode Penelitian .....	22
G. Sistematika Pembahasan .....	26
BAB II IHWAL DIRI DAN METODOLOGI .....	27
A. Mohammed Arkoun .....	27
1. Mukaddimah.....	27
2. Genealogi Nalar Islam dan Anggitan Mitos .....	35
B. Abdullahi Ahmed An-Na'im .....	47
1. Mukaddimah.....	47

2. Evolusi Syari'ah dan Teori Naskh .....	51
BAB III NARASI DEKONSTRUKSI DISKURSUS HAM .....	63
A. Antara Tradisi dan Modernitas: Mukaddimah.....	63
B. Hak Asasi Manusia menurut Mohammed Arkoun.....	68
C. Hak Asasi Manusia menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im .....	82
D. Implikasi Hukum Rumusan HAM.....	92
BAB V PENUTUP.....	102
A. Kesimpulan .....	102
B. Saran-saran .....	107
DAFTAR PUSTAKA .....	108
LAMPIRAN	
1. Terjemahan .....	I
2. Biografi Ulama .....	III
3. Daftar Riwayat Penulis .....	VI

# BABI

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Eskalasi pemikiran Islam tampaknya selalu memusar pada hasrat mendesain Islam sebagai institusi wahyu Tuhan yang kuasa beradaptasi dengan persoalan empiris kaum Muslim. Hal ini selanjutnya menggiring setiap ikhtiar intelektual pada satu aksi transformatif: bagaimana mensublimasikan tradisi ke taraf yang tak mengingkari kenyataan modernitas. Ada banyak pemikir Islam, selain para Islamolog Barat, yang nyata-nyata antusias memikirkan soal ini.<sup>1)</sup> Hanya saja, problem modernitas itu acapkali memantik respon yang antagonistik. Di satu ranah, hadir orang-orang neorevivalis yang menghajatkan upaya rekonstruksi terhadap spiritualitas dan moralitas Islam sebagai basis untuk serangkaian aksi pemurnian Islam; kembali kepada al-Qur'an sebagai pangkal pemaknaan Islam tanpa dibarengi kesiapan metodologi yang komprehensif dan cenderung antipati terhadap Barat. Dan di ranah lain, hadir mereka yang disebut modernis klasik, yang melihat Islam melulu dengan pendasarannya atas aksioma-aksioma multidisiplin ilmu Barat, demi sebuah pembentukan struktur sosial

---

<sup>1)</sup> Di Indonesia, sosok awal yang akrab mengelaborasi Islam dengan postulat-postulat ilmiah kontemporer adalah Fazlur Rahman di antaranya lewat buku *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982), Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).

modern. Ada yang menyikapi Barat dan pembaratan dengan penolakan secara pasif total sebagai bagian dari pembelaan diri dan penegasan identitas. Pada posisi yang berseberangan, sikap ini dikritik dengan alasan bahwa tidak semua yang datang dari Barat adalah buruk dan bahwa pada setiap saat kita selalu menikmati produk Barat.<sup>2)</sup> Kubu pertama memberi respon kepada Barat melalui penolakannya, sedangkan kubu kedua menautkan diri dengan Barat melalui penyerapannya. Yang satu mencuat melalui aksi-aksi pemikiran liberal yang bersifat individual, sebaliknya yang kedua dengan gerakan sosial-politik yang terorganisasi.<sup>3)</sup> Untuk merumuskan solusi bagi kebuntuan ini, ada satu hal yang mesti disadari:

Muslims must therefore learn to study the West and its ideas objectively in order to determine how Islam should react to its various pressures. In the brilliant, creative intellectual activity of the West there are both good and bad, as in any other civilization ... Many ideas and doctrines elaborated and espoused by Muslims themselves during the medieval centuries were also spiritually and morally very injurious.<sup>4)</sup>

Tetapi, antagonisme itu tak hanya dihidupi oleh para pemikir di kalangan Islam sendiri. Jauh sebelumnya, diskursus Islam juga dimeriahkan oleh kehadiran

---

<sup>2)</sup> Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Barat*, alih bahasa M. Najib Buchori cet. I (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 9.

<sup>3)</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982), 135-143, dan artikelnya, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (ed.) *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hlm. 316-322. Lihat juga John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, alih bahasa Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, cet. III (Bandung: Mizan, 1996), khususnya bab III.

<sup>4)</sup> Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (ed.) *Islam*, hlm. 324-325.

orientalis. Salah seorang orientalis, Hamilton A.R. Gibb, mendedahkan suatu hipotesis bahwa modernis Islam yang hanya menerima aspek-aspek tertentu dari Barat tersebut, dipengaruhi oleh romantisme persentuhan Islam pertama kali dengan Barat di abad ke-18.<sup>5)</sup> Gibb dengan hipotesisnya itu, memang tengah memetakan implikasi kolonialisme ke dalam struktur kesadaran kaum Muslim berupa nasionalisme<sup>6)</sup>, yang justru memantik sentimen-sentimen solidaritas yang anti-Barat: pan-Arabisme dan pan-Islamisme.<sup>7)</sup> Sebagaimana ditengarai John L. Esposito, kolonialisme Eropa dan Barat memunculkan perlawanan ideologis dengan berdirinya dua organisasi Islam modern, Ikhwān al-Muslimīn di Mesir dan Jamaat-i-Islami di anak benua India. Keduanya mengagungkan ideologi Islam dan menekankan ketidakbecusan Kapitalisme Barat dan Marxisme Timur sebagai kiblat pembangunan di dunia Islam. Mereka merupakan terjemahan dari ambivalensi dalam menghadapi ekspansi Barat.<sup>8)</sup>

Kekalahan-kekalahan politik tersebut secara psikologis mengeliminasi potensi kaum Muslim, yang selanjutnya melahirkan kesulitan dalam

---

<sup>5)</sup> W. Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, alih bahasa Noor Haidi, cet. I (Yogyakarta: Hamafira, 1994), hlm. 76.

<sup>6)</sup> *Ibid.*, hlm. 76.

<sup>7)</sup> Tamara Sonn, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *The Muslim World*, Vol. LXXXI, No.3-4, 1991, hlm. 212. Rahman menganggap, baik pan-Arabisme maupun pan-Islamisme bukan merupakan program realistik bagi reformasi sosial. Rahman percaya, sebelum tujuan-tujuan politik ditegakkan secara efektif, pengembangan sosial masyarakat Islam semestinya dipikirkan terlebih dahulu.

<sup>8)</sup> John L. Esposito, *Ancaman.*, hlm. 81-82.

merekonstruksi ekseseks negatif kolonialisme sekaligus menyodorkan jawaban intelektual terhadap pesona modernitas yang didesakkan oleh Barat. Hal ini menanamkan kepercayaan bagi para orientalis, juga kaum Muslim sendiri, bahwa segenap upaya intelektual kaum Muslim yang dimaksudkan untuk merevitalisasi potensi mereka bagaimanapun tak akan lepas dari corak pemikiran Barat.<sup>9)</sup> Maka, adalah benar apa yang dikatakan Bassam Tibi, bahwa umat Islam telah membentengi diri mereka dengan sebuah mekanisme budaya-defensif: kendati budaya umat Islam dipengaruhi oleh Eropa namun budaya itu dimobilisasi untuk melawan hegemoni budaya Eropa.<sup>10)</sup>

Sementara itu, sentimen solidaritas anti-Barat dapat dipahami lantaran kajian orientalisme bagaimanapun berangkat dari prasangka negatif terhadap Islam,<sup>11)</sup> sebuah jelmaan dari ambisi etnografis untuk menaklukkan dunia Islam dalam spektrum Barat. Edward Said dengan mengutip Denys Hay, menegaskan bahwa orientalisme selalu bermuara pada gagasan Eropa, suatu pikiran kolektif yang mengidentifikasikan orang-orang Eropa selaku yang berbeda dari orang-

---

<sup>9)</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, cet. II. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), hlm. 213.

<sup>10)</sup> Bassam Tibi, *Krisis Peradaban Islam Modern: Sebuah Kultur Praindustri dalam Era Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, alih bahasa Yudian W. Asmin dkk, cet. I (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994), hlm. 9.

<sup>11)</sup> Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar*, hlm. 7.

orang non-Eropa: gagasan identitas Eropa selaku identitas adiluhung yang mengungguli semua bangsa dan budaya non-Eropa.<sup>12)</sup>

Di pihak Barat, prasangka yang berlebihan terhadap kaum Muslim juga adalah kenyataan yang tak terbantahkan, dengan mengandaikan Islam sebagai ancaman laten yang abadi. Paling tidak, ada dua momen yang memicu timbulnya prasangka itu. *Pertama*, ketika orang-orang Moor menjejakkan kaki di Spanyol; *kedua*, serbuan orang-orang Turki ke Wina.<sup>13)</sup> Sampai sekarang, polarisasi kategoris antara Islam dan Barat masih terus bertahan, seperti yang bergaung dalam taksonomi Samuel Huntington ketika ia memetakan politik global peradaban.<sup>14)</sup>

Bias yang terkandung dalam orientalisme, khususnya islamologi, bagi Arkoun mesti dilampaui. Sebab, dalam pembahasannya tentang Islam, kalangan sarjana keislaman orientalis telah melakukan generalisasi berlebihan terhadap data-data tentang Islam.<sup>15)</sup> Selain itu, mereka hanya mengkaji sedikit judul, senantiasa mendekati Islam melalui tulisan-tulisan yang dianggap representatif,

---

<sup>12)</sup> Edward Said, *Orientalisme*, alih bahasa Asep Hikmat, cet. III (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 9.

<sup>13)</sup> Bernard Lewis, *Islam and the West*. (New York: Oxford University Press, 1993), hlm. 13.

<sup>14)</sup> Samuel P. Huntington, *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*, alih bahasa M. Sadat Ismail, cet. II. (Yogyakarta: Qalam, 2001), terutama bab III. Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 208.

