

KRITIK TERHADAP OTORITARIANISME AGAMA
(Studi Pemikiran Khaled Abou El-Fadl)



SKRIPSI

DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
SEBAGAI SALAH SATU SYARAT UNTUK MEMPEROLEH GELAR
SARJANA STRATA SATU DALAM BIDANG HUKUM ISLAM

OLEH:

SUGIANTO
03 370 260

PEMBIMBING:

Drs. MAKHRUS MUNAJAT, M. Hum
AGUS MUH NAJIB. S.Ag., M.Ag

JINAYAH SIYASAH
FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009

ABSTRAK

Kaum muslim berusaha keras untuk menemukan kehendak Tuhan, tapi tidak seorang pun berhak mengklaim memiliki otoritas tersebut. banyak dijumpai hadist-hadist populer yang disandarkan kepada Nabi yang menyatakan bahwa semua mujtahid mendapat pahala. Jika ijtiāh seorang mujtahid ternyata benar, maka ia mendapatkan dua pahala, dan jika salah, ia mendapat satu pahala. Siapa pun boleh mencoba tanpa perlu merasa takut gagal. Gagasan yang disampaikan dan terus dipertegas sebagai bagian dari etos Islam adalah bahwa Islam menolak elitisme dan menekankan bahwa kebenaran bisa dicapai oleh semua orang Islam tanpa memandang ras, kelas atau jenis kelamin.

Pokok masalah adalah Apa kritik atas kritik Khaled Abou El-Fadl terhadap otoritarianisme agama.

Untuk mendapatkan kajian yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka dalam melacak data dan meyimpulkan obyek pembahasan dalam skripsi ini, penyusun mengambil langkah-langkah atau metode (*library research*), yang obyek penelitiannya adalah pandangan tokoh, sedangkan sifat penelitian yang digunakan adalah *deskriptif-analitik*.

Agama islam adalah agama yang memperhatikan perubahan dan perkembangan, yakni pada aturan al-Qur'an dan hadist yang dikenal dalam al-nāsikh wa al-masūkh, lalu keika konteks ini berubah maka datangah hukum yang menghapus (al-nasikh). Pemikiran dalam agama islam merupakan pemikiran yang terbuka dan inklusif baik dalam cakrawala teoritis maupun dalam penerapan praktisnya. Otoritas kebenaran benar-benar mutlak hanya milik tuhan, dan perlu dihindari cara beragama yang bersipat otoriter, arogan dalam mengklaim bahwa cara beragama yang dianut adalah yang paling baik dari orang lain yang memiliki penafsiran dan cara memahami (menjalankan) ajaran islam berbeda. Perlu kiranya belajar menerima perbedaan sebagai anugrah tuhan yang harus disukuri.



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi Saudara Sugianto
Lamp :-

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Syari'ah
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama : Sugianto
NIM : 03370260
Judul Skripsi : Kritik Terhadap Otoritarianisme Agama
(Studi Pemikiran Khaled Abou El-Fadl)

Sudah dapat diajukan kepada Fakultas Syari'ah Jurusan/ Program Studi *Jinayah Siasyah* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Hukum Islam.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqosyahkan. Untuk itu kami ucapan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 30 Muharram 1430 H
27 Januari 2009 M

Pembimbing I

Drs. Makhrus Munajat, M. Hum
Nip. 150 267 662



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi Saudara Sugianto
Lamp :-

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Syari'ah
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama : Sugianto
NIM : 03370260
Judul Skripsi : Kritik Terhadap Otoritarianisme Agama
(Studi Pemikiran Khaled Abou El-Fadl)

Sudah dapat diajukan kepada Fakultas Syari'ah Jurusan/ Program Studi *Jinayah Siasyah* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Hukum Islam.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqosyahkan. Untuk itu kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 25 Muharram 1430 H
22 Januari 2009 M
Pembimbing II

Agus Muh Najib, S.Ag., M.Ag
Nip. **150 275 462**



Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

FM-UINSK-BM05-07/RO

PENGESAHAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Nomor: UIN.02/K.JS-SKR/PP.00.9/17/2009

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul

: Kritik Terhadap Otoritarianisme Agama
(Studi Pemikiran Khaled Abou El-FadL)

Yang telah dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : Sugianto

NIM : 03370260

Telah dimunaqasyahkan pada : 23 Februari 2009

Nilai Munaqasyah : B

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga

TIM MUNAQASYAH

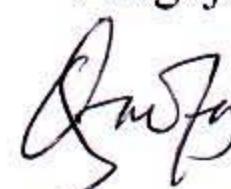


Drs. Makhrus Munajat, M., Hum

NIP. 150 267 662

Pengaji I

Pengaji II



Lindra Darnela, S.Ag., M. Hum

NIP. 150 368 332

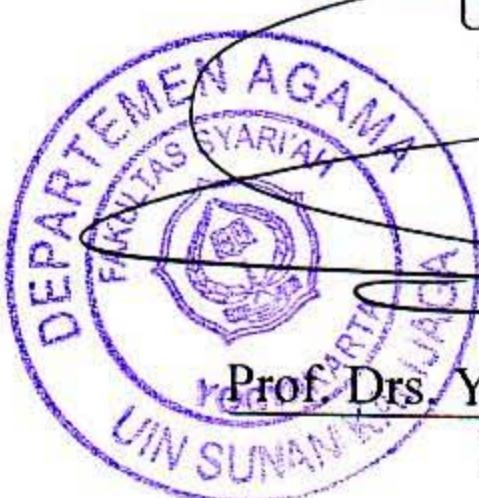
H. M. Nur, S. Ag., M.Hum
NIP. 150 282 522

Yogyakarta, 23 Februari 2009

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Syari'ah

DEKAN



Prof. Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D.
NIP. 150 240 524

HALAMAN MOTTO

“Segala amal perbuatan tergantung niatnya dan bagi setiap orang hanyalah apa yang ia niatkan”

”Kebaikan adalah akhlak terpuji, sedangkan dosa adalah apa yang meresahkan jiwamu serta engkau tidak suka apabila perkara itu diketahui orang lain”

“Seseorang yang melihat kebaikan dalam berbagai hal berarti memiliki pikiran yang baik. Dan seseorang yang memiliki pikiran yang baik mendapatkan kenikmatan dari hidup”

“Kearifan ditemukan hanya dalam kebenaran”

PEDOMAN TRANSLITERASI

Sistem transliterasi huruf Arab ke dalam huruf Latin yang dipakai dalam penulisan skripsi berpedoman pada buku "**Pedoman Transliterasi Arab Latin**" yang dikeluarkan berdasarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, tertanggal 22 Januari 1988 Nomor. 157/1987 dan 0543.b/UU/1987.

Adapun pedomannya adalah sebagai berikut:

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ٰ	alif	-	tidak dilambangkan
ٻ	ba'	b	be
ڏ	ta'	t	te
ڙ	sa	s	es (dengan titik di atas)
ڦ	jim	j	je
ڻ	ha	h	ha (dengan titik di bawah)
ڤ	kha	kh	ka dan ha
ڏ	dal	d	de
ڙ	za	z	zet (dengan titik di atas)
ڙ	ra'	r	er
ڙ	za'	z	zet
ڻ	sin	s	es

ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaffa	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ye

II. Konsonan Rangkap (karena syaddah), ditulis rangkap

متعقد ين *ditulis muta'aqqidīn*

عدة *ditulis 'iddah*

III. Ta'marbūtah di akhir kata bila dimatikan ditulis h

هبة *ditulis hibah*

جزية ditulis *jizyah*

IV. Vokal Pendek

<u> </u>	(fathah)	ditulis a
<u> </u>	(kasrah)	ditulis i
<u> </u>	(dammah)	ditulis u

V. Vokal Panjang

1. Fathah + alif	ditulis ā
جا هلية	ditulis <i>jāhiliyyah</i>
2. Fathah + ya' mati	ditulis ā
يسعى	ditulis <i>yas'ā</i>
3. Kasra + ya' mati	ditulis ī
مد يد	ditulis <i>madīd</i>
4. Dammah + waw mati	ditulis ū
فروض	ditulis <i>furūd</i>

VI. Vokal Rangkap

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

VII. Vokal-vokal yang berurutan dalam satu kata dipisah dengan apostrof

أَنْتُمْ	ditulis <i>a'antum</i>
أَعْدَتْ	ditulis <i>u'iddat</i>

لائشکرتم

ditulis *la'in syakartum*

VIII. Kata sandang alif + lam

Kata sandang "الـ" ditransliterasikan dengan "al" diikuti dengan tanda penghubung "-" ketika bertemu dengan huruf *qamariyyah*. Bila bertemu dengan huruf *syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el).

Contoh:

النساء ditulis *an-Nisā'*,

القرآن ditulis *al-Qur'ān*

IX. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenai huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh:

وما محمد الا رسول ditulis *Wa mā Muhammadun illā rasūl*

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أنعمنا بنعمة الإيمان والإسلام .أشهد ان لا إله إلا الله وأشهد ان محمدا رسول الله .والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى الله وصحبه أجمعين .أما بعد.

Puji syukur kehadiran Ilahi Rabbi yang senantiasa melimpahkan nikmat, rahmat, serta hidayah-Nya sehingga penyusun dapat menyelesaikan skripsi ini.

Salawat serta salam selalu tersanjungkan kepada junjungan Nabi Agung Muhammad Saw. Yang dengan kegigihan dan kesabarannya membimbing dan menuntun manusia kepada hidayah-Nya.

Meskipun penyusunan skripsi ini baru merupakan tahap awal dari sebuah perjalanan panjang cita-cita akademis, namun penyusun berharap semoga karya ilmiah ini mempunyai nilai kemanfaatan yang luas bagi perkembangan ilmu pengetahuan, dan memberikan kontribusi dalam khazanah hukum Islam, khususnya pengetahuan tentang Hukum Perdata Islam.

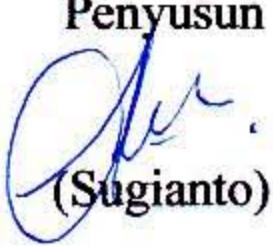
Keseluruhan proses penyusunan karya ilmiah ini telah melibatkan berbagai pihak. Oleh karena itu, melalui pengantar ini penyusun menghaturkan terima kasih kepada:

1. Bpk. Prof. Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D. selaku Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bpk. Drs. Makhrus Munajat, M. Hum. selaku Ketua dan oktoberiansyah., M.Si. selaku Sekretaris Jurusan Jinayah Siyasyah Fakultas Syari'ah UIN

Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberikan izin bagi dipilihnya judul bahasan skripsi ini, pun juga kepada Bpk. Agus Muh Najib. S.Ag., M.Ag selaku pembimbing yang dengan sabar telah membaca, mengoreksi, dan memberikan bimbingan kepada penyusun demi terselesaikannya penyusunan skripsi ini.

Mudah-mudahan jasa-jasa mereka mendapat balasan yang setimpal dari Allah SWT. Amin. Terakhir kali, penyusun menyadari bahwa skripsi ini masih banyak kekurangan dan jauh dari kesempurnaan, sehingga saran dan kritik yang membangun sangat penyusun harapkan.

Yogyakarta, 23 Muharram 1430 H
20 Januari 2009M

Penyusun

(Sugianto)

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
ABSTRAK	ii
SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
HALAMAN MOTTO.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vii
KATA PENGANTAR.....	xi
DAFTAR ISI.....	xiii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Pokok Masalah.....	5
C. Tujuan dan Kegunaan Pembahasan.....	5
D. Telaah Pustaka.....	6
E. Kerangka Teoretik.....	9
F. Metode Penelitian.....	16
G. Sistematika pembahasan.....	18
BAB II EPISTIMOLOGI BAYANI.....	20
A. Sumber Pemahaman.....	21
B. Proses sebuah Pemahaman.....	23
C. Validitas Pemikiran.....	25

BAB III OTORITARIANISME AGAMA DALAM PANDANGAN KHALED

ABOU EL-FADL.....	28
A. Pengertian Otoritarianisme.....	28
B. Memahami Otoritarianisme Agama.....	32
C. Nalar Otoritarianisme terhadap Teks Otoritatif.....	49
D. Biografi Khaled Abou El-Fadl.....	57
E. Aktivitas dan Latar Belakang Pemikiran Khaled Abou El-Fadl Tentang Islam Puritan.....	61

BAB IV KRITIK ATAS KRITIK ABOU EL-FADL.....

