

HERMENEUTIKA KHALED M. ABOU EL FADL (KRITIK NALAR TERHADAP FATWA- FATWA HUKUM ISLAM)

Amarodin

amarodin86@gmail.com

STAI Diponegoro Tulungagung

ABSTRAK

Khaled M. Abou El Fadl sebagai ahli hukum Islam mengembangkan kajian ke Islam dan menawarkan gagasan hermeneutiknya, Gagasanya merambah kepada hermeneutika al-qur'an yang merupakan pusat rujukan dari berbagai masalah-masalah hukum Islam. Dalam bahasa Abou El-Fadl seorang harus melakukan counter factual dimana pembaca harus melakukan interpretasi dinamis (*lively interpretive*) yaitu mencoba memahami makna masa lalu (*Meaning*) dan kemudian dijadikan referensi untuk mengetahui makna tambahandi masa sekarang (*Significance* dan *Implication*). Dalam artikel ini, penulis mencoba mengeksplorasi konstruk nalar hukum Islam Khaled M. Abou El Fadl. Dalam hal ini penulis akan memfokuskan pada dua pokok persoalan: Pertama, dekonstruksi terhadap pemegang **otoritas** dalam hukum Islam, meliputi; masalah kompetensi teks, penetapan makna teks dan problem perwakilan. Kedua, **dekonstruksi** Khaled terhadap metodologi penafsiran. Dalam Kritik Nalar terhadap fatwa-fatwa hukum Islam ini Khaled M. Abou El Fadl melakukan upaya membangunkan kesadaran, dengan melakukan penelusuran terhadap geneologi pembentukan wacana dan menemukan basis-basis kesadaran barudenganMenawarkan sebuah model pembacaan baru **Hemeneutik** Kontemporer hukum Islam.

Kata Kunci : Hermeneutika, Khaled M. Abou El Fadl

PENDAHULUAN

Al-Qur'an dan Hadits adalah dasar sistem berpikir dalam bidang hukum Islam untuk mengatur kehidupan manusia. Karena di dalam keduanya terdapat hukum-hukum. Namun didalam ayat-ayat al-Quran penjelasannya banyak yang masih bersifat umum dan baru disebut pokok-pokoknya saja yang harus dipandang sebagai petunjuk pengarahannya sehingga masih memerlukan pemikiran mendalam.

Karena itu perlu digali dan dibahas untuk memperoleh keluasan pemahaman yang terkandung di dalamnya. Ulama yang berkecimpung dalam penelitian/pembahasan ayat dan hadits dalam bidang hukum biasanya disebut *fuqaha'*. Mereka telah menciptakan metode untuk memahami ayat-ayat dan hadits-hadits hukum dalam usaha mengambil hukum dari sumber tersebut. Metode ini disebut *manhaj fi istinbath al-ahkam asy-syar'iyah*. Jika setiap imam mujtahid mempunyai *manhaj* (metode) nya dalam berijtihad maka lahirlah apa yang dinamakan "ilmu ushul fiqh". Ilmu ini semakin mantap dan sempurna setelah Imam Syafi'¹ berhasil menyusun kitab *ar-Risalah*. Karenanya beliau dianggap sebagai peletak dasar ilmu ushul fiqh.²

¹ Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Muhammad bin Idris ibn Abbas ibn Utsman ibn Syafi'i. lihat Ahmad Muhammad (pengantar) *ar-Risalah*, 7

² Fahmi Muhammad Alwan, *Al-Qiyam adh-Dharuriyyah wa Maqashid at-Tasyri' al-Islamy*, al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Ammah lil Kitab, 37

Namun demikian, dalam beberapa dekade terakhir ini, muncul gerakan dekonstruksi³ yang dimotori oleh para pemikir liberal⁴. Para pelopor gerakan dekanstruksi ini berasumsi bahwa teks-teks keagamaan harus dipahami secara kontekstual, tidak literalis sebagaimana adanya. Sebab, teks keagamaan lahir bukan dalam ruang yang kosong. Sebaliknya, ia selalu muncul seiring konteks sosiologis yang terus berkembang. Tentu saja teks dalam hal ini memiliki pemaknaan luas menyangkut teks yang terintegrasi dengan konteks pengalaman sejarah umat manusia. Integrasi teks dan konteks ini perlu dielaborasi secara sistematis karena sejatinya hukum Tuhan tidak lahir kecuali untuk konteks kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia sepanjang sejarahnya. Dengan begitu, dekonstruksi terlibat dalam upaya membangunkan kesadaran, dengan melakukan penelusuran terhadap

³Dalam kaitannya dengan pemahaman, teori dekonstruksi berkaitan dengan teknik membaca teks. Yaitu suatu teknik yang menjadikan teks itu sendiri bertarung dengan dirinya sendiri (*work against itself*). Atau teknik yang berupaya membuka fenomena makna yang tersembunyi dibalik kata-kata, idea tau gagasan yang terdapat pada setiap teks, namun tertutupi akibat “kepura-puraan” (*ostensible*) makna yang nampak secara literal dan melekat pada teks. Dalam konteks ini, dekonstruksi adalah membongkar sebuah konsep yang terkonstruksi dalam metafisika kehadiran (*presence*), yakni yang mengklaim adanya ruang dialog antara penutur (*speaker*) dan pendengar (*audience*) dalam mengekspresikan pemikiran, contohnya gagasan yang terungkap pada kata “pidato”, lebih memungkinkan adanya sebuah *presence* dari pada gagasan yang terungkap pada kata penulisan. Lihat Malki Ahmad Nasir, *Asal Usul Konsep Dekonstruksi*, ISLAMIA 4, 2005, 61-62

⁴ Kata liberal diambil dari bahasa Latin *liber* artinya bebas dan bukan budak atau suatu keadaan dimana seseorang itu bebas dari kepemilikan orang lain. Makna bebas kemudian menjadi sebuah sikap kelas masyarakat terpelajar di Barat yang membuka pintu kebebasan berfikir. Untuk lebih jelasnya baca Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis)*, Ponorogo: CIOS ISID Gontor, 2009, 25

geneologi pembentukan wacana dan menemukan basis-basis kesadaran baru⁵.

Dalam upaya mendekonstruksi teks-teks keagamaan, orang-orang liberal di samping *concern* pada pendekatan konteks-historis, juga menekankan pendekatan psikologis, antropologis, sosiologis, feminis-emansipatoris, filosofis dan teologis. Dari pendekatan-pendekatan diatas maka muncul pula pendapat-pendapat atau hukum-hukum baru, seperti mereka menolak poligami, hukum potong tangan, dan hukum-hukum Islam lainnya sebagaimana yang selama ini ditafsirkan oleh para ulama.

Hal demikian (dekonstruksi) juga dilakukan oleh Khaled M. Abou El Fadl, seorang pemikir kontemporer asal Kuwait. Ia berupaya untuk melakukan dekonstruksi terhadap hal-hal mendasar dalam masalah epistemologi penetapan dan penggalian hukum (*manhaj/tharîqah itsbâth wa intinbâth al-ahkâm*) seperti meninjau kembali pemahaman terhadap sumber-sumber primer hukum Islam yaitu al-Quran dan Sunnah. Pada selanjutnya, metode tersebut digunakan sebagai pisau analisis untuk membedah beberapa tema aktual saat ini, galibnya tema-tema yang sangat pelik, terutama yang berkaitan dengan persoalan gender (relasi laki-laki dan perempuan).