<sup>15)</sup> Mohammed Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Esposito (editor in chief). (New York: Oxford University Press, 1995), Vol. 2, hlm. 332.



yakni karya para ortodoks Sunni yang sebenarnya hanya merupakan suatu ancangan teoretik dari serangkaian aksi menelakung ragam makna sejarah. Sebuah teorisasi dogmatis aposteriori dari suatu deret *fait accompli* kesejarahan.<sup>16)</sup> Dengan kata lain, islamologi masih beroperasi di wilayah narasi agung, perwujudan “korpus kognitif tertutup” yang hegemonik.<sup>17)</sup> Komentar Arkoun:

While rectifying the excesses of colonial rule, hegemonic reason continues to place “Islam” in an epistemological framework inherited from the Enlightenment – this despite the fact that the latter has been declared obsolete by all the creators, thinkers, and innovators of the postmodern condition. All the recent literature on supposed Islamic fundamentalist, radical, or integrist groups only serves to reinforce the narrow epistemological confines imposed on Islam and the Muslim worlds since the nineteenth century.<sup>18)</sup>

Alasan lain Arkoun ialah posisi para islamolog berada di luar obyek penelitiannya dan menghindari tanggung jawab intelektual terhadap pokok bahasan mereka atas nama obyektivitas. Arkoun membenarkan, filologisme dan historisisme yang diterapkan pada teks-teks suci yang berasal dari satu tradisi keagamaan meninggalkan suatu wilayah berupa reruntuhan: suatu penelitian yang

---

<sup>16)</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar*, hlm. 114. Arkoun bersikukuh bahwa Islam Sunni eksis lantaran dibaiat oleh para penguasa sebagai ideologi resmi negara. Bandingkan dengan proposisi Ibnu Taimiyah yang disinggung Abdullahi Ahmed An-Na’im dalam *Dekonstruksi Syari’ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, cet. II (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 73. “Ia berpendapat bahwa negara dan agama tidak dapat dipisahkan; sebaliknya perpecahan dan kekacauan terjadi karena ulah manusia.”

<sup>17)</sup> Korpus kognitif tertutup dipakai Arkoun untuk memerikan anggitan nalar yang digunakan oleh ahli islamologi Barat untuk memperoleh klaim kebenaran ilmiah yang kudus. Pernyataan ini termaktub dalam “Clearing Up the Past to Prepare the Future”, hlm. 8, sebuah makalah yang disampaikan Arkoun pada International Conference on Cultural Tourism 1995.

<sup>18)</sup> Mohammed Arkoun, “Islamic Studies: Methodologies”, *The Oxford*, John L. Esposito (editor in chief), hlm. 336.

tidak bertanggung jawab secara intelektual yang merusak bahkan tanpa meletakkan beberapa batu sehingga memberi kemungkinan pembangunan kembali.<sup>19)</sup>

Penerapan metode yang semata-mata filologis dan historis memperlihatkan ketidakacuhan para islamolog Barat untuk mempertimbangkan kompleksitas persoalan yang diajukan oleh teori-teori sosial dan humaniora dalam kawasan diskursus keagamaan.<sup>20)</sup> Ketidakmemadai metode ini menjadikan tilikan mereka terhadap al-Qur'an tidak beranjak dari penelusuran pengaruh Yahudi-Kristen dalam al-Qur'an dan rekonstruksi tatanan kronologis ayat-ayat al-Qur'an.<sup>21)</sup>

Di atas segalanya, artikulasi ilmiah yang memadai dalam menyikapi problem pemikiran Islam mau tak mau menuntut suatu telaah kritis yang terejawantahkan ke dalam perumusan metodologi baru. Stagnasi pemikiran kini tidak memadai lagi diatasi oleh apologi, dengan sekadar jargon kembali kepada al-Qur'an: ia juga mesti dijadikan pijakan untuk mengevaluasi tindakan dan keberanian moral macam apa yang perlu diupayakan terus-menerus oleh kaum Muslim.

---

<sup>19)</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar*, hlm. 287. Lihat pula Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, alih bahasa Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 28-35.

<sup>20)</sup> Mohammed Arkoun, *Berbagai*, hlm. 1

<sup>21)</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. xii. "Some Recent Books on The Qur'an by Western Authors," *The Journal of Religion*, Vol. 64 (Chicago: The University of Chicago, 1984), hlm. 73, merupakan tulisan lain Fazlur Rahman yang memuat pendapat yang serupa.

Pada sisi lain, kembali kepada al-Qur'an telah memupus kesadaran umat terhadap realitas empiris; hanya berhenti sebagai konsepsi ideal dan utopis karena tidak segera diikuti oleh lahirnya teori-teori terapan di bidang ilmu, kehidupan sosial, ekonomi, budaya, dan politik. Hal ini memberikan dua petunjuk penting: *pertama*, tesis tersebut telah gagal memperoleh legitimasi sosial, dan *kedua*, kesalahan dan ketidakmampuan metodologi penerjemahan ide secara sosiologis, sehingga tidak mendorong kreativitas yang inovatif.<sup>22)</sup>

Kembali kepada al-Qur'an secara teoretik pada dasarnya mengharuskan peninjauan kembali secara kritis, bahkan radikal, terhadap seluruh produk pemikiran manusia sepanjang sejarah. Tegas kata, hal itu mengisyaratkan perlunya dekonstruksi seluruh bangunan pemikiran Islam. Pembongkaran Islam ini mengandaikan suatu kerangka metodologis baru sebagai paradigma pemikiran Islam. Suatu kerangka berpikir yang secara sosiologis sah dan obyektif. Selanjutnya, secara historis menunjukkan keharusan bersikap kritis terhadap kedudukan pemikir Muslim terdahulu.<sup>23)</sup>

Paling tidak, dengan proyeksi ilmiah semacam itu terbit ketidakrelaan untuk melihat Islam melalui bingkai pemaknaan yang semata-mata ideologis dan sepotong-sepotong. Itu sebabnya, Arkoun mencoba merumuskan corak islamologi baru yang disebutnya "islamologi terapan". Dengan islamologi terapan, Arkoun

---

<sup>22)</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektual Muslim*, cet. I (Yogyakarta: SIPRESS, 1993), hlm. 168-169.

<sup>23)</sup> *Ibid.*

hendak menunjukkan keinginannya untuk tidak terjebak di antara polarisasi Timur dan Ketimuran (Orientalisme). Dia, dalam kata-kata Robert D. Lee, “berempati terhadap gugatan Timur terhadap pendekatan Barat, tetapi menyalahkan keduanya atas dosa yang sama: semangat universalitasnya, identifikasi kebenaran dengan esensi, dan pengabaian terhadap sejarah.”<sup>24)</sup> Maka, sembari mengkritik islamologi Barat Arkoun juga menggunakan instrumen-instrumen pemikiran yang diintroduksi oleh para pemikir Barat.

Model pemikiran Arkoun tak lebih dari respon wajar untuk tidak terjerembab lagi pada ketidakmemadaan metodologi yang serupa: ia tidak ingin mengulangi kategorisasi usang yang diterapkan oleh para neorevivalis dan modernis klasik. Karena dunia Islam kini tak absah lagi untuk menampik kenyataan bahwa perkara tradisi dan modernitas pada akhirnya dapat diletakkan dalam posisi yang komplementer.<sup>25)</sup>

Salah satu aspek yang mesti dihiraukan oleh metodologi baru dalam rangka menyelaraskan tradisi dengan modernitas ialah wacana tentang demokrasi dan Hak Asasi Manusia di dunia Islam yang selama ini dijelaskan secara politis dengan

---

<sup>24)</sup> Untuk lebih lengkapnya bisa dilihat dalam Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik, Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, alih bahasa Ahmad Baiquni, cet. I (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 169.

<sup>25)</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar*, hlm. 122. Kalimat lengkap Arkoun: “Kita tidak mungkin menjalin hubungan hidup dengan *turāts* (tradisi) jika tidak menerima tanpa *reserve* adanya kemodernan sebagai kenyataan; sebaliknya, kita tidak mungkin memberi sumbangan yang asli kepada pengolahan kemodernan apabila kita terus merancukan *turāts* kesejarahan dan *turāts* mitologis.”

batasan-batasan sewenang-wenang oleh kekuatan Eropa sejak abad ke-19,<sup>26)</sup> di mana hampir seluruh belahan dunia Islam berada di bawah cengkeraman Barat. Di samping itu, diskursus tentang Hak Asasi Manusia (HAM) ini juga menjadi persoalan krusial di kalangan umat Islam karena keterkaitannya dengan diskriminasi atas kaum perempuan sebagai *the second sex*, juga soal bagaimana memproyeksikan sebuah tatanan sosial yang menjamin kewarganegaraan penuh demi kesetaraan status politik dan jender dalam wilayah publik berasaskan premis-premis hukum yang menjadi landasan pembentukan hukum publik Islam.<sup>27)</sup>

Karena diskursus Hak Asasi Manusia mengandaikan tilikan ulang yang kritis terhadap premis-premis hukum, maka tak pelak ia menuntut dekonstruksi terhadap syari'ah, terhadap postulat-postulat yurisprudensial Islam, demi sebuah adaptasi terhadap konsep Hak Asasi Manusia universal, yang merupakan efek modernitas yang sulit untuk ditampik. Proposisi epistemologis ini sangat penting mengingat adanya kengototan bahwa pintu ijtihad telah tertutup lewat pembakuan apa yang disebut An-Na'im "syari'ah historis", di mana maklumat tertutupnya pintu ijtihad tersebut telah membekukan progresi bangunan intelektual Islam. Lagi pula, pengandaian semacam ini bukan sesuatu yang lancang: An-Na'im, dengan hipotesis-hipotesisnya yang cerlang, telah membuktikan bahwa ada banyak ketentuan syari'ah yang justruengebiri hak-

---

<sup>26)</sup> Mohammed Arkoun, "Clearing Up the Past", hlm. 3.

<sup>27)</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam *Dekonstruksi*, hlm. 325-329.

hak individu sebagai manusia bermartabat.<sup>28)</sup> Dalam konteks itu, pertanyaan An-Na'im semestinya digubris: "Bagaimana hak-hak asasi manusia universal diberi kriteria dengan ukuran syari'ah dan sasaran hukum publik Islam modern?"<sup>29)</sup> Dan juga kekusaran Arkoun: "*Dalam arah filosofis apa kita dapat atau harus mengorientasikan penelitian tentang fondasi-fondasi hak asasi manusia dan sarana-sarana untuk mengimplementasikannya?*"<sup>30)</sup>

Kendati pemikiran An-Na'im tak begitu mumpuni dibandingkan Arkoun yang kaya dalam hal metodologi lantaran perhatiannya merambah hingga bangunan pemikiran Islam yang komprehensif semisal fikih, akhlak, tasawuf, kalam, dan tafsir, dengan didukung oleh piranti-piranti yang diintroduksi para pemikir Barat seperti semiotika, linguistik, antropologi dan lain-lain,<sup>31)</sup> tetapi setidak-tidaknya ada semangat yang sama muncul dari kedua pemikir ini: bagaimana agar di tengah ketertinggalan mobilitas sosial akibat penjajahan yang

---

<sup>28)</sup> Lihat uraian Ishtiaq Ahmed dalam artikel "Konstitusionalisme, HAM dan Reformasi Islam," yang termaktub dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, alih bahasa Farid Wajidi, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 72-75. Salah satu contoh yang datang dari An-Na'im mengenai soal ini ialah masalah waris, di mana seorang perempuan Muslim menerima bagian lebih sedikit dari bagian laki-laki Muslim. Selengkapnya, Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 338.

