**EXCUTIVE SUMMERY**

# "Hermeneutika Sebagai Kritik Otoritarianisme Agama Perspektif Khaled M. Abou El Fadl"

Oleh : Mutamakkin Billa

## PENDAHULUAN

Gerakan ortodoksi (*tadwin*) ajaran agama yang secara massif terjadi pada abad ke-2 H., membuat agama terasa kehilangan elan vital-nya sebagai ajaran yang progressif. Akibatnya, mainstream agama bergeser dari *raison d'etre*-nya sebagai *rah}matan lil 'a>lami>n* menjadi gerakan sektarian yang membelenggu.[1] Fikih adalah salah satu bentuk ortodoksi ajaran agama tersebut. Dalam disiplin keilmuan Islam, sebagian kalangan Muslim memandang fikih sebagai produk hukum yang final dan baku tanpa mempertimbangkan aspek epistemologinya. Karena itu, memperlakukan fikih sebagai kehendak mutlak Tuhan merupakan sikap otoriter dan sewenang-wenang.[2] Padahal, sebagai produk pemikiran, fikih merupakan refleksi sejarah dalam memahami pesan ketuhanan, pun bersifat situasional bergantung kepada konteks sosial yang melatarinya.

Dewasa ini, kecenderungan memperlakukan fikih (*Islamic Jurisprudence*) sebagai teks otoritatif dalam menyikapi isu-isu kontemporer seperti HAM, gender, pluralisme, keadilan sosial, dan sebagainya, muncul ke permukaan.[3] Kecenderungan ini terjadi tidak hanya di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, tetapi juga di dalam suatu komunitas Muslim di negara-negara non-Muslim, Amerika Serikat misalnya. Meskipun sikap-sikap

---

[1] Tepatnya, gerakan *tadwi>n* ini menurut Muhammad Abid Al-Jabiri terjadi pada masa khalifat Al-Mansur (754-776 M). Dalam konteks ini, terjadi ketegangan di antara beberapa jenis nalar (*episteme*) yang bekerja dalam sejumlah disiplin keilmuan Islam. Al-Jabiri membagi nalar tersebut ke dalam tiga jenis; nalar bayani, nalar burhani, nalar irfani. Uraian lebih lanjut, lihat, Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta : LkiS, 2000), hlm. 17-34.

[2] Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, terj. Kurniawan Abdullah, (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 17-34.

[3] Lihat, Muhammad Tolchah Hasan, *Diskursus Islam Kontemporer* (Jakarta : Listafariska Putra, 2003), hlm. 20-35.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semacam ini bukan suatu yang sama sekali baru,[4] namun fenomena yang dipertontonkan oleh CRLO (*Council for Scientific Research and Religious Legal Opinion*) Arab Saudi dan SAS (*The Society for Adherence to the Sunnah*) Amerika Serikat [5] mengundang perhatian Khaled M. Abou El Fadl.[6]

Keprihatinan Abou El Fadl ini cukup beralasan, sebab fatwa-fatwa keagamaan yang disampaikan menggambarkan citra Islam sebagai ajaran yang eksklusif, sektarian, primordial, intoleran dan anti perubahan.[7] Menurutnya, metode penetapan hukum oleh kedua institusi fatwa tersebut didasarkan pada selektifitas teks otoritatif dan mengubahnya menjadi teks yang otoriter. Proses ini terjadi karena mendekati teks dan menyatakan suatu ketetapan makna tanpa memberi ruang bagi pamaknaan lain. Dengan begitu, kedua institusi fatwa tersebut telah memposisikan dirinya sama dengan teks itu sendiri, dan bukan hanya berusaha mengkonstruksi makna teks, tetapi juga telah mengkonstruksi teks itu sendiri. Tidak sampai di situ saja, kedua institusi fatwa tersebut bahkan kemudian mengidentifikasi diri sebagai "tentara' Tuhan, mengklaim penafsirannya sebagai yang paling otoritatif, dan harus diikuti oleh pihak lain. Dengan begitu, kedua institusi fatwa tersebut telah "memperkosa" teks.[8]

---

[4] Abou El Fadl merujuk pada faham Wahhabisme Arab Saudi dan gerakan puritanisme lainnya sebagai representasi kekakuan doktrin-doktrin agama. Rujukan terhadap Wahhabisme dan gerakan putritanisme didasarkan pada alasan bahwa faham ini memiliki pengaruh yang sangat luas yang hingga saat ini masih terus berkembang. Tipikal Wahhabisme kontemporer, menurutnya adalah Al-Qaedah. Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 17-30.

[5] CRLO Arab Saudi merupakan sebuah institusi keagamaan yang mempunyai otoritas dalam mengeluarkan fatwa terutama menyangkut persoalan hukum Islam (fikih) dan hubungannya dengan isu-isu kontemporer seperti, misalnya, padangan Islam tentang kedudukan dan peran perempuan. Begitu pula dengan SAS Amerika Serikat. Di Indonesia CRLO dan SAS dapat disamakan dengan MUI (Majelis Ulama Indonesia).

[6] Khaled M. Abou El Fadl adalah profesor Hukum Islam pada UCLA Amerika Serikat. Selain perhatiannya terhadap peran CRLO dan SAS, ia juga menaruh perhatian besar pada sikap keberagamaan komunitas Muslim yang merupakan minoritas di AS. Uraian lebih lengkap tentang riwayat hidup, karir intelektual dan kiprah Abou El Fadl dalam wacana pemikiran ke Islaman kontemporer akan dibahas dalam bab II.

[7] Fatwa SAS ini dikeluarkan untuk menanggapi kasus penolakan oleh seorang pebola basket Muslim keturunan Afrika, Abdul Rauf, untuk berdiri ketika lagu kebangsaan Amerika Serikat dikumandangkan. Sebagai pebola basket professional, ia telah menandatangani kontrak persetujuan dengan klub di mana ia bermain. Konsekuensinya, ia harus melaksanakan semua aturan yang tertera dalam kontrak tersebut. alasan penolakan ini, menurut pengakuannya, karena ia seorang Muslim, dan lagu kebangsaan Amerika Serikat merepresentasikan sejarah penindasan dan perbudakan warga Amerika keturuan Afrika. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 59.

[8] Menurut Abou El Fadl, sikap otoriter CRLO dan SAS dengan menggantikan kedudukan teks Alqur'an dan tradisi Nabi sebagai teks otoritatif merupakan bentuk otoritarianisme



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Apa yang menjadi perhatian Abou El Fadl selanjutnya –sekaligus menjadi objek kajian dalam penelitian ini- adalah menyangkut metodologi penafsiran dalam menentukan otentisitas teks dan konstruksi maknanya.[9] Dalam konteks ini Abou El Fadl menawarkan suatu hermeneutika berdasarkan negoisasi dan moral dalam penentuan otentisitas dan makna suatu teks. Negoisasi bermaksud menjembatani ketegangan di antara pengarang, penafsir, dan otoritas dari sumber-sumber tekstual. Sedangkan moralitas bermaksud melindungi penafsir dari sikap otoriter dan sewenang-wenang dalam memperlakukan teks.[10] Metodologi ini diajukan untuk mengapresiasi kembali hubungan antara epistemologi klasik dengan kaum Muslim yang selama ini terputus dalam pengembangan wacana ke Islaman kontemporer.[11]

Meskipun hermeneutika tidak dijadikan objek pembahasan langsung dalam pelbagai karya Abou El Fadl, secara tidak langsung persoalan teks, interpretasi, dan wacana agama, -serta bagaimana teks, pengarang, dan penafsir bernegoisasi sehingga melahirkan konstruksi makna yang sakral dan otoritatif- menjadi tema utama dalam pemikirannya. Dapat dikatakan bahwa dalam kajian wacana agama, Abou El Fadl menggunakan analisis hermeneutis, khususnya teori otoritas, sebagai sebuah metodologi kritis, dan merupakan sumbangan yang berharga bagi wacana keagamaan kontemporer. Karena itu, pokok masalah yang hendak ditelusuri dalam penelitian ini adalah bagaimana konstruksi metodologis hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl sebagai kritik atas otoritarianisme agama?

Pertanyaan ini memerlukan uraian yang bersifat deskriptif, objektif, dan sistematis terhadap beberapa karya Khaled Abou El Fadl, baik buku maupun

---

keagamaan. Khaled M. Abour El Fadl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cep Lukman Hakim, (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. 238-246.

[9] Problem metodologis ini mencuat seiring meningkatnya interaksi kesadaran pemikir muslim dengan modernitas. Kesadaran ini, menurut Andrew Rippin, berkaitan dengan kepentingan menciptakan suatu model penafsiran yang memadai. Dengan instrumen metodologis tertentu, suatu penafsiran diharapkan mampu merasionalkan doktrin yang ditemukan dalam –atau dirujukkan kepada- Alqur'an, dan pada saat yang sama mampu mendemitologisasi pemahaman metafisik di sekitar penafsiran. Andrew Rippin, *Muslim; Their Religious Beliefs and Practice, Contemporary Period*, cet II, (New York : Routledge, 1993), hlm. 85-86.

