

Alvan Fathony

**HERMENEUTIKA NEGOSIATIF
KHALED ABOU EL FADL:
Menangkal Otoritarianisme Tafsir Agama
dalam Hukum Islam**

Universitas Nurul Jadid, Probolinggo
Email: guzithonk01@gmail.com

Abstract: *In this era of disruption, many people spend their activities in cyberspace, including in terms of studying the religious doctrines. However, not a few of them are trapped in the textualist religious doctrine, so the application of religious values that are rahmatan lil 'alamin is not actualized properly. Seeing this phenomenon, Abou El Fadl considered that in this modern era the interpretation of Islamic legal sources, both the Qur'an and Hadith textually, would not be able to carry humanist religious messages. Therefore, a hermeneutic method is needed as a tool in revealing the meaning behind the sound of the sacred texts in religion.*

Keywords: *Hermeneutic, Aboe El Fadl, and Islamic Law.*

At-Turas: Jurnal Studi Keislaman

Volume 6, No.1, Januari-Juni 2019

DOI: <http://doi.org/10.33650/at-turas.v6i1.558>

Abstrak: Di era disrupsi ini, banyak kalangan menghabiskan aktivitasnya di dunia maya, termasuk dalam hal mempelajari ajaran-ajaran atau doktrin-doktrin agama. Namun, tidak sedikit dari mereka yang terjebak pada doktrin agama yang tekstualis, sehingga pengaplikasian nilai-nilai agama yang rahmatan lil 'alamin tidak teraktualisasi dengan baik dan benar. Melihat fenomena ini, Abou El Fadl menilai bahwa di era modern ini penafsiran terhadap sumber hukum Islam baik Al-Qur'an maupun Hadits secara tekstualis tidak akan mampu membawa pesan-pesan agama yang humanis. Oleh karenanya, dibutuhkan metode hermeneutika sebagai alat bantu dalam mengungkap makna dibalik bunyi teks-teks suci dalam agama.

Kata Kunci: Hermeneutika, Abou El Fadl, dan Hukum Islam.

PENDAHULUAN

Fiqh berasal dari bahasa Arab, *faqih* – *yafqahu* – *fiqhan*, yang berarti *al-fahmu* (paham), yakni *al-fahmu ash-shahih* (pemahaman yang benar) (Wahid, 2014). Tentu saja pemahaman ini adalah pemahaman orang yang pada umumnya *'alim*, baik secara individual maupun kolektif terhadap sumber ajaran Islam dalam hal ini Al-Qur'an dan Hadits, untuk memperoleh ketentuan hukum yang dibutuhkan umat Islam dalam kehidupan yang dihadapinya pada ruang dan waktu tertentu.

Sebagai pemahaman atas teks Al-Qur'an dan Hadits, tentu saja posisi fiqh berbeda dengan posisi Al-Qur'an dan Hadits itu sendiri. Jika Al-Qur'an itu qadim (Azali), maka fiqh itu hadits (temporal). Jika Al-Qur'an bersifat universal dan mutlak benar, maka fiqh bersifat particular, fleksibel, dan kebenarannya relative. Mengapa demikian? Karena fiqh lahir dari akal yang bersifat subyektif, sementara Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang melintasi ruang dan waktu, dan tidak ada intervensi akal sama sekali.

Oleh karena itu, fiqh adalah produk anak zaman. Ia lahir, tumbuh, dan berkembang sesuai dengan perkembangan zamannya pada kerangka ruang dan waktu yang mewadahnya (al-Jauziyah, 1423H). Fiqh berubah sesuai dengan perubahan social. Fiqh juga berbeda sesuai dengan perbedaan para pemikirnya, pembentuknya, dan pengembangannya dari suatu waktu ke waktu lain, atau dari suatu tempat ke tempat lain (al-Jauziyah, 1423H). namun saat ini yang muncul justru produk-produk hukum yang kontradiktif

dengan kaidah tersebut diatas. Sehingga tidak mengherankan jika di masa modern ini ada fatwa pengharaman facebook, pengharaman mengucapkan selamat natal, pengkafiran dan permurtadan kelompok yang berbeda, dan ratusan fatwa sejenis. Jangankan diikuti, justru fatwa tersebut justru “**ditertawakan**” bahkan “**dicemooh**” oleh umat.

Dalam konteks sosiologis, sebuah fatwa hanya akan bermakna secara objektif jika diposisikan secara kontekstual. Ketika teks-teks Hukum Islam terlepas dari author-nya, ia tidak lagi bermakna kecuali sekadar bundelan kertas yang dikoleksi perpustakaan, bahkan hanya akan menjadi pelampiasan nafsu berfatwa. Untuk menghindari kumpulan teks-teks Hukum Islam menjadi 'benda-benda arkeologis', seperti fatwa-fatwa diatas, maka ia membutuhkan teropong sosio-historis guna memotret proses pembentukan formatif nalar hukum Islam dan perjalanan teks Hukum Islam dari huruf ke realitas, dari logos ke praksis, dan dari tekstual ahistoris ke kontekstual historis. Pembacaan sosio-historis terhadap dinamika perkembangan Hukum Islam sangat urgen, lantaran relasi dialektis antara Hukum Islam dengan realitas sosial bersifat tak terpisahkan sebagai dua sisi mata uang. Formasi nalar Hukum Islam senantiasa diracik di tengah-tengah relung pergumulan konstruksi sosio-politik dan ruang lingkup kultur tertentu.

Jika demikian maka hukum Islam akan selalu mengarah pada tujuan mulia, yaitu medidik dan keadilan. Abu Zahra mengatakan bahwa hukum Islam mengambil individu sebagai fokus pembinaan. Pertama-tama Islam membidik individu agar memiliki keimanan dan sifat bisa dipercaya sebagai cara untuk mencapai tujuan sosialnya. Ibadah yang dimaksud sebagai cara mendidik individu agar berguna bagi masyarakat dan menjauhkannya dari sifat mementingkan diri sendiri. Abu Zahra mengutip ayat al Qur'an, Hadits Nabi dan berbagai tata cara ibadah yang mencerminkan hikmah ibadah, mulai dari shalat sampai haji (Khallaf, 1972).

Selain itu, hukum Islam juga bertujuan menegakkan keadilan di kalangan masyarakat. Keadilan harus tegak mulai dari peradilan sampai pada mu'amalah (hubungan antar manusia). Ajaran Islam juga menegaskan persamaan manusia di muka hukum, tanpa memandang kekayaan, pangkat, rasa, golongan, kelas dan

sebagainya. Artinya Abu Zahra hanya merekonstruksi dari kemapanan yang ada bukan membuat spekulasi seperti yang terjadi dalam sejarah pemikiran Barat. Ia mengutip ayat, hadits, meneliti hukum Islam yang telah ada untuk melakukan penyimpulan induktif (Zahra, t.t).

Kalau tujuan syara' adalah terciptanya kepentingan umum dalam kehidupan manusia. Maka kepentingan umum yang dimaksud adalah bersifat dinamis dan fleksibel. Artinya pertimbangan kepentingan umum itu seiring dengan perkembangan zaman. Konsekwensinya bisa jadi yang dianggap kepentingan umum pada waktu lalu belum tentu dianggap kepentingan umum pada waktu sekarang. Oleh karena itu ijtihad terhadap pelaksanaan hukum dengan pertimbangan kepentingan umum ini supaya dilaksanakan secara terus-menerus, baik terhadap masalah-masalah yang secara prospektif diduga pasti terjadi (Afiff, 1991).