<sup>29)</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 308.

<sup>30)</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, alih bahasa Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 181. Cetak miring dari Arkoun

<sup>31)</sup> Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 1. Untuk rinciannya, silakan baca Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar*, hlm. 1-37.

panjang oleh Barat, tercipta keuletan yang keras kepala untuk menginterpretasi ulang kanon-kanon resmi yang mapan guna membebaskan diri dari stagnasi pemikiran yang telah begitu lama menghantui dunia Islam.<sup>32)</sup>

Demikianlah tawaran-tawaran Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im layak untuk diapresiasi, terlepas dari perbedaan yang menghinggapinya mereka. Apalagi metodologi masing-masing pemikir ini memberi sumbangan khas terhadap khazanah pemikiran Islam. Terutama ketika dunia Islam masih terus digerogoti oleh kegagapan intelektual yang akut, yang sudah tentu berpengaruh pada pembentukan citra dan angan-angan sosial kaum Muslim.

## B. Rumusan Masalah

Latar belakang di atas menyuratkan bahwa kemandulan metodologi dalam mengelaborasi elemen-elemen pemikiran hukum Islam, terutama menyangkut Hak Asasi Manusia, adalah suatu bahasan yang menggelitik. Dan teks Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im *membuktikan dirinya mampu membangkitkan gairah*.<sup>33)</sup>

Penelitian ini berkisar pada ancangan teoretik Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im, dengan mula-mula membabarkan alur metodologis

---

<sup>32)</sup> Mohammed Arkoun, "Kritik Konsep 'Reformasi Islam'", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi*, hlm. 11.

<sup>33)</sup> Kata-kata ini penyusun adaptasi dari frase Roland Barthes dalam *The Pleasure of the Text* (New York: Hill and Wang, 1975), hlm. 6. "The text you write must prove to me *that it desires me.*"

sebagai titik pijak bagi telaah mereka terhadap masalah Hak Asasi Manusia. Selanjutnya, mencari determinan-determinan sosiologis yang mempengaruhi konsep Hak Asasi Manusia sebagai bentuk respon terhadap modernitas. Adapun rumusan masalah yang ingin dibahas dalam penelitian ini ialah sebagai berikut:

*Pertama*, Bagaimana metodologi pemikiran Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im?

*Kedua*, Bagaimana konsep Hak Asasi Manusia menurut Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im?

*Ketiga*, Apa implikasi hukum dari pembahasan Hak Asasi Manusia menurut Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im?

### C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Bertitik tolak dari pokok masalah yang dirumuskan di atas, penelitian ini bertujuan untuk *pertama*, menelusuri metodologi Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam melakukan *rethinking* terhadap ideologisasi pemikiran. *Kedua*, mengetahui relevansi isu Hak Asasi Manusia kontemporer sebagai rumusan ilmiah untuk memproyeksikan transformasi Islam.

Penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat sekaligus secara teoretik dan praktis. Penelitian ini merupakan sumbangan bersahaja bagi pengayaan khazanah teoretik tentang pengembangan pemikiran Islam dalam wilayah bahasan Hak Asasi Manusia. Dan secara praktis, diharapkan dapat menstimulus upaya



emansipatoris untuk menelanjangi tendensi ideologis pemikiran yang menghalangi pembentukan budaya demokrasi dan egalitarian.

#### D. Telaah Pustaka

Tak terbantahkan, Arkoun dan An-Na'im adalah sosok masyhur di kalangan terdidik Indonesia sebagaimana Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Nasr Hāmid Abū-Zayd, Muhammad 'Ābid al-Jābirī, Alī Hārb, Muhammad Syahrūr. Sosok-sosok yang telah menyumbang banyak ide terhadap bangunan pemikiran Islam kritis. Benar, sejarah pemikiran adalah sejarah para pemikir, sejarah kaum elite yang dengan kemampuannya mampu mengabstraksikan fenomena sosial dan gejala lainnya ke dalam bahasa intelektual dan ilmiah.<sup>34)</sup> Dengan begitu, posisi Arkoun dan An-Na'im adalah posisi yang tahu apa arti kemerdekaan berpikir.

Nasib An-Na'im memang tak semiris nasib Arkoun: kerumitan dan kekayaan konsep telah membuat Arkoun berada dalam tanda petik. Artinya, sebanyak apa pun buku dan artikel Arkoun, sekaya apa pun metodologi dan sesering apa pun ia memberi ceramah di sejumlah negara dan universitas, karyanya baru memperoleh perhatian terbatas. Di kalangan orientalis, perhatian kepada Arkoun masih terbatas bab dalam buku lebih umum.<sup>35)</sup> Selebihnya,

---

<sup>34)</sup> A. Luthfie Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 58.

<sup>35)</sup> Salah satu buku yang memasukkan Arkoun dalam bab bahasannya adalah karya Robert D. Lee, *Mencari Islam: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, alih bahasa Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000).

berbentuk makalah yang kurang memahami pemikiran Arkoun yang berciri suatu penghampiran teoretik yang sangat bertentangan dengan tradisi orientalis. Di kalangan intelektual Islam, Arkoun cenderung dikafirkan dalam tulisan polemis yang tidak memenuhi ukuran perdebatan ilmiah terbuka.<sup>36)</sup> Sebenarnya keinginan Arkoun ialah bergerak secara intelektual dan kultural dalam kompleksitas sejarah kaum Muslim yang tercipta oleh perjuangan tradisi untuk menegakkan harmoni dengan representasi masa lalu, bersamaan dengan pergulatan memaknai kekuatan eksternal bernama modernitas. Namun, ini membuat Arkoun justru disalahpahami: ia dituding memprakarsai modernitas dan sekularisme sebagai sebuah alternatif untuk membebaskan diri dari tradisi-tradisi agama.<sup>37)</sup>

Di Indonesia, banyak buku Mohammed Arkoun yang sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia.<sup>38)</sup> Ditambah lagi dengan artikel<sup>39)</sup> dan buku<sup>40)</sup> dan kumpulan

---

<sup>36)</sup> Johan Hendrik Meuleman, Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun”, dalam Mohammed Arkoun, *Nalar*, hlm. 3.

<sup>37)</sup> Mohammed Arkoun, “Democracy: A Challenge to Islamic Thought”, <http://www.philo.8m.com/arkoun.html>.

<sup>38)</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS: 1994); Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, alih bahasa Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996); Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, alih bahasa Machasin. (Jakarta: INIS, 1997); Mohammed Arkoun dan Louis Gardet, *Islam: Kemarin dan Hari Esok*, alih bahasa Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1997); Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, alih bahasa Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998); Mohammed Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, alih bahasa Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 2000).

<sup>39)</sup> Dua di antaranya adalah karya Mohammad Nasir Tamara, “Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan”, *Jurnal Ulumul Quran*, No. 3, Vol. I (Jakarta: LSAF, 1989); Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Jurnal Ulumul Quran*, No. 4 Vol IV (Jakarta: LSAF, 1993).

tulisan.<sup>41)</sup> Dari sekian banyak buku dan artikel yang mengupas pemikiran Arkoun, belum ada satu pun yang khusus menelaah hipotesis Arkoun mengenai masalah Hak Asasi Manusia. Sedangkan Abdullahi Ahmed An-Na'im yang pamornya tidak seterang pamor Arkoun, di Indonesia dikenal lewat dua buah buku.<sup>42)</sup> Adapun tulisan yang pernah mengulas pemikirannya masih belum begitu banyak.<sup>43)</sup>

### E. Kerangka Teoretik

Bisakah manusia mengelak dari bahasa? Riwayat manusia di benak para filsuf bahasa semisal Martin Heidegger dan Hans-Georg Gadamer, senantiasa bergerak dalam pusaran bahasa. Manusia adalah Dasein yang mengada melalui bahasa. Dunia menautkan manusia dengan bahasa. Bagi Gadamer, dunia ini pada hakikatnya dunia lingual.<sup>44)</sup> Pikiran dan pengetahuan manusia selalu berada dalam serentang interpretasi

---

<sup>40)</sup> Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998) dan Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar-agama* (Yogyakarta: Bentang, 2000).

<sup>41)</sup> Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemandirian dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 1996).

<sup>42)</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Hubungan Internasional dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 1994); Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, alih bahasa Farid Wajidi, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 1996).

<sup>43)</sup> Di antara tulisan khusus yang mengulas pemikiran An-Na'im adalah *Konsep Hukum Pidana Islam An-Na'im*, yang disusun oleh Sri Wahyuni (2000) Fakultas Syari'ah, dan *Konsep Riddah: Perbandingan Pemikiran An-Na'im dan Komaruddin Hidayat* oleh Ibi Syatibi (2002), Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga. Sementara yang membahas Hak Asasi Manusia menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im adalah skripsi Nanang Qasim (2002), *Hak Asasi Manusia menurut Abul A'la al-Maududi dan Abdullahi Ahmed An-Na'im*. Skripsi ini sekadar memetakan rumusan HAM menurut An-Na'im dan al-Maududi tanpa menyinggung metodologi dan tidak menguraikan implikasi hukum dari rumusan HAM kedua pemikir tersebut.

<sup>44)</sup> Zulkarnaen Ishak, "Narasi Sastra dalam Medan Tafsir", *Suara Merdeka*, Minggu 15 April 2001, hlm. 11, kolom 2.

linguistik terhadap dunia. Masuk ke dalam interpretasi linguistik berarti masuk ke dalam dunia.<sup>45)</sup>

Manusia memahami dan berbicara melalui bahasa yang terberi. Akibatnya, medan hermeneutis ini meletakkan setiap ikhtiar pembacaan dan penciptaan dalam satu koridor sistem tanda yang arbitrer, yang tidak hanya mencakup prosedur-prosedur verbal, tetapi juga proses produksi dan distribusi sosial.<sup>46)</sup> Dalam konteks ini, spektrum individual mesti dikorelasikan dengan spektrum sosial.<sup>47)</sup> Makna sebuah teks atau kata-kata mesti dilihat dalam kaitannya dengan keseluruhan kalimat.