[10] Mengutip Al Juwainy, Abou El Fadl memperingatkan agar penafsir bersikap tekun dalam mencari dan menganalisis sumber-sumber tekstual, dan mengendalikan diri dalam menunjukkan makna teks tersebut. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 97.

[11] Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 122.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

artikel. Yaitu, mengenai problem penafsiran teks hingga melahirkan tindakan otoritarianisme dalam penafsiran yang berujung pada otoritarianisme agama, sekaligus strategi menghindari tindakan tersebut.

## METODE DAN KERANGKA KONSEPTUAL

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*)[12] dengan fokus kajian pada teori hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl. Penelitian ini memanfaatkan data-data kepustakaan sebagai bahan analisisnya. Data-data primer adalah karya-karya Abou El Fadl, *seperti Musyawarah Buku* (2002), *Melawan Tentara Tuhan* (2003), *Atas Nama Tuhan* (2004),[13] dan karya-karya lainnya baik dalam bentuk buku maupun artikel. Sedangkan data sekunder adalah karya-karya yang membahas pemikiran Abou El Fadl, di antaranya adalah Cita dan Fakta; Toleransi Islam (2003),[14] serta data-data lainnya sejauh memiliki relevansi dengan subjek penelitian.

Data yang didapat kemudian dibaca untuk memperoleh kerangka sistematis umum mengenai alur pemikiran Abou El Fadl. Pembacaan ini dilakukan untuk mensistematisir pemikirannya agar menjadi satu teori interpretasi teks yang utuh, yang dalam karya-karya Abou El Fadl masih berupa kepingan pemikiran.

Metode analisis data dalam penelitian ini menggunakan teknik analisa isi (content analysis).[15] Prosedur analisa dimulai dengan menentukan kriteria-kriteria teoretis mengenai persoalan yang hendak dikaji. *Pertama*, menggunakan kriteria-kriteria teoretis dalam analisa historis untuk melihat secara objektif dan menempatkan gagasan-gagasan liberal Khaled M. Abou El Fadl secara umum

---

[12] Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jogjakarta : Kanisius, 1994), hlm. 39.

[13] Ketiga buku ini diterbitkan oleh penerbit Serambi Ilmu Semesta, Jakarta.

[14] Buku ini adalah kumpulan tulisan yang secara khusus membahas gagasan-gagasan Abou El Fadl. Diterbitkan oleh penerbit Arasy, Bandung.

[15] Holsti (1969) dalam Guba dan Lincoln (1981:240) memberikan definisi, bahwa analisa isi (content analysis) adalah teknik apapun yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan, yang dilakukan secara objektif dan sistematis. Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. II, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), hlm. 163-164. Lihat, Philipp Mayring, "Quralitative Content Analysis" dalam Forum *Qualitative Social Research*, Volume I, No. 2-June 2000. Lihat http://qualitative-research.net/fqs.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada konteks sosio-historis yang melatarinya, yaitu dengan menelusuri data-data, baik yang ditulis Abou El Fadl sendiri ataupun dokumen-dokumen lain yang berkaitan. *Kedua*, menggunakan kriteria-kriteria analisa hermeneutis untuk melihat anasir-anasir yang melatarbelakangi teori interpretasi teks, sehingga melahirkan teori otoritas teks, kemudian menyusunnya secara sistematis dan komprehensif dalam sebuah kajian teks, penafsiran selalu mengandaikan konstruksi makna yang bisa menjebak. Bisa saja penafsir terperangkap ke dalam romantisme sejarah yang dirujuk oleh teks, dan dengan begitu teks telah dikangkangi. Atau, penafsir tidak mampu membedakan preferensi sosial-historisnya yang sangat individual dengan preferensi yang dirujuk oleh teks. Padahal, teks dalam teori hermeneutika memiliki tingkat otonomi relatif.[16]

## KONSTRUKSI OTORITARIANISME DALAM ISLAM

Dalam Islam, Nabi diakui sebagai suara otoritatif yang mewakili kehendak Tuhan. Ia dipandang penerima wahyu Tuhan, sehingga secara efektif memegang otoritas dalam masyarakat muslim awal. Namun, sepeninggal beliau, masyarakat muslim awal menghadapi kemelut serius untuk pertama kalinya tentang persoalan legitimasi otoritas. Masyarakat muslim awal berdebat dan berjuang untuk menentukan siapa yang berhak menerima otoritas setelah Nabi. Dengan mengabaikan alasan politis yang melatarbelakanginya, barbagai pembenaran teologis dikemukakan untuk mendukung peluang masing-masing pihak yang berjuang.

Pada abad ke-2 H/ke-8 M., muncul calon pemegang otoritas luar biasa kuatnya untuk menjadi pesaing baru dalam perebutan tersebut, yaitu hukum Tuhan (syari'ah) yang dibentuk, disajikan, dan dihadirkan oleh sekelompok profesional yang dikenal dengan sebutan *fuqaha>'* (para ahli hukum Islam). Kelompok ini menemukan rujukannya pada tradisi Nabi dan para sahabatnya serta ketentuan-ketentuan Alqur'an yang menjadi pilar-pilar lahirnya budaya hukum

[16] Paul Receour, *Hermeneutics and Human Science*, John B. Thomson, (ed. & transl.) (London-New York : Cambridge of University Press, 1982), hlm. 147.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam. Dan bersamaan dengan berkembangnya kitab-kitab fikih dan budaya hukum yang bersifat teknis dengan bahasa, simbol dan struktur yang juga spesifik, hukum Islam menjadi sebuah institusi yang mapan, hingga pada abad ke-4 H/ke-10 M., otoritas Nabi bisa dikata terwujud secara tegas dalam konsep hukum Islam dengan para pengawalnya, yaitu *fuqaha>'*.[17]

Legitimasi kelompok ini didasarkan pada kemampuan membaca, memahami, dan menafsirkan kehendak Tuhan yang terrekam dan tersembunyi dalam teks. Selain itu, mereka juga didukung oleh argumentasi bahwa penguasa dan raknyat secara normatif terikat dengan hukum Tuhan. Dengan demikian, legitimasi semua institusi sosial politik harus dinilai berdasarkan ketundukan mereka terhadap hukum Tuhan. Untuk melanggengkan kekuasaan, mereka melembagakan diri ke dalam sebuah asosiasi hukum dengan struktur yang sangat formal dan hierarkis. Asosiasi ini terbukti memiliki kekuatan koersif yang luar biasa dalam berbagai fase sejarah Islam. Contoh kasus adalah bahwa hakim negara hampir selalu berasal dari ahli hukum yang dididik dan disetujui oleh asosiasi hukum tersebut. Kelompok ini oleh Abou El Fadl dinilai piawai menggunakan teks sebagai alat yang memungkinkan mereka melampaui teks itu sendiri, sementara di sisi lain mereka juga menjunjung tinggi kesucian dan nilai sebuah teks.[18]

Uraian sepintas di atas sedikit memberi gambaran mengenai bagaimana otoritarianisme terbentuk. Otoritarianisme adalah tindakan mengunci kehendak Tuhan, atau kehendak teks dalam sebuah penetapan tertentu, dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai suatu yang given, pasti, absolut, dan menentukan. Bagi Abou El Fadl, fenomena otoritarianisme dalam hukum Islam merupakan akibat dari kesalahan prosedural-metodologis terkait dengan relasi antara tiga unsur; yaitu kompetensi (pengarang), penetapan makna (teks), dan perwakilan (pembaca). Seorang pembaca yang mengunci teks dalam sebuah makna tertentu, maka ia telah merusak integritas pengarang dan teks. Ia sama halnya dengan menyatakan ungkapan; "saya tahu apa yang dikehendaki

[17] Zaman, "The Caliphs, The 'Ulama' and The Law: Defining The Role and Function of the Caliph in the Early Abbasid Period," *Islamic Law and Society* 4, No. 1 (1997), hlm. 1-36.