A. Syarat-syarat Penafsiran.....	75
B. Syarat-Syarat Penafsiran secara Kompprehensif.....	79

BAB V PENUTUP.....

A. Kesimpulan.....	84
B. Saran-saran.....	85

DAFTAR PUSTAKA.....

LAMPIRAN-LAMPIRAN.....

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ayat-ayat al-Qur'an menyodorkan beberapa persoalan menarik seputar penafsiran. Sebagai pendahuluan bagi penelitian ini, kiranya perlu diutarakan beberapa pertanyaan, peringatan yang harus diingat, dan apa atau siapa yang menentukan peringatan tersebut? Sebagaimana dalam QS. al-Muddaṣir (74): 31, berikut:

وَمَا جعلنا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مُلِكَةً وَمَا جعلنا عَدُهُمْ إِلَّا فَتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا
لَيَسْتِيقْنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَبَ وَيُزَدَّادُ الَّذِينَ ءامنُوا إِيمَنًا وَلَا يُرْتَابُ الَّذِينَ
أَوْتُوا الْكِتَبَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولُ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرْضٌ وَالْكُفَّارُ مَاذَا أَرَادُ
اللَّهُ بِهَذَا مُثْلًا كَذَلِكَ يُضْلِلُ اللَّهُ مِنْ يَشَاءُ وَهُدَىٰ مِنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودُ
رِبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هُوَ إِلَّا ذَكْرٌ لِلْبَشَرِ.¹

Jika ayat tersebut melukiskan sebuah dialog empat mata antar seorang pengarang dan pembaca dalam satu kesempatan tertentu, bagaiman dialog tersebut bisa relevan dengan segala hal yang barada diluar dinamikanya sendiri? Lebih penting lagi, manakah proses metodologis yang dapat dijadikan sebagai sandaran untuk menyelidiki makna teks tersebut? Ayat tersebut seolah-olah mengundang pembaca untuk bergabung dalam sebuah dialog berkelanjutan yang telah berlangsung sejak lama, sehingga pertanyaan

¹al-Qur'an Surah al-Muddaṣir (74): 31

menjadi, sejauh mana seorang pembaca dapat dan harus berusaha terlibat dalam dialog tersebut?

Dalam konteks ini, sering dijumpai ḥadīṣ-ḥadīṣ populer yang disandarkan kepada Nabi yang menyatakan bahwa semua mujtāhid (seorang yang menggunakan analisis kreatif dan penalaran rasional dalam memecahkan persoalan hukum) mendapat pahala. Jika ijtiḥād (penggunaan penalaran mandiri dan kreatif atas persoalan hukum) seorang mujtahid ternyata benar, maka ia mendapatkan dua pahala, dan jika salah, ia mendapat satu pahala. Dengan kata lain, siapa pun boleh mencoba tanpa perlu merasa takut gagal. karena yang demikian akan diberi pahala atas keberhasilan maupun kegagalannya. Gagasan yang disampaikan dan terus dipertegas sebagai bagian dari etos Islam adalah bahwa Islam menolak elitisme dan menekankan bahwa kebenaran bisa dicapai oleh semua orang Islam tanpa memandang ras, kelas atau jenis kelamin.²

Doktrin yang berangkat dari budaya keagamaan Sunni seringkali diperintahkan bahwa dalam Islam tidak dikenal sistem gereja, dan bahwa tidak seorangpun atau sekolompok orang yang menyandang otoritas Tuhan. Gambaran yang disampaikan berulang-ulang ini merupakan salah satu bentuk egalitarianisme³ Islam dan keterbukaan akses terhadap kebenaran Tuhan bagi semua orang. Kaum muslim sendiri berusaha keras untuk menemukan

²Khaled Abou EL-Faḍl, *Melawan Tentara Tuhan*, Alih Bahasa Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 42.

³Egalitarianisme adalah sebuah faham atau ajaran bahwa manusia yang berderajat sama memiliki takdir yang sama pula. Lihat Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiyah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), hlm. 129.

Kehendak Tuhan, tapi tidak seorang pun berhak mengklaim memiliki otoritas tersebut.

Ajaran dalam Islam yang menyatakan bahwa setiap orang hanya bertanggungjawab atas tindakan dan keyakinannya sendiri. Sebab orang tua atau Pemerintah sekalipun sama sekali tidak dapat membebaskan dosa seseorang di akherat kelak. Karena pertanggungjawaban tersebut bersifat pribadi dan seseorang tidak akan menanggung dosa orang lain maka konsekuensinya adalah diakuinya keagamaan keimanan, kepercayaan dan perbuatan.⁴

Misalnya riwayat-riwayat anekdot yang samar dan interpretatif. Sebagimana yang diriwayatkan oleh ‘Uṣmān Ibn ‘Alī-Zaylā’ī, seorang Ahli Hukum Mažhab Ḥanafī:

“Diriwayatkan bahwa Ishām Ibn Yūsuf (seorang ahli hukum terdahulu) datang kehadapan seorang *amir* dari Balah, dan melihat bahwa sang *amir* berhasil menangkap seorang pencuri. *Amir* itu kemudian bertanya: ‘Apa usul anda untuk penyelidikan kasus ini?’ ‘Ishām menjawab: ‘Pembuktian dibebankan kepada penuduh, sedangkan si tertuduh berhak bersumpah untuk membantah tuduhan.’ *Amir* tersebut kemudian meminta sebuah cambuk dan melecutkannya kepada si pencuri itu hingga ia mengaku dan mengembalikan semua harta curian. ‘Ishām kemudian berkomentar, ‘Saya tidak pernah menyaksikan ketidakadilan yang lebih mirip dengan keadilan ketimbang yang ini! ’(*ma ra‘aytu aẓ-ẓulman as-sabah bi al-‘adalah minhu*)⁵

⁴Zainuddin Malik, *Agama Rakyat Agama Pengusa* (Yogyakarta: Galang Press, 2000), hlm. 123-124.

⁵Fakhr al-Dīn Usman ibn Ali al-Zaylā’ī, *Tabyīn al-Haqā’iq: Syarḥ Kanz al-Daqā’iq* (Madinah: Dar al-Kitāb al- Islāmiyyah, t.t.), III: 24; Diriwayatkan juga dalam Muḥammad ibn Muḥammad ibn Syihab al-Kurdaři ibn Bazzaz, *al-Fatawa al-Bazzaziyah*, yang dicetak di bagian tepi kitab *al-Fatawā al-Hindiyyah*, edisi ketiga (Beirūt: Dar al-Ma’rifah, 1973), VI:430. Tentang larangan menggunakan siksaan agar tertuduh mengaku, lihat, Abu Hasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabib al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, (Beirūt: Dar al-Ma’arif. t. t.), hlm. 58.

Orang yang membaca riwayat tersebut tidak tahu pasti maksud riwayat itu. Ahli hukum itu tidak memihak, adil, formal, dan agak bijak. Sementara sang *amir* tampak arogan dan kasar, tapi ia memperoleh hasil yang diinginkannya. Apakah riwayat tersebut mengandung pesan bahwa tindakan sang *amir* sah secara hukum atau tidak? Teladan apa yang bisa diambil dari riwayat tersebut? Riwayat tersebut tidak jelas maksudnya, tapi ketidak jelasan itulah yang menjadi pesan utamanya-wilayah yang tidak jelas itu memberikan ruang bagi seorang ahli hukum untuk melakukan manuver dan negosiasi hukum.

Dalam dunia praksis keagamaan Islam era modern muncul fenomena umum yang disebut dengan “*Otoritarianisme*” atau lebih tepat disebut “menggunakan kekuasaan Tuhan”. Otoritas Koersif merupakan kemampuan untuk mengarahkan prilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpulan bahwa untuk tujuan praktis mereka tidak punya pilihan lain kecuali harus menurutinya. Otoritas Persuasif melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif. Ia merupakan kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau prilaku seseorang atas dasar kepercayaan. Otoritarianisme yang diuraikan lebih merujuk pada sebuah metodologi Hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subjektif dan selektif.

Sebagai poros dan inti agama, hukum Islam saat ini menghadapi trauma modernitas dan kolonialisme. Dampak terburuknya adalah sikap kesewenang-wenangan dalam memperlakukan teks-teks yang berwenang. Wujudnya adalah ketika dalam setiap proses pembacaan, pembaca lebur menjadi satu dengan Pengarang, Integritas teks dan Pengarang diabaikan. Teks menjadi tidak relevan dan si pembaca lalu mengklaim sebagai penguasa kebenaran. Ini membuat etos, epistemologi dan ruh moral yang dijunjung hukum Islam berada diambang kehancuran, berganti visi positivisme hukum yang menelantarkan sensivitas nilai-nilai primordial kemanusiaan.

B. Pokok Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, yang menjadi pokok masalah dalam penelitian ini adalah: Apa kritik atas kritik Khaled Abou El-Fadl.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian
 - a. Untuk memahami, menerangkan serta mengungkapkan gagasan Khaled Abou El-Fadl dalam memahami otoritarianisme agama.
 - b. Untuk menjelaskan dan mengungkapkan bagaimana kritik Khaled Abou El-Fadl terhadap otoritarianisme agama.

2. Kegunaan Penelitian

Adapun kegunaan dari penelitian ini dapat diharapkan memenuhi beberapa hal, yakni:

- a. Secara praktis, untuk mengungkapkan dan memberikan pemahaman dan pengetahuan tentang otoritarianisme agama.
- b. Secara akademik, menjadi sumbangan pemikiran dan landasan rintisan bagi pengembangan khazanah ilmu pengetahuan umum (sekaligus sebagai masukan berupa ide maupun saran) dan disiplin ilmu syari'ah khususnya dalam bidang pengembangan Ilmu Jinayah Siyasyah.
- c. Sebagai bahan penelitian untuk dilanjutkan penelitian-penelitian selanjutnya.

D. Telaah Pustaka

Sejauh pengetahuan dan pengamatan penyusun, hingga saat ini belum banyak ditemukan yang membahas pemikiran Khaled Abou El-Fadl khususnya tentang Muslim Puritan sebagai karya tulis, baik dalam bentuk buku, jurnal, maupun dalam bentuk karya ilmiah. Namun untuk mendukung persoalan yang lebih mendalam terhadap masalah di atas, penyusun berusaha melakukan penelitian terhadap beberapa literatur yang relevan terhadap masalah yang menjadi obyek penelitian ini, sehingga dapat diketahui posisi penyusun dalam melakukan penelitian.

Beberapa buku atau karya tulis yang pernah penyusun jumpai yang berkaitan dengan obyek penelitian ini, antara lain; penelitian Umi Syarifah, tentang ‘Penafsiran Ayat-ayat Misoginis dalam Pandangan Khaled Abou El-

Faḍl (Studi Kritis Terhadap Buku Atas Nama Tuhan Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif dan Perempuan).⁶

Senada dengan itu Adi Saputra dengan judul ‘Studi Pemikiran Khaled Abou El-Faḍl tentang Muslim Puritan.⁷ Menurut Adi Saputra, bahwa Berdasarkan pokok masalah yang sudah ditetapkan pada bab pengantar skripsi tersebut, maka sebagai kesimpulan dari akhir skripsi adalah bahwa pandangan Khaled Abou El-Faḍl tentang kaum atau muslim puritan begitu sangat dramatis atau boleh dikatakan anti puritan. Mungkin hal ini disebabkan karena El-Faḍl sendiri yang besar di lingkungan puritan dan berkembangannya di lingkungan modern atau Barat. Namun, pada dasarnya puritan yang dimaksud El-Faḍl, yakni berdasarkan penelusuran dan pembahasan yang penyusun lakukan ini adalah untuk mengungkapkan satu sisi kepada pemahaman yang *humanistik*, agar umat Islam mendapatkan kekuatan untuk melompat dan memasuki arah moral dan etika yang sudah diberikan Tuhan.

Umat Islam tidak hanya akan memberi andil positif dalam membentuk arah etis yang dibutuhkan dunia kita, tetapi mereka juga masih setia kepada spirit ajaran Islam. Dalam proses ini, penting kiranya umat Islam berpijak pada sejarah mereka, untuk menyerap pelajaran-pelajaran, mengkaji kontinuitas dan potensialitasnya dan menganalisisnya secara kritis, yang tidak lain untuk menandingi orang-orang puritan.

⁶Umi Syarifah, ‘Penafsiran Ayat-ayat Misoginis dalam Pandangan Khaled Abou El-Faḍl (Studi Kritis terhadap Buku Atas Nama Tuhan Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif dan Perempuan), Tesis Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004), hlm. VII.