Di samping itu, Khaled juga melakukan pembongkaran-pembongkaran terhadap otoritarianisme (tindakan kesewenangan) dalam hukum Islam. Karena menurutnya, manifestasi paling

⁵ Deden Robi Rahman, *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Ahkam*, Ponorogo: CIOS ISIS Gontor, 2010, vii

nyata dari kenyataan yang menyedihkan dan mengkhawatirkan dari hukum Islam adalah maraknya otoritarianisme tersebut serta merebaknya fatwa, pandangan, dan hukum yang mengatasnamakan syariat Islam, tapi sebenarnya berasal dari “fikih otoriter”.

PEMBAHASAN

Latar Belakang Pemikiran Khaled M. 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 lahir di Kuwait pada tahun 1963 dari kedua orang tua yang berasal dari Mesir⁶. Khaled ketika masih muda dikenal sebagai anak yang cerdas. Pada usia 12 tahun, ia sudah hafal al-Qur'an. Semasa kecil selain aktif mengikuti kelas al-Qur'an dan Syari'ah di masjid lokal di daerahnya, Al-Azhar, dia juga melahap habis semua koleksi buku orang tuanya yang berprofesi sebagai pengacara.⁷ Sehingga, ia disebut-sebut sebagai “*an enlightened paragon of liberal Islam*”.⁸

Dalam pengakuannya, ia sempat menjadi pengikut setia faham puritanisme Wahabi.⁹ Sebagaimana diketahui, pada masanya Wahabisme

⁶Ayahnya bernama Medhat Abou El Fadl dan ibunya Afaf El Nimr. Nama lengkapnya Khaled Medhat Abou El Fadl, tetapi dalam banyak tulisan ia disebut dengan Khaled Abou El Fadl. Dalam tulisan ini, penulis akan menggunakan nama Khaled

⁷ Abid Rohmanu, *Konsepsi Jihad Khaled M. Abou El Fadl dalam Perspektif Relasi Fikih, Akhlak dan Tauhid*, (Disertasi), Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2010, 25

⁸ Lihat endorsement atas buku ini oleh Nadirsyah Hosen

⁹<http://gazali.wordpress.com/2008/01/01/khaled-abou-el-fadl-fikih-otoritatif-untuk-kemanusiaan/>

merupakan mazhab resmi Negara Kuwait. Negara dalam hal ini bersifat represif dan otoriter dan bertindak laksana “polisi agama” dengan antara lain menyensor bahan-bahan bacaan masyarakatnya. Wajar bila kemudian, ia tumbuh di lingkungan kemasyarakatan yang bersifat puritan-tradisional yang mendambakan terealisasinya mimpi-mimpi tentang kebangkitan peradaban Islam, sebuah peradaban sebagaimana eksis dalam pengalaman kejayaan Nabi di Madinah.¹⁰ Titik balik puritanisme Khaled bermula, tatkala ayahnya mulai “gerah” dengan kecamannya dan membuat persetujuan dengan Khaled.

Persetujuan tersebut berisi bahwa Khaled diharuskan menimba ilmu agama dari guru yang lain yang dikenal luas wawasan dan toleran. Ayahnya berjanji bahwa setelah belajar beberapa waktu dengan guru barunya dan ternyata tidak ada perubahan dalam diri Khaled tentang persepsi keagamaannya, tentang apa yang dinilai benar dan salah, maka ayahnya akan mengikutinya. Setelah beberapa saat belajar dengan guru barunya Khaled mulai menyangsikan apa yang telah dipelajari sebelumnya. Sejak saat itulah, dia meyakini akan kekayaan tradisi intelektual Islam. Ini menandai fase kedua kehidupan Khaled, yakni fase “progresifisme-moderat”, yang sebelumnya berada dalam fase “tradisional-konservatif”.¹¹ Keyakinan tersebut memotivasinya untuk menyelami dan menggali kekayaan tradisi intelektual Islam dengan

¹⁰ Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Islam*, Terj., Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi, 2003, 18

¹¹ Ibid., 451-452

melakukan studi di Timur Tengah, yaitu Mesir. Di negeri piramid tersebut ruang tidak terlalu sesak seperti yang dialaminya di Kuwait. Menurutnya, sebuah sistem kekuasaan yang represif dan otoriter tidak akan pernah melahirkan kemajuan berfikir atau pencerahan intelektual bagi masyarakatnya.

Namun bayang-bayang puritanisme tidak pernah redup dalam dirinya. Ketika menempuh pendidikan lanjutan di *Yale University*, Amerika Serikat untuk meraih B.A (*Bachelor of Art*) kegelisahan mengenai puritanisme Islam terus menjadi beban yang tak terhapuskan. Namun tugas-tugas belajar menyedot energinya. Selepas dari Yale tahun 1986 Khaled melanjutkan ke *University of Pennsylvania Law School* untuk memperoleh gelar *Jurist Doctor (J.D.)*¹² hingga tahun 1989. Pada tahun 1999 dia melanjutkan ke *Princeton University* dengan spesialisasi dalam bidang *Islamic Studies* dengan gelar *Doctor of Philosophy* Di Princeton ini Khaled mendapatkan nilai kumulatif yang cukup memuaskan dan memenangkan disertasi terbaik dengan karya akhirnya "*Rebellion and Violence in Islamic Law*". Pada saat bersamaan ia harus menempuh studi Hukum di *University of California Los Angeles (UCLA)*¹³. Akhirnya di UCLA pula ia membangun karir kesarjanaan dalam bidang Hukum Islam. Selama menempuh kuliah, Khaled sempat

¹²Gelar doktor profesional di Amerika Serikat diberikan dalam kaitan dengan profesi tertentu di Amerika, misalnya ilmu hukum (*Jurist Doctor, J.D.*) atau kedokteran (*Medical Doctor*). Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/Doktor#Amerika_Serikat

¹³ Lihat Abid Rohmanu, *Konsepsi Jihad Khaled M. Abou El Fadl...*, 26

menjadi Panitera di Pengadilan negara bagian Arizona. Pernah juga menjadi praktisi hukum dalam masalah hukum imigrasi dan investasi.

Saat ini selain menjadi profesor hukum Islam di UCLA, Khaled mengajar di *Princeton, University of Texas, dan Yale University*. Terlibat juga sebagai aktivis dalam bidang HAM dan hak-hak Imigran. Selama beberapa tahun terlibat sebagai *board name* pada *Directors of Human Rights Watch* dan *Comission on International Relegious Freedom* di Amerika Serikat.

Sebagai pakar dan aktivis hukum, Khaled dikenal sebagai penulis yang prolifik—produktif, antara lain : *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004), *The Place of Tolerance in Islam* (Cambridge University, 2001), *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University, 2001), *Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority, and Woman* (One world Publication, 2001), *And God knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse* (2001), *Conference of The Books: The Search for the Beauty in Islam* (2001).

Selain menulis buku, Khaled memiliki paper kuliah yang berjumlah ratusan dan artikel di media massa yang tak terhitung. Produktivitas menulisnya sangat jelas didukung oleh penguasaan yang luas atas khazanah klasik Islam dan keilmuwan kontemporer.

Dekonstruksi Nalar Hukum Islam

Sebagai seorang pemikir, Khaled menaruh perhatian besar pada problem pembakuan “nalar keislaman”. Bahkan tidak hanya sekedar itu, ia lebih jauh melakukan dekonstruksi dan melakukan penelusuran genealogi atas pertalian pengetahuan (dalam hal ini, ilmu fiqh) dengan kuasa. Sebagai implikasi dari pembakuan itu, ia melihat ada sikap kesewenang-wenangan dalam tafsir keagamaan.