An individual concept derives its meaning from a context or horizon within which it stands; yet the horizon is made up of the very elements to which it gives meaning. By dialectical interaction between the whole and the part, each gives the other meaning; understanding is circular, then. Because within this "circle" the meaning comes to stand, we call this the "hermeneutical circle".<sup>48)</sup>

Kenyataan lingual yang mendesakkan keharusan untuk terlibat dalam proses pemahaman dan penafsiran ini disebut "hermeneutika". Asal kata hermeneutika adalah kata kerja bahasa Yunani, *hermēneuein*, yang secara umum diterjemahkan

<sup>45)</sup> Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1977), hlm. 64.

<sup>46)</sup> Zulkarnaen Ishak, "Narasi Sastra"

<sup>47)</sup> Ferdinand de Saussure menyebut dimensi sosial dan dimensi individual dalam bahasa sebagai linguistik *langue* dan linguistik *parole*, atau *language/speech*. Selengkapnya, lihat Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, cet. III (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), khususnya Bab IV. Bandingkan dengan Roland Barthes, *Elements of Semiology*, cet. VII (New York: Hill and Wang, 1981), hlm. 13-17. Bagi Barthes, konsep dikotomis *language/speech* (bahasa/wicara) merupakan pokok pemikiran Saussure.

<sup>48)</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 87.

“menginterpretasi” (to interpret), dan kata benda *hermēneia*, yang berarti “interpretasi”.<sup>49)</sup> Dalam filsafat mutakhir, istilah “hermeneutika” dipakai dalam suatu arti luas yang meliputi hampir semua tema filosofis, sejauh berkaitan dengan “bahasa”,<sup>50)</sup> sepanjang berhubungan dengan komunikasi-komunikasi yang dapat diinterpretasi.<sup>51)</sup> Tema pokok hermeneutika adalah perkara “mengerti” (*verstehen*), sebuah seni yang memperkaya bahasa manusia dalam percakapan dengan orang lain,<sup>52)</sup> dalam proses pemahaman terhadap elemen-elemen lain dari kehidupan. Menurut Heidegger, “mengerti” harus dipandang sebagai sikap yang paling mendasar dalam eksistensi manusia: ia tidak lain dari cara berada manusia. “Mengerti” menyangkut seluruh pengalaman manusia.<sup>53)</sup> Mengerti, bagi Gadamer, “bukanlah sebuah kemahiran teknis dari ‘memahami’ segala yang tertulis. Lebih dari itu, ia merupakan sebuah pengalaman murni, yaitu sebuah keterlibatan dengan sesuatu yang menegaskan dirinya sebagai kebenaran.”<sup>54)</sup>

---

<sup>49)</sup> *Ibid*, hlm. 12.

<sup>50)</sup> K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX, Inggris – Jerman*, cet. II (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 224.

<sup>51)</sup> H. P. Rickman, “From Hermeneutics to Deconstruction: The Epistemology of Interpretation”, *International Studies in Philosophy*, Vol 27 No. 2 1995, hlm. 67.

<sup>52)</sup> James J. Buckley, “The Hermeneutical Deadlock Between Revelationalists, Textualists, and Functionalists”, *Modern Theology*, Vol. 6 No. 4 Juli 1990, hlm. 325.

<sup>53)</sup> K. Bertens, *Ibid*.

<sup>54)</sup> Felix Ó Murchadha, “Truth as a Problem for Hermeneutics: Towards a Hermeneutical Theory of Truth”, *Philosophy Today*, Vol. 36 No. 2/4 1992, hlm. 122. Bandingkan dengan ungkapan lain Gadamer yang dikutip James S. Hans, Hermeneutics, Play, Deconstruction”, *Philosophy Today*, Vol. 24 1980, hlm. 303. Gadamer: ‘mengerti’ bukan berkenaan dengan bagaimana meletakkan sesuatu dalam kata-kata, melainkan bagaimana masuk ke dalam bahasa tentang ihwal itu sendiri.

Hermeneutika menempatkan makna penghayatan manusia selalu dalam konteks ruang dan waktu di mana manusia sendiri mengalaminya. Eksistensi makna signifikansi diperoleh manusia melalui interaksinya dengan bahasa, yang berlangsung dalam ruang dan waktu yang dihayati secara sublim. Dunia hadir ke hadapan manusia “sebagai yang tertafsirkan” (*as interpreted*).<sup>55)</sup> Hermeneutika adalah “interpretasi atas keberadaan sang Dasein.”<sup>56)</sup> Untuk memahami Dasein kita tidak bisa lepas dari konteks, sebab kalau di luar konteks yang akan kita lihat hanya manusia semu yang artifisial atau hanya buatan saja.<sup>57)</sup> Gadamer mengikhtisarkan tugas hermeneutika sebagai

The opening up of the hermeneutical dimension in its full scope, showing its fundamental significance for our entire understanding of the world and thus for all the various forms in which this understanding manifests itself.<sup>58)</sup>

Tampak jelas, interpretasi selamanya bermuara pada arus penciptaan makna dengan manusia sebagai perantara. Maka, adalah lazim apabila Abdullahi Ahmed An-Na'im juga terangan-terangan memposisikan interpretasi dan penerapan al-Qur'an dan Sunnah melalui perantaraan manusia.<sup>59)</sup> Begitu pula Mohammed Arkoun, sebagaimana ditengarai Johan Hendrik Meuleman, bergerak dalam sirkuit hermeneutis antara

---

<sup>55)</sup> A.T. Nuyen, “Interpretation and Understanding in Hermeneutics and Deconstruction”, *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 24 No. 4 Desember 1994, hlm. 435.

<sup>56)</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, hlm. 129.

<sup>57)</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, cet. III (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 32.

<sup>58)</sup> Hans-Georg Gadamer, *Philosophical*, hlm. 18.

<sup>59)</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 95.

wacana, kenyataan (realitas, alam), dan persepsi (dari wacana dan kenyataan itu oleh manusia) yang dimediasi oleh bahasa.<sup>60)</sup>

Bagi An-Na'im, tuntutan pelaksanaan al-Qur'an dan Sunnah secara sempurna membutuhkan ketentuan interpretasi yang dapat diterapkan pada sumber-sumber fundamental Islam dalam realitas kehidupan sosial, ekonomi, dan politik umat Islam sekarang.<sup>61)</sup> Hal ini selaras dengan hipotesis Arkoun, bahwa seluruh produksi semiotis manusia dalam bentangan sosio-historisnya selalu tunduk pada perubahan sejarah, yakni historisitas.<sup>62)</sup>

Penekanan Arkoun dan An-Na'im terhadap historisitas tidak berarti bahwa mereka tengah melancarkan sebuah historisisme. Hermeneutika mereka bukan hermeneutika historis. Historisitas di situ lebih berarti "kesadaran sejarah efektif" menurut pengertian Gadamer, bahwa manusia adalah makhluk yang menyejarah yang telah dihidupi oleh sejarah sebelum membentuk sejarah.<sup>63)</sup> Sejarah yang menghidupi dan dihidupi oleh manusia itu bernama bahasa. Historisitas tidak mengandaikan pembatasan, melainkan prinsip pemahaman. Karena itu, jika yang dilakukan hermeneutika historis adalah reproduksi makna yang membatasi penafsiran

---

<sup>60)</sup> Johan Hendrik Meuleman, "Sumbangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama: Studi Kasus tentang Pemikiran Mohammed Arkoun" dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi*, hlm. 44.

<sup>61)</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 95-96.

<sup>62)</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam Today* (Washington D.C: Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, 1987), hlm. 9.

<sup>63)</sup> Zulkarnaen Ishak, "Narasi Sastra".

berdasarkan maksud pengarang teks atau sejarah yang melingkungi pengarang,<sup>64)</sup> maka hermeneutika Arkoun dan An-Na'im yang Gadamerian itu justru ingin melampaui kesejarahan teks dengan membenturkannya pada realitas sosial yang empiris. Dengan kata lain, interpretasi Arkoun dan An-Na'im atas al-Qur'an pada khususnya dan semesta pemikiran Islam pada umumnya, mencirikan sebuah proses produksi makna, sebuah peristiwa signifikasi yang alih-alih kembali ke maksud pengarang, melainkan justru ke arah tindakan konstruksi makna yang kreatif dan membumi.

Dengan begitu, dalam proses interpretasi tersebut, mengikuti argumen Paul Ricoeur, sebuah teks secara potensial terbuka buat siapa pun yang bisa membaca. Namun, secara aktual ia hanya mengarah kepada "saya", sang pembaca yang sedang berinteraksi dengan teks itu sendiri. Maka, interpretasi menjadi layaknya sebuah pengalaman, sebuah peristiwa diskursus, yang berlangsung pada momen saat ini (*present momen*),<sup>65)</sup> bukan pada momen masa lampau (*past momen*). Di situ, berlangsung apa yang disebut Gadamer fusi horizon teks dan pembaca, cakrawala makna yang terengkuh oleh teks dan pembaca, yang mencetuskan makna produktif, bukan makna reproduktif. Sementara itu, tidak ada makna yang proses pembentukannya berlangsung di luar sejarah, di luar pengalaman historisitas manusia. "Pengalaman sejati," ungkap Gadamer, "adalah pengalaman dari historisitas manusia itu

---

<sup>64)</sup> Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (New Haven and London: Yale University Press, 1994), hlm. 111.

<sup>65)</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, t.t), hlm. 92.



sendiri.<sup>66)</sup> Maka, membaca, atau menafsirkan, adalah membaca berdasarkan aktivitas mental pembaca demi intensi teks itu sendiri, bukan intensi pengarang.<sup>67)</sup>

Berdasarkan hal itu, dapatlah disebut di sini bahwa hermeneutika Arkoun dan An-Na'im adalah sejenis hermeneutika sosial: bagaimana merumuskan ulang sebuah interpretasi kritis atas Hak Asasi Manusia yang pemaknaannya selama ini didominasi oleh anggitan teologi dogmatis berdasarkan ortodoksi tradisi; bagaimana merancang suatu proyek pemikiran kritis (*rethinking*) sebagai respons terhadap persoalan sosial umat Islam kontemporer yang ditimbulkan oleh modernitas, dengan perspektif yang disesuaikan dengan kenyataan kontemporer.

## F. Metode Penelitian

### 1. Jenis Penelitian

Karena yang menjadi fokus di sini ialah bangunan pemikiran dua tokoh mahsyur, pemikiran Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im perihal Hak Asasi Manusia, maka pada dasarnya penelitian ini dapat digolongkan studi pemikiran. Untuk mendukung penelitian ini, dilakukan riset pustaka, pengumpulan dan pengolahan data-data dari sejumlah sumber kepustakaan. Selanjutnya, data-data yang terkumpul dipilah-pilah menjadi data primer dan data sekunder.

