

# KRITIK INTERPRETASI OTORITATIF: STUDI HERMENEUTIKA KHALED M. ABOU EL-FADL

*Hanik Rosyida*

Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang

E-mail: hanikrosyida89@walisongo.ac.id

## ABSTRAK

*Interpretation on the Qur'an has faced stagnation for using textual paradigm in exploring the meaning of the Qur'an. Since then, the developing social problems can't find the solutions from the Qur'an, even those are forced to apply the meaning of the Qur'an interpreted in classical context. In contemporary era, there is shifting paradigm in interpretation, which is not merely focused on textual meaning, but has started to seek for textual meaning of the Qur'an by using hermeneutics. However, a number of theories on hermeneutics show their subjectivism in relation with the ideas developed by contemporary Muslim scholars. This comes from their distinguished social and intellectual conditions, especially their concern in looking at their surrounding condition. Most of scholars in hermeneutics offered new theories focused on method of interpretation. Here, Khaled M. Abou El Fadl, an exponent on hermeneutics, offered his hermeneutical thought in criticizing the concept of authority in interpreting the Qur'an. This study aims to explain the ideas of Khaled M. Abou El Fadl in Hermeneutics and Islamic Law, his social and intellectual context as the background of his idea.*

**Keywords :** *Otoritatif, Hermeneutika, Khaled M. Abou El Fadl.*

## A. PENDAHULUAN

Sejak awal kemunculannya, Al-Qur'an dipandang sebagai teks yang paling berpengaruh dalam sejarah peradaban manusia. Kitab yang sempurna baik dari sisi kebahasaan maupun dalam nilai dan ajaran ini mengundang para sarjana untuk menggali makna yang tersimpan di dalamnya (Shihab, 2005:67). Masing-masing dari mereka menggunakan pendekatan dan metode yang berbeda sehingga semakin hari khazanah Islam semakin kaya dengan karya-karya tafsir yang jumlahnya tak terhingga.

Kegiatan penafsiran yang dilakukan oleh sarjana Muslim klasik secara ketat diatur dengan pra syarat yang harus dimiliki setiap mufassir. Pra syarat tersebut meliputi kondisi mental dan kapasitas keilmuan yang harus dimiliki oleh seorang mufassir agar dapat menjelaskan ayat Al-Qur'an dengan obyektif dan benar (Al-Qattan, 2000:462-466). Selain itu, banyak aturan-aturan yang harus dipatuhi oleh para penafsir agar penafsiran tidak banyak keluar dari tekstualitas makna. Oleh karenanya, hasil penafsiran yang diproduksi oleh para ulama di masa klasik tidak mengalami pertumbuhan

yang signifikan, bahkan tidak banyak menjawab permasalahan yang berkembang di masyarakat, tetapi memaksakannya untuk menyesuaikan dengan teks (Mustaqim, 2011:1-7).

Di masa kontemporer, cara pandang progresif dalam menafsirkan Al-Qur`an banyak dikembangkan oleh para sarjana muslim untuk melahirkan makna Al-Qur`an yang sesuai dengan konteks zaman. Mereka menggunakan hermeneutika yang dikenal berasal dari tradisi Barat Kristen sebagai metode penafsiran Al-Qur`an. Meskipun pada awalnya mayoritas masyarakat muslim menolak metode ini, namun sarjana muslim kontemporer mencoba membuktikan relevansi dan reliabilitas hermeneutika untuk menguak makna terdalam Al-Qur`an yang tidak terbaca dengan metode tafsir klasik yang telah dilakukan sarjana muslim terdahulu. Bahkan, produk penafsiran hermeneutika secara praktis dapat digunakan untuk menjawab problem social yang selalu berkembang seiring dengan perkembangan tradisi dan kebudayaan masyarakat di *locus* dan *tempus* yang berbeda. Dengan begitu, maka slogan bahwa *Al-Qur`an Shalih li Kulli Zaman wa Makan* terbukti dan teraplikasikan.

Paradigma kontekstual yang digunakan dalam metode hermeneutika yang dikembangkan oleh sarjana muslim

kontemporer sangat subyektif dan berkaitan erat dengan konteks social dan historis penafsirnya. Oleh karenanya, beberapa teori hermeneutika dikembangkan dengan karakteristik yang khas. Sebut saja misalnya, Nashr Hamid Abu Zaid dengan gagasan hermeneutikanya untuk menarik *maghza* (benang merah) dalam menafsirkan Al-Qur`an; Muhammad Syahrur dengan teori hermeneutika limit untuk membaca *had al-adna* dan *had al-a'la* dalam ayat-ayat hukum, Farid Esack dengan hermeneutika pembebasan untuk membaca Al-Qur`an dari paradigma yang berbeda untuk membebaskan masyarakat Afrika yang tertindas, dan banyak yang lainnya.

Keragaman teori dan produk penafsiran yang mereka hasilkan memberikan kita alternatif untuk pembacaan terhadap Al-Qur`an sesuai dengan kekhasan teori hermeneutika yang dikembangkan. Di antara sarjana tersebut adalah Khaled M. Abou El-Fadl yang memiliki gagasan yang unik diantara sarjana lainnya. *Concern* dan perhatiannya dalam bidang hukum, khususnya hukum Islam, membuatnya tersadar bahwa semua produk hukum Islam yang terlembagakan saat ini adalah bersumber dari pemahaman *'ulama* terhadap teks induk, yakni Al-Qur`an, bahkan hukum yang dinilainya tidak adil

dan menindas kaum marginal sekalipun. Dalam karya-karyanya, ia banyak mengkritik hukum yang lahir dari penafsiran otoritatif oleh individu maupun lembaga tertentu. Kemudian, ia menawarkan metode pembacaan baru terhadap Al-Qur'an untuk menghasilkan produk hukum yang adil dan tidak memarginalkan pihak yang lemah. Dalam tulisan ini, akan dibahas tentang Khaled M. Abou El-Fadl dan pemikiran serta gagasan yang dilahirkannya dalam kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an dan kritik penafsiran otoritatif.