Contoh ijtihad progresif dan liberal adalah apa yang dilakukan 'Umar bin Khattab ketika Islam berhasil merebut tanah pertanian yang membentang dari Syiria, Irak, Persia sampai Mesir. Berdasarkan ketentuan al Qur'an surat al Anfal 41, semestinya prajurit yang ikut berperang mendapat empat perlima dari ghanimah tersebut, sedang seperlima masuk kas negara. Ketentuan tersebut juga dipraktekkan oleh nabi sendiri ketika membebaskan tanah khaibar (Assyaukanie, 2002).

Tetapi 'Umar khawatir kalau mengikuti harfiah (literal) ayat tersebut, kemaslahatan umat yang lebih besar justru terancam, karena dengan begitu tanah pertanian akan habis di kapling-kapling oleh orang tertentu, dan tidak tersisa untuk generasi berikutnya. Akhirnya 'Umar berijtihad untuk tidak membagi tanah tersebut tetapi menetapkan agar tanah tersebut tetap digarap oleh pemilik asli dengan syarat membayar "*kharaaj*" (pajak), jadi status tanah tersebut menjadi milik Negara (Iqbal, 1981). Keberanian 'Umar untuk bertabrakan dengan bunyi harfiah ayat (nash sharih) tersebut menunjukkan bahwa tafsir kontekstual yang berorientasi kemaslahatan umat bukanlah barang baru di dunia Islam.

Apa yang dilakukan 'Umar tersebut menandakan bahwa Islam dapat ditafsirkan ke dalam sejumlah inklinasi fiqh yang beragam karena pertimbangan letak geografis beserta konteks sosio-kulturalnya. Hal ini selaras dengan kaidah fiqh bahwa "tradisi adalah

basis hukum” (*al-‘Adat Muhakkamah*) atau kaidah “hukum Islam secara dinamis dapat berubah menyesuaikan perubahan waktu, kondisi, situasi, dan letak geografis”. Sekali lagi bahwa kaidah *al-Abkam Tataghayyar bi Taghayyur al-Azminah wa al-Ahwal wa al-‘Amkinah* telah memberi ruang terbuka bagi penafsiran hukum Islam yang lebih dinamis. Kaidah-kaidah ini sejatinya hendak memberikan otoritas pada tradisi yang adiluhung (*‘urf al-shalih*) guna merelevansikan mekanisme aplikasi hukum. Dari kaidah ini terlihat betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi dan sebagai konsekuensi logis relativisme fiqh menjadi sebuah keniscayaan yang wajar.

Sayangnya cara-cara ber-ijtihad yang benar diatas banyak ditinggalkan oleh para ulama modern, seperti yang dikemukakan oleh Abou Fadl, dengan kata lain secara metodologis hukum Islam telah mati. Hal inilah yang menimbulkan kegelisahan Khaled Abou el Fadl (seorang pemikir muslim moderat asal Kuwait yang kini tinggal di Amerika). Abou Fadl melihat banyak fatwa para ulama modern yang tidak moderat dan bersifat otoriter dan sewenang-wenang, bahkan seringkali merugikan perempuan. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh para ulama tersebut tidak kontekstual dengan alam modern dan dikungkung oleh pemahaman literalis belaka, sehingga hukum yang dikeluarkan menjadi kaku dan tidak humanis. Bagi Abou Fadl, hermeneutika dapat dipakai untuk alat bantu memahami makna dan maghza literal, supaya hukum Islam menjadi hidup dan *shalikh likuli zaman wa makan*.

PEMBAHASAN

Biografi Khaled Abou El Fadl

Dalam mengkaji pemikiran orang, latar belakang/biografi sangat penting untuk diungkapkan sebagai bahan pertimbangan bahwa seorang pemikir tak bisa lepas dari konteks/*background* riwayat hidupnya. Khaled M. Abou El Fadl termasuk salah satu dari tokoh Islam abad 21 yang aktif menyuarakan Islam moderat dan sangat menentang terhadap paham-paham yang ekstrim dan fundamentalis. Khaled Abou el Fadl, (Selanjutnya disebut dengan Khaled) dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963. Khaled tumbuh dan besar di Kuwait dan Mesir. Sebagaimana masyarakat Arab pada umumnya, sejak dini ia telah ditempa dengan pendidikan dasar

keIslaman. Al-Qur'an, hadis, tafsir, tata bahasa Arab, tasawuf dan filsafat merupakan suatu yang sudah akrab sejak ia di bangku madrasah. Minatnya pada keilmuan dan tradisi Islam sangat terlihat dari pikiran-pikirannya. Perpustakaan pribadinya juga banyak dipadati dengan kitab-kitab klasik. Oleh karenanya keahliannya dalam pemikiran Islam klasik terlihat sangat kaya (Misrawi, 2005).

Khaled dikenal sebagai intelektual publik yang terkemuka dalam bidang hukum Islam. Tulisan-tulisan akademisnya dalam bidang agama banyak dilakukan dengan pendekatan nilai-nilai moral dan kemanusiaan. Khaled juga dikenal sebagai pembela hak-hak perempuan yang sangat gigih. Ia sangat menentang puritan Islam dan faham Wahabi (Khaled, 2004). Abou Fadl menulis secara khusus kegelisahannya terhadap faham salafi dalam bukunya yang berjudul *The Great Theft: Wrestling Islam From the Extremist*, dan telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul, "Selamatkan Islam dari Muslim Puritan.

Pada masa remajanya, Khaled termasuk anggota dalam gerakan puritan Wahabi yang memang tumbuh subur di lingkungannya. Akan tetapi, keluarga Khaled termasuk terbuka terhadap pemikiran. Mereka menawarkan berbagai khazanah keilmuan Islam dari berbagai aliran kepada Khaled. Semua ini mendorong Khaled untuk memperluas wawasan yang ia miliki (Marwah, t.t).

Kesadaran akan pentingnya keterbukaan dalam pemikiran semakin berkembang ketika akhirnya ia menetap di Mesir. Khaled mulai belajar di Madrasah al-Azhar ketika ia berusia 6 tahun, sekitar tahun 1969. Pada masa ini lembaga tersebut sedang mengalami transisi dari faham keagamaan yang plural kepada dominasi Wahabi. Tanda-tanda kemoderatan Khaled mulai nampak seiring kedewasaannya. Syeikhnya di al-Azhar menganjurkan ia untuk banyak mempelajari dan mengambil jalan-jalan moderat (Foer, t.t). Bagaimanapun, pada saat itu baginya ruang di Mesir tidak terlalu sesak seperti yang dialaminya di Kuwait. Hingga ia memiliki anggapan bahwa kekuasaan yang represif dan otoriter tidak akan pernah menghasilkan kemajuan berfikir atau pencerahan intelektual bagi masyarakatnya (Foer, t.t).

Namanya mendunia ketika ia mempublikasikan karya besarnya "*Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* "

yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul “*Atas Nama Tuhan: dari Hukum Islam otoriter ke Hukum Islam Otoritatif*”. Lulusan Yale dan Professor Hukum Islam di Fakultas Hukum UCLA Amerika Serikat ini piawai dalam menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern. Ia disebut-sebut sebagai “*an enlightened paragon of liberal Islam*”. Selain penulis prolific dalam tema universal moralitas dan kemanusiaan, Abou El Fadl juga dikenal sebagai pembicara publik terkemuka. Dia aktif dalam berbagai organisasi HAM, seperti *Hubam Rights Watch* dan *Lawyer’s Committee for Human Rights*. Karya-karyanya telah banyak dipublikasikan, di antaranya : *Melawan Tentara Tuhan* (Serambi, 2003), *Musyawaharh Buku* (Serambi, 2002), *Rebellion and Violence in Islamic Law* (2001), dan *Islam and Challenge of Democracy* (2003).