[18] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 28.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengarang dan saya tahu apa yang diinginkan teks, pengetahuan saya bersifat menentukan dan meyakinkan." Ungkapan ini sekaligus merupakan penetapan, akan tetapi –pada saat yang sama- ungkapan tersebut telah mengakhiri peran pengarang dan teks dan menegasikan referensi pada keduanya.[19]

Dengan demikian, otoritarianisme adalah sebuah prilaku yang sama sekali tidak berpegang pada prasyarat pengendalian diri dan melibatkan klaim palsu yang dampaknya adalah penyalahgunaan kehendak Tuhan. Otoritarianisme merupakan pengabaian terhadap realitas ontologis Tuhan dan pengambilalihan kehendak Tuhan oleh wakil Tuhan sehingga wakil tersebut secara efektif kemudian mengacu pada diri sendiri. Karena kehendak Tuhan diwakili oleh petunjuk-petunjuk tekstual dan non tekstual, dalam sebuah proses yang otoriter, seorang wakil untuk kepentingan praktisnya menafikan otonomi petunjuk-petunjuk tersebut dan menjadikan bunyi isyarat tersebut sepenuhnya bergantung pada penetapannya sendiri. Dinamika sosok yang otoriter menolak integritas petunjuk-petunjuk tersebut untuk mengungkapkan dirinya sendiri, dan menghalangi perkembangan dan evolusi makna yang berlangsung dalam sebuah komunitas interpretasi. Dengan bahasa lain, otoritarianisme lahir dari tindakan orang-orang yang menggunakan simbolisme dari komunitas interpretasi hukum tertentu untuk mendukung argumentasi mereka. Simbol tersebut adalah simbol bahasa, seperti haram, halal, sunnah, makruh, dan mubah. Jika orang berbicara tentang hadith tertentu, kemudian memunculkan bahasa-bahasa larangan (*h}ara>m*), anjuran (*sunnah*), dan seterusnya, maka sebenarnya ia telah menggunakan kriteria, simbol dan otoritas komunitas interpretasi hukum.[20]

Dalam penafsiran teks, problem yang paling dominan adalah pada tingkat pembaca. Ketika seorang pembaca bergelut dengan teks dan menarik kesimpulan hukum dari teks tersebut, resiko yang dihadapi adalah bahwa pembaca menyatu dengan teks, atau pembaca akan menjadi perwujudan eksklusif teks tersebut. Dalam proses ini, teks tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks. Jika pembaca memilih sebuah cara baca tertentu atas teks

[19] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 205.
[20] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 205.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan mengklaim bahwa tidak ada lagi pembacaan lain, teks tersebut larut ke dalam karakter pembaca. Jika pembaca melampaui dan menyelewengkan teks, bahaya yang akan dihadapi adalah bahwa pembaca akan menjadi tidak efektif, tidak tersentuh, melangit, dan otoriter.

Otoritarianisme tidak terjadi dalam kerangka berfikir individu itu sendiri, akan tetapi terjadi dalam interaksi dengan pihak lain, baik individu, kelompok, maupun institusi. Otoritarianisme ini secara khusus terjadi dalam hubungannya dengan klaim keberwenangan seorang wakil yang melakukan interpretasi terhadap perintah Tuhan. Dalam hal ini para wakil (pembaca atau penafsir) tidak mengakui keterbatasan mereka dalam mencari kehendak Tuhan, atau –dalam prakteknya- tidak membedakan antara pendapat pribadi (subjektif) dan kehendak Tuhan (objektif). Mereka tidak jujur dan tidak mengendalikan diri terhadap ragam kemungkinan makna yang muncul.[21] Dengan demikian, otoritarianisme hanya bisa dihindari melalui sepasang metodologi, yaitu ketekunan dan pengendalian diri. Pembaca harus memiliki ketekunan untuk mencari dan menganalisis sumber-sumber tekstual. selain itu, pembaca juga harus mengendalikan dirinya dalam menunjukkan makna sumber-sumber tersebut. Pembaca harus mengakui bahwa hanya teks-lah yang bisa mewakili kehendak Tuhan, bukan dirinya.

## HERMENEUTIKA SEBAGAI KRITIK OTORITARIANISME AGAMA

### 1. Otoritas; Penghampiran Teoretis

Otoritas menjadi salah satu konsep penting dalam teori hermeneutika Abou El Fadl terkait diskursus keislaman kontemporer. Abou El Fadl menemukan adanya ketegangan yang terdapat dalam tradisi penafsiran teks-teks keagamaan. Ketegangan itu terutama menyangkut relasi antara otoritas teks dan konstruksi teks yang bersifat otoriter. Bagaimana sebuah otoritas terbentuk?

Dalam menjelaskan teori otoritas, Abou El Fadl bertolak dari pembedaan Friedman mengenai otoritas, yakni memangku otoritas (*being in authority*) dan

[21] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 207.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memegang otoritas (*being an authority*). Memangku otoritas dimaksudkan sebagai kekuasaan untuk mengeluarkan instruksi atau arahan karena faktor posisi struktural dalam suatu institusi resmi. Dalam kasus ini, seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan pemangku otoritas, namun tidak mempunyai alternatif lain kecuali mematuhinya. Dengan kata lain, kepatuhan terhadap pemangku otoritas lebih merupakan kepatuhan terhadap jabatan atau kapasitas resmi seseorang.[22]

Berbeda dengan pemangku otoritas, kepatuhan terhadap pemegang otoritas merupakan kepatuhan terhadap seseorang yang memiliki keahlian khusus. Kepatuhan di sini dipahami sebagai pelimpahan wewenang kepada seorang yang memang ahli dalam bidang tertentu. Dalam kasus ini, seseorang meninggalkan pendapat pribadinya karena patuh pada pemegang otoritas yang dipandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik, meskipun si penerima otoritas tidak memahami dasar argumentasi dari pemegang otoritas. Kepatuhan semacam ini mengandung arti bahwa sesorang menyerahkan nalarnya kepada kehendak dan keputusan orang lain, yakni si pemegang otoritas. Dengan kata lain, ia telah melimpahkan dan memberikan kepercayaan kepada pemegang otoritas untuk menguji dan mengkaji nilai sesuatu yang harus ia yakini dan jalankan.[23]

Kepatuhan terhadap pemegang otoritas, menurut Friedman, melibatkan apa yang ia sebut sebagai praduga epistemologis (*epistemological presupposition*). Konsep ini dimaksudkan sebagai upaya berbagi kerangka epistemologis antara pemegang otoritas dan orang yang mematuhinya. Praduga epistemologis yang dimiliki keduanya mencakup keyakinan bersama pada suatu khazanah atau tradisi. Kepatuhan terhadap superioritas pengetahuan dan pemahaman orang lain (pemangku otoritas) mengandaikan bahwa pengetahuan dan pemahaman semacam itu pada dasarnya bisa dimiliki oleh siapapun. Dengan demikian, di antara keduanya harus berbagi kerangka epistemologis yang sama untuk menentukan hal-hal apa saja yang dapat diketahui akal dan pengalaman manusia meskipun

[22] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 37.
[23] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 38.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagi orang yang patuh, sulit untuk mendapatkan pengetahuan atau pengalaman tersebut karena tidak memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, dan kesempatan yang dibutuhkan.[24]

Konsepsi Abou El Fadl tentang otoritas paralel dengan konsepsi Friedman, namun berbeda dari Friedman. Abou El Fadl menggunakan terminologi sendiri, yaitu otoritas koersif dan otoritas persuasif. Otoritas pertama dimaksudkan sebagai kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, dan menghukum, sehingga tidak ada alternatif lain kecuali mematuhinya. Kepatuhan dalam otoritas koersif diperoleh melalui kekuasaan yang bersifat memaksa. Di lain pihak, otoritas persuasif melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif, yakni kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang berdasarkan kepercayaan. Otoritas ini melibatkan penggunaan pengaruh dan kekuasaan normatif atas seseorang untuk percaya dan bertindak dengan cara meyakinkan mereka tentang suatu hal.[25]

Namun demikian, otoritas persuasif tidak mesti merupakan pelimpahan pengambilan keputusan secara total atau penyerahan otonomi tanpa syarat. Dalam konteks ini, Abou El Fadl mengadopsi konsep "penalaran eksklusioner" (*exclusionary reasons*) Josep Raz.[26] Konsep ini mengandung arti bahwa seseorang memiliki beragam argumentasi untuk menentukan pilihan tindakan. Dengan kata lain, terdapat motif yang berbeda, dan seringkali bertentangan dalam diri seseorang ketika ia hendak menentukan suatu tindakan. Melalui model penalaran ini, seseorang akan mempertimbangkan motif yang paling kuat di antara sekian motif alternatif yang ada dalam menentukan suatu tindakan. Seseorang akan

---

[24] Penjelasan lebih lanjut mengenai otoritas ini, lihat R. B. Friedman, "On the Concept of Authority in Political Philosophy," dalam Joseph Raz (ed.), *Authority* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), hlm. 56-91.

[25] Keberatan Abou El Fadl terhadap terminologi Friedman adalah bahwa terminologi tersebut bersifat membatasi. Selain itu, terminologi "pemangku otoritas" tidak bisa digunakan secara tepat, sebab jabatan resmi dan kekuasaan yang dimiliki seseorang yang memangku otoritas tidak bisa diketahui secara jelas. Lebih spesifik lagi, dalam konteks hukum Islam, menyejajarkan otoritas dengan praktik taklid adalah sangat tidak tepat. Uraian lebih lanjut mengenai keberatan Abou El Fadl terhadap terminologi Friedman ini dapat dilihat Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 40-42.

[26] Joseph Raz, *The Authority of Law: Esaays on Law adn Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1986), hlm. 3-22.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperlakukan sesuatu sebagai otoritatif jika ia memperlakukannya dengan penalaran eksklusioner ini.