## **B. HASIL TEMUAN DAN PEMBAHASAN**

### **1. Sketsa Biografi Intelektual dan Sosial Khaled M. Abou El-Fadl**

Khaled M. Abou El-Fadl adalah seorang Profesor Hukum di Fakultas Hukum UCLA, Amerika Serikat yang disebut-sebut sebagai *'an enlightened paragon of liberal islam'* (Khaled, 2004). Ia dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963 dalam lingkungan keluarga terdidik yang sederhana dan menaruh perhatian besar terhadap pendidikan. Orang tuanya adalah muslim taat yang sangat terbuka dalam bidang pemikiran. Karenanya, meskipun saat itu pemerintah Kuwait menetapkan wahabisme sebagai mazhab negara dan menyortir semua bacaan yang dikonsumsi oleh masyarakat, Khaled mendapatkan

berbagai khazanah keilmuan Islam dari berbagai aliran (Marwah, t.t).

Sebagaimana diakuinya, pada masa remaja ia pernah terlibat dalam gerakan puritanisme yang memang subur di lingkungannya. Hari-harinya dipenuhi dengan utopia tentang sebuah 'kelompok terbaik' dan 'kelompok yang mewakili Tuhan' di atas bumi. Maka, setiap kali bertemu dengan orang yang tidak sealaran dengannya, dia menyampaikan ajaran puritanisme yang dianggapnya paling benar. Pandangan tersebut membuatnya benci, tertutup, dan marah-marah pada orang lain di luar kelompoknya yang tidak mau mengikuti keyakinan yang dipegangnya.

Berkat pengetahuan yang luas dan mendalam mengenai tradisi Islam dan dukungan keluarganya, Abou el-Fadl mulai menyadari adanya kontradiksi dan permasalahan serius dalam konstruksi ideologis dan pemikiran kaum Wahabiah. Klaim-klaim otoritatif mereka atas banyak hal justru bertentangan dengan semangat ulama masa lalu dalam memandang ajaran-ajaran agama Islam. Kesadaran akan pentingnya keterbukaan dalam pemikiran semakin berkembang ketika akhirnya dia menetap di Mesir yang tidak mengekang kemajuan berfikir atau pencerahan intelektual bagi masyarakatnya (Nasrullah, 2008:137-150).

Setelah bergelut dalam studi keislaman di Kuwait dan Mesir, ia belajar di Yale University dan berhasil meraih gelar B.A (*Bachelor of Art*) pada tahun 1986. Setelah itu, Abou el-Fadl melanjutkan studinya ke *University of Pennsylvania* yang diselesaikan pada tahun 1989. Pada tahun 1999 dia melanjutkan ke Princeton University dengan spesialisasi dalam bidang Islamic Studies yang pada saat bersamaan ia harus menempuh studi Hukum di UCLA. Akhirnya di UCLA pula ia membangun karir kesarjanaan dalam bidang Hukum Islam.

Selain sebagai Profesor Hukum di UCLA, Amerika Serikat Abou el-Fadl juga mengajar di *Princeton University of Texas*, dan *Yale University*. Dia pernah ditunjuk oleh Presiden George W. Bush untuk turut membantu dalam *The U.S. Commission for International Religious Freedom* dan juga sebagai anggota dalam *the Board of Directors of Human Rights Watch* (Abou el-Fadl, 2006: 21).

Selain itu, dia juga turut andil dalam *the Advisory Board of Middle East Watch* (bagian dari *Human Rights Watch*) dan secara rutin terlibat aktif dalam organisasi-organisasi HAM, seperti *Amnesty International and the Lawyers' Committee for Human Rights* sebagai seorang ahli dalam berbagai kasus termasuk HAM, terorisme, suaka

politik, dan internasional dan hukum perdagangan. Pada tahun 2005, dia tercatat dalam majalah *Law Dragon* sebagai salah satu dari 500 pengacara terkemuka di Amerika Serikat dan dicatat dalam majalah *Arabian Business Power* sebagai salah satu orang Arab yang paling berpengaruh pada tahun 2011 (wikipedia.org).

Selain kiprah dan perannya yang luas dalam hukum dan HAM, Abou el-Fadl merupakan penulis yang produktif. Produktivitas menulisnya sangat jelas didukung oleh penguasaan yang luas atas khazanah klasik Islam dan keilmuan kontemporer. Ia telah menulis paper-paper kuliah yang berjumlah ratusan dan artikel-artikel di media massa yang tak terhitung banyaknya. Selain artikel, ia juga menulis sejumlah buku dan sebagian telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Karya-karyanya tersebut adalah sebagai berikut:

- a. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (Harper San Francisco, 2005), diterjemahkan dengan judul *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Serambi, 2006)
- b. *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004), diterjemahkan dengan judul *Islam dan Tantangan Demokrasi* (Ufuk, 2004)

- c. *The Place of Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002), diterjemahkan dengan judul Toleransi Dalam Islam (Mizan, 2003)
- d. *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001), diterjemahkan dengan judul Melawan Tentara Tuhan (Serambi, 2003)
- e. *Speaking in God's Name: Islamic law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001) diterjemahkan dalam judul Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif (Serambi, 2004)
- f. *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (University Press of America/Rowman and Littlefield, 2001)
- g. *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001)

## **2. Gagasan dalam Tafsir dan Hermeneutika; Latar Pemikiran dan Kritik atas Otoritarianisme**

Pemikiran kritis Abou el-Fadl selain dilatarbelakangi oleh masa lalu dan pengalaman hidupnya di Kuwait serta pendidikan dan kiprahnya di dunia hukum, adalah merupakan bentuk respon atas kegelisahannya terhadap 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-Daimah Li al-Buhuts al-Ilmiyah Wa al-Ifta`/Lembaga Pengkajian Ilmiah Dan Fatwa*) di Arab Saudi (Sofyan, 2015:373-392). Ia melihat keganjilan dan ketimpangan dalam fatwa-fatwa yang mereka keluarkan terkait problem keagamaan. Keganjilan tersebut terlihat dari logika yang mereka gunakan untuk memahami teks suci dan penggunaan hadits yang dijadikan sebagai dasar pijakan.