Kegelisahan Akademik Abou El Fadl

Sebagaimana disebutkan sendiri oleh Abou El Fadl, latar tulisan dan karyanya adalah sebagai respons atas munculnya fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh SAS (*The Society for Adherence to the Sunnah*/Masyarakat Taat Sunnah) di Amerika dan CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinions/ Al-Lajnah al-Da’imah li al-Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta’*/Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa) di Arab Saudi. Ia melihat dalam fatwa-fatwa dua lembaga keagamaan tersebut terdapat sejumlah keganjilan. Keganjilan tersebut terlihat dari rujukan Hadis yang dijadikan dasar pijakan fatwa dan penggunaan logika yang juga ganjil. Lebih dari itu, sesungguhnya berbagai kajian yang dilakukan oleh Abou El Fadl—terutama yang terdapat dalam buku *Melawan “Tentara Tuhan”* dan *Atas Nama Tuhan*—ditujukan untuk kaum imigran muslim yang bermukim dan membangun karir di Amerika khususnya dan di negara-negara Eropa umumnya.

Setelah melakukan penelitian yang mendalam, kaum imigran muslim tersebut, menurut Abou El Fadl, mengalami problem atau krisis otoritas. Otoritas yang dimaksud Abou El Fadl bukan otoritas di ranah politik atau sosial—sekalipun keduanya juga dipersoalkan—tetapi lebih pada otoritas tekstual (Khaled, 2003). Lebih jauh Abou El Fadl menerangkan bahwa problem ini tidak seberat problem minimnya kerangka institusional dalam menyalurkan otoritas teks. Tetapi lebih pada pengembangan

kerangka konseptual yang digunakan untuk mendekati, mengkonstruksi, dan menghadirkan teks. Umat Islam di Amerika tidak mengembangkan cara-cara logis untuk memahami dan menafsirkan teks-teks Islam. Bahkan, mereka tidak mengembangkan cara mengevaluasi keabsahan (*otoritas*) berbagai bentuk cara yang biasa digunakan untuk membaca dan menafsirkan teks-teks Islam. Hubungan antara epistemologi klasik dan warisan hermeneutika Islam dengan kaum muslim yang hidup di Amerika sepenuhnya terputus. Kaum muslim di Barat adalah kelompok yang tercerabut dari warisannya. Mereka dipaksa untuk menciptakan diri mereka sendiri tanpa kearifan kolektif generasi-generasi muslim terdahulu. Ketika mereka akan menggali makna teks-teks Islam tersebut, terjadilah kekosongan yang luar biasa—sebuah kekosongan yang seringkali diisi oleh agen-agen otoriter yang tampil dalam memanfaatkan Kehendak Tuhan untuk memproklamasikan kematian diskursus. Kematian ini diwujudkan dalam bentuk layanan puritanisme despotik dengan maksud menciptakan keheningan yang mencekik (Khaled, 2003).

Akibatnya, mereka mengalami keterbelahan etos dan pemikiran yang tersegmentasi. Sehingga dalam menjalani kehidupan di Amerika mereka memiliki dua wajah atau berkepribadian ganda. Misalnya, interaksi dengan lawan jenis yang bukan *mabram*. Ketika berada di tempat kerja interaksi dengan lawan jenis sama seperti orang Amerika pada umumnya, longgar, dan bahkan terkesan bebas. Namun, ketika berada di rumah atau sesama komunitas imigran muslim, interaksi dengan lawan jenis terbilang ketat dan sebagiannya lagi tergolong ekstrem.

Apalagi, sebagaimana diketahui, pada umumnya mereka para imigran muslim adalah para pekerja dan kaum eksekutif yang sibuk dengan pekerjaan dan meretas karir. Sehingga tidak punya banyak waktu untuk mendalami agama Islam. Ditambah rata-rata latar belakang pendidikan umum kian menyulitkan mereka mengakses langsung sumber ajaran Islam. Di satu sisi mereka berkeinginan mendalami agama atau mengakrabi tradisi leluhur, namun di sisi lain mereka tidak punya keahlian untuk menjangkaunya atau karena alasan kesibukan. Sebagai jalan tengah, mereka meminta fatwa pada mereka yang dianggap punya otoritas, seperti pada ulama yang ada pada SAS dan CRLO.

Dua lembaga ini—SAS dan CRLO—memberikan jawaban atas pertanyaan yang dilontarkan dan memberi fatwa atas kasus-kasus yang terjadi di Amerika yang berkenaan dengan problem kaum imigran. Hanya saja fatwa yang diberikan terasa janggal—apalagi bagi mereka yang tinggal di Amerika dan kota-kota mercusuar Eropa lainnya. Spirit demokrasi dan keterbukaan yang terdapat di Amerika sebagai misal, justru mereka respons dengan sikap eksklusivisme dan puritanisme.

Dengan demikian, konteks wacana yang diapungkan Abou El Fadl dan sasaran tembak yang hendak dibidiknya adalah kaum imigran muslim yang hidup di Barat. Sebagaimana diketahui, umat Islam adalah kaum minoritas di negara-negara Barat. Abou El Fadl merasa heran mengapa perspektif yang ditawarkan untuk menyelesaikan problem masyarakat muslim di Amerika adalah perspektif Timur Tengah yang dipengarungi—terutama oleh—puritanisme Wahabi. Padahal, menurut Abou El Fadl, konteks keduanya berbeda sama sekali. Umat Islam di Amerika merupakan kaum minoritas, sementara umat Islam di Timur Tengah merupakan kaum mayoritas. Berdasarkan hal ini, kegelisahan dan problem akademis yang menjadi *setting* karya-karya Abou El Fadl adalah *muslim minority in the West*. Oleh karena itu tulisan ini mencoba mengkaji *mindmap* Abou Fadl dalam menggunakan pendekatan Hermeneutika untuk meminimalisir *otoritarianisme* dalam memahami hukum Islam.

Hukum Islam: Otoritatif vs Otoriter

Abou El Fadl menganggap bahwa hukum Islam adalah jantung dan inti dari agama Islam. Dengan mengutip Joseph Schacht, Abou El Fadl menunjukkan bahwa hukum Islam adalah puncak prestasi peradaban Islam. Akan tetapi hukum Islam di hadapan Abou El Fadl, alih-alih memanjakannya, dia malah tidak percaya bahwa khazanah intelektual itu mampu bertahan dari serbuan trauma kolonialisme dan modernitas. Bahkan, lanjutnya, sisa-sisa khazanah hukum Islam klasik tersebut berada di ambang kepunahan (Khaled, 2004).

Ditengah-tengah kegelisahan tersebut, Abou El Fadl hendak “menghidupkan kembali” tradisi hukum Islam klasik yang cukup dinamis, dan memiliki basis epistemologi yang toleran dan

pluralistik. Jika Muhammed Arkoun mengklaim, bahwa di dalam pemikiran Islam, masih terdapat sesuatu “yang tak dipikirkan” dan “yang tak terpikirkan”, maka, Abou El Fadl menginginkan penggagasan dan perumusan kembali dalam khazanah pemikiran Islam, yaitu “sesutau yang telah terlupakan”.