Dari uraian di atas, ada perbedaan pokok otoritas koersif dan otoritas persuasif (moral). Otoritas koersif tidak memerlukan upaya persuasi untuk dipatuhi. Sementara otoritas moral, sebaliknya, menekankan pentingnya persuasi bagi sebuah keputusan atau instruksi untuk dihormati, yang membuat orang lebih memilih arah keyakinan atau tindakan tertentu dan menolak kemungkinan yang lain. Abou El Fadl menggarisbawahi bahwa relasi otoritas, baik yang persuasif maupun yang koersif, bersandar pada seperangkat representasi yang termanifestasikan dalam sejumlah klaim, seperti klaim tentang kekuasaan, wewenang, atau pengetahuan.[27] Gagasan tentang otoritas ini cukup menarik ketika dikaitkan dengan persoalan-persoalan tentang penetapan makna dan peran pengarang, teks, dan pembaca.

**2. Otoritas dalam Islam**

Konsep otoritas sebagaimana telah dipaparkan sangat penting dan relevan untuk digunakan sebagai pisau analisa dalam mengkaji konstruksi otoritas dalam diskursus keislaman. Dalam Islam, kita bisa mengajukan persoalan menyangkut otoritas sebagai berikut: siapa atau apa saja yang diyakini memiliki otoritas tertinggi dalam Islam? Bagaimana otoritas tersebut merepresentasikan diri dan bagaimana pula menjamin otentisitasnya atau kompetensinya dalam mewakili otoritas tertinggi? Bagaimana cara memahami dan menginterpretasikannya, jika representasi tersebut termediasi teks?

Pertanyaan pertama mengharuskan pembahasan dan pembatasan terhadap otoritas Tuhan (*author*), pada otoritas Alqur'an (*text*), dan otoritas penafsir (*reader*). Sedangakan pertanyaan kedua mengkhususkan pada proses uji kompetensi sumber-sumber yang dianggap merepresentasikan otoritas tertinggi, yaitu teks Alqur'an dan Sunnah. Selain itu, terkait diskursus keislaman

[27] Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan* (Jakarat: Serambil Ilmu Semesta, 2003), hlm. 105.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kontemporer, pertanyaan kedua juga melibatkan penentuan penerapan dalam perilaku keseharian.[28] Dengan kata lain, proses interpretasi bukan saja merupakan upaya memahami makna kata atau ungkapan, tapi juga cara menerapkan makna tersebut, atau yang oleh Abou El Fadl sebut sebagai proses otoritarianisme, yaitu mengenai siapa yang berwenang untuk memastikan dan menyelesaikan persoalan kompetensi dan penetapan makna ini. Bagaimana format kelembagaan untuk menentukan otentisitas makna dan penerapannya? Apakah persoalan tersebut diserahkan pada kreativitas individu, ataukah mengharuskan adanya sebuah institusi khusus?

**2.a. Kompetensi**

Kompetensi terkait dengan kualifikasi sumber rujukan. Untuk itu, Abou El Fadl merujuk pada perdebatan historis di seputar otoritas Tuhan yang telah dimulai sejak dini di kalangan muslimin awal. Selain dipicu oleh kekosongan otoritas pasca wafatnya Nabi, juga Alqur'an sendiri dalam berbagai ayat menegaskan bahwa otoritas sebenarnya dalam milik Tuhan. Perdebatan ini muncul pertama kali bersama kekecewaan masyarakat muslim awal atas kegagalan pemerintahan Uthma>n ibnu 'Affa>n (644-656) menjalankan pemerintahan *syu>ra>* (musyawarah), yang diakhir dengan pembangkangan dan pembunuhan atasnya (*fitnah al kubra>*). Pemerintahan 'Ali> ibnu Abi> T}alib (656-661 M) juga menimbulkan kekecewaan yang sama. Ia menghadapi pemberontakan dari sedikitnya tiga kelompok Suriah yang dipimpin keponakan Uthma>n, Mu'a>wiyah (w. 680 M), kelompok Quraish yang dipimpin istri Nabi, 'Aisyah binti Abi> Bakr (w. 678 M), dan kelompok puritan yang dikenal dengan *Qurra>'* (para penghafal dan pembaca Alqur'an). Akhirnya, Ali menghadapi perlawanan sengit kelompok Khawa>rij (pembelot), fisik maupun argumentatif, yang kemudian melahirkan jargon "kedaulatan hanyalah milik Tuhan" (*al h}a>kimiyah lilla>h*), untuk menentang kedaulatan Ali (kedaulatan manusia).[29]

---

[28] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 50. Lihat juga Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 47.

[29] Kelompok Khawa>rij mengklaim bahwa "semua hukum hanyalah milik Allah." Pernyataan ini didebat oleh Ali r.a. dengan mengatakan bahwa pernyataan tersebut memang benar,



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alqur'an sendiri, menurut Abou El Fadl, menyimpan sejumlah perdebatan semacam itu. Anggapan bahwa keputusan hanyalah milik Tuhan, sebagaimana dipegang kelompok Khawa>rij, adalah ungkapan yang diambil dari Alqur'an, yaitu dalam ayat, "Keputusan itu hanyalah milik Allah, Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang benar, tetapi kebanyakan menusia tidak mengetahui.[30] Pada ayat lain disebutkan, "Dan Ya'qub berkata... Keputusan menetapkan (sesuatu) hanyalah hak Allah. Kepada-Nya aku bertawakkal dan hendaknya kepada-Nya saja orang-orang yang bertawakkal menyerahkan diri." Alqur'an pun menekankan kepada orang-orang Islam untuk senantiasa melaksanakan perintah-perintah Allah, dan pada saat yang sama memerintahkan untuk membedakannya dari mengikuti hawa nafsu.[31] Lebih khusus lagi, Alqur'an menyeru orang-orang beriman untuk menyelesaikan semua perselisihan dengan merujuk pada Allah dan Nabi-Nya, bahkan memandang bukan muslim sejati jika menolak bertahkim kepada Allah dan Nabi-Nya.[32] Perbincangan semacam ini muncul berulang-ulang dalam Alqur'an, dan secara umum menuntut manusia agar tunduk pada keputusan, hukum, dan ketentuan Allah. Semua ayat tersebut tak lain adalah untuk menegaskan bahwa otoritas tertinggi hanyalah milik Tuhan.

Selain merujuk pada diskursus Alqur'an dan sejarah perdebatan muslim awal, Abou El Fadl juga mengakarkan persoalan otoritas Tuhan ini pada pengertian Islam yang bermakna ketundukan total kepada Tuhan; menerima Tuhan sebagai satu-satunya penguasa tanpa sekutu. Tindakan menyerahkan diri kepada selain Tuhan dipandang syirk (menyekutukan Tuhan). Dengan demikian,

---

akan tetapi kelompok Khawa>rij keliru menafsirkannya. Menurut Ali, memang benar bahwa semua hukum hanyalah milik Allah, tetapi menjadi tidak benar menafsirkan pemerintahan juga milik Allah. Yang benar bahwa kita tidak bisa lari dari kenyataan bahwa mau tidak mau manusia harus mengandalkan pemerintahan. Melalui pemerintah, pajak dikumpulkan, musuh diusir, jalan-jalan dilindungi dan hak-hak orang lemah diambil dari orang-orang yang kuat, hingga kebenaran memperoleh tempat dan terlindung dari manipulasi orang-orang yang berhati jahat. Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 52.

[30] Q.S. Yu>suf (12): 40, Lihat juga, Q.S. Al An'a>m (6): 57,62.

[31] Q.S. Yu>suf (12): 67

[32] Q.S. Ali 'Imra>n (3): 23, Al Ma>idah (5): 44-45,47, An Nu>r (24: 48, An Nisa> (4): 65, Al Syu>ra (42): 10.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seorang muslim bukan saja harus mentaati perintah Tuhan, tapi juga tidak boleh berserah diri pada selain Tuhan.[33]

Gagasan tentang ketundukan kepada Tuhan dan Nabi-Nya ini memunculkan serangkaian persoalan terkait dengan asumsi berbasis iman (*devine instruction*). Persoalan ini terkait dengan pembuktian sejarah dan pengujian otentisitasnya. Pertanyaannya bahwa bagaimana cara mengetahui bahwa instruksi-instruksi tersebut yang sebagian besar terrekam dalam teks, benar-benar berasal dari Tuhan dan Nabi-Nya? Secara lebih sederhana, bagiamana kita mengetahui bahwa seseorang tidak berbohong dan menisbatkan sesuatu kepada Tuhan dan Nabi-Nya, sedangkan Tuhan dan Nabi-Nya pun mungkin tidak mengatakan hal itu?