*Setting* dari pemikiran Abou El-Fadl ini dipengaruhi oleh konteks masyarakat Islam imigran yang membangun karir di Negara-negara barat dan eropa. Mereka adalah kaum muslim minoritas yang hidup dalam tradisi masyarakat barat yang sangat plural dan demokratis. Kebanyakan dari mereka adalah orang-orang yang 'kosong' dan 'miskin' terhadap wacana keagamaan Islam. Di satu sisi, mereka ingin mengamalkan ajaran agama yang mereka anut, namun disisi lain mereka adalah orang-orang yang terlalu sibuk sehingga tidak memiliki waktu untuk melakukan kajian secara langsung terhadap teks-teks dan tradisi keagamaan.

Sebagai jalan keluar, mereka meminta fatwa kepada pihak yang diyakini memiliki otoritas untuk menjadi 'wakil Tuhan' dan menunjukkan jalan

bagi mereka (Kadi, 2012:1-12). Mereka menanyakan permasalahan keagamaan yang mereka temui dalam kehidupan sehari-hari kepada SAT dan CRLO untuk mendapatkan jawaban. Namun sayangnya, fatwa yang mereka keluarkan sering kali berpunggunan dengan konteks masyarakat barat karena logika yang mereka gunakan berdasarkan setting masyarakat timur tengah yang mayoritas adalah muslim. Akibatnya, fatwa tersebut terkesan kaku dan membuat mereka bingung dan berwajah dua; saat berada dalam lingkungan kerja bersama masyarakat barat, mereka bersikap moderat bahkan longgar, tetapi jika kembali kepada komunitas muslim, mereka bersikap hati-hati bahkan terkesan ekstrem.

Dari sini, Abou el-Fadl menyimpulkan bahwa muslim imigran tersebut mengalami krisis otoritas. Otoritas yang dimaksud bukan pada ranah politik dan social, tapi otoritas tekstual. Kekosongan yang terjadi dalam diri mereka diisi oleh agen-agen otoriter yang mengatasnamakan Tuhan untuk menyatakan kematian diskursus. Mereka tidak disuguhi dengan cara-cara logis untuk memahami teks dan mengevaluasinya, tetapi untuk menerima teks yang dikonstruksi dan dihadirkan di hadapan mereka untuk dipraktikkan secara mutlak. Menghadapi realitas

tersebut, Abou el-Fadl menyesali dan mengkritik perspektif timur tengah yang banyak dipengaruhi oleh paham wahabi untuk menjawab problem masyarakat islam minoritas yang hidup di barat. Padahal menurutnya konteks keduanya sangat berbeda. Selanjutnya, konteks muslim di barat dan problematika mereka adalah yang menjadi setting dan latar belakang dari gagasan dan karya-karya Abou el-Fadl.

Dalam karya-karyanya tersebut, Abou el-Fadl mengkritik tradisi otoritarianisme yang dipraktikkan oleh kedua kelompok tersebut. Sebaliknya, ia mencoba membangun kerangka konseptual tentang gagasan otoritas dalam Islam. Hal ini, menurut Abou el-Fadl penting bagi masyarakat Islam karena tanpa otoritas, maka yang akan terjadi adalah kerancuan dan relativitas serta individualitas yang tak terhingga dalam beragama.

Secara *definitive*, istilah otoritas (wewenang) sulit dijelaskan karena mengandung kompleksitas dan ambiguitas dalam berbagai aktifitas *social*. Istilah otoriter mempunyai beberapa perubahan bentuk yaitu otoriter (penguasa, pemerintah, pemegang kekuasaan), otoritas (kekuasaan), otoritatif (bersifat otoriter), otoritor (pemegang otoriter, diktator), pemberi otoritas, pemegang kekuasaan tunggal).

Namun, secara umum sifat dasar otoritas adalah menempatkan kemampuan untuk membuat pihak lain melakukan sesuatu atau meninggalkannya sesuai dengan keinginan pihak yang memiliki otoritas (Carter, 1985:35). Abou el-Fadl menjelaskan istilah ini dengan membuat dua distingsi antara otoritas yang bersifat *koersif* dan otoritas yang bersifat *persuasive*. Otoritas *koersif* merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengancam atau cara lainnya untuk membuat orang lain berpikir bahwa mereka tidak punya pilihan lain selain menurutinya. Otoritas *persuasive* menggunakan kekuasaan yang bersifat *normative* untuk mengarahkan keyakinan dan perilaku seseorang atas dasar kepercayaan.

Dengan meminjam terminology R.B. Friedman, ia membedakan antara “pemangku otoritas” (*being in authority*) dan pemegang otoritas (*being an authority*). Menurut Friedman, “pemangku otoritas” adalah orang yang menduduki jabatan resmi atau structural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Orang ini dipatuhi dan diikuti orang lain karena symbol otoritas yang melegitimasi tindakan otoriter mereka (Romli, 2005:42). Seseorang bisa saja berbeda

pendapat, namun ia tidak punya pilihan lain kecuali mengikuti “pemangku otoritas”.