Dalam magnumopusnya, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Abou El Fadl menyajikan sebuah kerangka konseptual untuk membangun gagasan tentang *otoritas* dan *otoritarian* dalam Islam. Pembahasan otoritas nampaknya sangat penting bagi Abou El Fadl, karena tanpa otoritas maka yang terjadi adalah beragama secara subjektif, relatif dan individual. Oleh sebab itu perlu ada hal-hal yang baku (*al-tsawabit*) dalam agama.

Secara definitif istilah otoritas sulit dijelaskan karena mengandung ambiguitas dan kompleksitas penggunaan istilah yang ditujukan dalam berbagai jenis aktivitas sosial yang serba ragam (Carter, 1985). Namun secara umum sifat dasar otoritas adalah menempatkan kemampuan untuk membuat pihak lain melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu sesuai dengan keinginan pihak yang mempunyai otoritas (Carter, 1985).

Abou El Fadl membedakan otoritas menjadi dua, yakni *otoritas* yang bersifat *koersif* dan *otoritas* yang bersifat *persuasif*. *Pertama*, untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpulan bahwa untuk tujuan praktis mereka tidak punya pilihan lain kecuali harus menurutinya. Sedang yang *kedua*, melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif, yakni kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan (Khaled, 2004).

Sementara itu meminjam terminologi Richard Friedman, Abou El Fadl membedakan antara “memangku otoritas” (*being in authority*; berada di dalam kekuasaan) dan “memegang otoritas” (*being an authority*; keberadaan kekuasaan). Menurut Friedman sebagaimana dilangsir Abou El Fadl, “*memangku otoritas*” diartikan suatu otoritas didapatkan dengan jabatan struktural dan cenderung memaksa kepada orang lain untuk menerima otoritas tersebut. Seseorang yang memangku otoritas dipatuhi orang lain dengan cara menunjukkan simbol-simbol otoritas yang memberi pesan kepada orang lain bahwa mereka berhak mengeluarkan perintah atau

arahan. Dalam kasus ini tidak dikenal adanya “ketundukan atas keputusan pribadi”, karena seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan yang memangku otoritas, namun tidak memiliki pilihan lain kecuali mentaatinya. Singkatnya, kita boleh tidak sependapat dengan sebuah perintah, tapi bagaimanapun kita harus menaatinya karena kita mengakui otoritas orang tersebut. Sedangkan “*pemegang otoritas*” adalah suatu otoritas yang didapatkan tanpa jabatan struktural dan paksaan, melainkan karena kapabilitas dan akseptabilitas seseorang yang akhirnya memunculkan kesadaran orang lain untuk menerimanya. Di sini, seseorang meninggalkan pendapat pribadinya karena tunduk kepada pemegang otoritas yang dipandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan atau pemahaman lebih baik. Mengutip perkataan Friedmen, “pengetahuan khusus semacam itulah yang menjadi alasan ketundukan orang awam terhadap ucapan-ucapan pemegang otoritas, meskipun ia tidak memahami dasar argumentasi dari ucapan-ucapan tersebut (Khaled, 2004).

Secara sintesis Abou El Fadl menganggap terminologi “*memangku otoritas*” Friedman tidak lain adalah *otoritas koersif*, karena orang yang memiliki jabatan struktur ditaati lantaran memiliki kekuasaan yang bersifat memaksa. Sementara *otoritas persuasif* sejalan dengan makna ungkapan “*memegang otoritas*”, dengan memegang otoritas atau menjadi otoritatif melibatkan unsur kepercayaan, dan setiap perilaku yang dapat memelihara kepercayaan tersebut, termasuk memberikan argumentasi persuasif, akan melanggengkan dan meningkatkan otoritas semacam ini (Khaled, 2004).

Masih menurut Abou El Fadl, *otoritas persuasif* atau “pemegang otoritas” tidak melibatkan penyerahan secara total atau penyerahan otonomi tanpa syarat (Khaled, 2004). Sejalan dengan Abou El Fadl, dalam pandangan April Carter “*pemegang otoritas*” memiliki suasana otoritarian terhadap pihak lain, tetapi itu tidak harus menuntut kepatuhan mutlak dari pihak lain. Sebab seorang yang mempunyai keahlian pengetahuan (kapabilitas dan akseptabilitas) berada dalam posisi memberi pelayanan kepada pihak lain yang berharap pada ketrampilannya dengan mempertimbangkan urgensinya sehingga terbuka peluang untuk tidak menerima atau mencari alternatif lain (Carter, 1985). Dengan bahasa lain, terungkap dalam pernyataan Abou El Fadl, bahwa

“menyejajarkan antara otoritas dengan praktik taklid adalah hal yang tidak masuk akal”(Khaled, 2004).

Dengan menggunakan teori otoritas tersebut Abou El Fadl mencoba mengkonstruksi gagasan tentang pemegang otoritas dalam dikursus ke-Islam-an. Dalam konstruksinya konsep otoritas Islam sebagai wujud menjembatani kehendak Tuhan, Abou El Fadl memperhatikan tiga hal berikut: *Pertama* berkaitan dengan “kompetensi” (*autentisitas*). *Kedua*, berkaitan dengan “penetapan makna”. *Ketiga* berkaitan dengan “perwakilan”. Tiga pokok persoalan inilah menurut Abou El Fadl, memainkan peranan penting dalam membentuk “pemegang otoritas” dalam dikursus ke-Islam-an(Khaled, 2004).

Menempatkan otoritas dalam diskursus ke-Islam-an bukan tanpa persoalan, karena dengan sikap kesewenang-wenangan terhadap gagasan otoritas akan menggiring pada sikap otoritarianisme. Dengan demikian ini menyisakan gagasan otoritas di satu sisi akan saling berhadapan dengan sikap otoritarianisme di sisi lain. Selanjutnya *otoritarianisme* menurut Abou El Fadl, “adalah tindakan mengunci dan mengurung kehendak Tuhan atau kehendak teks, dalam sebuah penetapan makna, dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut, dan menentukan. Otoritarianisme juga merupakan tindakan yang melampaui otoritas atau kekuasaan yang dimandatkan sedemikian rupa sehingga menyelewengkan atau mengambil alih kekuasaan pemberi mandat(Khaled, 2004). Dalam konteks Islam bahwa *otoritarianisme* adalah sebuah perilaku yang sama sekali tidak berpegang pada pra-syarat pengadilan diri dan melibatkan klaim palsu yang dampaknya adalah penyalagunaan Kehendak Tuhan. Otoritarianisme merupakan pengabaian terhadap realitas ontologis Tuhan atau pengambilalihan Kehendak Tuhan oleh wakil Tuhan sehingga wakil tersebut secara efektif kemudian mengacu kepada dirinya sendiri. Pernyataan seorang wakil mencangkokkan penetapannya ke dalam perintah tuannya(Khaled, 2004). Otoritarianisme juga ditandai dengan penyatuan pembaca dengan teks. Sehingga penetapan pembaca itu akan menjadi perwujudan eksklusif teks tersebut. Akibatnya teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan serupa. Dalam proses ini teks tersebut akan

tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks (Khaled, 2004).

Dalam dataran subyektifitas penafsiran ditegaskan oleh Abou El Fadl, bahwa semua penafsiran terdapat kecenderungan yang pasti mengarah kepada otoritarianisme. Yang ditandai dengan “penetapan makna yang bersifat tetap dan tidak bisa berubah.” Bagi Abou El Fadl, moralitas tertinggi adalah moralitas diskursusnya, bukan semata ketetapannya. Dalam konteks otoritarianisme, gagasan tentang “teks terbuka” sangat membantu untuk memahami pemikiran Abou El Fadl. Al-Qur’an dan sunnah baginya, – meminjam istilah Umberto Eco, merupakan “karya yang terus berubah (*work in movement*)” – adalah karya yang membiarkan dirinya terbuka bagi strategi penafsiran (Khaled, 2004).