⁷Adi Saputra ‘Studi Pemikiran Khaled Abou El-Faḍl tentang Muslim Puritan’ Skripsi Fakultas Syari’ah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (2008), hlm. 49.

Orang-orang puritan itu agresif, penuh semangat, lantang bersuara dan didanai dengan baik. Keagresifan, semangat, dan kelantangan bicaranya selalu disertai tindakan kekerasan. Kaum puritan sanggup melakukan semua itu lantaran dua alasan; *pertama*, mereka punya kekuasaan dan uang; dan *kedua* mereka punya sikap jihad dalam menyebarkan keyakinan dan pemikiran mereka. Mereka menganggap pengembangan keyakinan sebagai perjuangan suci, sehingga mereka melakukannya dengan semangat yang tidak pernah surut.⁸

Ihsan Ali-Fauzi dalam karyanya ‘Wahhabisme sebagai Islam Puritan’ Islam yang dibicarakan dalam karya ini dikenal dengan beberapa nama, seperti Wahhabiyah, al-Muwahhidun, ahl at-Tauhid, Salafiyah dan Islam Puritan. Dalam Karyanya ini, Ihsan mengungkapkan bahwa dalam ajaran Wahhabiyah dengan mengembalikan segala permasalahan kepada ajaran-ajaran Islam yang asli (seperti yang ada dalam al-Qur'an dan al-Hadis), kebutuhan untuk menyatukan iman dan perbuatan, pelarangan atas semua pandangan dan praktek yang tidak ortodok, dan pembentukan kepada sebuah negara Islam yang secara khusus akan didasarkan kepada penerapan-penerapan hukum agama.⁹

Lanjut Ihsan, bahwa untuk mengenali ciri-ciri Wahhabiyah ini dengan memperhatikan pada pandangan mereka tentang 1) Konsep Islam yang sederhana; warna Arab (suku Badui) yang kuat; mencurigai apa saja yang

⁸*Ibid.*, hlm. 81-82.

⁹Ihsan Ali-Fauzi, ‘Wahhabisme sebagai Islam Puritan’, <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>, diakses pada tanggal 26 Agustus 2007. hlm. 1-2.

datang bukan dari Arab (seperti, Filsafat [Yunani], Mistisme [Persia], Praktik Sufi dan Silsilah [Turki]); 2) Pluralisme sebagai sebab perpecahan umat Islam. Islam atau kafir, tidak ada alasan Islam tengah, Muslim dianggap bukan muslim dikafirkan dan darahnya dianggap halal; 3) Penafsiran literel terhadap sumber agama, penggunaan pikiran dicerca; 4) Pemiskinan Intelektual karena kembali ke al-Qur'an dan al-Hadis, anti Fiqh klasik dan tidak ada apresiasi terhadap sejarah Islam; 5) Kreativitas dan kesenangan terhadap musik atau puisi, misalnya dianggap bagian dari praktik penyekutuan Tuhan; 6) Doktrin al-Wara' wa al-Bara' (loyalitas dan disosiasi), tidak berteman, bersekutu dan meniru musuh non-Muslim dan Muslim heretic dan musyrik; 7) Anti Kekaisaran Turki 'Usmani, karena alasan etnosentrisme; dan 8) Kesederhaaan, ketegasan, dan absolutisme. Attraktif bagi pola hidup suku Badui.¹⁰

Dari beberapa buku dan skripsi yang penyusun uraikan, secara khusus yang membahas tentang pemikiran Khaled Abou El-Fadl, belum ada. Namun, walaupun begitu, bahwa literatur tersebut akan penyusun jadikan rujukan dalam penelitian yang sedang penyusun lakukan.

E. Kerangka Teoretik

Sering dikatakan bahwa hukum Islam adalah poros dan inti agama Islam. Secara tradisional, hukum Islam telah menjadi arena untuk mengkaji batasan, dinamika, dan makna hubungan antara Tuhan dan Manusia. Memang benar bahwa hukum Islam adalah salah satu puncak prestasi peradaban Islam. Ia merupakan gudang -khazanah- intelektual yang cerdas, kompleks dan

¹⁰ *Ibid.* hlm. 7-8.

sangat kaya.¹¹ Namun, harus diakui bahwa banyak para intelektual muslim, tidak percaya bahwa kekayaan intelektual ini sebagian besar mampu bertahan dari trauma kolonialisme dan modernitas. Bahkan justru semakin khawatir bahwa dewasa ini sisa-sisa khazanah hukum Islam klasik berada di ambang kepunahan. Salah satu manivestasi paling nyata dari kenyataan yang menyedihkan ini adalah maraknya otoritarianisme yang sangat parah dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Epistemologi dan premis-premis normatif yang mengarah ke perkembangan dan pengembangan tradisi hukum Islam klasik kini sudah tidak ada lagi. Sementara tradisi hukum Islam klasik menjunjung premis-premis pembentukan hukum yang otoritarianisme, premis-premis serupa tidak lagi diberlakukan dalam tradisi hukum Islam belakangan ini.¹²

Umat Islam menghadapi problem otoritas. Dalam hal ini, otoritas yang dimaksud bukanlah otoritas di bidang politik atau sosial meskipun keduanya juga menjadi persoalan tetapi lebih pada otoritas tekstual. Problem ini tidak seberat problem minimnya kerangka institusional dalam menyalurkan otoritas teks. Tetapi lebih pada pengembangan kerangka konseptual yang digunakan untuk mendekati, konstruksi, dan menghadirkan teks, Terkadang umat Islam tidak mengembangkan secara logis. Hubungan antara epistemologi klasik dan warisan hermeneutika Islam dengan kaum muslim di Barat sudah terputus dan dipaksa untuk menciptakan diri sendiri tanpa kearifan kolektif generasi-

¹¹Khaled Abou EL-Fadl, *Atas Nama Tuhan Dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif dan Perempuan*, Alih Bahasa, R. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 1.

¹²Ibid.

generasi muslim terdahulu. Ketika akan menggali makna teks-teks Islam tersebut, terjadilah kekosongan yang luar biasa sebuah kekosongan yang sering kali diisi oleh agen-agen otoriter yang terampil dalam memanfaatkan Kehendak Tuhan untuk memproklamasikan kematian diskursus. Kematian ini dinyatakan dalam bentuk layanan sederhana puritanisme despotik dengan maksud menciptkan keheningan yang mencekik.¹³

Islam mendefinisikan dirinya dengan merujuk kepada sebuah kitab, dengan demikian mendefinisikan diri dengan merujuk pada suatu teks. Seperti halnya umat Krisrtiani dan Yahudi, dalam diskursus-diskursus keislaman, kaum muslim juga digambarkan sebagai *Ahlul Kitāb*. Karena itu, kerangka rujukan paling mendasar dalam Islam adalah teks. Teks itu dengan sendirinya memiliki tingkat otoritas dan reliabilitas yang jelas.¹⁴ Karena itu, peradaban Islam ditandai dengan produksi literer yang bersifat *masif* terutama dibidang syari'ah.¹⁵ Ada banyak faktor yang turut mendukung proses produksi ini. Tetapi sudah pasti bahwa teks memainkan peranan yang sangat penting dalam penyusunan kerangka dasar refrensi keagamaan dan otoritas hukum dalam Islam.

Salah satu kajian hermeneutik adalah bagaimana merumuskan relasi antara teks (*text*) atau nas}, penulis atau pengarang (*author*) dan pembaca (*reader*) dalam dinamika pergumulan pemikiran Islam. Seharusnya kekuasaan

¹³Syamsuddin Sahiron. (Ed), *Hermeneutik Al-Qur'an Mazhab* Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 23.

¹⁴*Ibid.*, hlm. 24.

¹⁵Khaled Abou EL-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Terj. Helmi Musthofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 123.

(otoritas) adalah mutlak menjadi hak Tuhan. Hanya Tuhanlah (*author*) yang tahu apa yang sebenarnya Ia kehendaki. Manusia (*reader*) hanya mampu memposisikan dirinya sebagai penafsir atas maksud teks yang diungkapkan Tuhan. Dengan demikian yang paling relevan dan paling benar hanyalah keinginan pengarang. Namun pada praktiknya, seringkali terjadi di mana individu dan lembaga keagamaan (*reader*) mengambil alih otoritas Tuhan (*author*) dengan menempatkan dirinya atau lembaganya sebagai satu-satunya pemilik absolut sumber otoritas kebenaran dan menafikan pandangan yang dikemukakan oleh penafsir lainnya . Di sini terjadi proses perubahan secara instan yang sangat cepat dan mencolok, yaitu metamorfosis atau menyatunya *reader* dengan *author*, dalam arti *reader* tanpa peduli dengan keterbatasan-keterbatasan yang melekat dalam diri dan institusinya menjadi Tuhan (*Author*) yang tidak terbatas. Tidak berlebihan jika sikap otoritarianisme seperti ini dianggap sebagai tindakan *despotisme* dan penyelewengan yang nyata dari logika kebenaran Islam

Pada tataran fungsional, teks direpresentasikan oleh pemabaca atau penafsir. Penafsir teks bebicara atas nama teks. Penafsir ini mengklaim bahwa bahasa teks itulah yang memberi otoritas kepada pemahamannya. Namun, ada ketegangan yang tidak terhindarkan antara teks dan representasinya. Problem ini bisa dikonseptualisasi sebagai yang otoritatif versus yang otoriter. Kaum muslim mengembangkan tradisi dalam mendekati, mengonstruksi, dan menghadirkan teks Islam. Tradis-tradisi yang dikembangkan tidak terlalu khas untuk konteks muslim. Kebanyakan diskursus dan tradisi yang di

kembangkan adalah pinjaman dari kultur-kultur lain. Di sini dimaksudkan untuk menunjukkan ketegangan antara teks dan pembaca, serta ketegangan antara yang otoritatif dan yang otoriter.

Dalam menilai ketegangan ini, pertanyaan pertama yang akan diajukan adalah: Apa saja yang dianggap otoritatif dalam kehidupan muslim? Untuk menjawab pertanyaan ini, harus dicermati bagaimana otoritas itu dipahami dan dihadirkan. Dalam menampilkan otoritas itu, bagaimana seseorang menjaga dirinya agar tidak otoriter? Maka, mungkinkah diskursus-diskurus kaum muslim menggunakan sesuatu yang otoritatif tanpa melibatkan otoritarianisme?

Penetapan yang “*otoritatif*” sering kali adalah ikhtiar yang bersifat individual. Seseorang tentunya tahu apa-apa yang mesti ia anggap otoritatif dalam kehidupannya. Misalnya, seseorang mungkin meyakini prinsip-prinsip atau teks-teks tertentu sebagai sesuatu yang otoritatif. Otoritatif di maksud di sini adalah prinsip-prinsip, teks, atau diskursus-diskursus yang dianggap mengikat atau menentukan hasil akhir dari suatu persoalan tertentu dalam kehidupan seseorang. Sesuatu yang otoritatif patut untuk di hormati. Seseorang akan menolak untuk menerima keyakinan atau pola-pola tindakan tertentu demi menghormati apa yang ia anggap otoritatif. Selain itu, orang belum tentu bersikap cermat dalam menjalankan ketentuan-ketentuan yang diberikan oleh sesuatu yang dianggap otoritatif. Dengan kata lain, seseorang bisa saja menyatakan bahwa sejumlah sumber tertentu otoritatif, tetapi tidak mampu memperlihatkan pengaruh dari pernyataan itu dalam kehidupan

pribadinya. Meski demikian, terlepas dari konsisten tidaknya dalam mematuhi ketentuan-ketentuan dari yang otoritatif tersebut, ketika akan tetap berusaha menunjukkan atau mengomunikasikan visi tentang yang otoritatif itu kepada orang lain. Dalam situasi seperti inilah resiko pengubahan visi tersebut menjadi diskursus otoriter dapat terjadi pada diri orang itu. Terlepas dari apakah ia konsisten atau tidak dalam menghormati Firman Tuhan itu, ia akan terus berusaha meyakinkan orang lain untuk menghormati Firman tersebut dengan sebaik-baiknya. Di samping itu, ia akan menyatakan bahwa orang lain harus menghormati Firman Tuhan sebagaimana yang ia pahami.¹⁶

Pandangan-pandangan ganjil dan dogmatis tentang sesuatu yang dianggap otoritatif dalam teks rentan untuk berubah menjadi otoriter. Pandangan-pandangan itu riskan menjadi kata terakhir dan eksklusif berkaitan dengan apa yang dimaksud dan ditunjuk oleh teks yang otoritatif itu. Jika penyaji teks tidak berdisiplin dan tidak mengikuti metodologi yang bisa membantunya untuk mengidentifikasi dan mempertimbangkan secara kritis kepingan-kepingan keterangan yang berimbang, maka ia telah menempatkan dirinya di atas teks itu. Di samping itu, jika penyaji teks tidak dapat atau tidak mau membedakan antara preferensi-preferensi subjektif politik atau sosialnya dengan pesan (kemungkinan pesan-pesan) yang dalam teks maka ia benar-benar telah menggantikan teks itu.¹⁷ Karena itu, teks yang otoritatif menjadi terbatasi oleh dan tunduk kepada penyaji dan presentasi penyaji tentang teks

¹⁶Khaled Abou EL-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 3.