Adapun “pemegang otoritas”, ia menggunakan semangat yang berbeda dari “pemangku otoritas”. Orang yang mengikutinya dan meninggalkan pendapat pribadinya bukan didasarkan ketundukan pada symbol-simbol otoritas, tetapi karena ia, “pemangku otoritas” dipandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik. Menurut Friedman, pengetahuan khusus semacam itulah yang menjadi alasan ketundukan orang awam terhadap ucapan dan saran dari “pemegang otoritas”, meskipun tidak semua dari mereka memahami argumentasinya dengan baik. Ketundukan kepada “pemegang otoritas” melibatkan hal yang disebut Friedman sebagai “praduga epistemologis”. Baik “pemegang otoritas” maupun orang awam yang mengikutinya berbagi sebuah kerangka epistemologis dalam bidang tertentu.

Otoritas *persuasive* tidak mesti melibatkan penyerahan keputusan secara total atau penyerahan otonomi tanpa syarat. Bahkan, penyerahan secara total akan menjadikan otoritas *persuasive* menjadi otoritas *koersif*. Otoritas *persuasif* juga dapat menjadi otoritas *koersif* jika pemegang otoritas

menempatkan dirinya sebagai satu-satunya penafsir yang memegang otoritas kebenaran dan memarginalkan pihak lain yang berbeda darinya. Jika ini yang terjadi, maka pemegang otoritas akan jatuh pada sikap otoritarianisme, yang memegang klaim kebenaran atas pendapatnya dan menafikan yang lain (Susanto, 2006:123-132). Hal inilah yang menjadi kritik Abou el-Fadl terhadap fatwa SAS dan CRLO. Fatwa yang mereka berikan kepada minoritas muslim tidak memberikan ruang kepada mereka untuk mendiskusikan argumentasi fatwa dan memaksa mereka mengonsumsi fatwa tersebut secara otoriter.

### 3. Pemegang Otoritas dalam Islam

Meskipun Abou el-Fadl mengkritik otoritarianisme kelompok pemberi fatwa, namun dalam pandangannya masyarakat Islam secara umum membutuhkan adanya pemegang otoritas dalam Islam. Hal ini menurutnya penting, untuk membendung relativitas dan individualitas yang tak terhingga. Pembahasan tentang hal ini juga telah ada sejak masa awal Islam yang selanjutnya memunculkan berbagai macam madzhab dan aliran teologi. Namun begitu, keragaman gagasan dan pemikiran agaknya telah menjadi ciri khas yang tak bisa dielakkan dalam diskursus keIslaman.

Al-Qur'an tidak menjelaskan secara gamblang siapa *actor* atau kelompok yang diberi legitimasi untuk memegang otoritas. Dijelaskan, bahwa masing-masing individu bertanggung jawab atas pemahaman dan penerapan terhadap hukum Tuhan dan atas diri mereka sendiri di akherat kelak. Pertanggungjawaban ini bersifat individual dan tidak ada satu orang pun atau lembaga manapun yang dapat menjadi wakilnya. Untuk memperteguh keimanan dan menguji manusia, maka Tuhan memerintahkan kepada manusia agar mengerahkan segala upaya untuk mencari tanda-tanda kehendakNya dan mengikutinya. Tuhan tidak menghendaki kebenaran obyektif dan tunggal. Yang dikehendakinya adalah manusia berusaha menemukan kehendaknya. Adapun proses pencarian adalah kebenaran itu sendiri, sedangkan hasilnya Tuhan sendiri yang akan memeriksa dan menilainya kelak. Disini, ketulusan dan keikhlasan manusia menjadi tolok ukurnya (Abou el-Fadl, 2004:63).

Dalam penjelasan tersebut, tersirat bahwa kewajiban berijtihad berada di pundak masing-masing muslim, baik laki-laki maupun perempuan. Mereka tidak dibenarkan untuk mengikuti pendapat orang lain secara buta dan mengabaikan kewajiban tersebut. Apalagi jika *taqlid* dilakukan seseorang dengan

memilih pendapat berdasarkan nafsu dan kepentingan pribadi seperti politik dan lainnya. Namun, karena keterbatasan kemampuan, ilmu yang dikuasai, waktu yang dimiliki oleh masyarakat awam dan alasan lain yang terkait dengan kapasitas sehingga tidak memungkinkan bagi mereka untuk melakukan ijtihad sendiri, maka menyerahkan otoritas individunya dan tunduk pada pemegang otoritas lain yang diyakininya paling mendekati kehendak Tuhan adalah dibenarkan (Abou el-Fadl, 2004:92-93).

Mereka melakukan hal tersebut karena memandang bahwa wakil tersebut memiliki otoritas. Pandangan tersebut didasarkan pada keyakinan bahwa wakil tersebut memiliki kompetensi dan kemampuan khusus dalam memahami kehendak Tuhan. Mereka dipandang otoritatif, bukan karena mereka memangku jabatan tertentu, tetapi karena mereka menganggap bahwa pendapat mereka adalah pendapat eksklusif yang menyisihkan pendapat lain yang dapat memenuhi kewajiban mereka terhadap Tuhannya. Dalam istilah Abou el-Fadl, hal ini disebut 'penalaran eksklusif' (*exclusionary reason*). Pada umumnya, seseorang mempunyai beragam alasan dan pertimbangan untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu. Nalar eksklusif akan menciptakan beberapa pembenaran untuk memilih suatu alasan tertentu dan

menyingkirkan alasan-alasan lainnya. Nalar tersebut akan membantu seseorang dalam mempertimbangkan motif paling kuat dan penalaran yang akan meyakinkannya untuk meninggalkan semua motif yang lain (Abou el-Fadl, 2004:44).