Hermeneutika Khaled Abou El-fadl

Pendekatan hermeneutika (Zarkasyi, 2004) tidak begitu populer di kalangan umat Islam, sebab selalu dikaitkan dengan pengaruh kajian *biblical studies* di lingkungan Kristen, yang hendak diterapkan dalam kajian al-Qur’an. Dalam posisi ini Abou El Fadl melalui pendekatan hermeneutika otoritatifnya berusaha melahirkan wacana kritis terhadap otonomi penafsiran hukum Islam yang bersifat *otoriter* pada diskursus *otoritatif*. Kemudian mengidentifikasi anatomi diskursus “*otoritas teks*” dan mengusulkan otoritas teks merupakan suatu hal yang utama dalam membatasi “*otoritarianisme*” pembaca (Khaled, 2004).

Ruang yang belum disentuh para pemikir ini dapat ditemukan pada hermeneutika *negosiatif* yang digagas Khaled Abou El Fadl. Penyimpulan demikian didasarkan asumsi, bahwa hermeneutika yang ditawarkan Abou El Fadl tidak hanya bertujuan “menemukan makna teks” sebagaimana hermeneutika pada umumnya, tetapi juga bertujuan untuk “mengungkap kepentingan penggagas atau pembaca yang tersimpan dibalik teks dan menawarkan strategi pengendalian tindakan sewenang-wenang penggagas dan pembaca terhadap teks, pembaca lain dan audiens” (Wijaya, t.t).

Awalnya, hermeneutika yang ditawarkan Abou digunakan untuk mengkritik fatwa otoriter komisi hukum Islam di Timur Tengah. Dalam membangun analisisnya, Abou el Fadl memandang bahwa hukum Islam masa lalu dirumuskan dalam metodologi

yang jelas. Namun, eksistensi hukum Islam sekarang mulai diragukan perannya dalam menghadapi problem premis-premis yang mendasari kemunculan hukum Islam tersebut menurut Abou telah dihilangkan oleh komunitas pemberi fatwa hukum *Council For Scientific Research and legal opinions* (CRLO) di Arab Saudi yang mengasumsikan dirinya sebagai “Wakil Tuhan”. Menurut Abou mereka merasa berhak menyingkirkan dan menyeleksi sebagai produk hukum yang lahir dari luar mereka, sembari memaksakan produk fatwa hukum mereka sebagaimana Tuhan menghendaki demikian (Abdullah, t.t).

Penentuan hukum Islam oleh komunitas pemberi fatwa guna memberikan jawaban solutif terhadap problem yang terus mengalami perkembangan dengan fatwa hukum yang mengikat kiranya tidak menimbulkan kegelisahan jika misalnya mereka tidak menafikan eksistensi komunitas lain, mengebiri otoritas Tuhan dan mengunci rapat-rapat teks. Justru sebaliknya, penggunaan fatwa hukum secara benar membuat hukum Islam acap kali memberikan respons dialektis terhadap perubahan dan perkembangan zaman dan itu berarti memperkaya hukum Islam sehingga Islam mengulang apa yang pernah diraihinya di masa-masa silam. Namun kenyataannya penggunaan fatwa oleh komunitas pemberi fatwa ini telah membatasi peran Tuhan dan teks sekaligus wacana tentang perempuan menjadi sesuatu yang justru mengebiri kaum perempuan (Wijaya, t.t).

Melihat kenyataan ini Abou El Fadl merasa gelisah dengan hilangnya landasan epistemologi hukum Islam dan penggebiran kaum perempuan yang melanda dunia Islam. Dalam rangka menyikapi klaim kebenaran di atas, Abou menggunakan metode *normatif-analitik*. Dan menawarkan teori hermeneutika *negosiasi*. Hermeneutikanya bertolak pada prinsip “*negosiasi*” kreatif antara teks, penggagas dan pembaca, dengan menjadikan teks sebagai titik pusat yang bersifat terbuka. Pasalnya, ketika sebuah pemikiran lepas dari penggagas dan telah diwujudkan ke dalam bentuk teks tertulis, teks mengalami otonomi relatif rangkap tiga: otonomi dari penggagas, dari makna awal dan dari audiens awal. Kendati demikian, pesan penggagas masih tersimpan dalam teks, sehingga pesan itu masih bisa dilacak melalui pembacaan yang bersifat *negosiasi* antara penggagas, teks dan pembaca (Wijaya, t.t).

Teks (*text*), al-Qur`an sebagai teks tertulis (*the written words*) yang abadi, tidak seperti teks-teks yang lain berada ditangan pembacanya yang perlu diragukan orisinalitasnya. Anggap saja teks al-Qur`an telah ditinggalakan pengarangnya (Allah) dan sekarang telah menjadi milik public (Hidayat, 1996).

Menurut Aboe El-Fadl, teks yang otonom (*teks otoritas*) tersebut tidak menjadi problem sepanjang pembacanya tidak melakukan otoritarianisme terhadap teks al-Qur`an. Ia menyakini bahwa teks al-Qur`an merupakan teks yang terbuka dan bisa ditafsirkan oleh pembaca konstruktif (Hidayat, 1996). Abu El-Fadl menjelaskan, pengarang al-Qur`an adalah abadi, hidup terus menerus mengurus makhluknya, pengarang al-Qur`an tersebut tentu saja tidak rela jika karya *magnum opus*-nya diselewengkan dan dijadikan legitimasi “atas Nama Tuhan”. Rujukan atas nama Tuhan menurut Abou El-Fadl sudah bermula dari pra-andaian hermenutika ketika sang penafsir atau pembaca berjumpa dengan teks-teks yang akan ditafsirkannya, khususnya teks-teks keagamaan, inilah yang merupakan sumbangan genial-nya.

Namun Abou El-Fadl, dengan sangat hati-hati khususnya terhadap teks-teks yang dianggap “suci”, otoritarianisme akan membawa dampak yang luar biasa, sebab teks suci yang dianggap sebagai “*otoritas ilahi*” oleh kelompok-kelompok yang mengaku Islamis, “otoritarianisme” dapat dengan mudah sama dengan penafsir atau pembaca otoriter. Tentu saja sang pengarang tidak akan hadir untuk meluruskan makna teks tersebut, akan tetapi sang pengarang akan menentukan keterlibatannya yaitu terdapat pada penafsir atau pembaca yang mempunyai komitmen khusus (Romli, t.t).

Kehadiran pembaca (*reader*) dihadapan teks bisa menjadikan teks mempunyai makna. Pembaca mempunyai wewenang untuk menafsirkan teks yang otonom itu, tentu saja abou El-Fadl tidak begitu saja membiarkan sikap para pembaca yang sewenang-wenang menyelewengkan teks, apalagi pembaca membawa-bawa nama Tuhan.