---

<sup>66)</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics.*, hlm. 197.

<sup>67)</sup> Umberto Eco, "Between Author and Text", dalam Stefan Collini (ed.), *Interpretation and Overinterpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), hlm. 69.

## 2. Sifat Penelitian

Dalam menganalisis data, digunakan metode deskriptif-analitis. Melalui metode deskriptif, penelitian ini membentangkan pemikiran Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im secara sistematis dan sejelas mungkin. Mula-mula, penelitian mendeskripsikan bangunan masalah yang ditelaah, dalam hal ini metodologi dan rumusan Hak Asasi Manusia menurut Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im, dan dari sana dihamparkan argumen-argumen analitis terhadap masalah tersebut.

## 3. Teknik Pengumpulan Data

Data-data yang dibutuhkan dikumpulkan melalui dokumentasi, dengan cara menelusuri dan memilih buku-buku dan karya-karya ilmiah lainnya yang bertautan dengan tema kajian. Literatur-literatur yang dibutuhkan diperoleh dari data-data primer dan data-data sekunder.

Data primer mencakup seluruh karya Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im, sedangkan data sekunder berupa karya-karya penulis lain<sup>(68)</sup> tentang pemikiran Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im, dan tulisan-tulisan tentang Hak Asasi Manusia. Termasuk dalam data sekunder adalah tulisan-tulisan mengenai khazanah pemikiran Islam kontemporer.

---

<sup>(68)</sup> Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 61.

#### 4. Teknik Pengolahan Data

- a. Mengumpulkan dan mengkaji data-data, terutama dari aspek kelengkapan dan validitas serta relevansinya dengan topik bahasan.
- b. Mengklasifikasikan data-data secara sistematis untuk kemudian diformulasikan sesuai pokok masalah.
- c. Melakukan analisis lanjutan terhadap data-data yang telah diklasifikasikan secara sistematis dengan menggunakan dalil-dalil, kaidah-kaidah, teori-teori dan konsep-konsep pendekatan yang sesuai sehingga memperoleh kesimpulan yang benar.

#### 5. Analisis Data

Pada tahap ini, setelah data terkumpul, untuk menarik kesimpulan akan digunakan metode analisis sebagai berikut:

*Pertama*, secara induktif bertolak dari karya-karya Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im untuk kemudian disistematisasikan.

*Kedua*, sebaliknya, secara deduktif penelitian meneropong pemikiran Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam kaitannya dengan konstelasi pemikiran Islam pada umumnya.

*Ketiga*, dilakukan interpretasi setepat mungkin atas segenap alur pemikiran Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im guna menemukan koherensi internal bahasan. Sehingga, dapat diperikan secara jelas

antara deksripsi data di satu ranah dengan interpretasi dan analisis data di ranah lain.

#### 6. Pendekatan Masalah

Pendekatan masalah yang dipakai dalam penelitian ini adalah hermeneutika sosial, dengan menelusuri hipotesis-hipotesis Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im untuk kemudian dicarikan korelasi sosiologisnya dalam level implikasi dari rumusan hipotesis yang ditawarkan masing-masing pemikir tersebut.

#### G. Sistematika Pembahasan

Agar pembahasan dalam penelitian ini bisa dikaji secara runtut, maka dirumuskan sistematika sebagai berikut:

Bab Pertama, pendahuluan, memuat argumentasi seputar motif yang mendasari penelitian. Bagian ini merangkum: latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, kerangka teoretik, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua, bagian teoretik dari penelitian ini, mendedahkan hipotesis-hipotesis metodologis Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im. Tahap ini diproyeksikan sebagai pelacakan alur pemikiran untuk menemukan koherensi konseptual yang dapat dijadikan pijakan dalam menilai urgensi Hak Asasi Manusia. Bagian ini menyoroti: *pertama*, Mohammed Arkoun, dengan dua sub-bab. Sub-bab pertama, mukaddimah, yang memuat pengantar atas basis

sosiologis dari obsesi intelektual Mohammed Arkoun. Sub-bab kedua berisi ihwal diri, dan metodologi Mohammed Arkoun, yaitu genealogi nalar Islam dan anggitan mitos. Sorotan *kedua*, Abdullahi Ahmed An-Na'im, juga terdiri dari dua sub-bab. Sub-bab pertama sama dengan yang terpaparkan pada sub-bab Mohammed Arkoun, yaitu mukaddimah. Sub-bab kedua berisi ihwal diri, dan metodologi Abdullahi Ahmed An-Na'im, yaitu konsep evolusi syari'ah dan teori naskh, sebagai pokok praksis dekonstruksi syari'ah .

Bab Ketiga, narasi dekonstruksi wacana HAM, berisi penyajian tentang aplikasi pembacaan metodologis Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im berupa interpretasi kritis terhadap persoalan Hak Asasi Manusia. Pada bagian ini akan dipetakan elemen-elemen epistemologis yang berpengaruh dalam mengidentifikasi persoalan HAM, guna mencari kemungkinan untuk menjadikan diskursus HAM sebagai aksioma untuk mengikhtiarkan proyeksi transformasi Islam. Ringkasnya, bagian ini mencakup mukaddimah, rumusan HAM menurut Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im serta implikasi dari rumusan HAM tersebut.

Terakhir, bab keempat, berisi kesimpulan dan saran-saran.[ ]

## BAB IV

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Ikhtisar hasil penelitian sebagaimana diuraikan di atas dapat dipaparkan sebagai berikut:

1. Ledakan modernitas yang melanda dunia Islam dengan penjajahan bangsa Barat sebagai determinan utamanya, telah membangkitkan respon yang berbeda dari umat Islam. Yang pertama, kelompok neorevivalis, yang mengumandangkan hasrat kudus untuk kembali ke al-Qur'an dan Sunnah Nabi, sebagai langkah sosiologis untuk menapis ekses negatif dari norma-norma peradaban Barat yang hegemonik. Kelompok kedua, modernis klasik, yang berobsesi mengakomodasi bulat-bulat modernitas dengan cara melihat ihwal yang datang dari Barat sebagai fase peradaban yang juga mesti diberlakukan di dunia Islam, dan untuk itu mereka mengiktikadkan ikhtiar intelektual melalui pondasan epistemologis terhadap aksioma-aksioma ilmu pengetahuan Barat. Namun ternyata kedua bentuk respon tersebut di kalangan para pemikir kontemporer dianggap sudah tidak memadai lagi untuk mengatasi persoalan umat Islam. Mohammed Arkoun dan Abdullahi Ahmed An-Na'im adalah dua sosok yang berdiri dalam barisan pemikir yang mendalilkan perlunya pelampauan metodologis terhadap model mekanisme kognisi yang dihayatkan oleh kelompok neorevivalis dan modernis klasik tersebut.

Mohammed Arkoun dengan kekayaan metodologinya, berusaha memetakan konsentrasi kritisnya terhadap dua perkara utama: persoalan tentang pemujaan tradisi yang diabadikan melalui aksi-aksi politik oleh kelompok revivalisme Islam, dan fenomena ketiadaan perhatian ilmuwan sosial terhadap apa yang disebutnya “Islam yang hening” (*the silent Islam*) – Islam orang-orang beriman yang lebih memilih gerakan intelektual yang kritis ketimbang demonstrasi-demonstrasi politik. Untuk mewujudkan proyek itu, Arkoun mula-mula berangkat dari pelacakan secara arkeologis terhadap genealogi nalar Islam klasik yang pada periode pemikiran berikutnya telah berubah menjadi basis konseptual untuk membangun nalar ortodoks. Arkoun mempersoalkan nalar Islam ortodoks yang cenderung melakukan mobilisasi sosial yang ideologis seperti yang tercermin dari pertarungan kelompok Sunni dan Syi’ah.

Prosedur teoretik yang ditempuh Arkoun ialah memberi ketegasan tentang perlunya melihat Islam, al-Qur’an khususnya, melalui pembacaan mitis. Anggitan mitos Arkoun sebagaimana diwanti-wanti olehnya, tidak boleh diasosiasikan dengan *usturah*. Mitos bagi Arkoun bukan dongeng, melainkan suatu upaya hermeneutis untuk melenturkan politik pemaknaan terhadap al-Qur’an yang didominasi oleh tafsir kaku yang mereduksi “teks” menjadi “preteks” (dalih). Singkatnya, Arkoun menolak pembacaan semacam itu dengan mengajukan anggitan mitos sebagai basis pembacaan mitis terhadap al-Qur’an.

Sementara itu, Abdullahi Ahmed An-Na'im merespon keteringgalan pemikiran Islam dengan apa yang disebutnya "menuju metodologi pembaruan yang memadai". Untuk itu An-Na'im, dengan mengikuti argumen gurunya Mahmūd Muhammad Thāhā, mengajukan sebuah konsep evolusi syari'ah untuk mendekonstruksi ketelanjuran umat Islam dalam berpegang terhadap "syari'ah historis". Dengan berangkat dari teori *naskh*, An-Na'im berupaya membalik aturan hukum Islam yang semula mengacu pada ayat-ayat Madinah yang eksklusif menjadi hukum Islam yang praksis epistemologisnya bersumber dari ayat-ayat Mekkah.

Sesungguhnya, apa yang dilakukan Arkoun dan An-Na'im lebih berupa aksi intelektual menjumbuhkan Islam dengan kenyataan modernitas yang salah satu wacana globalnya ialah Hak Asasi Manusia.

2. Ketika Barat mendeklarasikan Hak Asasi Manusia Universal, dunia Islam pun bereaksi dengan mulai merumuskan watak Hak Asasi Manusia ala Islam. Pemikir generasi sebelumnya dalam merumuskan hak-hak dalam Islam, selalu menitikberatkan pada hak-hak Tuhan dan hak-hak manusia. Sehingga, aturan-aturan hukum yang lahir dari pemahaman ulama ialah aturan yang tidak menyertakan wacana hukum publik. Padahal, hukum publik tidak boleh terabaikan, karena kenyataan global telah memaksa semua negara, termasuk negara yang berpenduduk mayoritas Muslim, untuk menggubris hak-hak asasi manusia.



Dalam melihat Hak Asasi Manusia, Arkoun melacaknya dengan menelusuri wewenang dalam Islam. Selama ini, para pemikir selalu mendalilkan wewenang melalui pembabaran ketegasan bahwa nalar manusia tak dapat menjelaskan apa yang terjadi dalam sejarah duniawi; nalar tidak dapat merupakan sumber hukum. Maka jabatan misalnya, hanya absah apabila dikukuhkan oleh pelimpahan wewenang (*tawfiḍ*) dari Allah kepada Nabi, dari Nabi kepada para murid, dari para murid kepada khalifah, dari khalifah kepada para gubernur dan hakim. Mata rantai wewenang itu memperlihatkan posisi Tuhan sebagai pangkal hak dan kewajiban makhluk. Sehingga, kewajiban beribadah dikodifikasi sebelum hak dan kewajiban dalam hidup bermasyarakat. Dari sini lahir pendapat bahwa komunitas spiritual (*ummah*) selalu bersangkutan dengan kepemimpinan (*imāmah*).