¹⁷*Ibid.*, hlm. 3-4.

tersebut. Dengan demikian, teks yang otoritatif telah dibajak oleh penyaji teks, yang otoritatif tunduk kepada yang otoriter.

Dalam arus-dogma yang tiada henti yang terlihat dalam konferensi, ceramah, dan penerbitan-penerbitan kaum muslim, al-Qur'an dan sunnah selalu dikukuhkan sebagai sesuatu yang otoritatif. Sering ditunjukkan seolah-olah yang otoritatif ini memberikan pemecahan pada semua masalah. Namun, ini hanyalah fenomena awal yang ditemukan dalam suatu penelitian. Harus diperhatikan siapa yang sedang mempresentasikan al-Qur'an dan sunnah dan bagaimana ia menyajikan sumber-sumber ini. Biasanya dalam suatu publikasi atau konferensi, seorang pembicara yang sedang membahas persoalan tertentu akan mengutip beberapa ayat al-Qur'an, Hadis, atau bahkan kisah pribadi dari tradisi-tradisi keagamaan. Tetapi kutipan dan pengalaman-pengalaman pribadi itu tidak memberikan argumen, melainkan hanya ilustrasi. Sang pembicara lah yang membuat argument dan sang pembicara juga yang memilih kutipan atau pengalaman-pengalaman pribadi itu. Jika si pembicara miskin-pengetahuan, simplistik, dogmatis, atau miskin konsep, dia akan berusaha meyingkirkan spektrum yang sangat luas dari teks-teks atau opini-opini otoritatif demi oktoritarianismenya. Ketika meyingkirkan semua bukti kepada pihak-pihak yang membantah, si pembicara akan menunjukkan asumsinya bahwa teks memiliki makna yang jelas, pasti, dan tunggal. Selain itu, setelah memosisikan dirinya diatas teks, si pembicara akan menyamakan dirinya dengan teks. Teks yang otoritatif dimasukkan kedalam diri pembaca, orang yang pada gilirannya menjadi otoriter. Si pembicara dengan baik mendekati sebuah teks terbuka

karena teks itu dapat diakses oleh semua pembaca dan penafsir kemudian menutup teks itu dan membuatnya tidak dapat diakses. Makna teks dan proses-proses penafsiran si pembicara menjadi satu dan serupa. Sumber yang semula merupakan teks terbuka di ubah menjadi sebuah teks tertutup. Teks dan pembicara melebur menjadi satu.

F. Metode Penelitian

Menentukan metode dalam penelitian ilmiah merupakan bagian yang terpenting, sebab metode penelitian tersebut sangat membantu mempermudah dalam memperoleh data tentang obyek yang akan dikaji atau diteliti dan sangat menentukan hasil yang akan dicapai.

Dengan demikian untuk mendapatkan kajian yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka dalam melacak data, menjelaskan dan meyimpulkan obyek pembahasan dalam skripsi ini, penyusun mengambil langkah-langkah atau metode sebagai berikut:

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yang obyek penelitiannya adalah pandangan tokoh, dalam hal ini pandangan dan pemikiran Khaled Abou El-Fadl tentang otoritarianisme agama.

Sedangkan sifat penelitian yang digunakan adalah *deskriptif-analitik*,¹⁸ yaitu suatu cara menggambarkan dan menganalisis secara cermat tentang

¹⁸ Winarno Surachmat, *Dasar dan Teknik Research; Pengantar Metodologi Ilmiah*, cet II (Bandung: CV. Tarsito, 1972), hlm. 132.

konsep otoritarianisme puritan menurut pemikiran Khaled Abou El-Fadl dengan teori fiqh siyasah, sehingga didapatkan suatu kesimpulan terhadap gagasan dan kritik El-Fadl dalam memahami otoritarianisme agama.

2. Teknik Pengumpulan Data

Data yang penyusun kumpulkan dalam penyusunan skripsi ini adalah data yang bersifat literer, yaitu dengan membaca dan menelaah sumber kepustakaan, khususnya tentang buku-buku karangan Khaled Abou El-Fadl yang berkaitan dengan otoritarianisme agama seperti buku; 1) *“The Great Theft: Wrestling Islam From the Extremists”*, yang telah dialih-bahasakan oleh Helmi Musthofa ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *“Selamatkan Islam dari Muslim Puritan”*, 2) Buku *“And Gods Knows the Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse”*, dengan judul Indonesia *“Melawan ‘Tentara Tuhan’: yang Berwenang dan yang Sewenang dalam Wacana Islam”*, dialih-bahasakan oleh Kurniawan Abdullah, 3) *“Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women’s”* , yang dialih bahasakan oleh R. Cecep Lukman Yasin dengan judul *“Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter Ke Fiqh Otoritatif dan Perempuan”* dan lain sebagainya, yang sekaligus sebagai sumber data primernya. Sedangkan sumber data sekunder, yaitu sumber data yang penyusun ambil dari berbagai buku atau karya-karya yang berkaitan dengan pembahasan yang sedang penyusun kaji.

3. Pendekatan Masalah

Penelitian ini merupakan penelitian hukum Filosofis, yang digunakan untuk mengkaji sumber data primer yang didasarkan pada norma-norma hukum yang berlaku, baik yang bersumber dari naṣ al-Qur’ān dan Ḥadīs, maupun pendapat para ‘ulama yang terdapat dalam kitab-kitab karangan mereka.

4. Analisis Data

Setelah data terkumpul, lalu dikelompokkan sesuai dengan permasalahan, selanjutnya dianalisis secara *kualitatif* dengan teknik analisis *deduksi* yaitu suatu analisa data yang bertitik tolak atau berdasar pada kaidah-kaidah yang bersifat umum, kemudian diambil suatu kesimpulan khusus.¹⁹ Dengan dianalisis secara kualitatif ini, akan diperoleh gambaran yang jelas mengenai gagasan dan kritik Khaled Abou El-Fadl tentang otoritarianisme agama.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk memberi gambaran secara umum tentang isi pembahasan yang disajikan dalam skripsi ini, maka perlu dikemukakan sistematika pembahasannya. Pembahasan skripsi ini dibagi menjadi lima bab, setiap bab terdiri dari sub bab, yang saling berkaitan antara bab yang satu dengan lainnya, yaitu:

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 265.

Bab Pertama, berisi tentang pendahuluan untuk mengantarkan skripsi secara keseluruhan. Bab ini terdiri dari tujuh sub bab, yaitu latar belakang masalah, menetapkan pokok masalah, menguraikan tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, kerangka teoretik, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab Dua, untuk mengantarkan kepada permasalahan tentang kebenaran pengetahuan , maka pada bagian ini menerangkan Sumber Pemahaman, Proses Sebuah Pemahaman, Validitas Pemikiran.

Bab Tiga, untuk memfokuskan pada bahasan tentang teks dan otoritarianisme agama, maka bab ini akan diketengahkan teori otoritarianisme agama, dimulai dari pengertian, pembacaan teks-teks agama dan implikasinya terhadap konsep pemikiran fiqh Islam, serta mengenangkan biografi Khaled Abou El-Fadl secara singkat, karir dan pengalaman, karya-karyanya, serta latar belakang pemikirannya tentang otoritarianisme agama.

Bab Empat merupakan kritik terhadap kritik Khaled Abou El-Fadl tentang otoritarianisme agama yang miliputi analisis terhadap pandangannya terhadap pemetaan otoritarianisme agama yang dipahami El-Fadl serta kritik terhadap pemikirannya.

Bab Lima, mengakhiri pembahasan dengan menampilkan penutup yang berisikan kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

EPISTIMOLOGI BAYANI

Dalam pengertian awal, fiqh adalah pengetahuan dan pemahaman kajian ushul fiqh sarat dengan istilah dan tujuan pengetahuan yang dalam Dunia Filsafat disebut epistemologi. Berbicara tentang Ushul Fiqh erat hubungannya dengan teks-teks doktrin dalam Agama, akan tetapi jika dilihat dari pemahaman pemikiran dan penapsiran manusia terhadap doktrin, kitab suci, Tuhan, dan kenabian, maka pengetahuan ini sudah melingkupi atas pemikiran dan pemahaman manusia pada kajian ilmu humaniora.¹ Ushul Fiqh dikatakan sebagai ilmu yang pada masa awalnya mempelajari metode-metode yang digunakan sebagai landasan memahami al-Qur'an dan Assunnah, ushul fiqh telah mendeduksi posisi sentral dalam studi keislaman.

Terinspirasi dari pemikiran Rene Descartes yaitu aliran epistemologi yang berpendapat bahwa seluruh pengetahuan manusia adalah rasio dan akal. Untuk mendapatkan sebuah pengetahuan harus dimulai dari aksioma yang diawali dari ide yang tegas, jelas dan pasti.² Penjelasan yang berdasarkan pada teks didalam bahasa Arab disebut Bayan yaitu metode pemikiran yang menekankan pada otoritas teks baik secara langsung maupun tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi (*istidlāl*), penekanan otoritas secara langsung pemahaman teks sebagai pengetahuan jadi tanpa perlu pemikiran sedangkan penekanan secara tidak langsung ialah memahami teks dengan Tafsir dan Penalaran, Namun pada konteks ini akal maupun rasio tidak boleh bebas dalam penentuan makna dan harus bersandar pada teks Bayani, rasio diannggap tidak mampu memberikan

¹ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunnah Nabi Dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. 66.

² Amin Abdullah dkk, "Mazhab" *Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Djogjakarta: Ar-Ruzz Press, 2002). hlm. 35

pengetahuan kecuali disandarkan pada teks.³ Sehingga kajian ilmu realitasnya selalu berada dalam batas-batas, baik batas-batas yang melingkupi hidup manusia ataupun batas-batas obyek kajian yang menjadi fokusnya dan setiap batas-batas itu otomatis membawa konsekwensi-konsekwensi tertentu.

Secara terminologi bayan punya dua arti : yang pertama sebagai aturan-aturan penafsiran wacana, yang kedua syarat-syarat memproduksi wacana, kedua terminologi inilah yang berusaha menjelaskan makan atas kata-kata ataupun ibarat-ibarat yang ada dalam al-Qur'an.⁴ Pengertian tentang Bayani kemudian berkembang sesuai dengan perkembangan pemikiran islam, dan melalui beberapa tahap menuju metode Bayani yang lebih sempurna dan sistematis.

A. Sumber Pemahaman.

Meskipun menggunakan metode rasional filsafat, epistemologi bayani tetap bijak pada teks nash) yang dalam ushul fiqh nash sebagai sumber pengetahuan bayani al-Qur'an dan hadis.⁵ Epistemologi bayani juga menaruh perhatian perhatian secara teliti pada poses teks dari generasi kegenerasi untuk dijadikan sebagai landasan hukum serta dapat dipertanggung jawabkan. Sebagai sumber pengetahuan para ilmuan sangat ketat dalam menyeleksi sebuah teks, misalnya Bukhori yang memberikan syarat yang tegas untuk dapat diterimanya sebuah teks hadits, 1) Perawi harus memenuhi kriteria yang paling tinggi dalam hal watak pribadi, keilmuan dan standar Akademis, 2) Adanya informasi positif atas perawi

³ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004). hlm. 177.

⁴ Al-Jabiri, *Bunya al-Aql al-Arabi*, (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-arabi, 1991). hlm. 20.