Pelimpahan otoritas kepada wakil khusus atau para ahli hukum meniscayakan beberapa prasyarat yang harus dipenuhi oleh wakil tersebut. Jika terjadi pelanggaran, maka itu berarti bahwa ia telah mencederai kepercayaan yang diberikan oleh masyarakat awam kepadanya. Kepercayaan tersebut didasarkan pada asumsi rasional bahwa wakil khusus tersebut telah memenuhi kelima prasyarat tersebut dengan baik. Kelima prasyarat tersebut adalah:

- a. *Kejujuran*; kepercayaan terhadap wakil diberikan oleh masyarakat awam karena secara logis mereka berasumsi bahwa sang wakil telah menjelaskan segala hal yang ia ketahui dan ia tidak bersikap pura-pura atas apa yang sejauh mana yang tidak ia ketahui.
- b. *Kesungguhan*; jika masyarakat meyakini bahwa wakil tersebut telah mengerahkan segenap upaya rasional dalam memahami dan menemukan perintah Tuhan dengan baik dan bersedia mempertanggungjawabkan tindakannya di hadapan Tuhan kelak.

- c. *Kemenyeluruhan*; secara logis masyarakat berasumsi bahwa sang wakil telah mencoba untuk menyelidiki perintah Tuhannya secara menyeluruh dan tidak melepaskan tanggungjawabnya untuk menyelidiki atau menemukan alur pembuktian tertentu.
- d. *Rasionalitas*; secara logis masyarakat Islam berasumsi bahwa sang wakil telah melakukan upaya penafsiran dan analisa terhadap perintah Tuhannya secara rasional.
- e. *Pengendalian diri*; seorang wakil dituntut untuk memiliki kerendahan hati dan pengendalian diri yang layak dalam menjelaskan kehendak tuhannya. Seorang wakil harus memiliki kewaspadaan tertentu untuk menghindari penyimpangan dan kemungkinannya dengan mengatasnamakan Tuhannya dan menjawab “tidak tahu” tentang sebuah persoalan jika buktinya tidak mencukupi. Selain itu, ia juga harus memahami batasan otoritas yang dibebankan pada dirinya.

Secara konseptual *normative*, otoritas seorang ahli hukum dalam Islam didapatkan melalui keahliannya dalam bidang pengetahuan tertentu dan konsistensinya pada sebuah metodologi sistematis. Dengan kata lain, otoritas tersebut berkait langsung dengan

kemampuannya melakukan analisis objektif dan menghindari sudut pandang subjektif yang didasari nafsu. Dalam mengkonstruksi konsep otoritas ini, Abou el-Fadl memperhatikan tiga hal, yakni: “kompetensi” (autentisitas), “penetapan makna”, dan “perwakilan” (Abou el-Fadl: 2004:127-141).

#### **4. Kritik atas *Interpretive Despotism***

Dalam memahami kehendak Tuhan yang tersimpan dalam teks suci, Abou el-Fadl juga mengkritik nalar yang digunakan oleh para pemberi fatwa. Dalam perspektif hermeneutika, nalar yang mereka gunakan dalam penafsiran untuk mencari makna yang obyektif dari al-Qur'an, adalah termasuk dalam model *hermeneutika romantis* (Susanto, 2006:123-132). Asumsi dasar yang mereka gunakan ini memposisikan pembaca (*reader*) dalam kapasitas pengarang (*author*) untuk mendapatkan maksud dan kehendak sang pengarang (*author*).

Dalam penafsiran model ini, teks dan dunianya kehilangan otoritasnya dan digantikan oleh dominasi dunia pembaca. Sebagai implikasinya, penafsir dengan pendekatan ini akan meyakini makna yang diperolehnya sebagai makna obyektif sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang. Hal ini meniscayakan adanya klaim bahwa penafsiran mereka

adalah yang paling benar dan final (*truth claim*) dan harus dijalankan oleh semua hamba Tuhan, sekaligus menafikan pemahaman lain yang berbeda dari mereka (Maharsi, 2008:556-570). Pembacaan ini seperti ini menjadikan teks al-Qur'an menjadi tertutup dan tidak lagi terbuka untuk ditafsirkan oleh pihak manapun selain mereka yang menjadi wakil sah pemegang otoritas atas pesan Tuhan (Muslihin, 2012:43-54).

Saat makna dari teks diambil secara sepihak oleh pembaca tanpa memperhatikan peran pengarang dan teks serta proses pemahaman yang menjadi tertutup bagi pihak lain inilah yang dimaksud oleh Abou el-Fadl sebagai tindakan sewenang-wenang atau despotism (*interpretive despotisme*). Tindakan ini menurutnya, beresiko tinggi untuk melanggar integritas pengarang (*author*) maupun teks itu sendiri (Abou el-Fadl, 2006: XIII). Penafsir seperti ini dinilainya sebagai tindakan mengebiri otoritas pengarang, padahal Tuhan menghendaki semua orang untuk berjihad dalam mencari kehendak Tuhan. bahkan menurutnya, keharusan berjihad tersebut adalah bentuk penafian terhadap sikap otoritarianisme dan pemberian kebebasan kepada setiap orang untuk berusaha memahami kehendak Tuhan sampai batas maksimal

kemampuan yang dimilikinya (Susanto, 2006:123-132).

Dalam pandangan Abou el-Fadl, teks apapun termasuk al-Qur'an senantiasa bersifat terbuka, tidak statis. Bahkan sebaliknya, ia selalu berdialog dan bernegosiasi dengan konteks. Al-Qur'an dan sunnah merupakan 'karya yang terus berubah' yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi interpretasi dan mampu menampung gerak interpretasi yang dinamis.

Teks terbuka tidak hanya mendukung interpretasi yang majemuk, tapi juga mendorong sebuah proses penelitian yang mendudukan teks pada posisi sentral. Teks berbicara dengan suara yang diperbaharui kepada masing-masing generasi pembaca, karena maknanya tidak permanen dan berkembang secara aktif. Selama teks bersifat terbuka, ia akan terus berbicara. Dan selama ia terus berbicara, ia akan terus relevan dan bermakna penting. Para pembaca akan selalu merujuk kepada teks karena ia selalu dapat menghasilkan pemahaman dan interpretasi baru.