Dalam pandangan Khaled, hukum Islam yang secara tradisional diposisikan sebagai arena untuk mengkaji batasan, dinamika dan makna hubungan antara Tuhan dan manusia, kemudian beralih menjadi sarana opresif. Otoritarianisme cukup marak dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Epistemologi dan premis-premis normatif yang mengarahkan perkembangan dan pengembangan tradisi hukum Islam klasik, kini sudah tidak ada lagi. Tradisi hukum Islam klasik yang menjunjung premis-premis pembentukan hukum yang anti otoritarianisme, premis-premis serupa itu tidak lagi diberlakukan dalam tradisi hukum Islam dewasa ini.¹⁴

Ketegangan yang paling menonjol adalah hubungan yang menggelisahkan antara otoritas-teks dan konstruksi-teks yang bersifat otoriter.¹⁵ Apa yang disuarakan sang penafsir lalu dianggap dan diterima sebagai “suara Tuhan” sendiri. Kata Khaled, para tokoh agama tidak lagi

¹⁴ Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2003, 2

¹⁵ *Ibid*, 16

berbicara tentang Tuhan, melainkan berbicara atas nama Tuhan, atau bahkan menjadi corong Tuhan itu sendiri. Ketika pendakwa absolut ini menyatu dengan tangan kekuasaan despotik, maka kita menemukan perselingkuhan agama dengan kekuasaan yang sangat berbahaya sebagai otoritarianisme atau kesewenang-wenang pembaca.

Menurut pandangan Khaled, Otoritarianisme ini dilakukan dengan tanpa memperdulikan aturan metodologi pengambilan keputusan hukum yang telah dilakukan oleh ulama-ulama klasik. Para ulama tersebut dengan mudah mengeluarkan fatwa-fatwa pada setiap persoalan yang dihadapi tanpa memperdulikan nilai-nilai universal. Fatwa-fatwa yang disampaikan bersifat monolitik dan tidak peka terhadap perkembangan umat. Apabila demikian, kompetensi dasar seperti apa yang dimiliki seseorang atau kelompok yang berani mengatasnamakan dirinya sebagai pemegang tunggal penafsir dan sekaligus pelaksana perintah Tuhan?

Dalam membongkar struktur nalar dan metode interpretasi di atas, Khaled menggunakan teori otoritas. Kemudian dalam menganalisis persoalan-persoalan hukum, dia menawarkan sebuah model pembacaan baru yang pada dasarnya di dalam Islam tidak ada.

Dekonstruksi Otoritas Islam

Pembahasan otoritas sangat penting karena tanpa otoritas maka kita akan beragama secara subjektif, relatif dan individual. Untuk itu

perlu ada hal-hal yang baku (*al-tsawâbit*) dalam agama. Dalam salah satu karya terbaiknya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Khaled menyajikan sebuah kerangka konseptual untuk membangun gagasan tentang otoritas dan otoritarian dalam Islam.

Namun, sebelum mengkaji proses terbentuknya pemegang otoritas dalam Islam sebagaimana dimaksud Khaled, ada baiknya memperjelas pemahaman terhadap teori otoritas. Secara definitif istilah otoritas sulit dijelaskan karena mengandung ambiguitas dan kompleksitas penggunaan istilah yang ditujukan dalam berbagai jenis aktivitas sosial yang serba ragam.¹⁶ Namun secara umum sifat dasar otoritas adalah menempatkan kemampuan untuk membuat fiqh lain melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu sesuai dengan keinginan pihak yang mempunyai otoritas¹⁷.

Dalam kaitannya dengan otoritas Khaled membedakan jenisnya, yakni otoritas yang bersifat koersif dan otoritas yang bersifat persuasif. Otoritas koersif adalah kemampuan untuk mengerahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpulan

¹⁶Secara definitive istilah otoritas mengacu pada perspektif yang menggunakannya. Misalnya, perspektif para teoritis konservatif yang cenderung mempertegas eksistensi bentuk otoritas dan mempertahankan pentingnya otoritas bagi stabilitas serta preservasi gaya kehidupan masyarakat. Berbeda dengan teoritis liberal, social dan anarkis yang memaknai otoritas dengan berbagai macam derajat kecurigaan. Seperti para rasionalis liberal memandang otoritas sebagai perampasan hak-hak pribadi untuk secara mandiri berfikir dan menentukan keputusannya, sedang kaum sosialis menganggap otoritas sebagai sesuatu pemutar balikan ideology dalam bentuk ketidakadilan kelas penguasa, sementara para ahli anarkis semua bentuk otoritas sebagai suatu sumber korupsi social. Lihat April Carter, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora, Jakarta: CV. Rajawali, 1985, 1-3

¹⁷ Maswadi Rauf, *Kata Pengantar*, dalam Carter, *Otoritas dan Demokrasi*, 1985, viii

bahwa untuk tujuan praktis mereka tidak punya pilihan lain kecuali harus menurutinya. Sementara otoritas persuasif melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif, yakni kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan¹⁸.

Kendati demikian, otoritas persuasif bisa menjadi otoritas koersif jika seseorang atau kelompok yang mempunyai kharisma atau keahlian khusus tersebut menempatkan dirinya atau ditempatkan sebagai satu-satunya pembaca yang mempunyai otoritas dan mengenyampingkan pihak lain yang mungkin juga mempunyai otoritas yang sama dengan mereka¹⁹. Taruhlah misalnya kemonunitas pemberi fatwa. Mereka awalnya adalah komunitas yang mempunyai keahlian khusus yang bertugas memberikan fatwa hukum Islam. Dalam konteks tertentu, mereka sebenarnya boleh ditaati karena memang mereka mempunyai keahlian khusus dan mereka ditaati lantaran orang yang menaatinya mempunyai “praduga epistemologis” (*epistemological presupposition*) yang sama dengan mereka. Tetapi jika misalnya mereka memaksa orang lain menerimanya atau orang lain tersebut memaksa dirinya sendiri untuk menerimanya lantaran mereka mempunyai keahlian khusus dan

¹⁸Dalam menjelaskan teori otoritas, khaled mengaitkannya dengan teori otoritas Friedman. Dalam pandangan Friedman ada dua bentuk otoritas, yakni *being in authority* dan *being an authority*. Yang pertama sama dengan otoritas koersif, dan yang kedua sama dengan otoritas persuasif yang ditawarkan Khaled. Kemudian ia menjelaskan bahwa dalam hal memegang otoritas atau otoritas persuasif dibutuhkan adanya “praduga epistemologis”. Dalam arti, harus ada kesamaan antara orang yang diikuti dan yang mengikuti. Kendati demikian, orang yang mengikuti otoritas orang lain tersebut harus pula menggunakan “nalar eksklusif”, yakni suatu nalar yang dapat memutuskan secara bebas apakah dia akan mengikuti otoritas orang tersebut atau tidak. Lihat Khaled, *Speaking...*, 18

¹⁹*Ibid*, 21

mempunyai praduga epistemologis yang sama, kemudian mengenyampingkan pendapat pribadi dan orang lain, atau jika fatwa komunitas pemberi fatwa itu diambil alih oleh negara, maka otoritas persuasif komunitas pemberi fatwa ini telah beralih pada otoritas koersif. Pola otoritas seperti inilah yang menurut Khaled mengarah pada munculnya sikap otoritarianisme.