Bagi kaum muslim, media paling meyakinkan untuk mengetahui kehendak Tuhan adalah Alqur'an dan Sunnah. Sebagai teks yang mengklaim memuat kehendak Tuhan, maka perlu dilakukan uji kualifikasi atas Alqur'an dan Sunnah. Dalam uji kualifikasi ini, menurut Abou El Fadl, seseorang harus membuat asumsi-asumsi berbasis iman bahwa Alqur'an bersifat abadi dan terpelihara kemurniannya. Kompetensi Alqur'an dengan demikian, tidak bisa digugat. Sejauh menyangkut Alqur'an, pertanyaan yang relevan bukanlah apakah Alqur'an terpercaya, melainkan adalah bagaimana menentukan maknanya.[34]

Di sisi lain, Sunnah memiliki tingkat kompetensi yang berbeda dari Alqur'an. Perbedaan ini terkait dengan kompleksitas dan beragamnya sumber mengenai suatu riwayat tertentu. Unutuk menguji dan menilai otentisitas riwayat-riwayat semacam itu, para ahli hadith telah mengembangkan penelitian tentang mata rantai perawi yang sangat rumit, yang disebut dengan *'ilm al rija>l*. Dalam konteks hukum Islam, otentisitas sebuah riwayat harus dihubungkan dengan konsekuensi hukumnya. Abou El Fadl menyebutnya sebagai persyaratan proporsionalitas. Dalam hal ini otoritas Nabi harus diterima sebagai sebuah asumsi berbasis iman. Keputusan Nabi harus diikuti sejauh keputusan itu menginformasikan kehendak Tuhan. Dengan demikian, tidak semua perkataan

[33] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 51.
[34] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 128.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau perbuatan Nabi membawa konsekuensi hukum karena tidak semuanya menggambarkan kehendan Tuhan.[35]

**2.b. Penetapan Makna**

Persoalan lain yang tak kalah pentingnya terkait dengan konsep otoritas dalam Islam adalah soal penetapan makna dari perintah yang tertuang dalam teks. Penetapan dimaksudkan sebagai sebuah tindakan untuk menentukan makna sebuah teks. Pertanyaannya adalah siapa yang memiliki otoritas untuk menentukan makna teks? Ketika perintah-perintah Tuhan termuat dalam teks, maka perintah-perintah tersebut bersandar pada media bahasa. Bahasa itu sendiri bersifat semi otonom. Ia memiliki aturan dan batasannya sendiri, serta membentuk dan menyalurkan makna.[36]

Bagi Abou El Fadl, pembacaan terhadap teks bisa jadi beragam, sehingga menghasilkan pluralitas pemaknaan. Setiap pembaca berhak memaksakan makna apapun sesuai yang ia kehendaki atas teks. Pada batas tertentu, legitimasi atas penetapan makna dari seorang pembaca tergantung pada sejauh mana pembaca tersebut menghormati integritas maksud pengarang dan teks itu sendiri. Namun, kekuasaan untuk membuat penetapan makna telah diserahkan kepada manusia sebagai wakil Tuhan. Dengan demikian, dalam menyampaikan perintah-perintah-Nya, Tuhan telah menggunakan dua sarana; sarana teks dan sarana manusia. Teks diharapkan dapat membentuk sikap dan perilaku manusia, dan sebaliknya, manusia juga berperan penting dalam membentuk makna teks.[37]

Peran manusia dalam membentuk makna teks melahirkan persoalan baru, apa yang Tuhan kehendaki dari proses penetapan makna yang dilakukan manusia? Mampukah manusia menemukan penetapan makna yang tepat sesuai dengan

---

[35] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 32-127.

[36] Terkait dengan bahasa ini, Whitehead mengemukakan bahwa dalam tindakan berbahasa seseorang berbicara kepada dua objek; ke dalam, yakni berbicara kepada diri sendiri; dan keluar, yakni kepada yang lain. Dengan demikian, bahasa merupakan medium ekspresi dan eksternalisasi diri sekaligus juga media identifikasi dan internalisasi. Dengan kata lain, berbeda dari dunia hewan, bahsa memungkinkan manusia keluar dari dunia insting ke dunia refleksi dan makna. Uraian lebih komprehensif mengenai bahasan ini lihat Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (New York: A Free Press Paperback, 1968), khususnya Bab I.

[37] Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 47-48. Bandingkan dengan Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 135.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maksud Tuhan? Titik tolak untuk mengkaji persoalan tersebut adalah hadith yang berbunyi bahwa, "semua mujtahid itu benar." Bertolak dari hadith ini, Abou El Fadl menekankan peran aktif pengarang, teks dan pembaca. Proses atau kemungkinan penetapan makna bersifat terbuka. Pencarian itu sendri adalah bagian dari kehendak Tuhan. Jika kemungkina pencarian tertutup, hadith tersebut menjadi tidak bermakna apa-apa. Dengan demikian, penetapan makna melibatkan proses yang kompleks, interaktif, dinamis, dan dialektis antara ketiga unsur dalam lingkaran hermeneutik; pengarang, teks, dan pembaca.[38]

**2.c. Perwakilan**

Persoalan yang muncul selanjutnya adalah siapa yang bertanggungjawab untuk memastikan dan menyelesaikan persoalan kompetensi dan menetukan otentisitas, makna, dan pelaksanaannya? Apakah persoalan tersebut diserahkan kepada kreativitas individu para pengikut agama, atau haruskah dibentuk sebuah institusi khusus? Abou El Fadl menyebut persoalan ini sebagai persoalan perwakilan.[39]

Alqur'an menegaskan bahwa pada hari akhir nanti, tak seorangpun akan menanggung dosa orang lain, dan tak seorang pun dapat menghapus dosa lainnya. Gagasan tentang pertanggungjawaban individu ini, menurut Abou El Fadl, paralel dengan doktrin penafian institusi gereja (*rahbaniyah*) dalam Islam. Ini berarti bahwa tidak seorangpun diperbolehkan melimpahkan sepenuhnya tanggung jawab dan kewajibannya terhadap Tuhan dan menaatinya dengan penuh keimanan. Pendeknya, tak seorangpun dapat melimpahkan kewajiban dan tanggung jawabnya kepada orang lain untuk menemukan dan melaksanakan perintah Tuhan.[40]

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, kedaulatan mutlak adalah milik Tuhan. Di sisi lain, Islam mengakui peran kekhalifahan manusia. Namun, peran menentukan manusia ini membuka otoritarianisme jika ia bertindak di luar batas kewenangan hukum yang dimilikinya. Resiko yang dihadapi dalam hal ini adalah

[38] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 135-137.
[39] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 50.
[40] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 51.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa kehendak Tuhan akan tunduk pada pemahaman dan kehendak manusia. Untuk itu Abou El Fadl memberikan parameter bagi syarat keberwenangan manusia sebagai wakil Tuhan (pakar hukum). Ada lima syarat yang harus dipenuhi seorang wakil Tuhan.

*Pertama*, adalah kejujuran. Wakil Tuhan harus memiliki kejujuran dan dapat dipercaya untuk menerjemahkan perintah Tuhan. Ia harus menghindari keberpuraan memahami apa yang sebenarnya tidak diketahui, dan bersikap jujur tentang sejauh mana ilmu dan kemampuannya dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, ketekunan dalam mengerahkan segenap kemampuan rasionalitasnya untuk menemukan dan memahami kehendak Tuhan. *Ketiga*, komprehensifitas dalam menyelidiki kehendak Tuhan. Seorang penafsir harus melakukan penyelidikan perintah-perintah Tuhan secara menyeluruh dengan mempertimbangkan hal-hal yang relevan, dan tidak melepas tanggungjawabnya untuk menyelidiki atau menemukan alur pembuktian tertentu. *Keempat*, penggunaan rasionalitas dalam penafsiran dan analisis terhadap perintah-perintah Tuhan. Penafsiran teks harus dilakukan secara rasional, atau setidaknya dengan ukuran yang benar menurut paradigma umum. Artinya, pembaca tidak boleh berlebihan dalam menafsirkan teks sehingga melahirkan kesimpulan bahwa makna teks tersebut benar-benar seperti yang diinginkan pembaca, dan bukan menampilkan maksud yang memang dikehendaki teks. *Kelima*, pengendalian diri atau kerendahan hati dalam menjelaskan kehendak Tuhan. Pengendalian ini lebih merupakan kewaspadaan tertentu untuk menghindari penyimpangan, atau kemungkinan penyimpangan atas peran pengarang (Tuhan).[41]

### 3. Negoisasi Pengarang, Teks dan Pembaca

Teks hendaknya menjadi wilayah pemikiran atau kajian.[42] Ini berarti bahwa sebuah teks membutuhkan suatu pembacaan yang mampu mengubahnya dari

[41] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 100-1.