⁵ Abd Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, terj. Masdar Helmi, (Bandung, Gema Risalah Pres, 1996). hlm. 22.

yang menerangkan bahwa mereka saling bertemu dan para murid belajar langsung pada gurunya.⁶

Nash-nash al-Qur'an sebagai sumber utama tidak selalu memberikan ketentuan pasti, dari segi hukum Nash al-Qur'an dapat dibagi *Qath'I* dan *Zhanni*. Nash *qath'I dilalāh* adanya makna yang dipahami dengan pemahaman tertentu yaitu nash yang tidak mungkin menerima Tafsir dan Takwil. Nash yang *dzanni dilalāh* adanya Nash yang menunjukkan makna dan memungkinkan adanya takwil yang bisa berubah dari makna asalnya.⁷

Bayani erat kaitannya pada teks dan hubungan dengan realitas yang intinya seputar masalah lafat-makna dan *ushūl-furū'*, al-Jabiri mengatakan persoalan lafat makna yang mengandung aspek teoritis dan praktis, pada konteks ini muncul tiga persoalan: 1) Tentang makna suatu kata, apakah didasarkan atas konteksnya atau makna aslinya. 2) Tentang Analogi bahasa. 3) Pemahaman makna *al-asmā' al-syar'iyyah*. Hubungan kata-makna dalam tataran teoritis yang berkaitan pada penafsiran atas wacana syara'. Ulama fiqh banyak mengembangkan masalah ini baik dari aspek kedudukan sebuah kata, penggunaan, tingkat kejelasan maupun metodenya. Kemudian pada masalah *ushūl furū'* yang disebutkan al-Jabiri bukanlah menunjukkan pada dasar-dasar hukum fiqh seperti al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyyas, Namun lebih kepada pengertian umum sebagai pangkal (asas) dari proses penggalian pengetahuan. Ushūl adalah ujung rantai dari hubungan timbal balik *furu'*.⁸

Al-Jabiri melihat tiga macam posisi dan peran *ashūl* dalam kaitan *furu'*. Pertama, *Ushūl* sebagai sumber pengetahuan yang dapat dengan istimbat. Istimbat adalah mendapatkan sesuatu yang baru, sehingga Nash berkedudukan sebagai sumber pengetahuan.

⁶ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru FILSAFAT ISLAM* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004). hlm. 182.

⁷ *Ibid.* 183

⁸ *Ibid.* 185

Kedua, Ushūl sebagai sandaran bagi pengetahuan lain, yang penggunaannya dengan Qiyas baik Qiyas *illat* seperti yang dipakai ahli fiqh atau Qiyas *dalālah* yang digunakan kaum teolog. *Ketiga*, Ushūl sebagai dasar proses pembentukan pengetahuan yang cara penggunaannya dengan kaidah-kaidah *ushūl al-fiqh*.⁹

B. Proses Sebuah Pemahaman

Upaya memperoleh pengetahuan manusia melalui gradasi diantaranya pengetahuan diperoleh dengan cara melihat, mendengar, mencium dan memegang, kemudian mengetahui melalui empirisme kemudian muncul lagi akal yang mampu memahami sesuatu yang lebih tinggi. *Kasbi* atau *Khusuli* adalah cara berpikir sistematis dan metodik yang dilakukan secara konsisten dan bertahap melalui proses pengamatan, penelitian, percobaan, dan penemuan.¹⁰ Istilah-istilah abstrak, konsep, ide dan sebagainya hanya dapat diperoleh melalui akal atau rasio. Pengalaman tidak mampu mengolah sesuatu yang bersifat abstrak atau konsep bahkan ide-ide sederhana sekalipun. Manusia juga dapat memperoleh pengetahuan melalui hati nurani dan alat indera lahir (empiris), akal (rasionalisme), dan rasa atau indera bathin (intuisme).¹¹

Epistemologi bayani menempuh jalan, *Pertama*, Berpegang pada deduksi (lafat) teks dengan kaidah bahasa arab, seperti Nahwu dan Sharāf sebagai alat analisa. *Kedua* dengan metode Qiyas (analogi), dan inilah prinsip utama epistemologi bayani. ada beberapa syarat dalam melakukan *Qiyās*: 1) *al-ashl* adalah nash suci yang memberikan hukum dan diijadikan

⁹ *Ibid.* 186.

¹⁰ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunnah Nabi Dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2002). hlm. 72.

¹¹ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Dan James*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997). hlm. 14.

sebagai ukuran, 2) Tidak mempunyai hukum dalam nash, 3) *Hukm al-ashl* ketetapan hukum yang diberikan ashl, 4) *Illah* keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukum ashl.¹²

Dalam pandangan Jabiri, metode qias sebagai cara mendapatkan pengetahuan dalam epistemologi bayani tersebut digunakan pada tiga aspek,

Pertama, qias yakni kaitannya dengan status dan derajat hukum yang ada pada ashl maupun furu' mencakup tiga hal :

- Qias *Jali*, dimana far mempunyai persoalan hukum yang kuat dibanding ashl.
- Qias *Ma'na al-nash*, dimana ashl dan far mempunyai derajat hukum yang sama.
- Qias *al-Khafi*, dimana illat ashl tidak diketahui secara jelas dan hanya menurut perkiraan mujtahid.

Kedua, berkaitan dengan illat yang ada pada ashl dan far meliputi dua hal :

- Qias *al-illat*, yaitu menetapkan illat yang ada ashl kepada far.
- Qias *al-dilalah*, yaitu menetapkan petunjuk (*dilalah*) yang ada pada ashl kepada far, bukan illahnya.

Ketiga, Qias berkaitan dengan potensi atau kecendrungan untuk meyatukan antara ashl dan far yang oleh al-Ghazali dibagi dalam beberapa tingkat yaitu :

- Adanya perubahan hukum baru
- Adanya keserasian
- Adanya keserupaan
- Menjauhkan.¹³

¹² A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004). hlm. 188.

¹³ *Ibid.* hlm. 189.

C. Validitas Pemikiran

Kebenaran dalam wacana ilmu adalah ketepatan metode dan kesesuaian antara pemikiran dengan hukum-hukum internal dari objek kajiannya. Pada hakikatnya kebenaran ilmu bersifat relatif dan sementara karena selalu dipengaruhi pada fokus yang bersifat persial. Selalu tidak pernah menyeluruh dalam berbagai dimensi, dipengaruhi oleh realitas ruang dan waktu yang selalu berubah. Perubahan demi perubahan tentunya akan berpengaruh pada realitas kebenaran yang ada, terlebih pengetahuan selalu disandarkan pada pemikiran manusia dan apapun yang disandarkan pada pemikiran posisinya tidak pernah mutlak dan abadi. Agama selalu diyakini mempunyai kebenaran mutlak karena agama bersandar datang dari Tuhan, tetapi kemutlakan itu bersifat internal, memutlakkan agama dipahami jika berlaku internal, namun secara eksternal dalam artian pemikiran, penghayatan, dan penafsiran terhadap agama, maka klaim mutlak memutlakkan adalah sebuah ancaman.¹⁴

Upaya yang dilakukan al-Jabiri dalam merekonstruksi epistemologi keislaman dengan mensistematisir berbagai aliran pemikiran dalam sejarah Islam. Terdapat tiga aliran pemikiran Islam yang cukup menonjol dalam perkembangan intelektual ilmu-ilmu keislaman, yaitu :

1. Pemikiran filsafat yang jelas-jelas lebih menekankan pada penggunaan akal dan rasio dengan bukti-bukti yang nyata
2. Pemikiran kalam atau tauhid yang lebih menekankan pada teks-teks naqliyah dan sedikit bumbu aqliyah.

¹⁴ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. 78.

3. Pemikiran tasawwufi yang menekankan pada penggunaan rasa atau dzauq dengan bukti-bukti yang sulit dipertanggungjawabkan secara empiris.¹⁵

Model pertama pemikiran yang disebutkan dikatagorikan sebagai paradigma Burhani (karena lebih menekankan pada peranan rasio dan bukti yang empiris). Model kedua adalah paradigma Bayani (karena menekankan peranan penyelesaian terhadap nash dan teks suci). Sedangkan metode yang ketiga lebih baik dimasukkan dalam paradigma Irfani (karena menekankan pada peranan intuisi, qolb, dlamir, dzauq).

Mengkaji ilmu-ilmu keislaman secara komprehensip maka akan menemukan ketiga ranah epistemologi (Bayani, Burhani, Irfani) tersebut. Pada dasarnya epistemologi tersebut telah dikembangkan para ulama Islam, dengan kata lain upaya al-Jabiri dalam mensistematisir berbagai pemikiran ilmu-ilmu keislaman. Upaya tersebut sudah lebih dari cukup bagi perkembangan epistemologi ilmu-ilmu keislaman, misalnya epistemologi bayani, sebagai pilihan utama para ulama yang lebih mengedepankan pemahaman wahyu atau nash secara textual, atau dalam istilah Harun Nasution “wahyu menguasi akal atau rasio”.¹⁶

¹⁵ Madjid Fachry, *Khazanah Intelektual Islam*, alih bahasa Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Bulan Bintang, 1989). hlm. 75-205.

¹⁶ Amin Abdullah dkk, “Mazhab” Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer, (Djogjakarta: Ar-Ruzz Press, 2002). hlm. 41.

BAB III

OTORITARIANISME AGAMA

DALAM PANDANGAN KHALED ABOU EL-FADL

A. Pengertian Otoritarianisme

Dalam dunia praksis keagamaan Islam era modern muncul fenomena umum yang disebut dengan “*otoritarianisme*” atau lebih tepat disebut “menggunakan kekuasaan Tuhan”. Otoritarianisme yang diuraikan lebih merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subjektif dan selektif.¹

Yurisprudensi Islam adalah suatu sistem, hukum yang sama kompleksnya dengan hukum perdata (*civil law*), hukum adat (*common law*), dan sistem hukum Yahudi. Para sarjana Barat membedakan antara sistem hukum sekuler dan hukum Islam dengan menyatakan bahwa hukum sekuler didasarkan pada kekuasaan kedaulatan manusia, sementara hukum Islam didasarkan pada kekuasaan Tuhan. Pada tingkat teoritis murni, dalam batas-batas tertentu pernyataamn ini benar. Namun demikian, pernyataan ini juga merupakan sebentuk penyederhanaan berlebihan yang cenderung mengelilkan peran aktif manusia dalam mengeluarkan hukum Islam.

Yurisprudensi Islam mencakup perkara-perkara yang menyangkut hubungan antara Tuhan dan manusia dalam praktik amaliah seperti shalat, puasa, membayar zakat dan menunaikan ibadah haji (semuanya disebut

¹Khaled Abou EL-Faḍl, *Speaking of God's Name; Islamic Law, Authority and Women*, Atas Nama Tuhan Dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif dan Perempuan, Alih Bahasa, R. Cecep Lukman Hakim, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm.

hukum ibadah). Tetapi, sebagaimana hukum sekuler, yurisprudensi Islam juga bertautan dengan perkara yang ada hubungannya dengan interaksi sosial dan politik dan hubungan manusia satu sama lain (semua ini dikenal dengan hukum muamalah). Hukum-hukum ini meliputi masalah-masalah yang amat luas, seperti pernikahan dan perceraian, warisan, kejahatan kriminal, perjanjian dan transaksi dagang, hukum konstitusional, dan hukum internasional. Menurut teori yurisprudensi Islam, semua hukum dikeduanya kategori tersebut harus dirancang untuk menapai kesejahteraan manusia, menegakkan keadilan, dan memerintahkan yang baik sembari mencegah yang buruk. Inilah tujuan utama hukum, atau seperti kata sebagian orang, tujuan konstitusional yurisprudensi Islam. Sebagaimana telah diketahui para ahli hukum Islam diperintahkan untuk memenuhi dan mendorong tercapainya tujuan utama tersebut.²

Berbeda dengan sistem hukum sekuler, hukum Islam tidak didasarkan atas perintah yang dikeluarkan oleh pemerintah. Sebaliknya, hukum Islam dihasilkan oleh para ahli hukum yang menafsirkan sumber-sumber textual dan menerapkan metodologi tertentu berdasarkan sejumlah aturan yang cukup kompleks. Sumber hukum Islam adalah al-Qur'an, yang diyakini umat Islam sebagai firman Tuhan yang sesungguhnya, Sunnah, yang tidak lain adalah himpunan tradisi yang disampaikan secara lisan dengan menggambarkan apa yang dikatakan dan dilakukan Nabi beserta para Sahabatnya, putusan lewat analogi (*qiyas*), yang pada dasarnya adalah proses mengikuti apa yang sudah

² Khaled Abou EL-Faql, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Terj. Helmi Musthofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 45.

ada sehingga suatu putusan dalam kasus lama diberlakukan pada kasus baru yang serupa dan konsensus para ahli hukum (atau, menurut sebagian orang, konsensus para sahabat Nabi, dan menurut sebagian lagi konsensus umat islam pada umumnya, yang merupakan kebalikan dari ahli hukum). Selain daumber-sumber utama ini, sebuah putusan didalam hukum Islam bisa didasarkan pada prinsip keseimbangan (*qist*), kepentingan umum (*maslahah*), atau kebiasaan (*urf*).³

Merupakan tinjauan umum tentang sumber-sumber utama yang dijadikan sandaran para ahli hukum Islam dalam mengostruksi dan membangun sistem hukum Islam. Akan tetapi terdapat perdebatan dan ketidak mufakatan. Misalnya, banyak ahli hukum, utamanya dari kalangan Syiah, meyakini bahwa nalar adalah sumber independen hukum seperti dalam sistem *common law*, para ahli hukum Islam menjalankan peran dominan dalam membuat himpunan keputusan dan putusan yang kini dikenal sebagai hukum Islam. Secara teoritis, ahli hukum Islam mencari dan menafsirkan hukum Tuhan ekstra waktu dan keleluasaan dalam memutuskan hukum, karena kebanyakan hukum Islam adalah produk penalaran hukum dan aktivitas penafsiran, dalam beberapa hal kita bakal menjumpai opini-opini hukum yang beragam dan kesemuanya menyatakan diri sebagai pendapat yang benar.