Karena itu, menurut Khaled diperlukan adanya “nalar inklusif” (*inclusionary reasons*) guna menghindari terjadinya otoritarianisme. Dengan nalar itu, seseorang akan mempertimbangkan apakah ia akan mengikuti fatwa hukum Islam komunitas pemberi fatwa atau tidak. Jika ia mengikutinya tanpa melakukan pilihan-pilihan bebas melalui nalar Inklusif itu, maka di situlah muncul apa yang disebut dengan sikap otoritarianisme. Penting dicatat, otoritarianisme yang dimaksud di sini bukanlah otoritarianisme politik sebagaimana umum dikenal, melainkan otoritarianisme interpretasi.

Dengan menggunakan teori otoritas tersebut, Khaled mencoba mengkonstruksi gagasan tentang pemegang otoritas dalam diskursus ke-Islam-an. Dalam konteks fiqh, pemilik kedaulatan hukum (pemegang otoritas) adalah Tuhan (*lahukma illalillah*). Akan tetapi karena hukum Tuhan diwujudkan dalam bentuk teks, maka menurut Khaled, peran serta manusia dalam memahaminya menjadi niscaya. Dalam hal ini hukum

Tuhan dimediasi dan diageni oleh manusia.²⁰Demikian juga Nabi—sebagai pemegang otoritas kedua setelah Tuhan—setelah wafat meninggalkan tradisinya (Sunnah) yang telah terkodifikasi dalam bentuk teks. Menurut Khaled, isu penting dalam diskursus fiqh saat ini adalah persoalan *human agent* (manusia sebagai wakil). Isu ini berkaitan dengan bagaimana membuat keseimbangan (*balance*) antara kewajiban untuk taat kepada Tuhan *versus* kenyataan bahwa keinginan Tuhan direpresentasikan oleh manusia. Dalam pemikiran Islam, tandas Khaled, Tuhan adalah sumber otoritatif hukum, akan tetapi apa ukuran keseimbangan antara otoritas Tuhan dan potensi otoritarianisme manusia sebagai wakil Tuhan di bumi?²¹

Khaled mengemukakan tesis tentang “problem otoritas” (*problem of authority*) dalam wacana fiqh. Tatkala teks-teks dimediasi oleh agensi manusia, maka tidak signifikan untuk berbicara persoalan otoritarianisme teks. Akan tetapi, manusia-lah sebagai agen yang mentransformasikan otoritas teks menjadi otoritarianisme manusia, mentransformasikan teks yang sejatinya kaya makna menjadi pemaknaan tunggal.

Agen-agen menurut Khaled tidak boleh bertindak secara *ultra vires* (di luar misi yang mereka emban). Agen dalam hal ini harus memastikan dua hal; *pertama*, apakah benar sebuah perintah hukum

²⁰ Baca Khaled M. Abou El Fadl, *Al-Islam wa Tahaddy ad-Dimoqrathiyyah*, Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 2005, 14

²¹ Khaled M. Abou El Fadl, *The Islamic Law of Rebellion: The Rise and Development of the Juristic Discourse on Insurrection, Insurgency and Brigandage*, Disertasi: Princeton University, 1999, 1

memang benar-benar berasal dari Tuhan dan Nabi-Nya? Pertanyaan ini berkaitan dengan kompetensi (otentisitas). *Kedua*, apa yang dikatakan dari perintah-perintah hukum tertentu, yakni substansinya. Pertanyaan terakhir ini berkaitan dengan makna atau interpretasi²². Bagi Khaled, adalah penting untuk membedakan antara kehendak Tuhan yang bersifat eternal dengan usaha manusia untuk mengartikulasikan kehendak Tuhan dalam bingkai rumusan hukum.

Jadi, secara garis besar terdapat tiga pokok persoalan dalam pandangan Khaled yang memainkan peranan penting di dalam membentuk “pemegang otoritas” dalam dikursus ke-Islam-an. *Pertama*, berkaitan dengan “kompetensi” (otentisitas). *Kedua*, berkaitan dengan “penetapan makna”. *Ketiga* berkaitan dengan “perwakilan” (*agency*).

a. Problem penetapan kompetensi teks

Menurut Khaled, teks-teks dapat dinilai otoritatif apabila memiliki kompetensi (berasal dari Tuhan dan Nabi), sedangkan teks-teks yang tidak memiliki kompetensi, ia tidak memiliki otoritas mewakili “suara” Tuhan dan Nabi. Penggunaan teks-teks yang tidak otoritatif ini, menurutnya akan menjerumuskan manusia pada otoritarianisme; penganugrahan otoritas pada yang tidak otoritatif.

Dalam konteks kompetensi al-Quran, Khaled menggunakan asumsi berbasis iman bahwa al-Quran adalah firman-Tuhan yang abadi dan terpelihara kemurniannya. Kompetensi al-Quran tidak bisa diganggu-

²² Khaled, *Melawan Tentara Tuhan*, 47

gugat. Dalam hal ini, Khaled tidak ingin berspekulasi membuka perdebatan tentang kesejarahan, kemurnian, dan keaslian al-Quran, karena yang relevan baginya adalah bagaimana “menentukan maknanya” (*to determine its meaning*).²³

Maka dari itu, persoalan kompetensi (autentisitas) hanya berlaku pada Sunnah tidak pada al-Quran. Kompetensi Sunnah perlu dipertanyakan agar benar-benar otoritatif bisa mewakili “suara” Nabi. Khaled sendiri dalam membahas kompetensi Sunnah menggunakan metodologi kritik hadis klasik (*mushthalah al-hadits*) dari kritik transmisi (*naqd al-sanad*) dan kritik perawi (*'ilm al-rijâl*).

Namun yang perlu diperluas menurut Khaled adalah kajian hadits harus menyentuh realitas sejarah. Dalam pandangan Khaled menilai perawi dalam rantai periwayatan, bisa dipercaya atau tidak dipercaya, memang cukup membantu, tapi tidak meyakinkan.

Hadits, menurut Khaled, tidak dicatat dan ditulis pada masa hidup Nabi. Hadits belum terhimpun dan terdokumentasi secara sistematis untuk jangka waktu minimal dua abad sesudah meninggalnya Nabi. Meskipun sejumlah aktifitas dokumentasi dimulai pada awal abad Islam, usaha utama ke arah penghimpunan dan dokumentasi sistematis belum dimulai hingga abad ke-3 H. (abad ke-9 M.). Dokumentasi hadits yang lambat ini menunjukkan bahwa banyak laporan yang dinisbahkan pada

²³ Khaled, *Speaking*, 87

Nabi yang diragukan kebenarannya atau setidaknya memiliki autentisitas kesejarahan yang meragukan²⁴.

Maka dari itu Khaled ingin mengembangkan kajian hadits pada kritik redaksi hadis (*naqd al-matan*) yang memungkinkan seseorang mengkaji konteks sosio-historis hadits. Dan yang lebih penting lagi adalah, persoalan sesungguhnya bukan Nabi telah mengatakan atau tidak mengatakan sesuatu, tapi peran apa yang dimainkan Nabi dalam sebuah riwayat tertentu (*the issue is not whether the Prophet said or did not say something but what the role did the Prophet play in a particular report*).²⁵

Pemahaman peran sosok Nabi itu akan melahirkan perbedaan fungsi pada Sunnah; jika Nabi melakukan sebagai sosok manusia biasa, maka Sunnah itu tidak memiliki otoritas sebagai sumber hukum (*al-sunnah ghayr tasyri'iyah*) namun sebaliknya jika Nabi memerankan sebagai utusan Tuhan yang harus diikuti, maka Sunnah itu memiliki otoritas untuk diikuti (*al-sunnah al-tasyri'iyah*). Selain itu Khaled juga menegaskan perlu membedakan kriteria Hadis Ahad dengan Hadis Mutawatir karena keduanya memiliki perbedaan kadar otoritas dalam proses legislasi. Hadis Mutawatir memiliki kadar kompetensi (autentisitas) lebih kuat dari pada hadits Ahad.²⁶

Di sinilah terdapat perbedaan mendasar kajian teks terhadap al-Quran dan Sunnah. Khaled mempertegas dua perbedaan proses tersebut.