[42] Dalam teori bahasa, apa yang dinamakan teks tak lebih dari himpunan huruf yang membentuk kata dan kalimat yang dirangkai dengan sistem tanda yang disepakati oleh masyarakat, sehingga sebuah teks ketika dibaca bisa mengungkapkan makna yang dikandungnya. Lihat Hugh J. Silverman, *Textualities, Between Hermeneutics and Deconstruction* (London: Routledge, 1994), hlm. 73.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sesuatu yang bersifat potensial menjadi proses pengetahuan yang produktif. Pembacaan yang hidup atas teks yang berbeda sebagaimana, pada saat yang sama, teks tersebut berbeda dari dirinya sendiri. Dalam konteks ini, Anthony C. Theiselton menyatakan, pertanyaan paling radikal tentang segalanya dalam hermeneutika adalah pertanyaan berkaitan dengan esensi teks, sebab keputusan untuk mengadopsi tujuan-tujuan interpretasi tertentu, bergantung bukan hanya kepada kebutuhan-kebutuhan masyarakat pembaca modern, namun juga secara fundamental, bergantung kepada esensi teks tertentu yang harus dipahami.[43]

Pernyataan Theiselton, menurut Abou El Fadl, bukan tidak mengundang catatan tertentu dan bisa diterapkan secara *taken for granted* dalam diskursus keislaman. Persoalannya terutama terkait kenyataan bahwa diskursus Barat mengenai tekstualitas masih terasa asing dalam tradisi Islam beserta seluruh bangunan simbolis maknanya. Lebih jauh, bahwa budaya Islam saat ini tengah mengalami proses transformasi historis yang unik dan bangkit dengan paradigma intelektual yang berusaha diakarkan pada tradisinya sendiri. Namun demikian, menurut Abou El Fadl, para intelektual Islam tidak harus berhenti memperkenalkan konstruksi konseptual yang berguna ke dalam diskursus keislaman kontemporer, sekalipun berasal dari Barat. Apa yang harus dilakukan kemudian adalah menyikapi dengan rasional dan mengendalikan diri ketika menggunakan sebuah diskursus yang dapat melahirkan pemaksaan kategori-kategori hermeneutik tertentu terhadap pengalaman sejarah intelektual Islam. Seorang peneliti atau penafsir harus memulai dari konteks pengalaman umat Islam sendiri dan kemudian secara cermat mempertimbangkan cara pandang yang mungkin dimiliki epistemologi Barat untuk diterapkan dalam pengalaman umat Islam dengan mengedepankan rasionalitas. Upaya ini dimaksudkan demi menghindari praktek invasi pengalaman umat Islam dengan kategori-kategori yang merekonstruksi pengalaman tersebut berdasarkan paradigma Barat.[44]

---

[43] Anthony C. Theiselton, *New Horizon in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), hlm. 49.

[44] Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 147.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berangkat dari paradigma inilah Abou El Fadl tidak hanya mengadopsi teori hermeneutika sebagai kritik atas otoritarianisme dalam diskursus keislaman kontemporer, namun juga memberi catatan-catatan tertentu guna menyesuaikan kategori-kategori hermeneutik untuk diterapkan dalam tradisi Islam. Menerapkan teori ini, Abou El Fadl berkonsentrasi pada contoh-contoh dalam Alqur'an dan Sunnah. Namun, ia sendiri tidak memulai dengan merinci hakikat teks, seperti kebanyakan pemikir muslim kontemporer, melainkan lebih memilih menggunakan istilah-istilah gubahannya sendiri dengan tetap mempertahankan koherensinya terhadap kategori-kategori dalam teori hermeneutika secara umum.

Dalam hermeneutika, hakikat teks menjadi konsep kunci. Hakikat teks ini pula yang menjadi salah satu problem penting dalam heremeneutika otoritatif Abou El Fadl. Namun Abou El Fadl tidak memberikan definisi terperinci dan sistematis mengenai hakikat teks seperti halnya teori-teori tekstualitas yang berkembang di Barat. Pemahamannya mengenai hakikat teks bertolak dari definisi Joerge Gracia, bahwa teks merupakan sekumpulan entitas yang digunakan sebagai tanda yang dipilih, disusun dan dimaksudkan oleh pengarang dalam konteks tertentu untuk menyampaikan makna atau pesan tertentu kepada pembaca.[45]

Ketika sebuah teks hadir, maka sebenarnya ia telah memiliki eksistensi dan integritasnya sendiri. Teks dalam hal ini bersifat otonom. Otonomi teks ini memberikan kemungkinan pembacaan yang hidup dan memberikan peluang bagi berbagai model pembacaan. Namun banyak teks yang mati di tangan pengarang maupun di tangan pembaca. Karena itulah, hubungan antara pengarang, teks dan pembaca harus berimbang dan proporsional dalam proses penentuan makna. Dominasi salah satu unsur akan menyebabkan kebuntuan intelektual.

Inti analisis hermeneutik terletak pada peran pengarang, teks, dan pembaca dalam menentukan makna. Hermeneutika hendak menjembatani jarak antara pengarang dan pembaca, yang antara keduanya dimediasi teks. Dari sinilah persoalan interpretasi muncul. Terkait diskursus keislaman, petanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana hubungan di antara ketiganya dalam proses

[45] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 152-153. Lihat juga Jorge J. E. Gracia, *Text Ontological Status, Identity, Author, Audience* (Albany: State University of New York Press, 1995), hlm. 3.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembentukan otoritas dalam Islam. Dalam sebuah pertanyaan sederhana, siapakah yang menentukan makna dalam suatu penafsiran? Ada tiga kemungkinan jawaban. Pertama, adalah makna ditentukan oleh pengarang, atau setidaknya oleh upaya pemahaman terhadap maksud pengarang. Pengarang dalam hal ini dianggap telah memformulasikan maksudnya ketika ia membentuk sebuah teks, dan pembaca harus memahami maksud pengarang atau harus berusaha memahaminya.[46]

Namun, benarkah pengarang yang menentukan makna teks? Tuhan, atau siapapun yang menjadi pengarang, sebenarnya hanya mengawali proses pemaknaan dengan menempatkan teks ke dalam alur interpretasi. Pengarang sendiri berdiri di luar teks dan tidak menentukan makna tersebut. Jika pengarang menjadi satu-satunya sumber rujukan eksklusif sebuah teks, maka integritas teks akan berkurang dan tak bernilai. Pengakuan akan otonomi teks ini bukan berarti mereduksi peran penting pengarang dalam proses pemahaman atau interpretasi.

Kemungkinan kedua, adalah peran teks dalam menentukan makna dan pengakuan atas tingkat otonomi teks. Teks, yang memiliki sistem makna bahasa rumit, dipandang sebagai satu-satunya yang mampu mengklaim kewenangan menentukan makna. Subjektifitas dan maksud pengarang serta pemahaman tidak menghasilkan kepastian makna. Namun, pembacaan yang cermat dan ketat terhadap teks dapat menjadi basis kesamaan tujuan dan kepastian. Ini menunjukkan bahwa teks memiliki realitas dan integritasnya sendiri.[47] Dengan kata lain, teks memiliki integritas mendasar yang harus dihormati dan bahwa pembaca tidak bisa menafsirkan teks secara bebas tanpa batas.

---

[46] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 183-185. Ketiga kemungkinan menyangkut penetapan makna ini bisa dibandingkan, meski tidak sama dan sebangun dengan teori makna dalam filsafat bahasa, yaitu *ideational*, *refrential*, dan *behavioral*. Teori *ideational* berpandangan bahwa sebuah ungkapan kalimat tidak memilki kebenaran pada dirinya karena kebenaran dan makna yang esensial berdiri secara otonom dalam bentuk ide. Teori *ideational* ini mirip dengan *intentional theory* yang mengatakan bahwa kebenaran sebuah kalimat atau ungkapan bukan terletak pada struktur kalimatnya, melainkan pada kehendak, maksud atau intensi pengarang. Teori kedua, *refrential theory* (atau *picture theory*) menganggap bahwa kebenaran diperoleh dari ketepatan bahwa makna paling mendasar dari sebuah teks terletak pada pesan yang dikehendaki oleh pengarang untuk mempengaruhi prilaku pembaca.

[47] William C. Dowling, *Sense of The Texts, International Semactics and Literary Theory* (Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1999), hlm. 79-112.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemungkinan ketiga adalah memberikan penetapan makna kepada pembaca. Pembaca dalam hal ini memproyeksikan subjektifitasnya kepada kehendak pengarang dan teks. Konteks dan realitas historis adalah segalanya dalam menyusun makna. Semua penafsiran tertanam secara historis, sosial, dan politik dalam subjektifitas yang bersifat kontekstual. Secara normatif, pembaca harus mengakui subjektifitas sebuah pemahaman dan secara kritis menguji dan menilai dinamika kekuasaan yang mengkonstruksi pemahamannya.[48] Teks tidak memberikan kekuatan yang dapat mengokohkan argumentasi apapun tentang obektifitas. Fokus pada respon pembaca berarti mengabaikan peran penting bahasa dan teks dalam menjembatani berbagai subjektifitas. Kenyataan bahwa teks dipandang sebagai entitas kompleks yang mengandung kesamaran dan ketidakpastian bukan berarti bahwa maknanya selamanya akan bersifat subjektif.