Dalam kajian hermeneutika otoritatif Abou El-Fadl yang bersifat kasuistik, sangat terkait dengan cara-cara dalam menelaah teks-teks keagamaan. Terutama dalam mekanisme perumusan dan pengambilan keputusan hukum Islam (berbentuk fatwa) yang

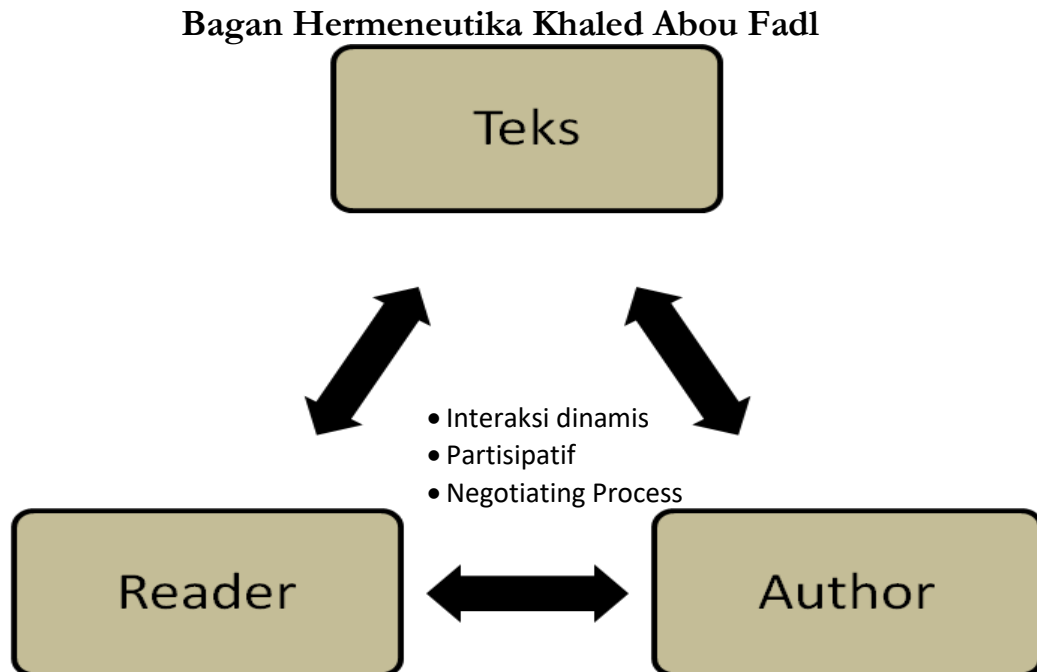
menurut Abou El-Fadl suka mengatas namakan dirinya sebagai penafsir tunggal atas “Kehendak Tuhan”. Abou El-Fadl menganalisis fatwa-fatwa hukum dengan menggunakan pendekatan otoritatifnya. Pemikiran yang ia tawarkan dengan melalui reinterpretasi teks, kontekstualisasi dan aktualisasi. Sehingga ia menghasilkan sebuah konsep otoritas dalam membangun pemikirannya.

Teori-teori dan pendekatan hermeneutika yang digunakan Abou El-Fadl berbeda dengan pendekatan hermeneutika yang digunakan di lingkungan *biblical studies*. Pendekatan hermeneutika otoritatif Abou El-Fadl mengacu pada penafsiran “*bias gender*” atau persoalan-persoalan fatwa-fatwa hukum yang terkait dengan masalah perempuan yang memiliki dampak luas di kalangan masyarakat muslim pada umumnya (Khaled, 2004).

Khaled M. Abou El-Fadl menjelaskan bahwa otoritarianisme adalah sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subjektif dan selektif. Subjektivitas yang selektif dari Hermeneutika otoriter ini melibatkan penyamaan antara maksud pengarang dan maksud pembaca, dengan memandang maksud tekstual dan otonomi teks sebagai hal yang bersifat sekunder. Lebih jauh lagi, dengan menganggap maksud tekstual menjadi tidak penting dan dengan menghapus otonomi teks, Khaled menjelaskan bahwa seorang pembaca yang subjektif pasti akan melakukan kesalahan penafsiran atau kecurangan dan melanggar syarat-syarat yang lain (Khaled, 2004).

Khaled menggambarkan bagaimana proses seorang pembaca teks sehingga jatuh dalam sikap otoriter seperti ini: ketika pembaca bergelut dengan teks dan menarik sebuah hukum dari teks, resiko yang dihadapi adalah bahwa pembaca menyatu dengan teks, atau penetapan pembaca akan menjadi perwujudan eksklusif teks tersebut. Akibatnya, teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan serupa. Dalam proses ini, teks tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks. Jika seorang pembaca memilih sebuah cara baca tertentu atas teks dan mengklaim bahwa tidak ada lagi pembacaan lain, teks tersebut larut ke dalam karakter pembaca. Jika pembaca melampaui dan menyelewengkan teks, bahaya yang akan dihadapi adalah pembaca

akan menjadi tidak efektif, tidak tersentuh, melangit dan otoriter (Khaled, 2004).



Prinsip-Prinsip Moral Reader

Selanjutnya untuk menghindari kecenderungan diatas, Abou El-fadl menawarkan usulan untuk menjunjung ‘*otoritas teks*’ dan membatasi ‘*otoritas pembaca*’ atau reader untuk mencari konsep otoritas dalam hukum Islam. Tujuan utamanya adalah untuk menjunjung tinggi keadilan, kesetaraan, ideal moral dan mengacu pada *maqashid an-nas/asy-syari`ah*.

Kecenderungan otoriter tersebut dapat dibendung dengan lima prasyarat. Dia mencontohkan kalau x dan y merupakan wakil-wakil yang telah menerima perintah yang agak kompleks dari Tuannya yang memerintahkan agar mereka melaksanakan pekerjaan tertentu dan harus melaksanakannya dengan cara tertentu. Y akan memandang x memiliki otoritas untuk diikuti karena y percaya kepada x. Namun kepercayaan ini didasarkan pada sebuah asumsi rasional bahwa kelima prasyarat itu telah terpenuhi. Untuk mengetahui dan mengukur sebuah tindakan dikatakan sebagai tindakan otortarianisme dan juga bagaimana mengedalikannya, Abou menawarkan lima prinsip *moral*. Kelima prinsip moral ini

adalah: *Pertama*, kejujuran. *Kedua*, kesungguhan, *ketiga*, kemenyeluruhan, *keempat*, rasionalitas secara logis, *kelima*, Pengendalian diri (Khaled, 2004).

Pertama: Kejujuran (honesty). Dalam segala persoalan, mufasir harus bersikap jujur dalam memahami perintah Tuhannya yang tertuang dalam teks. Dia tidak akan menyembunyikan dengan sengaja atau mengganti bunyi perintah Tuhannya. Dia harus menjelaskan semua yang dipahaminya dari teks termasuk menjelaskan asumsi dasar yang dimilikinya ketika akan menafsirkan teks.

Kedua: Kesungguhan (diligence). Mufasir mengerahkan segenap upaya rasional dalam menemukan dan memahami petunjuk-petunjuk yang relevan berkaitan dengan persoalan tertentu.

Ketiga: Kemenyeluruhan (comprehensiveness). Mufasir harus menyelidiki perintah Tuhannya secara menyeluruh dan harus mempertimbangkan semua perintah yang relevan serta menemukan alur pembuktian tertentu.

Keempat: Rasionalitas (reasonable). Mufasir harus melakukan penafsiran dan menganalisis teks secara rasional. Dia tidak dibolehkan melakukan penafsiran yang berlebihan (*over interpretation*) terhadap teks dengan memasukkan teks fiktif yang tidak konsisten. Namun menurut Khaled, setidaknya, ia berarti sesuatu yang dalam kondisi tertentu dipandang benar secara umum.