Dengan demikian, telaah terhadap Hak Asasi Manusia dalam Islam, menurut Arkoun, tak dapat dilepaskan dari wacana tentang wewenang (*authority*) dalam ekspresi politis pada level negara.

Sementara itu, An-Na'im melihat tendensi rezim militer di banyak kawasan Islam, di Sudan misalnya, berhasrat memelihara posisi ideologis yang totaliter guna menekan semua bentuk oposisi dan meraup monopoli atas kancah politik. Hal ini terlihat dari perlakuan yang tidak adil terhadap perempuan dan warga non-Muslim. Padahal, kewajiban menghormati hak-hak asasi manusia merupakan bagian integral dari hak untuk menentukan nasib sendiri.

Dalam konteks negara, hak untuk menentukan nasib sendiri adalah hak suatu negara untuk menegaskan dan merealisasikan hak-hak asasi manusia bagi seluruh penduduknya. Itu sebabnya, kita perlu mensugestikan hak-hak asasi manusia untuk merepresentasikan cara pandang dan *platform* bagi intelektual publik dalam melihat kekuatan negara yang ekspansif dalam konteks global. Sehingga, wacana dan daya progresif hak-hak asasi manusia menjadi berguna bagi banyak orang. Untuk mewujudkan itu, menurut An-Na'im, konstitusi mesti dijadikan komponen mutlak dalam keseluruhan sistemik negara. Dalam pengertian formal, konstitusi negara adalah kumpulan aturan-aturan dan peraturan-peraturan yang menciptakan berbagai alat pemerintahan dan menentukan hubungan satu dengan lainnya, serta hubungan antara alat-alat itu dengan subyek pribadi manusia, baik dalam kapasitasnya sebagai individu atau kolektif.

3. Contoh yang sering dipakai An-Na'im dan Arkoun dalam mentakrifkan Hak Asasi Manusia adalah diskriminasi terhadap perempuan. Mereka adalah pemikir yang getol mengarahkan kritiknya kepada kaum Muslim yang bersikeras mempersonifikasikan syari'ah sebagai rumusan ilahiah. Padahal, di zaman kini diskriminasi atas kaum perempuan yang dilegitimasi oleh agama melalui pendasaran yuridis dan teologis, ternyata bertentangan dengan nilai Islam itu sendiri.

Dalam konteks dekonstruksi, pemikiran tentang atas Hak Asasi Manusia kaum perempuan, adalah niscaya me-*naskh* ayat-ayat fase Madinah seperti yang ditawarkan An-Na'im, menggantinya dengan ayat-ayat Mekkah. Begitu pula dengan model pembacaan mitis Arkoun, yang mencoba mengembalikan makna teks al-Qur'an ke arah keluwesan makna al-Qur'an yang tak perlu dimapankan dalam tafsir hukum yang justru mengkhianati naluri kemanusiaan. Dengan begitu, advokasi perihal hak-hak asasi manusia harus diawali dengan melakukan kritik dan memperbaharui aspek syari'ah dari sudut pandang Islam.

#### B. Saran-saran

Niat merumuskan pembaruan tidak cukup dengan hanya mengandaikannya sebagai suatu keniscayaan intelektual yang terjadi dalam waktu singkat dan oleh sekelompok orang belaka. Langkah-langkah pemikiran sudah pasti akan memakan waktu yang lama, melintasi banyak generasi. Itu sebabnya, dunia Islam tak cukup hanya memaknai semesta manusia dengan postulat-postulat hukum yang statis.

Hak Asasi Manusia, kita tahu, adalah problem nyata yang memperlihatkan kepada kita tentang bagaimana keharusan mereformasi pemikiran dalam hukum mesti diikhtiarkan. Karena bagaimanapun, postulat-postulat hukum yang selama ini diusung oleh masyarakat Islam tidak memadai lagi dalam mengkontekstualkan konsep Hak Asasi Manusia dalam dunia Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

### 1. Kelompok al-Qur'an dan Tafsir

Abu-Zayd, Nasr Hamid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, alih bahasa Khoiron Nahdliyyin, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1997.

-----, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, alih bahasa Khoiron Nahdliyyin, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Amal, Taufik Adnan, *Tafsir Kontekstual al-Quran*, cet. IV, Bandung: Mizan, 1994.

Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan Quran*, alih bahasa Machasin, Jakarta: INIS, 1997.

-----, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, alih bahasa Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998.

-----, "Gagasan tentang Wahyu: Dari Ahl al-Kitāb sampai Masyarakat Kitab", dalam H. Chambert-Loir dan N.J.G. Kaptein (eds.), *Studi Islam di Perancis: Gambaran Pertama*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat dkk, Jakarta: INIS, 1993.

Mannā' al-Qattān, *Mabāhith fi Ulūm al-Qur'ān*, Riyad: Mansyurat al-Ashr al-Hadist, 1973.

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

-----, "Some Recent Books on The Qur'an by Western Authors," *The Journal of Religion*, Vol. 64, Chicago: The University of Chicago, 1984.

### 2. Kelompok Fiqh dan Usul Fiqh

Abidin, I. Zainal, "Problematik Ijtihad", dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1994.

Abū Zahrah, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*, t.t.p: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.

Bagir, Haidar, "Prolog", dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, cet. III, Bandung: Mizan, 1994.

Kamali, Muhammad Hasyim, *Prinsip dan Teori dalam Hukum Islam*, alih bahasa Noor Haidi, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Khallāf, Abdul Wahhāb, *Ilm al-Usūl al-Fiqh*, cet. XII, t.t.p: At-Tabā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī'i, 1398H/1978.

Mayer, Ann Elizabeth, "Ambiguitas An-Na'im dan Hukum Pidana Islam", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, alih bahasa Farid Wajidi, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1996.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, cet. II, Yogyakarta: LKiS, 1997.

Thāhā, Mahmūd Muhammad, *The Second Message of Islam*, alih bahasa Abdullahi Ahmed An-Na'im, New York: Syracuse University Press, 1987.

Tibi, Bassam, "Syari'ah, HAM dan Hukum Internasional", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, alih bahasa Farid Wajidi, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1996.

Voll, Jhon O., "Transformasi Hukum Islam: Suara Sarjana-Aktivis Sudan", *Islamika*, No.1 Juli-September 1993.

Yafie, Ali, *Menggagas Fiqih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhawah*, cet. I, Bandung: Mizan, 1994.

Syaukani, Imam, "Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Reformasi Syari'ah Islam Demokrasi", *Ulumuddin*, No.02 Th.II/ Juli 1997.

### 3. Kelompok Buku-buku Lain

Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

-----, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

- , "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- , "Relevansi Studi-studi Agama dalam Milenium Ketiga", *Jurnal Ulumul Qur'an*. No. 5, Vol. VII, Jakarta: LSAF, 1997.
- El-Affendi, Abdelwahab, *Masyarakat Tak Bernegara*, alih bahasa Amiruddin Arrani, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- , "Islam and Human Rights: The Lessons from Sudan", *The Muslim World*, Vol. 91, 2001.
- Agustina, Nurul, "Islam, Perempuan dan Negara", *Islamika*, No. 6 1995.
- Ahmed, Ishtiaq, "Konstitusionalisme, HAM dan Reformasi Islam," dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syariah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, alih bahasa Farid Wajidi, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Alimi, Moh. Yasir, dkk, *Advokasi Hak-Hak Perempuan: Membela Hak Mewujudkan Perubahan*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Anderson, Benedict, *Komunitas-komunitas Imajiner: Renungan tentang Asal-usul dan Penyebaran Nasionalisme*, alih bahasa Omi Intan Naomi, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist Press, 1999.
- Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam Today*, Washington D.C: Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, 1987.
- , *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- , *Rethinking Islam*, alih bahasa Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , *Pemikiran Arab*, alih bahasa Yudian W. Asmin, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , *Membedah Pemikiran Islam*, alih bahasa Hidayatullah, Bandung: Pustaka. 2000.

- , dan Louis Gardet, *Islam: Kemarin dan Hari Esok*, alih bahasa Ahsin Mohammad, cet. I, Bandung: Pustaka, 1997.
- , "The Concept of Authority in Islamic Thought: *Lā hukma illā lillāh*", dalam C.E. Bosworth (ed. in chief), *The Islamic World: From Classical to Modern Times*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 1988.
- , "Explorations and Responses: New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialog", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. XXVI, No. 3, 1989.
- , *Menuju Pendekatan Baru Islam*, alih bahasa Hamid Basyaib, *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.7 Vol. II, Jakarta: LSAF, 1990.
- , "Clearing Up the Past to Prepare the Future", makalah disampaikan pada International Conference on Cultural Tourism 1995.
- , "Islamic Studies: Methodologies", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford of the Modern Islamic World*, Vol. 2, New York: Oxford University Press, 1995.
- , "Kritik Konsep 'Reformasi Islam'", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syariah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, alih bahasa Farid Wajidi, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Assyaukanie, A. Lutfhie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I No. 1, 1998.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Barthes, Roland, *The Pleasure of the Text*, alih bahasa Richard Miller, New York: Hill and Wang, 1975.
- , *Mithologies*, New York: Hill and Wang, 1975.
- , *Elements of Semiology*, alih bahasa Annette Lavers dan Colin Smith, cet. VII, New York: Hill and Wang, 1981.
- Berger, Peter L., *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, alih bahasa Hartono, cet. II, Jakarta: LP3ES, 1994.