Tiga kemungkinan penetapan makna di atas adalah simplifikasi atas diskursus tentang penetapan makna. Namun harus diakui bahwa ketiganya berperan penting sebagai kerangka dasar dalam diskursus penafsiran. Abou El Fadl menemukan fakta bahwa sedikit sekali yang menganggap bahwa makna ditentukan atau harus ditentukan hanya oleh pengarang, teks, atau pembaca saja. Apa yang terjadi sebenarnya adalah suatu proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dealektis di antara ketiga unsur tersebut. Tidak ada kesepakatan mengenai unsur mana yang paling menentukan dalam penetapan makna teks. Makna lahir dari hasil interaksi yang kompleks antara pengarang, teks, dan pembaca –melalui mereka makna diperdebatkan, dinegoisasikan, dan terus mengalami perubahan.[49]

Persoalan penetapan makna muncul ketika pengarang (Tuhan) tidak dapat diakses secara langsung oleh pembaca. Oleh karena itu, pembaca harus

---

[48] Stanley Fish, "Literature in the Reader; Efective Sylistivs," dalam Jane P. Thomkins (ed.), *Reader-Respon Criticism: From Formalism to Post-Structuralism* (Baltimore: Thr Johns Hopkins Universty Press, 1980), hlm. 70-99.

[49] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 185. Ketidak sepakatan mengenai unsur mana yang memainkan peran utama atau sampingan, serta sejauh dan sebesar apa pengaruh pengarang, teks, dan pembaca dalam proses interpretasi ini juga dikemukakan oleh Walker Gibson, "Authors, Speakers, Readers dan Mock Readers," dalam Jane P. Thomkins (ed.), *Reader-Respon Criticism: From Formalism to Post-Structuralism* (Baltimore: Thr Johns Hopkins Universty Press, 1980), hlm. 1-6.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menegoisasikan makna secara langsung dengan teks. Pembaca mendekati teks yang otoritatif dan memutuskan bagaimana ia harus membacanya. Otoritas teks itu sendiri diperoleh dengan menggunakan asumsi berbasis iman, dari sumbernya (Tuhan). Untuk memperoleh makna yang tepat dari teks, pembaca harus menujukkan susunan teks dan bukti-bukti yang ditemukannya secara utuh, termasuk teks-teks yang bertentangan.[50] Setelah menganalisis teks atau bukti-bukti yang ditemukannya, tahap selanjutnya adalah memisahkan penafsirannya dari teks tersebut. Dengan demikian, teks akan tetap otoritatif.

Abou El Fadl menganggap Alqur'an dan Sunnah, selain otoritatif, juga merupakaan teks otonom dan terbuka. Keduanya membuka diri bagi segala jenis interpretasi dan mampu menampung gerak interpretasi yang bersifat dinamis. Keterbukaan kedua teks tersebut tidak hanya memungkinkan bagi munculnya pluralitas pemaknaan, tapi juga mendorong sebuah proses penelitian yang menempatkan teks dalam posisi sentral. Teks berbicara dengan suara yang diperbaharui kepada masing-masing generasi pembaca, karena maknanya tidak permanen dan berkembang secara aktif. Teks tetap relevan dan menduduki posisi sentral karena sifat keterbukaannya memungkinkannya untuk terus menggemakan suaranya. Selama teks bersifat terbuka, ia akan berbicara dan selama berbicara, ia akan tetap relevan dan bermakna. Para pembaca akan senantiasa merujuk pada teks, dan dapat melahirkan pemahaman atau interpretasi baru.[51]

### 4. Komunitas Interpretasi Sebagai Pembentuk Makna

Berbeda dari kritikus Barat yang melakukan kesalahan fatal akibat dominasi bahasa ilmu dan budaya tulis-baca dalam kultur mereka yang skuler, sehingga teks kitab suci diposisikan sebagai teks bisu,[52] Abou El Fadl menempatkan teks-teks suci sebagai sesuatu yang hidup, yang selalu memberi inspirasi dan spirit

---

[50] Meskipun umat Islam meyakini bahwa kalam Tuhan yang paling tinggi tingkat otentisitasnya adalah Alqur'an, namun untuk memahaminya masih diperlukan teks-teks lain. Di sini konsep intertekstualitas yang diperkenalkan oleh para kritikus literatur kontemporer menjadi penting. Untuk konteks Alqur'an, lingkaran intertekstualitas Alqur'an dibuka dan dimasuki oleh teks lain di luarnya, yaitu oleh Muhammad dan para penafsir lain.

[51] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 212.

[52] William A. Graham, "Qur'an as Spoken Word," dalam Ricahd C. Martin (ed.), *Approach to Islam in religious Studies* (The University of Arizona Press, 1985), hlm. 27.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keagamaan pembacanya. Teks-teks suci keagamaan akan menjadi bermakna hanya ketika diposisikan secara relasional dengan masyarakat pembaca yang mengimaninya sebagai sumber otoritatif dalam Islam. Namun, keduanya tidak berdiri sendiri, tetapi memiliki kaitan dengan tradisi dan komunitas interpretasi. Sistem tanda bahasa dalam teks-teks suci agama dan pesan Tuhan yang hendak disampaikan tidak akan muncul kecuali digali oleh pembacanya (penafsir). Oleh karenanya, setiap teks dan sistem tanda sesungguhnya harus terus-menerus dibaca dan ditafsirkan untuk digali maknanya, karena jika tidak, teks akan menemui titik nadirnya.

Dalam hal ini Abou El Fadl menegeskan bahwa makna dibentuk dalam konteks komunitas interpretasi yang memiliki asumsi epistemologis, persoalan, dan nilai-nilai dasar sama. Komunitas interpretasi tidak memungkinkan para anggotanya saling berbagi dan mengobjektivasikan berbagai pengalaman subjektif mereka. Komunitas interpretasi tidak mesti sepakat mengenai semua bentuk penetapan makna, namun mereka saling berbagi asumsi epistemilogis tertentu, memiliki kaidah bahasa yang sama atau metode yang saling melengkapi dalam membicarakan makna. [53]

Komunitas interpretasi terbentuk di sekililing teks dan membentuk metode diskursus yang seragam dalam proses pembentukan makna. Komunitas interpretasi dan teks saling melakukan negoisasi. Teks, dengan demikian, tidak bersifat pasif. Sebaliknya, teks juga secara aktif terlibat dalam membentuk dan mengubah komunitas interpretasinya. Proses negoisasi ini terjadi dalam sebuah konteks historis tertentu. Dengan cara demikian, teks dan komunitas interpretasi membentuk sebuah tradisi interpretasi dan makna yang menjadi wahana bagi konstruksi otoritas dalam komunitas semacam itu.

Bagi komunitas interpretasi dominan, tradisi interpretasi dan makna yang terbentuk darinya terdiri dari berbagai sub komunitas interpretasi. Perbedaan yang muncul diantara sub-sub komunitas interpretasi ini diintegrasikan oleh suatu

---

[53] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 186. Lihat juga David Bleich, "Epistemological Assumption in the Study of Response, " dalam Jane P. Thompkins (ed.), *Reader-Respon Criticism: From Formalism to Post-Structuralism* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980), hlm 134-159.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesamaan tertentu yang pada gilirannya membentuk sebuah komunitas dominan lebih luas. Komunitas intrepretasi semacam itu akan menghasilkan tekanan tertentu dalam proses penetapan makna. Tradisi-tradisi tersebut bukan semata hasil dari bahasa atau proses interpretasi, tapi juga dari normativitas, komitmen, dan asumsi yang difisilitasi oleh teks. Para pembaca mendekati teks tentu membawa asumsi-asumsi normatif untuk diterapkan dalam proses interpretasi. Ada empat asumsi dasar yang dikemukakan Abou El Fadl, yaitu asumsi berbasis nilai, asumsi berbasis metodologi, asumsi berbasis rasio, dan asumsi berbasis iman.[54]

Asumsi berbasis nilai dibangun di atas nilai-nilai normatf yang dipandang penting atau mendasar oleh sesuatu komunitas interpretasi. Asumsi, dalam konteks hukum, terkait hal-hal seperti pelestarian hidup, perindungan hak milik, moralitas, kebebasan mengeluarkan pendapat, atau aktualitasi diri, dapat menjadi nilai normatif yang mendasar. Namun demikian, jika kita analisa dan identifikasi nilai dasar sebenarnya dan asumsi dari komunitas interpretasi tersebut, maka kita akan temukan bahwa nilai-nilai semacam itu lebih merupakan hasil dari dinamika sosiologis dan tekstual. [55]

Asumis-asumsi metodologis merupakan sarana atau langkah-langkah yang diperlukan untuk mencapai tujuan normatif. Asumsi-asumsi itu diakui sebagai alat bantu untuk mempermudah pencapaian tujuan. Asumsi-asumsi metodologis mungkin muncul dari pendekatan teoretis yang sistematis terhadap objek kajian, tapi asumsi-asumsi tersebut cenderung bertahan dan berkembang melalui kebiasaan. Pada gilirannya, asumsi-asumsi tersebut menjadi kerangka yang selalu digunakan dalam menetapkan makna. Perlu dicatat, bahwa dalam konteks hukum Islam perbedaan diantara aliran-aliran hukum lebih merupakan perbedaan yang bersifat metodologis dibanding normatif. [56]