²⁴ Khaled M. Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Terj., Helmi Mustofa, Jakarta: Serambi, 2006, 175

²⁵ Khaled, *Speaking*, 88

²⁶ *Ibid*, 6

Yaitu, proses sakralisasi al-Quran dan proses desakralisasi Sunnah—al-Quran secara khusus berasal dari Tuhan sedangkan Sunnah tidak (*the sanctification of The Qur'an* dan *the de-sanctification of the Sunnah—the Qur'an is exclusively from God but Sunnah is not*)²⁷.

b. Problem dalam penetapan makna teks

Dalam kaitannya dengan makna atau interpretasi, Khaled menegaskan bahwa semua penafsiran terdapat kecenderungan yang pasti mengarah kepada otoritarianisme yang ditandai dengan “penetapan makna yang bersifat tetap dan tidak bisa berubah.” Otoritarianisme yang dimaksud Khaled ialah:²⁸

“At this point, I should note that authoritarianism, as used here, refer to a hermeneutic methodology that usurps and subjugates the mechanisms of producing meaning from a text to a highly subjective and selective reading”

Otoritarianisme menurut Khaled adalah suatu metode interpretasi yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna suatu teks kepada pembacanya yang bersifat “subjektif” dan “selektif”. Seolah dia menyatakan “saya mengetahui apa yang dikehendaki penggagas, dan saya juga mengetahui apa yang diinginkan teks. Pengetahuan saya tentang hal itu bersifat menentukan dan meyakinkan.”²⁹ Jadi, tidak ada makna lain selain makna yang telah ditemukan oleh pihak yang mengklaim mempunyai otoritas.

²⁷*Ibid*, 108

²⁸ Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking*, 5

²⁹*Ibid*, 92

Dalam konteks interpretasi terhadap al-Quran sebagai sumber asasi Islam, otoritarianisme interpretasi menurut Khaled adalah.³⁰

Authoritarianism is the act of “locking” or captivating the Will of Divine or the will of the text into the specific determination, and then presenting this determination as inevitable, final, and conclusive.

Jadi, otoritarianisme interpretasi dalam studi al-Quran menurut Khaled adalah tindakan “mengunci” atau “mengurung” pesan wahyu (Tuhan) dan teks dalam sebuah penetapan makna tertentu yang kemudian disajikan sebagai sesuatu yang bersifat absolut, final dan konklusi.

Bagi Khaled, lagi-lagi dalam pengertian ini, moralitas tertinggi adalah moralitas diskursusnya, bukan semata ketetapannya.³¹ Dalam konteks otoritarianisme, gagasan tentang “teks terbuka” (*the open text*) sangat membantu untuk memahami pemikiran Khaled. Al-Qur’ân dan sunnah baginya, –meminjam istilah Umberto Eco, merupakan “karya yang terus berubah (*work in movement*)”– adalah karya yang membiarkan dirinya terbuka bagi strategi penafsiran. (*they are works that leaves themselves open to multiple interpretative strategies*).³²

Dengan demikian, dalam pandangan Khaled teks tetap relevan dan menduduki posisi sentral karena keterbukaannya memungkinkan dirinya untuk terus menggemakan suaranya. Selama teks bersifat terbuka, ia akan terus berbicara, dan selama ia berbicara, ia akan terus relevan dan

³⁰Khaled, *Speaking...*, h. 93. Baca juga Khaled M. Abou El Fadl, *Confession of The Book, The Search for Beauty in Islam*, Lanham: University Press of America, 2001, 36

³¹ Khaled M. Abou Elfadl, *The Place of Tolerance in Islam*, Boston: Beacon Press, 2002, 38

³² Khaled, *Speaking*, 146

bermakna penting. Sebaliknya, jika teks tidak lagi mampu berbicara atau dibungkam suaranya, tidak ada alasan untuk menggeluti teks dan bagaimanapun teks sudah membeku dalam kondisi terakhir ketika ia ditafsirkan. Oleh karena itu, teks menjadi tertutup ketika dibekukan pada makna yang dimiliki ketika terakhir kali ditafsirkan. Resiko dari penutupan sebuah teks adalah bahwa teks akan dipandang tidak lagi relevan. Penetapan makna terakhir yang dilekatkan pada teks akan menyegel makna teks untuk selamanya.³³

c. Problem perwakilan (*Human agent*)

Dalam pandangan Khaled, sebagaimana disebutkan di awal, bahwa kedaulatan mutlak dalam Islam hanya dimiliki Tuhan, namun di sisi lain, Islam juga mengakui konsep kekhalifahan manusia (*human agent*) sebagai perwakilan Tuhan. Pelimpahan otoritas Tuhan kepada manusia, menurutnya, membuka ruang otoritarianisme jika manusia itu menyalahgunakan otoritas Tuhan dan melakukan tindakan di luar batas kewenangan hukum yang dimilikinya (*ultra vires*) atau bahkan menuhankan dirinya.

Untuk itu Khaled memberikan beberapa prinsip sebagai prasyarat kepada mereka yang ia sebut sebagai “wakil khusus” Tuhan³⁴. Secara umum manusia adalah wakil (*agency*) Tuhan di bumi. Namun

³³*Ibid*

³⁴Definisi wakil Tuhan menurutnya adalah individu atau lembaga yang memang diberikan kewenangan oleh orang lain atau masyarakat—bukan mengaku-ngaku dan memposisikan sendiri—karena memiliki kompetensi yang cukup dan dipercaya untuk memberikan fatwa sebagai sebuah penafsiran atas Kehendak Tuhan

keberwenangan Tuhan selalu diwakili dan dinegoisasi oleh manusia. Pada tataran realitas tidak semua manusia memiliki kemampuan untuk bisa memahami Kehendak Tuhan. Sehingga mereka menyerahkan keputusannya kepada wakil khusus yang disebut Khaled sebagai ahli hukum.

Ada lima prinsip sebagai pelimpahan otoritas antara wakil umum (masyarakat awam) ke wakil khusus. Yaitu:³⁵

Pertama, *self restraint*, yaitu keharusan untuk mengontrol dan mengendalikan diri dengan semangat *wafauqa kulli dzi ilmin 'alim* dan *wa Allah a'lam*. Kedua ungkapan ini berperan sebagai klaim epistemologi dan moral. Misalnya Y memberikan wewenang kepada X dengan syarat X harus bisa mengontrol dan mengendalikan dirinya. Y berasumsi X berusaha mengendalikan diri dengan cara rendah diri dalam menjelaskan pesan dan kehendak Tuhan. Dalam arti, seorang yang diberi wewenang harus mengetahui batas-batas peran yang diberikannya, misalnya dia hanya diberi tugas memberi nasihat kepada dirinya dan orang lain dengan cara yang baik dan bijaksana serta tidak boleh menyombongkan diri.