- , dkk, *Pikiran Kembara: Modernisasi dan Kesadaran Manusia*, alih bahasa A. Widyamartaya, cet. I, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Bertens, K, *Filsafat Barat Abad XX, Inggris – Jerman*, cet. II, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, alih bahasa Gino Raymond dan Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press, 1991.
- Buckley James J., "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationalists, Textualists, and Functionalists, *Modern Theology*, Vol. 6 No. 4 Juli 1990.
- Budiman, Arief, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi*, cet. II, Jakarta: Gramedia, 1997.
- Budiman, Kris, *Kosa Semiotika*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, alih bahasa Susanne K. Langer, t.t.p: Dover Publications Inc., 1946.
- Eco, Umberto, "Between Author and Text", dalam Stefan Collini (ed.), *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Engineer, Ashgar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, alih bahasa Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, cet. I, Yogyakarta: LSPAA Yayasan Prakarsa, 1994.
- Esack, Farid, "Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah (II), Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, alih bahasa Farid Wajidi, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Esposito, John L., *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, alih bahasa Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, cet. III, Bandung: Mizan, 1996.
- Fakih, Mansour, dkk, *Panduan Pendidikan Politik untuk Rakyat*, cet. I, Yogyakarta: Insist, 1999.
- al-Faruqi, Isma'il Raji, *Tauhid*, alih bahasa Rahmani Astuti, cet. I, Bandung: Pustaka, 1988.
- , dan Lois Lamya' al-Faruqi, "Tauhid Dasar Peradaban", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1 Vol. VII, Jakarta: LSAF, 1996.



- Frye, Northrop, *The Great Code: The Bible and Literature*, London, Melbourne & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, alih bahasa David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1977.
- Gandhi, Leela, *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*, alih bahasa Yuwan Wahyutri dan Nur Hamidah, cet. I, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- al-Gazāli, Muhammad, *Menjawab 40 Soal Islam Abad 20*, alih bahasa Muhammad Tohir dan Abu Laila, cet. III, Bandung: Mizan, 1992.
- Giddens, Anthony, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis Karya-Tulis Marx, Durkheim dan Weber*, alih bahasa Suheba Kramadibrata, cet. I, Jakarta dan Cambridge: UI-Press dan Cambridge University Press, 1985.
- Geertz, Clifford, *Kebudayaan & Agama*, alih bahasa Fransisco Budi Hardiman, cet. I, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- , "Pergulatan Demi Yang Nyata", dalam Mochtar Pabottingi (ed.), *Islam: Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim*, alih bahasa Mochtar Pabottingi, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- Geuss, Raymond, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, alih bahasa Joel Weinsheimer, New Haven and London: Yale University Press, 1994.
- Hahn, Ernest, "Sir Sayyid Ahmad Khan's the Controversy over Abrogation (in the Qur'an): An Annotated Translation", dalam Willem A. Bijlefeld dan Issa J. Boullata (ed.), *The Muslim World*, Vol. LXIV, Hartford, Connecticut: The Duncan Black Macdonald Centre, 1974.
- Hanafi, Hassan, *Dialog Agama dan Revolusi I*, alih bahasa Tim Penerjemah Pustaka Firdaus, cet. II, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- , *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Barat*, alih bahasa M. Najib Buchori, cet. I, Jakarta: Paramadina, 2000.

- Hans, James S., "Hermeneutics, Play, Deconstruction", *Philosophy Today*, Vol. 24 1980.
- Hardiman, Francisco Budi, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, cet. II, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Huntington, Samuel P., *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*, alih bahasa M. Sadat Ismail, cet. II, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Ishak, Zulkarnaen, "Narasi Sastra dalam Medan Tafsir", *Suara Merdeka*, Minggu, 15 April 2001.
- Izetbegovic, 'Alija 'Ali, *Membangun Jalan Tengah: Islam antara Timur dan Barat*, alih bahasa Nurul Agustina dkk, cet. I, Bandung: Mizan, 1992.
- Izutsu, Toshihiko, *Konsep-Konsep Etika Religius dalam Qur'an*, alih bahasa Agus Fahri Husein dkk, cet. I, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1993.
- Juergensmeyer, Mark, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, alih bahasa Noorhaidi, cet. I, Bandung: Mizan, 1998.
- Keesing, Roger M., *Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*, alih bahasa R.G. Sukadijo, Jakarta: Erlangga, 1992.
- King, Richard, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*, alih bahasa Agung Prihantoro, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Lee, Robert D., *Mencari Islam Autentik, Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, alih bahasa Ahmad Baiquni, cet. I, Bandung: Mizan, 2000.
- Lewis, Bernard, *Islam and the West*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Macdonell, Diane *Theories of Discourse*, New York: Basil Blackwell, 1986.
- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, alih bahasa Francisco Budi Hardiman, cet. V, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Mas'ud, Abdurrahman, "Sunnism and 'Orthodox' in the Eyes of Modern Scholars", *Jurnal al-Jāmi'ah*, No. 61, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1998.

- Meuleman, Johan Hendrik, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 4, Jakarta: LSAF, 1993.
- , "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa: Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- , "Sumbangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama: Studi Kasus tentang Pemikiran Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- , "Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Mohammed Arkoun", dalam Johan Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Paradigma Intelektual Muslim*, cet. I, Yogyakarta: SIPRESS, 1993.
- Murchadha, Felix Ó, "Truth as a Problem for Hermeneutics: Towards a Hermeneutical Theory of Truth", *Philosophy Today*, Vol. 36 No. 2/4 1992.
- Mutahhari, Murtadha, *Manusia dan Agama*, penyunting Haidar Bagir, cet. I, Bandung: Mizan, 1984.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, "Introduction", dalam Mahmūd Muhammad Thāhā, *The Second Message of Islam*, New York: Syracuse University Press, 1987.
- , "Sekali Lagi Reformasi Islam", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah (II), Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, alih bahasa Farid Wajidi, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Nuyen, A.T., "Interpretation and Understanding in Hermeneutics and Deconstruction", *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 24 No. 4 Desember 1994.
- Power, David S., "On the Abrogation of the Bequest Verses", *Arabica*, Vol. XXIX, No. 3, Leiden: E.J. Brill, 1982.

- Prasetyo, Eko, "Hak Asasi Manusia: Proyek Penataan Global", makalah untuk Pelatihan HAM dan Kekerasan yang dilaksanakan oleh PUSHAM UII, 12 November 2000.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, cet. II, Chicago: The University of Chicago, 1979.
- , *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- , "Islam: Challenges and Opportunities," dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (ed.) *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- , "Islamic Studies and the Future of Islam", dalam Malcolm H. Kerr (ed.) *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, California: The Regents of the University of California, 1980.
- Rickman, H. P., "From Hermeneutics to Deconstruction: The Epistemology of Interpretation", *International Studies in Philosophy*, Vol 27 No. 2 1995.
- Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas: The Texas Christian University Press, t.t.
- Said, Edward W., *Kebudayaan dan Kekuasaan*, alih bahasa Rahmani Astuti, cet. II, Bandung: Mizan, 1996.
- , *Orientalisme*, alih bahasa Asep Hikmat, cet. III, Bandung: Pustaka, 1996.
- Saussure, Ferdinand de, *Pengantar Linguistik Umum*, cet. III, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, cet. V, Jakarta: UI-Press, 1993.
- Sonn, Tamara, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *The Muslim World*, Vol. LXXXI, No.3-4, 1991.

- Sumaryono, E., *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, cet. III, Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Susanto, P. S. Hary, *Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Syari'ati, Ali, *Ummah dan Imamah*, alih bahasa Afif Muhammad, cet. II, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- Tamara, Mohammad Nasir, "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan", *Jurnal Ulumul Quran*, No. 3, Vol. I, Jakarta: LSAF, 1989.
- Tibi, Bassam, *Krisis Peradaban Islam Modern: Sebuah Kultur Praindustri dalam Era Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, alih bahasa Yudian W. Asmin dkk, cet. I, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994.
- Watt, W. Montgomery, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, alih bahasa Noor Haidi, cet. I, Yogyakarta: Hamafira, 1994.

#### 4. Kelompok Ensiklopedia dan Situs

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, "Human Rights, Religion and Secularism: Does it have to be a Choice?", [http://www.butler.edu/philrel/an\\_naim.html](http://www.butler.edu/philrel/an_naim.html)
- , "Islamic Fundamentalism: An Interpretation", [http://www.africana.com/Utilities/Content.html?&./cgibin/banner.pl?banner=Blackworld&./Articles/tt\\_909.htm](http://www.africana.com/Utilities/Content.html?&./cgibin/banner.pl?banner=Blackworld&./Articles/tt_909.htm)
- Arkoun, Mohammed, "Democracy: A Challenge to Islamic Thought", <http://www.philo.8m.com/arkoun.html>.
- Lester, Toby, "What is the Koran?", <http://www.theatlantic.com/issues/99jan/koran.htm>
- Manzoor, S. Parvez, "Responding to Professor Arkoun", <http://www.islam21.net/pages/confrences/june99-2.htm>
- , "Theology and the Rights of Man", <http://www.algonet.se/~pmanzoor/Theology%20and%20Rights%20of%20Man.htm>
- Slisli, Fouzi, "Islam: Between Devotion and Politics", <http://www.mediamonitors.com>.

net/fouzislisli1.html

van Doorn, Lisette Geldof, dan Mohamed Eltayeb, "Interview with Abdullahi Ahmed An-Na'im", <http://www.law.uu.nl/english/orm/news/news99-3.asp#6>.

*The Encyclopedia of Islam*, Bosworth C.E., dan E. van Donzel (ed.), Leiden dan New York: E.J. Brill, 1993.

*The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Esposito (ed), "Arkoun, Mohammed", Fedwa Malti-Douglas, Vol. 1, New York: Oxford University Press, 1995.

*The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), "Myth: An Overview", Kees W. Bolle.

LAMPIRAN I

No	Hlm.	F. N	Terjemahan
			BAB I
1.	2	4	Kaum Muslim ... harus belajar menelaah Barat dan gagasan-gagasannya secara obyektif untuk mendeterminasi bagaimana Islam sepatutnya bereaksi terhadap berbagai tekanannya. Dalam aktivitas intelektual Barat yang cemerlang dan kreatif itu terdapat ihwal yang baik maupun yang buruk, sebagaimana dalam peradaban lainnya ... Demikian pula, banyak gagasan dan doktrin yang dielaborasi dan disokong oleh kaum Muslim sendiri selama abad-abad pertengahan adalah sangat merugikan secara spiritual dan moral.
2	6	18	Sembari meralat ekses-ekses pemerintahan kolonial, nalar hegemonik tetap saja menempatkan "Islam" dalam sebuah bingkai epistemologis yang diwariskan dari masa Pencerahan ( <i>Enlightment</i> )— ini mengabaikan kenyataan bahwa Pencerahan telah ditahbiskan sebagai sesuatu yang usang oleh para kreator, pemikir, dan inovator posmodern. Seluruh literatur mutakhir tentang ihwal yang dianggap sebagai fundamentalis Islam, radikal, atau kelompok-kelompok pemersatu hanyalah menghamba pada penguatan kembali batas-batas epistemologis sempit yang dijejalkan kepada Islam dan dunia Islam sejak abad kesembilan belas.
3	17	48	Sebuah konsep individu menderivasikan maknanya dari sebuah konteks atau horizon ... sementara horizon tercipta dari elemen-elemen yang dibentuk oleh makna. Interaksi dialektis antara keseluruhan dan bagian, masing-masing memberi makna yang lain ... Dengan demikian, proses memahami bersifat melingkar. Karena melalui "lingkaran" inilah makna muncul, maka itulah yang kami sebut "lingkaran hermeneutis."