Asumsi berbasis rasio memperoleh eksistensinya dari logika atau bukti hukum dalam suatu penetapan hukum yang bersifat substanstif. Asumsi ini berdasar pada bukti-bukti yang bersifat kumulatif. Ia merupakan hasil dari sebuah

[54] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 227.
[55] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 227.
[56] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 228.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

proses objektif dalam mempertimbangkan berbagai bukti secara rasional, dan bukan hasil dari pengalaman etis, eksistensial, atau metafisik yang lebih bersifat subjektif. Ia tidak menghindar dari pengaruh nilai normatif dan menegaskan sikap moderat, objektif, dan bebas nilai.[57]

Terakhir adalah asumsi berbasis iman. Asumsi ini lahir dari suatu hubungan tambahan antara pembaca dan pengarang. Ia dibangun diatas pemahaman mendasar mengenai karekteristik pesan Tuhan dan tujuannya. Dengan demikian, asumsi ini membentuk kedasaran atau keyakinan mendasar yang tidak bisa dilimpahkan kepada orang lain. Karena itulah, asumsi ini sering kali bercampur dengan asumsi-asumsi teologis. Dengan kata lain, asumsi berbasis iman ini sebenarnya tak lebih dari keyakinan-keyakinan teologis yang memiliki efek khusus dalam penetapan hukum.[58]

Suatu komunitas interpretasi harus mampu mengetahui karakteristik dari masing-masing asumsi dasar diatas apakah penetapan makna bersifat normatif, metodologis, rasional, ataukah semata berdasarkan keimanan dan keyakinan? Suatu argumentasi sering kali menyembunyikan berbagai jenis asumsi yang harus dibongkar dan dianalisis. Analisa kritis terhadap karakteristik dari masing-masing asumsi dasar dalam suatu komunitas interpretasi akan menciptakan diskursus penetapan makna yang bersifat komperehensif.[59]

Sebagai catatan penutup, perlu dikemukakan disini bahwa asumsi-asumsi yang digunakan oleh suatu komunitas interpretasi mungkin berbeda dari asumsi-asumsi komunitas interpretasi lainnya. Penetapan asumsi tertentu oleh komunitas interpretasi bukan berarti bahwa asumsi tersebut tertutup untuk didiskusikan dan dianalisa, penetapan itu lebih merupakan upaya untuk memberikan garis batas yang efektif diantara masing-masing komunitas interpretasi. Menutup suatu asumsi untuk didiskusikan dan dianalisa merupakan sikap otoritarianisme.

---

[57] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 229.
[58] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 229.
[59] Khaled, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 231.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

**KESIMPULAN**

Persoalan otoritarianisme agama menjadi kegelisahan utama Khaled M. Abou El Fadl sebagaimana terbaca pada beberapa karyanya. Otoritarianisme agama terjadi ketika fikih diperlakukan sebagai kehendak mutlak Tuhan, padahal fikih lebih merupakan refleksi sejarah dalam memahami pesan ketuhanan, bersifat situasional dan bergantung kepada konteks sosial yang melahirkannya. Maka ajaran (agama) Islam kemudian keluar dari *raison d'etre-nya* sebagai *rahmatan lil a'alamin,* menjadi kehilangan *elan vital-nya* sebagai ajaran yang progresif.

Persoalan ini berakar pada metode penetapan hukum oleh sebagian institusi fatwa, yaitu penetapan yang didasarkan pada selektifitas teks otoritatif (Alqur'an dan Sunah) dan mengubahnya menjadi teks yang otoriter. Proses ini terjadi karena mendekati teks dan menyatakan suatu ketetapan makna tanpa memberi ruang lebih luas bagi munculnya pemaknaan lain. Proses ini pada gilirannya memposisikan seorang penafsir atau pihak pemberi fatwa sama dengan teks dan bahkan mengkonstruksi teks itu sendiri. Tindakan intrepretasi semacam ini kemudian melahirkan apa yang mencuat dalam diskursus hukum Islam kontemporer sebagian otoritarianisme agama, yang melahirkan "tentara-tentara" Tuhan yang mengklaim penafsiran dan penetapannya sebagai yang paling otoritatif dan harus diikuti.

Pada konteks ini, Abou El Fadl menawarkan hermeneutika otoritatif sebagai kritik sekaligus perangkat metodologis untuk membedah dan menafsirkan teks-teks keislaman, khususnya dalam khazanah hukum Islam. Menghindari otoritarianisme dalam penafsiran teks-teks suci adalah dengan memperhatikan tiga hal. *Pertama,* berkaitan dengan kompetensi (uji otentisitas), yaitu bagaimana kita mengetahui bahwa kehendak/instruksi dalam teks benar-benar datang dari Tuhan dan Nabi-Nya. Uji komptensi/otentisitas ini melibatkan analisa historis dan linguistik. Maka teks-teks yang memiliki kompetensi (otentisitas) dinilai memiliki otoritas. *Kedua,* berkaitan dengan penepatan. Yaitu bagaimana kita menetapkan makna dari kehendak/instruksi yang dimediasi teks. Dalam hal ini Abou El Fadl mengajukan teori hermeneotika berbasis negoisasi untuk menjaga keseimbangan kekuatan, antara maksud pengarang, teks dan pembaca, agar ketiganya tidak



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

saling mendominasi. Maka penafsiran yang tepat adalah penafsiran yang menghormati peranan, otonomi dan integritas teks. *Ketiga,* berkaitan dengan perwakilan dalam Islam. Menurut Abou El Fadl, konsep kekhalifahan manusia sebagai perwakilan Tuhan membuka ruang otoritarianisme. Yaitu, jika manusia menyalahgunakan otoritas Tuhan, melakukan tindakan diluar batas kewenangan hukum yang dimilikinya atau bahkan menuhankan dirinya. Maka, untuk menutup peluang otoritarianisme seorang wakil, Abou El Fadl mengajukan lima syarat keberwenangan; kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*dilegence*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), rasionalitas (*reasonableness*) dan pengendalian diri (*self-restraint*). Lima syarat ini hendaknya menjadi paradigma moral dalam menafsirkan teks-teks suci dan demi menghindari keterjebakan dalam otoritarianisme penafisiran.

Dengan mengajukan hermeneotika otoritatif ini, Abou El Fadl berusah mengembalikan diskursus hukum Islam pada semangat awal, yaitu meneguhkan kembali ijtihad sebagai upaya pengerahan sekuat-kuatnya kemampuan manusia untuk melakukan pencarian, penyelidikan dan pemahaman terhadap kehendak Tuhan. Sehingga syariah dapat dipahami dalam diskursus pergulatan yang terus berubah dan bergerak maju; diskursus fikih yang progresif.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

## DAFTAR PUSTAKA


Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*, New York: A Free Press Paperback, 1968.

Andrew Rippin, *Muslim; Their Religious Beliefs and Practice, Contemporary Period*, cet II, New York : Routledge, 1993.

Anthony C. Theiselton, *New Horizon in Hermeneutics*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.

Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jogjakarta : Kanisius, 1994.

David Bleich, "Epistemological Assumption in the Study of Response, " dalam Jane P. Thompkins (ed.), *Reader-Respon Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

Hugh J. Silverman, *Textualities, Between Hermeneutics and Deconstruction*, London: Routledge, 1994.

Jorge J. E. Gracia, *Text Ontological Status, Identity, Author, Audience*, Albany: State University of New York Press, 1995.

Joseph Raz, *The Authority of Law: Esaays on Law adn Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2003.

_____, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cep Lukman Hakim, Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. II, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.

Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta : LkiS, 2000.

Muhammad Tolchah Hasan, *Diskursus Islam Kontemporer*, Jakarta : Listafariska Putra, 2003.

Paul Receour, *Hermeneutics and Human Science*, John B. Thomson, (ed. & transl.), London-New York : Cambridge of University Press, 1982.

Philipp Mayring, "Quralitative Content Analysis" dalam Forum *Qualitative Social Research*, Volume I, No. 2-June 2000. Lihat http://qualitative-research.net/fqs.

R. B. Friedman, "On the Concept of Authority in Political Philosophy," dalam Joseph Raz (ed.), *Authority*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.




digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Stanley Fish, “Literature in the Reader; Efective Sylistivs,” dalam Jane P. Thomkins (ed.), *Reader-Respon Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore: Thr Johns Hopkins Universty Press, 1980.

William A. Graham, “Qur’an as Spoken Word,” dalam Ricahd C. Martin (ed.), *Approach to Islam in religious Studies* (The University of Arizona Press, 1985), hlm. 27.

William C. Dowling, *Sense of The Texts, International Semactics and Literary Theory,* Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1999.

Zaman, “The Caliphs, The ‘Ulama’ and The Law: Defining The Role and Function of the Caliph in the Early Abbasid Period,” *Islamic Law and Society* 4, No. 1 (1997).



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id