Kedua, *diligence* (sungguh-sungguh): X diminta bersungguh-sungguh dalam melaksanakan wewenang yang diberikan Y. Dalam memahami perintah Tuhan di dalam al-Quran misalnya, X harus berusaha semaksimal mungkin untuk memahaminya. Karena itu, al-Quran

³⁵ Khaled, *Speaking*, 54-56

melarang masyarakat mengikuti seseorang secara membabi buta, apalagi orang yang diikuti tidak mempunyai pengetahuan sama sekali.

Ketiga, *comprehensivness* (mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait). Misalnya, Y berasumsi bahwa X telah mencoba untuk menyelidiki perintah Tuhannya secara *comprehensivness* dan berharap bahwa X telah mempertimbangkan upaya tersebut dari berbagai segi secara bertanggung jawab. Pengetahuan yang diperoleh dari berbagai segi itulah yang dimaksud *comprehensiveness*, sehingga sebuah pemahaman tidak parsial.

Keempat, *Reasonableness* (mendahulukan tindakan yang masuk akal). Secara logis Y berasumsi X telah melakukan upaya penafsiran dan menganalisis perintah Tuhannya secara rasional. Kendati ukuran rasionalitas bersifat abstrak, namun penggunaan rasional mempunyai cirri-ciri yang bersifat umum, yakni penggunaan akal secara maksimal.

Kelima, *honesty* (kejujuran). Misalnya, X diberi wewenang memahami perintah Tuhan lantaran X mempunyai kemampuan dibidang itu. Dalam hal ini, X tidak boleh menyembunyikan sesuatu yang diketahuinya kepada Y. Jika tidak, berarti X tidak memenuhi kejujuran sebagai salah satu syarat pemberian wewenang.

Pelanggaran terhadap lima prinsip tersebut menurut Khaled, dipandang sebagai bentuk penyimpangan tanggung jawab dan penghianatan atas kepercayaan yang telah dibebankan oleh para wakil umum ke pundak para wakil khusus. Sementara pelanggaran terhadap

salah satu prinsip keberwenangan ini, lanjutnya, jelas merupakan sebuah penyalahgunaan yang berpotensi merampas otoritas Tuhan³⁶.

Dekonstruksi Metodologi Penafsiran

Sebagai perangkat kritik Khaled terhadap pola penafsiran yang otoriter adalah mengembalikan jati diri otoritas keagamaan (baca: “kompetensi –autentisitas–”, “penetapan makna”, “perwakilan”) dari sikap otoritarianisme dengan melawan paksa upaya penaklukan dan penutupan teks oleh pembaca. Baginya, teks tetap bebas, terbuka, dan otonom. Ide yang sama juga pernah disampaikan oleh Farid Esack dengan memahami al-Quran sebagai “pewahyuan progresif”.³⁷ Maka dari itu, untuk menghindari sikap otoriter adalah tetap sadar bahwa teks (al-Quran) merupakan “karya yang terus berubah” atau “wahyu yang progresif”. Sehingga segala bentuk penafsiran dan pemahaman akan terus aktif, dinamis dan progresif.

Tentu saja untuk usaha tersebut perlu perangkat tepat yang digunakan sebagai pisau analisisnya. Dalam hal ini perangkat yang digunakan Khaled adalah hermeneutika.

Istilah hermeneutika³⁸ merupakan turunan dari kata kerja Yunani, *hermeneuin* yang berhubungan dengan kata benda *hermenes* dan terkait dengan dewa dalam mitologi Yunani kuno bernama “Hermes”.Hermes

³⁶*Ibid*, 266

³⁷ Lihat Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, Terj., Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000, 87

³⁸ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina, 1996, 126

merupakan utusan para dewa untuk membawa pesan Ilahi memakai bahasa “langit” kepada manusia yang menggunakan bahasa “dunia”.³⁹

Untuk tujuan itulah, maka diperlukan interpretasi.

Sebagai turunan dari simbol dewa, hermeneutika berarti suatu ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau suatu kejadian pada waktu dan budaya yang lalu dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang. Dengan kata lain, hermeneutika merupakan teori pengoprasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi terhadap sebuah teks. Karena objek kajian utamanya adalah pemahaman makna pesan yang terkandung dalam teks dengan variabelnya, maka tugas utama hermeneutika adalah mencari dinamika internal yang mengatur struktur kerja suatu teks untuk memproyeksikan diri keluar dan memungkinkan makna itu muncul.⁴⁰

Menurut Khaled, dalam menentukan sebuah makna teks pada tingkat yang sederhana ada tiga elemen kemungkinan yang berperan, yaitu pengarang, teks dan pembaca atau sering disebut dengan struktur triadik. Kemungkinan *pertama* yang ditawarkan Khaled yaitu makna ditentukan oleh pengarang (berpusat pada pengarang), atau setidaknya upaya pemahaman terhadap maksud pengarang⁴¹. Dalam arti yang lebih kongkret, jika seorang pengarang teks telah mengeluarkan kehendaknya (maksud) dalam sebuah teks, maka pemahaman pembaca terhadap

³⁹ Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, 23-24

⁴⁰ Kailan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, Yogyakarta: Paradigma, 1998, 201

⁴¹ Khaled, *Speaking*, 120-121

kehendak pengarang hanya terbatas bagaimana seorang pembaca tersebut memahami teks. Dengan berdasar pada teks tersebut dimungkinkan selalu dalam memahami maksud atau kehendak yang sebenarnya yang diinginkan oleh pengarang. Jadi maksud pengarang tidak bisa dikatakan sebagai satu-satunya dalam menetapkan makna dan tidak berarti pula harus dipandang tidak penting dalam menentukan sebuah makna.

Kemungkinan *kedua*, berpusat pada peranan teks dalam menentukan makna, dan pengakuan atas tingkat otonomi teks dalam menentukan makna⁴². Pasalnya, ketika sebuah pemikiran lepas dari dari penggagas dan telah di wujudkan ke dalam bentuk teks tertulis, teks itu mengalami otonomi relatif rangkap tiga: otonomi dari penggagas, dari makna awal dan dari audiens awal.⁴³ Perdebatan apapun diseputar makna, menurut Khaled dapat dipastikan sebagai rujukan utama perdebatan tersebut adalah teks. Pembaca yang cermat dan ketat terhadap teks dapat menjadi basis kesamaan tujuan dan kepastian. Atau dengan kata lain, “teks memang memiliki realitas dan integritasnya sendiri”. Teks mempunyai integritas mendasar yang harus dihormati dan pembaca tidak boleh menggunakan teks secara bebas tanpa batas. Teks adalah entitas

⁴²*Ibid*

⁴³ Dikatakan mengalami *otonomi*, lantaran teks itu tidak lagi dapat dirujuk pada subjek pemilik bahasa, dan dikatakan *relative*, lantaran pesan subjek masih dapat dilacak dalam system bahasa, sebuah bahasa itu merupakan hasil usaha konkretisasi pesan. Paul Recouer, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, terj. Musnur Herry, Yogyakarta: IRCiSOD 2002,

yang kompleks di mana maknanya bergantung pada sejarah dan konteksnya⁴⁴.