Pada beberapa abad pertama Islam, dapat katakana bahwa terdapat lebih dari tiga puluh mazhab pemikiran hukum yang

³ *Ibid.* hlm. 45.

terkelompokkan sesuai dengan perbedaan metodologis dan penafsiran dan semuanya berbut hati dan pikiran umat Islam. Meskipun kompetisi diantara beragam mazhab pemikiran itu kerap sangat intens, semua mazhab sama-sama dinilai sah dan dapat diterima. Keseluruhan pendapat hukum sesuai dengan beragam mazhab pemikiran, disamping prinsip-prinsip dan metodologinya, secara kolektif semuaunya disebut dengan istilah Syari'at (hukum suci Tuhan).⁴

Dimasa klasik Negara tidak menghasilkan hukum Syari'at. Hanya para ahli hukum yang melakukannya. Hukum-hukum yang dikeluarkan oleh Negara dipandang sebagai peraturan yang tidak tergolong kedalam bagian hukum Syari'at. Pada abad ke-10, banyak ahli hukum islam mendapat pendidikan dalam salah satu dari empat mazhab pemikiran Sunni: Syafi'i, Maliki, Hanafi, atau Hambali. Keempat mazhab itu dinilai sama-sama dapat diterima, dan kaum awam bisa memilih mengikuti salah satunya. (Sejumlah mazhab lain yang hidup dan lebih awal, karena sejumlah alasan yang kompleks, telah punah). Para ahli hukum Syi'ah sesuai dengan afiliasi teologi mereka, dididik dalam salah satu mazhab Ja'far atau Zaydi, dan kadang kala juga dididik dalam salah satu mazhab hukum Sunni.

Sesudah sekian tahun menekuni suatu mazhab hukum atau belajar kepada para ahli hukum terkemuka, seorang murid akan

⁴ *Ibid.* hlm. 46.

menerima sejumlah lisensi (Ijazah) yang memadai dari monitor profesional, hingga mencapai status seorang ahli hukum atau pakar dibidang syari'at terdidik dibidang yurisprudensi, para lulusan tersebut memiliki banyak peluang karier, yang kesemuanya akan membuatnya pantas mendapatkan penghargaan sosial yang sangat tinggi. Para ahli hukum dapat bekerja sebagai professor hukum, sebagai hakim, sebagai sekretaris pengadilan atau pada posisi-posisi administratif tingkat tinggi lainnya di dalam birokrasi Negara. Akan tetapi, yang lebih penting, lepas dari posisi formal atau jabatan mereka dipemerintahan, ahli-ahli hukum yang mendapatkan kepercayaan, penghargaan, dan loyaltyas terbesar dari publik melalui pengajaran dan tulisan mereka, juga mendapatkan penghargaan sosial yang sangat tinggi dari masyarakat dan memberi pengaruh yang benar dalam menentukan ortodoksi Islam.⁵

B. Memahami Otoritarianisme Agama

Problem Otoritas dapat dipahami dari sebuah ungkapan al-Qur'an dalam Surat al-Muddaṣṣir (74): 31, berikut:

"... لِلْبَشَرِ ذَكْرٌ إِلَّا هُوَ إِلَّا رِبُّكَ جَنُودٌ يَعْلَمُونَ وَمَا...".⁶

bahwa al-Qur'an berbicara tentang sembilan belas Malaikat penjaga Neraka

⁵ *Ibid.* hlm. 47.

⁶al-Muddaṣṣir (74): 31

dan berbagai tafsir menjelaskan bahwa ayat ini menunjuk pada fakta bahwa hanya Tuhanlah yang tahu kenapa Malaikat yang menjaga neraka itu berjumlah sembilan belas (bukan dua puluh atau delapan belas). Ayat ini juga diungkapkan dengan cara yang sungguh menarik "Hanya Tuhan yang tahu siapa tentara-tentara-Nya".

Bahasanya cukup terbuka untuk mengungkapkan sebuah prinsip umum dan tidak begitu terikat dengan pernyataan perihal sembilan belas Malaikat penjaga api Neraka. Di samping itu, ayat ini tidak begitu terikat dengan pernyataan tentang mengapa hanya Tuhan yang faham dan mengapa ada sembilan belas Malaikat penjaga Neraka. Bahkan, ayat ini seolah mengatakan bahwa hanya Tuhan yang tahu siapa para tentara Tuhan yang sesungguhnya, dan karena itu, tidak ada pihak lain yang bisa mengetahui siapa tentara Tuhan yang sesungguhnya. Jika memang demikian makna dari ayat tersebut, maka ayat itu merupakan negasi yang sangat bagus bagi otoritarianisme. Seseorang boleh saja berkeinginan untuk menjadi tentara Allah, dan ia dapat berjuang keras dengan segala daya upayanya untuk mencapai status ini. Tetapi, hanya Tuhanlah yang tahu tentara-tentara-Nya. Setiap orang memiliki akses untuk menjangkau otoritas Tuhan, tetapi tidak satu pun yang dijamin menerima otoritas itu.

Seseorang yang dididik dalam budaya Islam kerap diingatkan bahwa dalam Islam tidak ada kependetaan dan tidak ada seorang pun yang benar-benar dapat menyatakan otoritas Tuhan. Gambaran yang disampaikan dan diulang-ulang adalah bahwa kesetaraan dan aksesibilitas terhadap kebenaran

Tuhan berlaku bagi siapa saja. Umat manusia boleh berusaha keras untuk menemukan Kehendak Tuhan, tetapi tidak seorang pun yang memiliki otoritas untuk mengajukan klaim eksklusif atas kebenaran itu. Dalam konteks ini, sering dijumpai riwayat terkenal dari Nabi, bahwa "Setiap mujtahid itu benar. Jika seorang mujtahid benar dalam ijtihadnya (pendapat atau ketetapannya tentang suatu hukum), ia akan mendapatkan dua pahala. Jika salah, ia hanya mendapatkan satu pahala."⁷ Dengan kata lain, seseorang harus berusaha menemukan hukum tanpa takut salah. Ia tetap akan memperoleh pahala, baik untuk keberhasilan maupun kegagalannya.

Orang juga tahu bahwa ketika Khalifah 'Abbasīyyah al-Manṣūr (w. 158 H./775 M.) menawarkan untuk menerapkan fatwa hukum Imām Mālik ibn Anas (w. 179 H./796 M.) sebagai hukum formal negara Islam, Mālik menolak dan menegaskan bahwa tidak ada klaim eksklusif atas kebenaran ilahiah. Orang tahu bagaimana Malik bersikukuh bahwa tidak ada alasan yang sah untuk memaksakan seperangkat pendapat hukum tertentu untuk diterapkan di seluruh negeri, karena akan berlawanan dengan perangkat pendapat hukum yang lain. Bahwa Islam menolak elitisme dan menekankan bahwa kebenaran sama-sama dapat dicapai oleh setiap muslim, tanpa mengenai ras, kelas, atau gender. Di samping itu, karena tanggung jawabnya bersifat individual dan tidak seorang pun akan menanggung beban kesalahan orang lain, yang

⁷Hadir ini diriwayatkan Imām Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, an-Nasa'ī, Ibnu Majah, Aḥmad dan yang lainnya. Untuk lebih jelasnya lihat Muḥammad as-Saukānī, *Al-Qaul al-Mufid fī Adillah al-Ijtihad wa al-Taqlīd*, (Kairo: Maktabah al-Qur'ān 1988), hlm. 89-91.

muncul adalah keragaman kesadaran, keyakinan, dan tindakan. Di hari kiamat kelak setiap orang hanya akan menanggung dosa-dosanya sendiri. Tidak seorang pun yang akan dibebani dosa-dosa orang lain. Demikian pula, setiap muslim berpeluang untuk menjadi pembawa kebenaran Tuhan. Gagasan tentang aksesibilitas yang bersifat individual dan setara dalam meraih kebenaran ini membawa keragaman doktrinal yang sangat kaya.⁸

Sebagai faktor pendukung utama keragaman teologi dan mazhab-mazhab hukum Islam adalah penerimaan dan penghormatan kepada ide ikhtilaf (perbedaan pendapat dan keragaman opini). Salah satu buku hukum Islam yang pertama kali saya baca memiliki judul yang cukup memikat, "The Disagreement (*Ikhtilaf of the Scholars Is a Mercy for the Nation*" (Perbedaan pendapat di antara para Ahli adalah Rahmat bagi Bangsa). Tema ini tentu saja diambil dari hadis Nabi yang terkenal yang menyatakan bahwa perbedaan pendapat dalam suatu ummah (bangsa muslim) adalah sumber rahmat.

Sebuah repetisi simplistik atas sikap-sikap mazhab yang berbeda-beda mengenai beragam persoalan hukum. Tetapi tradisi-tradisi yang menjadi sandarannya sesungguhnya merefleksikan fakta bahwa di samping ide tentang aksesibilitas, peluang terjadinya perbedaan pendapat juga didukung kuat oleh sumber-sumber Islam. Bukan hanya perbedaan pendapat itu bisa terjadi, tetapi itu juga dipandang sebagai hal yang benar-benar positif yang terus dirangkul dan dianjurkan.

⁸Khaled Abou EL-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, Alih Bahasa Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 41.

Meski demikian, berbagai doktrin egaliter di atas tidaklah berjalan tanpa tantangan. Di samping menjumpai tradisi dan doktrin-doktrin yang telah disebutkan di atas, pada saat yang sama seseorang juga menjumpai kecenderungan yang sangat berbeda yang menekankan pentingnya kesatuan, keseragaman, kemurnian, dan kesederhanaan. Orang-orang yang berceramah tentang doktrin-doktrin aksesibilitas, egalitarianisme, dan perbedaan, tak henti-hentinya juga berceramah tentang bahaya inovasi-inovasi yang merusak (*bid'ah*), fitan (tunggal: fitnah, pertahanan atau perpecahan), serta kejahatan-kejahatan intelektualisme dan perdebatan teologis ('ilm kalam). Orang sering diingatkan bahwa Islam itu sederhana dan ummah harus mencerminkan kesederhanaan itu. Tidak jarang para penceramah yang dengan bangga menegaskan tidak adanya kependetaan dalam Islam juga bersikeras bahwa doktrin-doktrin Islam itu, sebagian besarnya, bersifat utuh, padu, dan gamblang.⁹

Dalam konteks ini, para penceramah memilih untuk menggunakan ijmak (konsensus) dan menegaskan bahwa sebagian besar doktrin Islam telah disepakati dan terbentuk dengan baik. "Al-Islam al-din al-samih" (Islam itu agama yang sederhana). Mereka menyatakan ini karena waspada atas bahaya-bahaya pelanggaran terhadap konsensus atau terlibat dalam perselisihan.¹⁰ Terkadang mereka juga terlampaui berlebihan dengan menyatakan bahwa barang siapa melanggar suatu konsensus maka ia telah murtad atau kufur.¹⁰

⁹ *Ibid.* hlm. 42

¹⁰ Khaled Abou EL-Fadl, *melawan Tentara Tuhan*, Alih Bahasa Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003). hlm. 42.