4	19	58	<p>menyingkap dimensi-dimensi hermeneutis, menunjukkan signifikansi-signifikansi hermeneutis bagi cara kita memahami dunia dan bagi semua aneka bentuk di mana proses pemahaman ini mewujud.</p> <p style="text-align: center;">BAB II</p>
5	28-29	4	<p>Saya masuk sekolah menengah atas di Oran dan kemudian universitas di Aljazair. Saat itu Aljazair tengah dijajah, dan sebagaimana semua orang Aljazair, saya senantiasa dikejutkan oleh konfrontasi dahsyat antara budaya dan bahasa penjajah Perancis dan budaya Aljazair saya sendiri. (Saya berbahasa Berber dan Arab). Tatkala mengikuti kuliah-kuliah mengenai Islam di Universitas Aljazair, sebagaimana lainnya, saya sangat kecewa terhadap hambarnya pemaparan perihal Islam, khususnya isu-isu lama yang dibangkitkan kembali di masyarakat Aljazair antara tahun 1950 dan 1954. Gerakan pembebasan nasional sedang disibukkan oleh klaim kolonial untuk merepresentasikan peradaban modern dengan penekanan pada jati diri Muslim-Arab di Aljazair.</p>



## LAMPIRAN II

### BIOGRAFI ULAMA

1. Abdelwahab El-Affendi, seorang filsuf dan ilmuwan politik berkebangsaan Sudan. Memulai kariernya sebagai penulis surat kabar *al-Sahafa* yang terbit di Khartoum. Ia juga memberi kuliah tentang filsafat di berbagai perguruan tinggi Sudan, dan menjadi editor jurnal *Arabia, The Islamic World Review*. Tulisannya tentang filsafat, sastra dan politik tersebar tidak hanya di Sudan, melainkan juga di Inggris, Perancis, Amerika Serikat dan negara-negara Teluk. Di antara karyanya adalah *Turab's Revolution: Islam and Power in Sudan* dan *Who Need an Islamic State?*
2. Abū Muslim al-Isfahānī. Nama aslinya Muhammad Ibnu Bahr, adalah tokoh tafsir dari golongan Mu'tazilah, wafat pada tahun 322 H. Kitabnya yang paling mahsyur dalam bidang tafsir adalah *Jamī'ah at-Ta'wīl*.
3. Bassam Tibi lahir di Damaskus, profesor Hubungan Internasional di Gerg-August Universitas, Gottingen. Di antara karyanya adalah *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age*. (Salt Lake City 1988) dan *Islam and the Cultural Acomodation Social Change* (Boulder 1990). Dia sering terlibat dalam perdebatan publik di Jerman mengenai isu-isu yang berkaitan dengan Islam dan modernitas.
4. Farid Esack meninggalkan rumahnya di Cape Barat pada usia muda ke Pakistan untuk belajar teologi Islam dan, setelah itu, disusul dengan belajar kajian tentang ilmu-ilmu al-Qur'an di Jamia Abi bakr, Karachi. Setelah kembali ke Afrika Selatan di tahun 1982, dia memainkan peranan penting dalam perlawanan Muslim dan antariman terhadap Apartheid. Sering berada di Center for the Study of Islam and Christian Muslim Relation Relation di Birmingham, Inggris. Menyandang gelar doktor di bidang tafsir al-Qur'an dengan disertasi tentang hermeneutika al-Qur'an. Kini staf pengajar di Universitas Western Cape, Afrika Selatan, dan tokoh senior pada World Conference on Religion and Peace.
5. Fazlur Rahman. Lahir pada tahun 1919 di Daerah Barat Laut Pakistan dalam lingkungan keluarga yang menganut tradisi mazhab Hanafi. Memperoleh gelar M.A Sastra Arab di Punjab University di tahun 1942. Tahun 1951, gelar doktoralnya diraih di Oxford University di Inggris. Setelah itu, mengajar beberapa

saat di Durham University, Inggris, kemudian di Institut of Islamic Studies, McGill University, Kanada.

6. al-Gazālī. Lahir pada tahun 450 H/1058 M di Gazalah, sebuah kota kecil dekat Tus di Khurasan, yang pada saat itu merupakan pusat ilmu pengetahuan. Sosok yang dikenal sebagai *hujjah al-Islām* ini wafat pada tanggal 19 Desember 1113 M atau 505 H. Menulis lebih dari 100 buku, yang ditulis dalam dua bahasa, Arab dan Persia. Di antara karyanya, *Ihyā' Ulūmuddīn* dan *Al-Munqadz min ad-Dalalāh*. Seluruh karyanya meliputi banyak bidang ilmu.

7. Hassan Hanafi, Guru Besar Fakultas Filsafat Universitas Kairo. Ia dikenal sebagai seorang pemikir rasional-liberal. Lahir pada 14 Februari 1934, hampir segenap usianya diabdikan untuk berkarya. Seluruh karyanya ditulis secara sambung menyambung menjadi suatu rangkaian pekerjaan besar yang ia istilahkan sebagai *at-turats wa at-tajdid* (tradisi dan modernisasi). Setelah meraih gelar doktor dari Universitas Sorbonne, Paris (1966), ia mengajar di Universitas Kairo, Jurusan Filsafat. Namanya mencuat ke forum-forum internasional ketika ia melontarkan gagasan mengenai “Kiri Islam”, melalui jurnal *al-Yasar al-Islami: Kitabat fi al-Nahdlah al-Islamiyah* (Kiri Islam: Esai-esai tentang Kebangkitan Islam), yang terbit pada 1981. Jurnal itu hanya sempat terbit satu kali karena dilarang oleh pemerintah Mesir. Hassan Hanafi adalah orang pertama yang memperkenalkan istilah *oksidentalisme* sebagai antitesis terhadap orientalisme dalam bukunya *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab* (Pengantar Menuju Oksidentalisme).

8. Istiaq Ahmed, lahir di Pakistan, meraih Ph.D dari University of Stockholm, Swedia. Mengajar di universitas yang sama. Banyak menulis tema tentang pembangunan, ideologi dan dampaknya terhadap Islam kontemporer. *The Concept of an Islamic State in Pakistan: An Anlysisi of Ideological Controversies* adalah salah satu karyanya.

9. Moḥammad Hashim Kamali, lahir di Afghanistan di tahun 1944. Ia belajar hukum di Universitas Kabul, beberapa waktu kemudian bekerja sebagai pengacara umum Departemen Kehakiman Afghanistan. Lalu, melanjutkan pendidikan dan meraih gelar LL.U. di Inggris. Gelar doktoralnya diperoleh di Universitas London dengan mengambil spesialisasi Hukum Islam dan Kajian Timur Tengah. Kini, Asisten Senior Guru Besar di Institut of Islamic Studies, McGill University, Kanada.

10. Mahmūd Muhammad Thāhā dilahirkan pada tahun 1909, atau 1911, di Rufa'ah, sebuah kota kecil di tepi timur Bule Nile Sudan Pusat. Di tahun 1936 ia berhasil menyelesaikan pendidikan teknik di Gordon Memorial College, yang

sekarang dikenal dengan nama Universitas Khartoum. Setelah berakhir masa pengasingan di bulan Oktober 1951, Thāhā mencetuskan sebuah pandangan komprehensif yang diistilahkan “Pesan Kedua Islam”, yang oleh muridnya, Abdullahi Ahmed An-Na’im, disebut sebagai teori yang mendalilkan “evolusi legislasi Islam”.

11. Nasr Hāmid Abū-Zayd, pemikir kontroversial lulusan Universitas Kairo. Karyanya, *al Imām as-Syafi’ī wa Ta’sīs al-Aidulūjīyyah al-Wasatiyah*, yang merupakan kajian kritis terhadap Imam as-Syafi’ī telah mengebohkan dunia akademik Mesir, dan membuat dia ditakfirkan dan diusir dari Mesir. Sekarang ia menjabat dosen di Universitas Leiden, Belanda.

12. Muhammad Iqbal lahir di tahun 1876 di anak benua India, Pakistan. Ia sosok penggerak reformasi sosial dan sastrawan terkenal. Bagi Iqbal, Islam menolak pandangan statis tentang alam semesta dan, sebaliknya, mendukung pandangan dinamis. Ia menyebut “ijtihad” sebagai prinsip gerakan dalam struktur Islam, upaya untuk mengantisipasi tantangan-tantangan baru yang terus-menerus dibangkitkan oleh hakikat evolusioner kehidupan. Bukunya yang terkenal adalah *Reconstruction of Thought in Islam*.

13. as-Syafi’ī, atau Muhammad bin Idris as-Syafi’ī, lahir di Gazzah. Peletak dasar disiplin *usūl al-fiqh* ini pada usia 9 tahun telah menghafal al-Quran. Menuntut ilmu di banyak tempat: Baghdad, Madinah, Mekkah, dan Mesir. Wafat pada malam Jumat 29 Rajab 204 H atau 8 Januari 820 M di Mesir. Jenazahnya dikebumikan sesudah asar, esok harinya. Beberapa karyanya di bidang *usūl al-fiqh* adalah *ar Risālah*, *Jammā’ul Ilmī*, dan *Ibtāl al-Istihsān*.

## DAFTAR RIWAYAT PENULIS

Nama Lengkap : Zulkarnaen Ishak  
Tempat Tanggal Lahir : Gorontalo, 19 November 1976  
Alamat : Kel. Tunggulo No. 19, Limboto, Gorontalo 96217  
Telp. 0435-881362.

### Riwayat Pendidikan:

1. Tingkat Dasar : SDN II Tunggulo, Limboto, Gorontalo (1989)
2. Menengah Pertama : MTs Pondok Karya Pembangunan Manado (1992)
3. Menengah Atas : MAN-PK Ujungpandang (1995)
4. Perguruan Tinggi : Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Tahun Akademik 1995/1996

### Orang Tua

Nama Bapak : Harun Ishak  
Pekerjaan : Purnawirawan polisi  
Nama Ibu : Amna Latief  
Pekerjaan : Pensiunan guru  
Alamat orang tua : Kel. Tunggulo No. 19, Limboto, Gorontalo 96217  
Telp. 0435-881362.