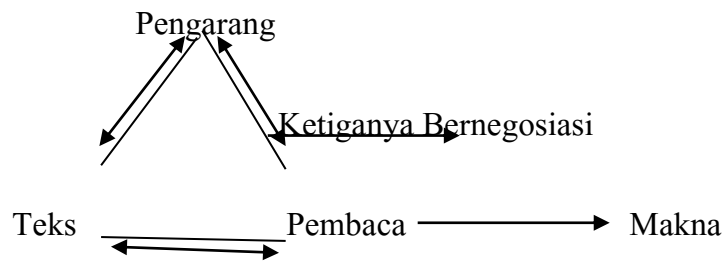
Kemungkinan ketiga menurut Khaled adalah memberikan penetapan makna pada pembaca. Semua pembaca menurut Khaled membawa subjektivitas mereka ke dalam proses pembacaan.⁴⁵ Apa yang dipahami pembaca dari sebuah teks, sebagian besar bergantung pada pengalaman mereka sendiri sehingga konteks dan realitas historis adalah segalanya dalam menyusun makna.⁴⁶ Dalam menentukan makna dari sebuah teks, subjektivitas pembaca adalah penting, tetapi hal ini tidak kemudian sah untuk mengabaikan keberadaan maksud pengarang dan teks.

Tiga unsur di atas, Menurut Khaled, terbukti berperan penting dalam menentukan makna sehingga makna tidak bisa ditentukan hanya oleh pengarang, teks atau pembaca saja. Tidak ada unsur yang paling memainkan peran utama dan sebaliknya juga tidak ada unsur yang menjadi sampingan. Dalam proses interpretasi, makna dipandang sebagai hasil interaksi yang kompleks antara pengarang, teks dan pembaca. Di situ makna diperdebatkan, dinegosiasikan dan terus mengalami perubahan.

⁴⁴ Baca Khaled, *The Place of Tolerance*, 31

⁴⁵ Khaled, *Speaking*, 122

⁴⁶ Khaled, *The Place of Tolerance*, 30



Dalam hermeneutika Khaled menekankan relasi yang berimbang antara *reader* (pembaca teks), teks dan *author* (pengarang teks). Dominasi salah satu pihak dari ketiga unsur ini menurutnya akan melahirkan kemacetan intelektual. Relasi yang berimbang antara teks, pengarang dan pembacanya diwujudkan dalam bentuk proses negosiasi (*negotiating process*) yang berkesinambungan antara ketiganya.⁴⁷ Dalam proses negosiasi itu, Khaled menekankan pentingnya latar belakang sosial historis teks, dalam hal ini adalah al-Quran. Ia menyatakan wahyu selalu dimediasikan oleh kondisi-kondisi historis yang berlaku. Sehingga, sangat penting untuk menganalisis situasi historis yang menegosiasikan norma-norma etis al-Quran tertentu⁴⁸. Banyak institusi yang diacu dalam al-Quran menurut Khaled hanya dapat dipahami jika pembacanya menyadari praktik-praktik historis yang melingkupi pewahyuan teks tersebut. Namun dengan memisahkan al-Quran baik dari sejarah maupun dari konteks moralnya, maka para penafsir, menurutnya, hanya berujung pada pengubahan teks menjadi daftar panjang perintah hukum yang secara moral tidak jelas.⁴⁹

⁴⁷ Khaled, *Speaking*, 122

⁴⁸ Baca Khaled, *The Islamic Law of Rebellion*, 328

⁴⁹ Khaled, *The Place of Tolerance*, 31

Prinsip negosiasi di atas, sekaligus mengimplikasikan bahwa dalam perspektif hermeneutik, kebenaran pengetahuan tidak pernah bersifat final (*the fallibility of knowledge*). Karena itulah hermeneutika pada dasarnya tidak menafikan eksistensi dari otoritas, baik itu otoritas teks, pengarang dan pembaca (*reader / audience*), akan tetapi melawan segala bentuk dominasi dan monopoli dalam penetapan makna teks. Hermeneutika dalam hal ini berada dalam wilayah publik yang hendak mendialogkan berbagai asumsi kebenaran yang datang dari para pembaca teks. Teks sebagai panduan moral tentu bersifat otoritatif, akan tetapi tatkala direproduksi oleh pembacanya bisa saja ia menjadi otoriter. Inilah yang disebut dengan intervensi pembaca teks (*human intervention*) dalam penetapan makna teks berdasar *interest*, atau kepentingan pembacanya.

Model hermeneutika Khaled, kalau kita lacak ke belakang, dalam beberapa hal mengadopsi spirit dari hermeneutika Gadamerian. Dalam rumusan hermeneutikanya, Gadamer menolak anggapan hermeneutika teoritis⁵⁰ yang menganggap hermeneutika bertujuan menemukan makna objektif. Gadamer menganggap tidak mungkin di peroleh pemahaman yang objektif atau definitif sebuah teks sebagaimana digagas para penggagas hermeneutika teoritis, karena dua alasan: *pertama*, orang tidak bisa berharap menempatkan dirinya dalam posisi pengarang asli tek untuk

⁵⁰Bentuk hermeneutika teoritis menitikberatkan kajiannya pada “problem pemahaman”, yakni bagaimana memahami dengan benar. Sedangkan makna yang menjadi tujuan pencarian dalam hermeneutika ini adalah makna yang dikehendaki pengarang teks. Joseph Bleicher, 1980, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophi and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 15

mengetahui makna aslinya. *Kedua*, memahami bukanlah komuni misterius jiwa-jiwa di mana penafsir menggenggam makna teks yang subjektif. Memahami menurutnya adalah sebuah fusi horizon-horizon: horizon penafsir dan horizon teks. Dengan demikian, makna⁵¹ dalam perspektif aliran hermeneutika ini merupakan hasil peleburan dan fusi horizon penafsir dan teks.

Penekanan Gadamer pada fusi horizon dalam menemukan makna didasarkan pada argumen bahwa seseorang tidak mungkin bisa melepaskan diri dari tradisi dan prasangkanya dan apalagi memasuki tradisi dan prasangka orang lain. Menurut Gadamer, keduanya pasti hadir dalam setiap tindakan menafsir, lantaran keduanya merefleksikan keterkondisian historis umat manusia.⁵² Pengarang dan konteks historis dari teks dipertimbangkan dalam proses interpretative bersama, dengan melibatkan prasangka-prasangka penafsir, seperti tradisi, kepentingan praktis, bahasa dan budaya⁵³.

Khaled mengutip Gadamer bahwa interpretasi secara historis tidak mandiri, akan tetapi bersandar pada prasangka historis, dan selalu berubah dan berkembang. Keyakinan Gadamer tersebut menurut Khaled

⁵¹Makna berasal dari bahasa Jerman, "*meinen*", yang berarti "ada di pikiran atau benar". Ada dua dimensi makna, pertama bagi penganut intensionalisme, makna adalah niat serta maksud yang diwujudkan dalam bentuk tindakan, teks dan produk yang lain. Intensionalisme memberi jawaban atas pertanyaan "maksud apa yang diungkapkan dalam tindakan x? Sementara itu hermeneutika Gadamerian menyatakan bahwa makna adalah signifikansi dari suatu tindakan. Aliran ini mencari jawab atas pertanyaan "apa signifikansi tindakan x bagi masyarakat interpretif tertentu? Lihat, Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008, 79.

⁵² Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, 190-191

⁵³ Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika*, 79.

menyebabkan para pengkritiknya, terutama Habermas, memberikan penilaian bahwa Gadamer adalah penganut relativisme dan pendukung ketidakpastian makna⁵⁴.