Ada banyak persoalan metodologis yang berkaitan dengan doktrin konsensus ini. Di antaranya, bagaimana seseorang menguji Kan konsensus, dan konsensus siapa yang berlaku? Apakah konsensus sebuah generasi mengikat generasi-generasi berikutnya? Apakah konsensus itu dibatasi oleh lokalitas, ataukah ia harus mencerminkan pendapat para ahli dan seluruh negeri? Persoalan-persoalan ini dan persoalan lain yang mengitari doktrin konsensus sudah banyak diperdebatkan di sepanjang sejarah Islam.¹¹ Karna itu, EL-Fadl sangsi jika penggunaan konsensus ini dapat secara logis dipakai sebagai sarana untuk menciptakan atau memperkuat suatu keseragaman yang sederhana. Tetapi ada problem yang lebih mendasar yang terkait dengan keseluruhan gagasan tentang kesederhanaan atau "agama yang sederhana". Kesederhanaan adalah antitesis dari tanggung jawab, egalitarianisme, dan keragaman. Kesederhanaan sebenarnya merupakan antitesis bagi gagasan tentang kultur dan peradaban.¹¹

Perbedaan melahirkan kompleksitas dan realitas yang jamak. Semakin orang menekankan kemurnian, kesederhanaan, dan kesatuan, semakin ia harus menolak kedwiartian, kompleksitas, dan keragaman. Agar segala sesuatu menjadi jelas dan sederhana, harus ada otoritas pemersatu yang mengatasi pertentangan dan menuntaskan permasalahan-permasalahan yang mungkin muncul akibat perbedaan pendapat. Padahal, otoritas pemersatu itu pada dasarnya melemahkan tanggung jawab, egalitarianisme, dan perbedaan

¹¹ *Ibid.* hlm. 42.

yang inheren dalam Islam. jawaban simplistik bagi dilema ini adalah bahwa al-Quran dan Sunnah memecahkan sebagian besar masalah dan pertentangan. Barangkali memang demikian.¹² Tetapi sejarah Islam adalah bukti terbesar bahwa ternyata al-Quran dan Sunah telah mendatangkan kompleksitas yang paling penting dalam warisan Islam, yaitu kompleksitas yurisprudensi Islam.

Siapa pun yang pernah melakukan penelitian di bidang hukum Islam, sekecil apa pun itu, pasti dibenturkan dengan setumpuk kompleksitas doktrin, perbedaan pendapat, dan perdebatan tentang berbagai persoalan. Selain mazhab yurisprudensi utama Hanafi, Mālikī, Syāfi'i, Hanbali, Ja'fari, Zaydi, Ibādhi, Isma'ili ada banyak mazhab lain yang sudah punah seperti mazhab Ibn Abi Laylā (w. 148 H./765 M.), Sufyān al-Tsawri (w. 161 IL/778 M.), al-Thabari (w. 310 H./923 M.), al-Layts ibn Sa'd (w. 175 H./791 M.), al-Awza'i (w. 157 H./774 M.), Abu Tsawr (w. 240 H./854 M.), Dāwud ibn Khalaf (Zhāhiri) (w. 270 H./884 M.), dan masih banyak lagi. Dalam satu mazhab pun, seperti mazhab Hanafi, terdapat beberapa aliran seperti pendirian Zafar ibn al-Hudzayl (w. 158 H./774-775 M.), Abū Yūsuf (w. 182 H./ 798 M.), dan al-Syaybāni (w. 189 H./804 M.). Disamping itu, para ahli-hukum muslim sering kali menegaskan bahwa tradisi pertentangan, debat, dan perbedaan pendapat sudah berlangsung sejak masa Sahabat dan terus berlanjut di masa-masa sesudahnya.¹³ Tidak diragukan lagi bahwa sejarah

¹² *Ibid.* hlm. 42.

¹³ Imām al-Harmayn Abū al-ma'āli al-juwayni, *Kitāb al-Ijtihād min kitāb al-talkhish* (Damaskus: Dar al-Qolam, 1987), hlm. 43-44

yurisprudensi Islam itu kompleks dan beragam. Tidak diragukan pula bahwa ada tekanan-tekanan dahsyat di era Islam kontemporer yang menolak dan menafikan kompleksitas ini.

Ketika mempelajari hukum Islam, seseorang sering bertanya kepada para gurunya tentang bagaimana menyeimbangkan dengan tepat antara perbedaan dan kesatuan, atau antara diskursus dengan dogma. Jawaban cepat dan sangat khas yang sering muncul biasanya adalah bahwa umat Islam berbeda pendapat dalam hal furfi' (cabang-cabang persoalan dalam agama) dan bukan dalam hal ushfil (masalah mendasar atau pokok dalam agama). Karena itu, mazhab-mazhab hukum Islam, misalnya, bisa saja berbeda dalam furfi' Islam tetapi tidak pada ushfil-nya. Dengan sendirinya, dikotomi antara ushfil dan furfi' bukan suatu pembedaan yang amat berguna. Bisa saja berarti bahwa umat Islam boleh berbeda pendapat tentang apa saja kecuali dalam hal-hal pokok, atau juga dapat berarti bahwa umat Islam hanya berbeda pendapat dalam masalah-masalah kecil dan periferi. Dengan kata lain, seseorang dapat mendefinisikan ushfil sebegitu luasnya sehingga beda pendapat hanya boleh terjadi dalam masalah-masalah kecil dan sepele. Kemungkinan lainnya, seseorang dapat saja mendefinisikan ushfil dengan sebegitu ketatnya sehingga terbukalah pintu-pintu perdebatan dan perbedaan pendapat untuk segala jenis persoalan yang bersifat pokok. Kecenderungan yang tak terelakkan di era kontemporer adalah membatasi jangkauan furfl' dan memasukkan ahkam (aturan-aturan hukum positif) sebanyak mungkin ke dalam lingkup ushfil. Dengan demikian, ini akan membatasi

kemungkinan terjadinya perbedaan dalam diskursus. Semakin banyak persoalan yang dimasukkan ke bidang ushfil, semakin orang membatasi lingkup perbedaan pendapat dan diskusi yang dianggap sah.¹⁴

Para fukaha sudah memperdebatkan definisi ushfil dan furfi' selama berabad-abad. Meski begitu, perdebatan historis itu berbeda dengan perdebatan kontemporer sesungguhnya tidak berkisar pada soal hukum-hukum yang mana yang tergolong ushfil dan hukum-hukum yang mana yang termasuk dalam kategori furfl'. Perdebatan tentang ushfil dan furfi' itu justru adalah perdebatan tentang kegunaan, otoritas, dan interpretasi terhadap sumber-sumber pengetahuan yang berbeda. Sebagian benar ahli pramodern menyatakan bahwa ushfil adalah sesuatu yang jelas-jelas dibenarkan oleh penalaran manusia (aql) atau oleh sumber-sumber textual (nashsh). Sudah jelas bahwa sebuah sumber textual menggambarkan autentisitas yang bersifat pasti dan mengandung makna yang jelas dan akurat (dalālah sam'iyyah wadhihah). Beberapa ahli pra-modern menganut definisi yang cukup tidak jelas ujung-pangkalnya: ushfil adalah segala sesuatu yang tidak dapat dan tidak boleh diperselisihkan oleh umat Islam. Ini adalah ungkapan lain dari bahwa segala sesuatu yang disetujui dengan bulat oleh umat Islam adalah bagian dari ushfil. Meski demikian, secara historis tuntutan akan kesepakatan bulat pada sekian banyak persoalan tetap saja akan problematik sepanjang masih ada orang-orang terpelajar yang menentang dogma atau doktrin-doktrin yang mapan. Alternatif lainnya, beberapa ahli hukum

¹⁴ Khaled Abou EL-Fadl, *melawan Tentara Tuhan*, Alih Bahasa Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003). hlm. 44.

menyatakan bahwa ushfil adalah sesuatu yang jelas-jelas dibenarkan oleh penalaran manusia (dalālah 'aqliyyah wadhihah).¹⁵ Karena itu mereka menyatakan bahwa keesaan atau sifat-sifat Tuhan sudah pasti bagian dari ushfil. Tetapi terus munculnya mazhab-mazhab pemikiran teologis yang berbeda-beda, seperti Asy'ariyyah, Mu'tazilah, Qadariyyah atau Murji'ah, menunjukkan adanya keraguan pada kehandalan penalaran dalam melakukan pembuktian secara jelas dan gamblang. Bahkan, mazhab-mazhab teologi muslim sebenarnya tidak pernah mencapai konsensus tentang masalah-masalah seperti sifat-sifat Tuhan, takdir, hakikat kebaikan dan kejahanatan, atau kebaruan dan kekадiman al-Quran.¹⁶

Terlepas dari sisi baik dan buruk sikap-sikap beragam diatas, setelah menyimpulkan diskusi mereka tentang perbedaan antara furfi' dan ushfil, para ahli-hukum muslim pramodern biasanya akan mendiskusikan apakah prinsip "setiap mujtahid itu benar" berlaku untuk masalah ushfil dan furfl, atau hanya untuk furfi' saja. Jika seseorang menyatakan bahwa prinsip ini berlaku untuk ushfil dan furfl', berarti ia mengakui kemungkinan terjadinya perselisihan pendapat dalam hal ushfil. Jika seseorang memberlakukan prinsip ini hanya untuk furfi, berarti ia menyatakan bahwa perbedaan pendapat hanya boleh terjadi pada masalah-masalah cabang hukum dan tidak pada persoalan pokok agama. Tetapi pada bidang furfl' pun, para ahli-hukum muslim masih juga memperdebatkan makna ungkapan "setiap mujtahid itu benar". Apakah ini

¹⁵ *Ibid.* hlm. 45

¹⁶ Majid Fskhry, *A History of Islamic Philosophy*, edisi ke-dua (New York: Colombia University Press, 1983). hlm. 205-223.

berarti bahwa setiap mujtahid memiliki peluang untuk benar? Barangkali makna dari ungkapan ini adalah bahwa small) mujtahid memiliki peluang untuk benar, tetapi pada akhirnya, hanya satu mujtahid yang mencapai jawaban benar. Mujtahid-mujtahid lainnya pada akhirnya salah, tetapi mereka mendapat pahala karena usaha yang telah mereka lakukan.

Alternatif lainnya, ungkapan ini juga bisa berarti bahwa kebenaran itu relatif, dan setiap mujtahid itu pada dasarnya benar tetapi dalam pengertian yang sangat khusus."¹⁷ Seperti yang nanti akan kita bahas, kebenaran di sini berkaitan dengan maksud dan tujuan dari Kehendak Tuhan. Tuhan, demikan dikatakan, tidak menuntut kebenaran yang objektif dan tunggal. Tuhan menghendaki agar umat manusia mencari Kehendak Tuhan dan berusaha menemukannya. Kebenaran lekat dengan pencarian. pencarian itu sendiri adalah kebenaran yang hakiki. Karena itu, kebenaran diukur berdasarkan kesungguhan dalam pencarian seseorang.¹⁷

Dalam konteks ini, para ahli-hukum muslim pramodern membahas apakah taklif (kewajiban hukum atau keagamaan atau tuntutan yang dibebankan kepada mujtahid) itu berupa penemuan kebenaran, ataukah melakukan ijтиhad dengan sungguh-sungguh. Jika seseorang diwajibkan untuk melakukan ijтиhad, dan pada akhirnya tidak bertanggung jawab atas ketidakmampuannya dalam menemukan kebenaran, berarti tekanannya adalah pada proses. Mengenai hasilnya, Tuhanlah yang akan menilai dan mengevaluasi. Jika penekanannya adalah pada proses maka dalam

¹⁷ *Ibid.* hlm. 46.

menyelidiki sumber-sumber hukum itu seseorang diperintahkan untuk melakukannya dengan penuh ketekunan, kerja keras, dan bahkan hingga seluruh tenaganya dikerahkan. Tidak cukup bila seseorang menemukan kebenaran hanya secara kebetulan. Lebih dari itu, seseorang akan dinilai kesungguhan usaha dan pengerahan segala kemampuannya dalam mencari kebenaran.¹⁸

Seluruh perdebatan yang dicantumkan pada dasarnya membahas tentang soal otoritas sumber-sumber keislaman, hakikat dan karakter otoritas, dan siapa yang dapat mewakili, mengekspresikan, dan mengontrolnya. Dalam polemik soal-soal keislaman, Tuhan adalah Pemegang Kedaulatan. Tetapi kedaulatan ini hanya bisa dijalankan melalui agen-agen manusia. Agen-agen manusia baik itu para mujahid maupun yang lain terikat untuk melaksanakan kehendak Yang Mahakuasa (Tuhan) dengan penuh keyakinan dan hanya dapat melakukan itu melalui seperangkat instruksi tertulis. Instruksi-instruksi itu berbentuk tulisan karena wahyu berakhir bersamaan dengan wafatnya Nabi. Agen-agen tidak boleh bertindak ultra vires (di luar misi yang mereka emban) dan karenanya, mereka harus memastikan dua hal. Pertama, apakah instruksi-instruksi itu memang dari Tuhan? Apakah instruksi-instruksi itu benar-benar berasal dari Yang Mahakuasa? Ini adalah persoalan kompetensi (yakni autentisitas). Kedua, apa yang dikatakan oleh instruksi-instruksi itu? Ini adalah persoalan makna (yaitu interpretasi).