Jika teks telah membeku dalam kondisi terakhir saat ia ditafsirkan dan tak lagi mampu bersuara karena telah dibungkam, maka tak ada lagi alasan bagi pembaca untuk menggeluti teks. Oleh karena itu, teks menjadi tertutup. Penutupan teks ini terjadi saat pembaca

bersikukuh bahwa makna yang telah ia tentukan adalah stabil, tetap, dan tidak berubah.

Resiko dari penutupan sebuah teks adalah bahwa teks akan dipandang tidak lagi relevan. Pembekuan makna teks pada hasil penafsiran terakhir akan menyegel makna teks untuk selamanya. Maka, pembaca tidak lagi mempunyai alasan untuk kembali kepada teks, karena mereka hanya perlu kembali kepada makna yang telah ditetapkan, memperdebatkan atau cukup mengikutinya saja. Maka, teks asli akan kehilangan otonominya, karena ia bergantung pada makna yang telah ditetapkan (Abou el-Fadl, 2004:212-213).

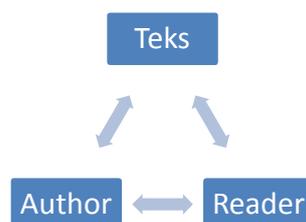
Pada akhirnya, Abou el-Fadl sampai pada kesimpulan bahwa, menutup teks adalah sebetulnya kesombongan intelektual. Dia menegaskan bahwa Tuhan tidak mengharapkan sebuah kebenaran objektif atau tunggal. Sebaliknya, Tuhan menginginkan agar manusia mencari dan menemukan kehendak Tuhan. Kebenaran adalah pencarian itu sendiri. Oleh karena itu, ketepatan jawaban diukur berdasarkan ketulusan seseorang dalam melakukan

pencarian. Dengan kata lain, penekanannya adalah pada prosesnya, sedangkan hasilnya adalah urusan Tuhan yang akan memeriksa dan menilainya (Abou el-Fadl, 2004:63-64).

### 5. Hermeneutika Negosiatif

Dalam pandangan Abou el-Fadl, agar teks tidak berakhir membeku di tangan pengarangnya maupun penafsir tertentu, maka Abou el-Fadl menghendaki pola perimbangan kekuasaan diantara pengarang (*author*), pembaca (*reader*) maupun teks dalam menentukan makna. Dominasi yang berlebihan diantara salah satu akan menyebabkan kebuntuan intelektual (*intellectual stagnation*) sebagaimana yang diperlihatkan para komunitas pemberi fatwa.

Strategi utama model pembacaan yang ditawarkan Abou el-Fadl adalah dengan mendialogkan dan menegosiasikan antara pikiran pengarang, teks, dan pembaca dengan menjadikan teks sebagai sebuah titik sentral yang bersifat terbuka (Matswah, 2013:249-272). Dengan begini, makna yang dihasilkan dari proses pemahaman bisa saja beragam dan tidak seragam.



Gambar 1. Bagan Hermeneutika Abou el-Fadl

Subjektivitas dan ketidakpastian dalam proses pemaknaan ini dimaksudkan untuk membuahkan hasil yang dapat dipertanggungjawabkan, bukan yang seragam. Dengan adanya pembuktian dan proses metodologis, mereka saling bertukar pendapat dan mempertanggungjawabkan pendapatnya (Muslihin, 2012:43-56).

Dalam mendialogkan sebuah teks, Abou el-Fadl berpendapat bahwa seorang interpreter harus mengenal komunitas interpretasi dan komunitas makna yang akan dihadapi, dengan mempertimbangkan apakah formula tertentu dapat dipahami oleh komunitas tertentu. Seorang interpreter harus memahami bahwa penelusuran makna bukanlah persoalan pribadi, tapi realitas dan makna tersebut diformulasikan dalam dan oleh berbagai komunitas. Gagasan ini bukan berarti bahwa interpreter harus tunduk pada komunitas makna tertentu dan tidak boleh menyimpang darinya, tetapi supaya interpreter dapat menghormati komunitas makna yang sudah mapan dan integritas makna itu sendiri (Syarifuddin, 2015:231-244).

Seorang interpreter tidak perlu melakukan penafsiran yang berlebihan sehingga ia menghasilkan makna yang diinginkannya dan bukan kehendak teks itu sendiri. Sebab penafsiran seperti ini

dapat menyebabkan penyimpangan terhadap teks, yakni dengan memasukkan beragam makna yang tidak dapat ditampung oleh teks itu sendiri. Sebaliknya, memperlakukan teks yang pada dasarnya dapat dimasuki berbagai makna dengan bersikeras dan meyakini bahwa teks tersebut hanya dapat dimasuki oleh satu makna saja akan menutup teks yang sejatinya terbuka. Dengan kata lain, interpreter telah dengan sewenang-wenang menutup cakupan makna teks. Keduanya, membuka teks selebar-lebarnya dan tanpa batas serta menutup teks secara sewenang-wenang dapat melanggar prasyarat rasionalitas yang harus dipenuhi seorang interpreter.

Dengan merumuskan gagasan-gagasannya tentang teks dan penafsiran, Abou el-Fadl berupaya untuk mendinamisasi pemaknaan teks dengan membangkitkan semangat ijtihad di kalangan umat Islam yang sejak semula corak kebudayaannya dikenal dengan kebudayaan teks (*ha arah an-na*). Ada dua pilar untuk menghilangkan belenggu atas dinamika pemikiran Islam dan membangkitkan kembali semangat ijtihad, yakni pilar normativitas dan pilar historisitas.