Akan tetapi sedikit berbeda dengan Gadamer, hermeneutika Khaled yang sering disebut dengan hermeneutika nigosiatif, mencoba menempatkan sudut pengarang, teks dan pembaca secara berimbang. Hermeneutika Gadamer dalam hal ini dinilai lebih menempatkan penafsir / pembaca teks secara dominan disbanding dengan pengarang dan teks. Selain itu, Khaled Khaled merumuskan syarat-syarat penafsiran yang ini tidak ditemukan dalam tradisi hermeneutika Gadamer ini tidak lepas dari kegelisahan Khaled terhadap hermeneutika otoritarian yang berkembang selama ini. Sementara itu, dari sisi pembaca dan audien, Khaled menawarkan dua prinsip. *Pertama*, bahwa audien hendaknya mempunyai praduga epistemologis terhadap pembaca teks. *Kedua*, audien mempunyai penalaran eksklusif.

Sebagaimana pemikir liberal yang lain, epistemologi Khaled diklaim “bernuansa” apa yang disebut George F. Hourani dengan *rationalistic objectivism* yang beranggapan bahwa “baik” dan “buruk” bisa diketahui lewat nalar manusia, walaupun tanpa bantuan wahyu. Wahyu dalam hal ini sebatas men-*support* dan menkonfirmasi nilai baik dan buruk yang diketahui oleh nalar. Sebuah tindakan dinilai baik dan buruk dalam relasinya dengan *maslahah* dan *mafsadah* yang

⁵⁴ Khaled, *Speaking*, 123

ditimbulkannya.⁵⁵ Dalam ranah fiqh, Khaled mengkampanyekan pentingnya teologi rasional.

SIMPULAN

Setelah membaca dan mengkaji pemikiran Khaled M. Abou El Fadl melalui beberapa karyanya, setidaknya penulis mempunyai beberapa catatan penting ketika Khaled menggunakan teori otoritas dan metodologi hermeneutik dalam menafsirkan teks al-Quran. Beberapa catatan tersebut adalah 1. Menawarkan sebuah model pembacaan baru yang pada dasarnya di dalam Islam tidak ada (Hemeneutik). 2. Khaled mencoba mengkonstruksi gagasan tentang pemegang otoritas dalam diskursus ke-Islam-an. 3. Kita harus mengapresiasi hasil pemikiran – pemikiran Khaled M. Abou El Fadl yang menghasilkan pemahaman yang baru dan berbeda yang selama ini sudah cukup mapan.

Khaled M. Abou El Fadl dengan pendekatan atau metode hermeneutiknya adalah bentuk ijtihadnya yang harus kita lihat secara berimbang dan proposional sehingga aktivitas ijtihad agar tetap berjalan. Pemikiran seperti yang di gunakan oleh khaled seharusnya juga harus muncul kepada kita semua karena tidak boleh hanya sekedar menerima atau menolak, akan tetapi kita harus mencoba untuk memberi alasan apa yang mendasari menerima atau menolak itu. Itulah yang nama suatu ijtihad.

⁵⁵ Lihat Abid Rohmanu, *Konsepsi Jihad Khaled*, 32

Para Ahli ushul Fiqh mengemukakan seorang yang berijtihad, jikalau hasil ijtihadnya benar maka dia akan mendapatkan dua pahala dan apabila salah diapun masih mendapatkan satu pahala. *Wallohu A'lamu Bi al-showabi.*

DAFTAR PUSTAKA

- Alwan, Fahmi Muhammad. *Al-Qiyam adh-Dharuriyyah wa Maqashid at-Tasyri' al-Islamy*. al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Ammah lil Kitab.
- Al-Amin, Al-Amin Ash-Shadiq. 1998. *Mawqif al-Madrasah al-Aqliyah min as-Sunnah an-Nabawiyah*. Riyad: Maktabah ar-Rusyd.
- Al-Farmawi, Abdul Hay. 1977. *Muqaddimah fi at-Tafsir al-Maudlu'i*. Kairo: al-Hadlarah al-Arabiyah.
- Al-Ghazali, Imam. *Al-Mustasyfa*. Jilid 2, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Qurthubi, Imam Abu Abdillah. 2002. *Jami' li Ahkam Al-Quran*. Dar al-Hadits.
- Arif, Syamsuddin. 2008. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani.
- As-Suyuthi. 2003. *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*. Bairut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Asy- Syafi'I, Imam. 2004. *Ar-Risalah*. Bairut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Asy-Syawkani, Imam. 1992. *Irsyad al-Fuhul*. Bairut: Dar al-Fikr.
- Ath-Thabari. *Jami' al-Bayan fi tafsir ayyil Qur'an*. Jilid IV.
- Ath-Thantawi, Mahmud Muhammad. 2001. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Bleicher, Joseph. 1980, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophi and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Brown, Daniel W. 2009. *A New Introduction to Islam*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Carter, April. 1985 *Otoritas dan Demokrasi*. terj. Sahat Simamora. Jakarta: CV. Rajawali.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. 2003. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. terj. Hamid Fahmi, dkk. Bandung Mizan.
- Esack, Farid. 2000. *Membebaskan yang Tertindas*. Terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan.
- El Fadl, Khaled M. Abou. 1999. *The Islamic Law of Rebellion: The Rise and Development of the Juristic Discourse on Insurrection, Insurgency and Brigandage*. Disertasi: Princeton University.

- , 2001. *Conference of The Book, The Search for Beauty in Islam*. Lanham: University Press of America
- , 2002. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press.
- , 2003. *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Islam*. Terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi.
- , 2003. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications.
- , 2005. *Al-Islam wa Tahaddy ad-Dimoqrathiyyah*. Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah.
- , 2006. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Paramadina.
- <http://gazali.wordpress.com/2008/01/01/khaled-abou-el-fadl-fikih-otoritatif-untuk-kemanusiaan/>
- http://id.wikipedia.org/wiki/Doktor#Amerika_Serikat
- <http://www.insistnet.com>. Adnin Armas, *Filsafat Hermeneutika dan Dampaknya Terhadap Studi Al-Quran*.
- Husaini, Adian. 2007. *Hermeneutika dan Tafsir Al-Quran*. Jakarta: Gema Insani.
- Imarah, Muhammad. 1993. *Al-A'mal al-Kamilah li Imam Muhammad Abduh*. Vol. IV, Dar asy-Syuruq.
- ISLAMIA. 4. 2005.
- Kailan. 1998. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma.
- Raharjo, Mudjia. 2008. *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Rahman, Deden Robi. 2010. *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Ahkam*. Ponorogo: CIOS ISIS Gontor.
- Recouer, Paul. 2002. *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*. terj. Musnur Herry. Yogyakarta: IRCiSOD.
- Ridla, Rasyid. 1947. *Tafsir Al-Quran Al-Hakim (Al-Manar)*. Juz v. Kairo: Dar al-Manar.

- Rohmanu, Abid. 2010. *Konsepsi Jihad Khaled M. Abou El Fadl dalam Perspektif Relasi Fikih, Akhlak dan Tauhid*. (Disertasi). Surabaya: IAIN Sunan Ampel.
- Salim, Fahmi. 2010. *Kritik Terhadap Studi al-Quran Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif.
- Sumaryono. 1993. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius
- Taffahah, Ahmad Zaki. *Falsafah at-Tasyri' al-Islami*. Mesir: Dar al-Kitab.
- Wijaya, Aksin. 2009. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zarkasyi, Hamid Fahmi. 2009. *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dab Kolonoalis)*. Ponorogo: CIOS ISID Gontor.
- Zuhaili, Wahbah. 1986. *Ushul Fiqh al-Islami*. Dar al-Fikr.