Kelima: Pengendalian Diri (self restraint). Mufasir harus menunjukkan kerendahan hati dan pengendalian diri dalam menjelaskan kehendak Tuhannya. Ini menunjukkan bahwa mufasir harus mengenali batasan peran yang dimilikinya agar tidak melampaui batas kewenangannya. Prasyarat ini dijelaskan dengan baik dalam ungkapan Islam “Dan Tuhan tahu yang terbaik/Tuhan lebih tahu (wa Allahu a’lam) (Khaled, 2004).

Atas dasar lima prinsip moral itu, Abou kemudian menegaskan bahwa otoritarianisme adalah sebuah perilaku yang sama sekali tidak berpegang pada kelima prinsip moral itu termasuk prinsip pengendalian diri, kendati tidak semua pelanggaran itu kemudian disebut tindakan otoriter. Namun setiap tindakan otoriter selalu mengabaikan salah satunya. Karena itu, kecenderungan otoritarianisme itu bisa diatasi dengan mengacu pada kelima prinsip di atas.

Abou el Fadl memberi perhatian lebih pada peran reader karena hermeneutika yang diusung adalah “*hermeneutika negosiasi*”, di mana dalam memaknai sebuah teks dan menafsirkan suatu fenomena, terjadi dialog dan dialektika yang kontinum antara teks, pembaca, dan realitas. Sepanjang yang berkaitan dengan triadic hermeneutika *text-author-reader*, titik-tekan Abou El Fadl lebih pada *reader* atau *intentio lectoris* tanpa menganulir dua anasir lainnya. Sebab bagi Abou El Fadl, pembacalah yang senantiasa mengalami perubahan dan dinamika di sepanjang hidupnya. Selain itu, pembaca juga yang memiliki kepentingan terhadap teks. Hal ini disebabkan teks pada dasarnya diam dan manusia sebagai pembacalah yang memberinya suara dan makna. *Reader* di sini dipahami tidak sebatas pembaca dalam kategori person, mazhab, atau komunitas tertentu yang membaca dan menafsirkan *text*. *Reader* dapat juga dimaknai berupa temuan ilmu pengetahuan, kemajuan teknologi, perkembangan peradaban, dan lain sebagainya.

Terkait dengan hukum Islam, Khaled M. Abou El Fadl, membedakan secara tegas antara pengertian *syari'ah* (Hayyan, 1993) dengan *fiqh* (Nyazee, 1994). Menurutnya, *syari'ah* dalam konteks hukum dan teologi Islam, berarti jalan yang diberikan Tuhan kepada manusia, jalan untuk menemukan *Kebendak Tuhan*. Dengan demikian *syari'ah* tidak hanya sebatas pada hukum positif saja, tetapi juga mencakup nilai moral dan etika dan proses hukum itu sendiri. *Fiqh* (pemahaman), dalam konteks hukum Islam berarti proses *penalaran hukum* yang melahirkan ketentuan hukum Islam. Secara umum *fiqh* juga digunakan untuk memahami hukum (Khaled, 2004).

Metode pengembangan hukum Islam telah diletakan oleh Imam Mujtahid (Abu Hanifah 699-767 M, Malik bin Anas 714-795 M, Muhamad Idris Asy-Syafi'i 767-819 M, dan Ahmad bin Hanbal 780-855 M) dan dijadikan dasar pijakkan untuk menemukan hukum dan penerapan hukum, maupun memberlakukan hukum dalam suatu negara. Metode yang dijelaskan secara rinci dalam Ushul Fiqh tersebut merupakan asas hukum di berbagai negara Islam dan di dalam pembaharuan hukumnya, yaitu metode *musawati mazhabib al-fiqh* (*equality of the schools of Islamic law*) *istihsan* (*juristic equality*), *mashalih al-mursalah/istislahi* (*public interest*), *siyasah syari'ah* (*legislative equality*) *istidlal* (*juristic reasoning*), *taudi* (legislation), *tadwin* (codivication) dan lain sebagainya (Mahmood, 1987).

Ijtihad merupakan usaha yang sungguh-sungguh dari mujtahid dalam menemukan hukum-hukum syar'i. Mujtahid harus memenuhi tiga syarat: *Pertama*, pengerahan segala kemampuan dari mujtahid. *Kedua*, usaha yang sungguh-sungguh itu adalah untuk mencari hukum-hukum syar'i yang bersifat zhanni. *Ketiga*, pencarian hal-hal yang zhanni itu adalah dari teks syar'i (al-Qur'an dan al-Sunnah) (al-Syawwâf, 1993). Syarat mujtahid meliputi beberapa hal berikut:

1. Syarat umumnya adalah baligh, berakal, memahami masalah, dan beriman.
2. Syarat utamanya adalah mengetahui bahasa Arab, ilmu ushul fiqih, ilmu mantiq (logika), dan mengetahui hukum asal.
3. Syarat yang pokok adalah mengetahui al-Qur'an, al-Sunnah, *maqasid al-syar'i*, *asrar al-syar'i*, dan mengetahui *qawaid al-fiqhiyyah* (Abdurrahman, 2003).

Adapun mujtahid meliputi tiga tingkatan: Pertama, mujtahid al-madzhab adalah seorang mujtahid yang mengikuti (*yuqallidu*) teori ijtihad dari salah satu imam madzhab, sedangkan produk hukumnya boleh berbeda. Kedua, mujtahid al-mas'alah adalah seorang mujtahid yang boleh melakukan ijtihad dengan hanya berbekal pengetahuan yang berhubungan dengan satu persoalan yang akan dipecahkan dan produk hukumnya boleh berbeda. Ketiga, mujtahid al-mutlaq adalah seseorang yang memiliki kemampuan mencetuskan teori dan rumusan ketentuan hukum syar'i. Di luar tiga hal tersebut adalah muqallid, yang tindakannya sering disebut "taqlid" (al-Syawwâf, 1993).

Dalam tradisi ijtihad Imam Madzhab, ada apresiasi luar biasa terhadap kepentingan kultural kemanusiaan melalui urf. Misalnya, Imam Hanafi menolak qiyas demi mempertahankan urf/tradisi yang baik. Demikian juga Imam Malik menempatkan urf sebagai salah satu sumber hukum fiqih yang valid. Sementara Imam Syafi'i yang menggagas qaul qadim dan qaul jadid pada hakikatnya juga memiliki perhatian terhadap aspek kultural/urf (Harisuddin, 2006).

Sementara itu, Abdullah Saeed mengidentifikasi tiga model ijtihad yang menurutnya sangat berpengaruh pada masanya masing-masing sepanjang sejarah hukum Islam: pertama adalah *text-based ijtihad*, yakni metode ijtihad yang lazim dilakukan oleh fuqaha klasik dan masih memilikibanyak pengaruh di kalangan pemikir

tradisionalis. Pada model ini text berkuasa penuh, baik itu nashsh Qur'any, hadits ataupun pendapat ulama sebelumnya baik yang berupa ijma' ataupun qiyas; kedua adalah *eclectic ijtiḥad*, yakni upaya memilih nashsh atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Yang ada adalah upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran; ketiga adalah *context-based ijtiḥad*, sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekinian (modern). Pada biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqashid al-shari'ah* (Saeed, 2006).

Ijtiḥad model ketiga inilah yang dilakukan oleh para *progressive ijtiḥadists*. Kalau metodologi klasik biasanya memecahkan permasalahan hukum dengan mendasarkannya pada teks al-Qur'an, kemudian memahami apa yang dikatakan teks tentang permasalahan tersebut, dan paling jauhnya kemudian menghubungkan teks itu dengan konteks sosio-historisnya (al-Faruqi, 1993), maka *progressive ijtiḥadists* mencoba lebih jauh lagi menghubungkannya dengan konteks kekinian seperti Esack, Irshad Manji, Ebrahim Moosa dan tentu Khaled Abou el Fadl.