Pilar normativitas ini berasal dari teks al-Qur'an QS: Yusuf: 76,

نُوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ

Yang diartikan secara bebas bahwa

“diatas setiap orang, kelompok, organisasi, atau institusi keagamaan yang merasa pandai, pasti ada orang, kelompok, organisasi, atau institusi keagamaan lain yang lebih pandai lagi.”

Ayat ini dengan jelas menunjukkan bahwa tidak ada kata final dalam beragama. Tampak bahwa disana ada ruang relativitas yang diperlukan untuk mengoreksi paham, keyakinan, termasuk fatwa keagamaan yang tidak sesuai dengan nafas atau ruh al-Qur'an dan semangat perkembangan zaman.

Adapun pilar kedua adalah pilar historisitas yang merupakan praktik budaya intelektual muslim sepanjang abad. Sebagaimana frase yang sering kita dengar setiap selesai pengajian dan dikutip oleh para ulama di tiap akhir tulisan mere yang berbunyi ‘*wallâhu a’lamu bi a - awâb*’ (dan Allah yang lebih mengetahui yang terbenar). Frase ini seharusnya tidak dipahami sebagai sebuah slogan yang sejak dahulu didengarkan tetapi juga dipraktikkan dalam tiap pemahaman, penafsiran, pemberian fatwa, dan lain sebagainya.

## **6. Demokrasi dalam Pandangan Abou el-Fadl**

Demokrasi merupakan konsep yang selalu diperdebatkan dalam dunia Islam. Kenyataan bahwa konsep ini lahir dari Barat memunculkan pertanyaan, apakah

perlu mengimpornya, dari dunia asalnya yakni Barat, ke dunia Timur, yakni Islam. Isu ini kemudian memunculkan lebih banyak lagi pertanyaan. Siapakah pemegang kedaulatan dalam sebuah sistem demokrasi? Apakah sistem demokrasi sejalan dengan prinsip kedaulatan Tuhan yang dianut oleh Islam?

Dalam pandangan Abou el-Fadl, konsep demokrasi sebagai sebuah sistem pemerintahan dapat dipertemukan dengan ajaran Islam, bahkan Islam memerintahkan dan menuntut sebuah sistem pemerintahan yang demokratis. Menurutnya, gagasan inti dari demokrasi adalah gagasan-gagasan tentang pemerintahan yang representatif, pembatasan kekuasaan pemerintah, dan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia. Abou el-Fadl kemudian memberikan argumen untuk mewujudkan demokrasi dengan mengacu pada enam ide-ide dasar sebagaimana terdapat dalam ajaran Islam, yakni:

- a. Manusia adalah *khalifah* atau wakil Tuhan di muka bumi
- b. Kekhalifahan atau perwakilan ini adalah dasar dari tanggung jawab individual
- c. Tanggungjawab individu dan kekhalifahan memberikan dasar bagi hak asasi manusia dan kesetaraan
- d. Manusia pada umumnya, dan umat Islam secara khusus memiliki

kewajiban dasar untuk melaksanakan keadilan dan secara lebih umum untuk memrintahkan kebaikan dan melarang yang salah, serta untuk melestarikan serta mempromosikan hukum Tuhan.

- e. Hukum Tuhan harus dibedakan dengan interpretasi manusia yang mungkin keliru
- f. Negara tidak seharusnya berperan melembagakan kedaulatan dan kekuasaan Tuhan (Abou el-Fadl, 2004:127).

Abou el-Fadl selanjutnya menegaskan bahwa demokrasi konstitusional yang melindungi hak-hak dasar individu adalah bentuk pemerintahan paling tepat untuk menegakkan nilai-nilai sosial dan politik yang sesuai dengan nilai-nilai Islam. Demokrasi dalam Islam juga didukung oleh konsep dan praktik lain dalam warisan Islam.

Dalam al-Qur'an jelas ditemukan ayat yang memerintahkan untuk melaksanakan urusannya melalui konsep *syura* (musyawarah). Dalam ayat ini tersirat penegasan Tuhan akan larangan terhadap segala jenis penindasan dan kesewenangan. Dalam praktek bernegara, banyak riwayat yang menceritakan bahwa Nabi seringkali berkonsultasi dengan para sahabat menyangkut permasalahan negara. Setelah Nabi wafat, konsep *syuro*

menjadi simbol yang menandai pentingnya politik dan legitimasi partisipatif.

Saat Nabi pertama kali memasuki kota Madinah, beliau menyusun sebuah konstitusi yang dengan jelas memaparkan tugas, hak, dan kewajiban masing-masing kelompok suku dan juga orang-orang non-muslim yang tinggal di Madinah. Konstitusi ini kemudian dikenal dengan nama Piagam Madinah. Meski demokrasi bukanlah sistem yang sempurna, tapi demokrasi menurut Abou el-Fadl adalah sistem yang paling baik untuk menghindari kedzaliman dan otoritarianisme (Muslih, 2012:43-54).

Berdasarkan gagasan-gagasan yang diuraikan Abou el-Fadl mengenai teks dan penafsiran, serta kritiknya terhadap nalar komunitas pemberi fatwa, corak penafsiran yang ditawarkan oleh Abou el-Fadl adalah *hermeneutika fenomenologis* yang tidak mendasarkan kerjanya pada pengambilan makna yang obyektif.

Gagasan hermeneutika Abou el-Fadl ini berbeda dari kajian hermeneutis yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman, Nashr hamid Abu Zaid, Farid Esack dan yang lainnya. Sebagaimana dituturkan oleh M. Amin Abdullah, kajian hermeneutika Abou el-Fadl ini bersifat inter dan multidisipliner. Sebab melibatkan berbagai pendekatan, baik ilmu-ilmu

keIslaman yang baku maupun pendekatan sosial lainnya.