Berkaitan dengan bagaimana metodologi *progressive ijtiḥadists* menafsir ulang teks-teks al-Qur'an, Abdullah Saeed memaparkan tujuh pendekatan utama, yang tidak jauh berbeda dengan Abou el Fadl, yaitu: (1) atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis; (2) menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup oleh al-Qur'an karena waktunya belum tiba pada waktu diturunkannya al-Qur'an; (3) menyadari bahwa setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih sayang, *justice dan fairness*; (4) mengetahui bahwa al-Qur'an mengenal hirarki nilai-nilai dan prinsip; (5) mengetahui bahwa dibolehkan berpindah dari satu contoh yang konkret pada generalisasi atau sebaliknya; (6) kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan otentisitasnya; (7) fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer (Saeed, 2006). Pendekatan terhadap teks seperti inilah yang menurut Saeed akan mampu memberikan jawaban atas permasalahan kontemporer (Saeed, 2004).

Ijtiḥad para pemikir Islam di atas didasarkan pada logika berfikir ilmiah yang sah dengan tetap mempertahankan otoritas teks untuk berbicara atas nama kemanusiaan. Namun jika

disandingkan dengan lima kriteria yang dibuat Abou el Fadl, maka kriteria yang dibuat Fadl menekankan pentingnya moralitas pembaca dalam rangka meminimalisir otoritarianisme *reader*.

PENUTUP

Muara hermeneutika negosiasi Abou El Fadl adalah terjadinya dialog antar berbagai tradisi, komunitas penafsir, disiplin keilmuan, dan antar peradaban. Selain itu, lahirnya kesadaran bahwa setiap manusia memiliki keterbatasan dan mengakui keterbatasannya tersebut. Untuk menjembatani hal tersebut, dihayatkan suatu panduan khusus berupa etiket diskursus. Di sebalik hermeneutika negosiasi Abou El Fadl sesungguhnya ia mengusung keberagaman inklusif-dialogis yang berseberangan dengan otoritarianisme, eksklusivisme, puritanisme, dan anarkisme.

Khaled M. Abou El-Fadl memberikan beberapa kontribusi terhadap pengetahuan (*knowledge*) antara lain: *Pertama*, memberikan sumbangan penjelasan mengenai pendekatan hermeneutika dalam studi hukum Islam, khususnya teori otoritarianisme sebagai metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subjektif dan selektif. *Kedua*, Khaled menawarkan lima prasyarat agar terhindar dari tindak kesewenang-wenangan dalam memberikan fatwa hukum Islam, sehingga terhindar dari fikih yang otoriter menuju fikih yang otoritatif.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. (t.t). *Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan*. k.p: t.p.
- Abdurrahman, Asjmun. (2003). *Sorotan terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad dalam Ahmad Baidowi, M. Affan dan Ach. Baidowi Amiruddin (peny.), Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. Yogyakarta: SUKA-Press.
- Afiff, Abdul Wahab. (1991). *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis*. Bandung: Fakultas Shari'ah IAIN Sunan Gunung Djati.
- al-Faruqi, Ismail R. dan Rahman, Fazlur. (1993). *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*. Herdon, Virginia: IIT.
- al-Jauziyah, Ibn Qayyim. (1423 H). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Vol. 6*. Riyadl: Dar Ibn al-Jawzi.
- al-Jauziyah, Ibn Qayyim. (1423 H). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Vol. 5*. Riyadl: Dar Ibn al-Jawzi.
- al-Qurtubi. (1967). *al Jami' li Ahkam al Qur'an*. Kairo: Dar al Katib al Arabi li al Tiba'ah wa an Nasr.
- al-Syatibi. (1341 H). *al Muwafaqat fi Usul al Ahkam*. Beirut: Dar al Fikr.
- al-Syawwâf, Muhami Munîr Muhammad Thâhir. (1993). *Tabafut al-Qira'ah al-Mu'ashirah*. Cyprus: Al-Syawwâf li al-Nasyr wa al-Dirasat.
- Anwar, Syamsul. (1997). Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations. *Al Jami'ah*, 60.

- Arif, Syamsuddin. (2008). *Mengupas Hermeneutika*. Presentasi Seminar MPI-UMS.
- Assyaukanie, Luthfi. (2002). *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: JIL.
- Carter, April. (1985). *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora. Jakarta: CV. Rajawali.
- Foer, Franklin. (t.t). *Moral Hazard in the New Republic Magazine*, dari <http://www.scholarofthehouse.org>.
- Gadamer, Hans-Georg. (2004). *Kebenaran dan Metode: Pengantar Filsafat Hermeneutika*, terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Harisuddin, M Noor. (2006). Madzhab Fiqih Berbasis Lokalitas, *Jurnal al-'Adalah* 9(3), 148.
- Hassan, Ahmad. (1994). *Early Development of Islamic Law*. Delhi: Adam Publishers & Distributors.
- Hayyan, Abu. (1993). *Tafsir al Bahr al Muhit*. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah.
- Hidayat, Kamaruddin. (1996). *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>, dalam "About Dr. Khaled M. Abou El Fadl".
- Iqbal, Munawar dan Khan, M. Fahim. (1981). *A Survey of Issues and a Programme for Research in Monetary and fiskal Economic of Islam*. Islamabad: Pop-Boadr Printers, Ltd.
- Khaled, Abou El Fadl. (2003). *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi.

- Khaled, Abou El Fadl. (2004). *Atas Nama Tuhan dari Hukum Islam Otoriter ke Hukum Islam Otoritatif*, Terj: R. Cecep Lukaman Yasin. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta.
- Khallaf, Abdul Wahab.(1972). *Ilmu al Ushul Fiqh*. Jakarta: MTDII.
- Mahmood, Tahir. (1987). *Personal Law in Islamic Countries (History Teks and Comparative Analysis)*. New Delhi: Academi of law and Religion.
- Marwah, Hasan Basri. (t.t). *Khaled Abou El Fadl: Hukum Islam Otoritatif untuk Kemanusiaan* dalam <http://www.serambi.co.id>.
- Misrawi, Zuhairi. (2005). Khaled Abou El Fadl Melawan Atas Nama Tuhan. *Perspektif Progressif*.
- Muzir, Inyiaq Ridwan. (2008). *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Nyazee. (1994). *Theories of Islmic Law: The Methodology of Ijtibaad*. Islamabad: Islamic Research Insitute.
- Romli, M. Guntur. (t.t). Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami syariat Islam Sebagai “Fikih Progressif”. *Jurnal Perspektif Progressif, Humanis, Kritis, Trasformatif, Praktis*, 1(1), 42.
- Saeed,Abdullah. (2004). *Menyoal Bank Shari’Ah, Kritik Atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*. Terj, Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina.
- Saeed, Abdullah. (2006).*Islamic Thought and Introduction*. London and New York: Routledge.
- Wahid, Marzuki. (2014). *Fiqh Indonesia*. Cirebon: ISIF.

Wijaya, Aksin. (t.t). *Arab Baru Studi Ulum al-Qur`an Memburu Pesan*.
k.p: t.p.

Zahra, Muhammad Abu. (t.t). *Ushu>l al Fiqh*. tt: Dar al Fikr al Arabi.

Zarkasyi, Hamid Fahmi. (2004). Nilai Dibalik Hermeneutika. *Jurnal Islamia*, 1(1).