Namun begitu, dengan menggunakan hermeneutika fenomenologis ini, Abou el-Fadl hanya memproyeksikan dialog dan negosiasi antara pengarang, teks, dan penafsir, tetapi melupakan keberadaan dan peran sasaran wacana. Padahal suatu wacana bukan saja dimaksudkan untuk pembaca, tetapi juga untuk orang lain yang kualitas intelektualnya berbeda dengan pembaca. Dalam hal ini, apa yang ditawarkan oleh Ibn Rusyd untuk mempertimbangkan posisi dan peran sasaran wacana layak dikedepankan. Dengan kata lain, konsep tiga lingkaran hermeneutika ditambah menjadi empat, yakni pengarang, teks, pembaca, dan sasaran wacana sehingga akan membuat makna teks semakin kaya dan dinamis. Dalam hal ini, Abou el-Fadl sendiri menegaskan, 'teks secara moral akan memperkaya, tetapi hanya pembaca secara moral memperkaya teks'.

### C. SIMPULAN

Pemikiran Abou el-Fadl dalam tafsir merupakan buah dari perhatian dan keprihatinannya terhadap fakta

ketidakadilan dan otoritarianisme dalam pembentukan hukum dan fatwa oleh komunitas lembaga fatwa. Ia sadar betul bahwa fatwa dan hukum tersebut dihasilkan dari nalar dan pemahaman mereka atas al-Qur'an dan Hadits, dan karenanya, ia banyak mengkritik tradisi penalaran dan penafsiran yang mereka lakukan dengan memberikan truth claim pada penafsiran mereka dan menafikan opini lain yang tidak sejalan. Dari kritik tersebut, ia menggagas penafsiran dengan menggunakan hermeneutika fenomenologis yang disertai dengan lima prasyarat, yakni kejujuran, kesungguhan, totalitas, rasional, dan kontrol diri.

Meskipun Abou el-Fadl bukan tokoh yang concern dalam bidang tafsir, namun pemikirannya memberikan angin segar dalam tradisi tafsir dan hukum Islam. Pemikirannya ini tergolong unik dan baru karena berbeda dari hermeneut yang lain semisal Fazlur Rahman, Farid Esack dan lainnya. Meskipun begitu, gagasan Abou el-Fadl ini butuh studi lebih mendalam untuk melahirkan gagasan lain yang lebih maju dan komprehensif dalam tradisi penafsiran.[]

\*\*\*

### DAFTAR PUSTAKA

Al-Qattan, Manna' Khalil. 2000. *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Litera Antar Nusa

Carter, April. 1985. *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora. Jakarta: CV. Rajawali

- Fathony, A. 2019. Hermeneutika Negosiatif Khaled Abou El Fadl: Menangkal Otoritarianisme Tafsir Agama dalam Hukum Islam. *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman*, 6(1), 116-141.
- [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Khaled\\_Abou\\_El\\_Fadl](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Khaled_Abou_El_Fadl) (diakses pada tanggal 25 Maret 2021).
- Kadi. 2012. Menjadi Wakil Tuhan (Memahami Pemikiran Khaled M. Abou El Fadl tentang Konsep Otoritas Penafsir Pesan Tuhan). *Jurnal Al-Ihkam*, 7(1), Ed. Juni, 1-12.
- Khaldun, R. (2012). Hermeneutika Khaled Abou El Fadl: Sebuah Upaya Untuk Menemukan Makna Petunjuk Kehendak Tuhan Dalam Teks Agama. *Jurnal Edu-Islamika*, 3(1), 115-124.
- Khaled, Abou El-Fadl, 2004, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, Jakarta: Ufuk Press.
- , 2004, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: Serambi.
- , 2006, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Jakarta: Serambi.
- Kurdi, dkk., 2004, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadits*, Yogyakarta: Elsaq Press.
- Maharsi, dkk. 2008. Hermeneutika Humanistik (Studi Pemikiran Hermeneutik Amin Abdullah dan Khaled Abou El-Fadl). *Jurnal Penelitian Agama*. XVII(3), Ed. September-Desember, 556-570. <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/8792>
- Marwah, Hasan Basri, (t.t). *Khaled Abou El Fadl: Hukum Islam Otoritatif untuk Kemanusiaan* dalam <http://www.serambi.co.id>.
- Matswah, A. (2015). Hermeneutika Negosiatif Khaled M. Abou El Fadl Terhadap Hadis Nabi. *Addin*, 7(2), 249-272
- Mushlihin, I. A. 2012. Demokrasi dan Hak Asasi Manusia (HAM) dalam Perspektif Hermeneutika Hukum Islam (Telaah Pemikiran Khaled Abou El-Fadl). *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 6(1), 43-54. <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/mnh.v6i1.587>
- Mustaqim, Abdul. 2011. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Lkis.
- Nasrullah, N. 2008, August 15. Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El Fadl: Metode Kritik atas Penafsiran Otoritarianisme Dalam Pemikiran Islam. *HUNafa: Jurnal Studia Islamika*, 5(2), 137-150. <https://doi.org/https://doi.org/10.24239/jsi.v5i2.160.137-150>
- Romli, M. G. (2005). Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami syariat Islam Sebagai "Fikih Progresif". *Jurnal Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praktis*, 1(1), 42.
- Shihab, M. Quraish. 2005. *Mukjizat al-Qur'an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan.
- Sofyan, Muhammad. 2015. Konsep Hermeneutika Otoritatif Khaled Abou El-Fadl. *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 9(2), Ed. Desember. 373-392. <https://doi.org/10.24042/klm.v9i2.337>
- Susanto, Edi. 2006. Kritik Nalar Hukum Islam Model Khaled M. Abou El-Fadl. *Al Ihkam (Jurnal Hukum & Pranata Sosial)*, 1(2). 123-132. <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v1i2.2557>

Syafruddin, H. U, 2009, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Syarifuddin. 2015. Hermeneutika Khaled Abou El Fadl. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 17(2). 231-244.  
<http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v17i2.4099>