¹⁸ Tentang persoalan-persoalan ini di lihat dalam al-Suyūthī, *Ikhtilāf al-Madzāhib*. hlm. 47-64.

Kompetensi dan makna sama-sama terkait dengan masalah sumber (asal-usul instruksi) dan otoritas instruksi itu sendiri. Faktor dan elemen-elemen apa saja yang harus dipertimbangkan untuk sampai pada keputusan tentang kompetensi dan makna? Sudah pasti ini melibatkan penyeimbangan yang rumit antara otoritas instruksi dengan otoritarianisme para agen. Karena umat manusia bukan penerima komunikasi yang langsung dan personal dari Tuhan maka seseorang harus menyelidiki Kehendak Tuhan melalui suatu medium. Dalam yurisprudensi Islam, medium yang paling sering dipakai adalah teks.¹⁹ Namun demikian, pertama-tama seseorang harus menetapkan bahwa teks itu adalah- perintah dari Tuhan yang bonafide (dapat dipercaya), baru kemudian ia menyelidiki makna yang tepat dari teks itu. Dalam kenyataannya baik penetapan "keterpercayaan" instruksi maupun makna dari instruksi-instruksi itu sendiri, sepenuhnya bergantung pada perantara manusia. pada dasarnya, agen-agen manusia bernegosiasi dalam proses penentuan autentisitas dan makna dari suatu teks. Sesungguhnya, peran perantara manusia dalam menyampaikan Kehendak Tuhan adalah sesuatu yang tak terhindarkan.

Dalam proses negosiasi ini, orang biasanya berhadapan dengan dua titik ekstrem. Titik ekstrem pertama, bisa jadi orang itu menegaskan bahwa tidak ada keterangan atau teks tentang kompetensi atau makna yang diperoleh dalam penyelidikan dan tidak ada yang ditetapkan Tuhan. Namun, risiko yang muncul di sini adalah bahwa orang itu akan memiliki suatu agama yang

¹⁹ Khaled Abou EL-Fadl, *melawan Tentara Tuhan*, Alih Bahasa Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003). hlm. 47.

benar-benar subjektif, relatif, dan individual. Resiko lainnya adalah bahwa dia meruntuhkan fondasi kompetensi dan makna serta logika otoritas yang kita bicarakan di atas. Sebuah agama yang sama sekahli tidak memiliki dogma yang mapan barangkali memang tidak dapat disebut sebagai agama. jika semua penafsiran teks agama diterima, tidak peduli betapa ganjil, tak berdasar, atau subjektifnya interpretasi-interpretasi itu, yang terjadi adalah pencairan segala bentuk otoritas yang mungkin dimiliki oleh suatu teks. semua teks pada akhirnya digunakan, dijalankan, dan dipahami oleh umat manusia. jika seseorang berpendirian bahwa segala bentuk pengalaman dengan teks itu semuanya valid, sesubjektif apa pun pengalaman itu, maka ia telah menegasikan nilai teks sebagai sumber otoritas. Dengan demikian, ia mencampakkan validitas otoritas sumber-sumber tekstual agama.²⁰

Titik ekstrem yang kedua, bisa jadi seseorang menyatakan bahwa semua persoalan kompetensi dan makna dapat dipecahkan dengan pasti dan bahwa sang agen hanya perlu berhati-hati dalam melaksanakan instruksi-instruksi itu secara tepat. Namun, risikonya adalah bahwa agama kemudian menjadi rigid, tidak fleksibel, dan pada akhirnya tidak praktis dan tidak relevan. Bahkan, kita akan dihadapkan pada agama yang, seperti didefinisikan oleh para agennya, tidak hanya otoritatif, tetapi juga otoriter. jika seseorang memperluas bidang dogma agama dan menegaskan bahwa sebagian besar teks agama itu hanya memiliki satu kemungkinan makna maka orang itu telah mengadopsi otoritas teks agama dan

²⁰ *Ibid.* hlm. 48.

mentransformasikannya menjadi salah satu alat untuk meneguhkan otoritarianisme manusia. Karena teks Islam dimediasikan melalui agen-agen manusia, tidaklah begitu penting untuk berbicara tentang teks yang otoriter.

Apalagi memang agen manusia itulah yang mentransformasikan otoritas teks Islam itu ke dalam otoritarianisme manusia. Sang agen memanfaatkan otoritas instruksi-instruksi dan menjadikan dirinya sendiri sebagai sosok yang otoriter. Selain itu, penciptaan satu sosok tertentu yang melambangkan dan berbicara atas nama teks bisa saja melembagakan otoritarianisme ini . Otoritarianisme terjelma dalam tindakan memperkuat diri sendiri dengan bobot moral agama guna mendapatkan penghormatan dari orang lain yang sesungguhnya tidak dapat dibenarkan. seseorang dapat mempergunakan teks dengan beberapa kemungkinan makna dan memolesnya menjadi sebuah teks yang selalu bermakna tunggal. Orang yang demikian ini dapat mengklaim memiliki otoritas vis-a-vis orang lain karena keahlian dan kompetensinya yang istimewa dalam menguraikan Kehendak Tuhan. Pada dasarnya, otoritarianisme adalah suatu tindak penyelewengan otoritas dan suatu pengkhianatan terhadap kepercayaan orang lain atas dirinya sebagai agen yang dianggap otoritatif.²¹

Meskipun teks agama dimediasikan melalui agen-agen manusia, orang sering kali tergoda untuk merusak keseimbangan antara keberwenangan (otoritas) dan otoritarianisme. Pada akhirnya, karena agama sebagai doktrin dan kepercayaan harus memercayakan eksistensi duniawinya kepada

²¹ *Ibid.* hlm. 49.

perantara manusia, salah satu risikonya adalah bahwa agen-agen manusia itu membuat agama menjadi sangat subjektif atau menjadi rigid dan tidak fleksibel. Risiko lainnya, Kehendak Tuhan dibuat tunduk kepada pemahaman dan kehendak manusia.

Kajian ini terutama membidik fenomena kedua mengenai negosiasi yang mesti terjadi di antara pengarang, teks, dan pembaca. Dengan kata lain, tulisan ini adalah studi tentang yang otoritatif dan yang otoriter dalam diskursus-diskursus keislaman kontemporer. Tulisan ini berkisar pada soal bagaimana umat Islam memperbincangkan Kehendak Tuhan dan tentang bagaimana mereka mewacanakan sumber-sumber Islam. Dengan demikian, ilmu ini merupakan karya tentang bagaimana kompetensi ditetapkan dan bagaimana makna itu ditemukan. Dengan memakai metode studi kasus, Menyajikan sebuah contoh tentang bagaimana otoritas dikooptasi dan direkonstruksi menjadi ototarianisme.

Mohammed Arkoun pernah menyatakan bahwa kultur Islam selalu didera problem tentang "yang tak dipikirkan" (*I'impense* / *unthought*) dan "yang tak terpikir" (*I'impensable* / *unthinkable*).²² Ada persoalan-persoalan tertentu dalam kultur Islam, kata Arkoun, yang masih tak dipikirkan, sementara itu persoalan-persoalan lainnya tak terpikir. Dengan kata lain, ada perangkat-perangkat mental tertentu yang mencegah umat Islam untuk menggunakan pemikiran atau ide-ide tertentu. Disini tidak akan membahas "yang tak dipikirkan" dan "yang tak terpikir" itu. Seperti yang telah

²² *Ibid.* hlm. 50.

disinggung sebelumnya, bahwa otoritas, kompetensi, dan makna sumber-sumber sering kali diperdebatkan. jika menyimak diskursus-diskursus keislaman di abad kontemporer akan ditemukan kategori baru yang harus dihadapi, yaitu kategori "yang terlupakan." Di abad pramodem, otoritas para mujahid, otoritas sumber dan agen-agennya, serta risiko otoritarianisme (*al-istibdād bi al-ra'y*) sangat diperdebatkan. Tetapi sekarang diskursus-diskursus ini mulai dilupakan. El-Faḍl bermaksud menghidupkan kembali perdebatan itu dan mengingatkan pada sebuah wacana lama yang tak pernah kehilangan signifikansinya.

El-Faḍl memulai dalam pengantaranya dengan ayat al-Quran yang menghantui pikirannya selama bertahun-tahun. El-Faḍl juga akan memberikan penghargaan kepada sebuah pasase dari karya Ibn Khaldun (w. 808 H/ 1406 M), "Muqaddimah", yang juga telah menghantui pikiran El-Faḍl dan berpengaruh kuat terhadap pemahamannya tentang metode yang semestinya dipakai untuk mengevaluasi suatu sumber dan kewenangannya. Pasase ini dapat berbicara dengan sendirinya sehingga tidak perlu dijelaskan dan ini yang menjadi bahan kutipan El-Faḍl.

Ibn Khaldun menulis:

Dalam hal riwayat, jika seseorang hanya percaya pada [metode] transmisi tanpa menilai [riwayat-riwayat itu] berdasarkan prinsip-prinsip tindakan manusia, asas-asas politik, sifat dasar peradaban, dan kondisi-kondisi pergaulan sosial, serta tanpa membandingkan sumber-sumber lama dengan sumber-sumber kontemporer, masa kini dengan masa lalu, niscaya

orang tersebut akan terjerumus ke dalam kekeliruan dan kesalahan-kesalahan, serta bisa melenceng dari jalur kebenaran. Para sejarawan, penafsir [Alquran], dan perawi-perawi terkenal sering kali terjerumus dalam kekeliruan karena menerima begitu saja [autentisitas] riwayat dan peristiwa-peristiwa tertentu. Ini karena mereka hanya bersandar pada transmisi, apakah itu bernilai atau tidak. Mereka tidak [dengan teliti] memeriksa [riwayat-riwayat itu] dari sudut [pokok-pokok] prinsip-prinsip [analisis historis] atau membandingkan riwayat-riwayat itu satu sama lain, atau mengujinya menurut standar-standar kearifan, atau menyelidiki sifat dasar manusia. Di samping itu, mereka tidak menetapkan autentisitas riwayat-riwayat itu berdasarkan standar-standar penalaran dan pemahaman. Akibatnya, mereka melenceng dari kebenaran dan tersesat di belantara kekeliruan dan khayalan.²³

C.Nalar Otoritarianisme terhadap Teks Otoritatif

Umat Islam, menghadapi problem otoritas. Dalam hal ini, otoritas yang diimaksud EL-Fađl bukanlah otoritas di bidang politik atau sosial meskipun keduanya juga menjadi persoalan tetapi lebih pada otoritas teks-tual. Problem ini tidak seberat problem minimnya kerangka institusional dalam menyalurkan otoritas teks. Tetapi lebih pada pengembangan kerangka konseptual yang digunakan untuk mendekati, mengkonstruksi, dan menghadirkan teks. Umat muslim tidak mengembangkan cara-cara logis untuk memahami dan menafsirkan teks-teks Islam. Bahkan, mereka umat

²³ *Ibid.* hlm. 51.

tidak mengembangkan cara mengevaluasi keabsahan (otoritas) berbagai bentuk cara yang biasa digunakan untuk membaca dan menafsirkan teks-teks Islam.²⁴

Hubungan antara epistemologi klasik dan warisan hermeneutika Islam dengan kaum muslim mayoritas sepenuhnya terputus. Kaum muslim di Barat adalah kelompok yang tercerabut dari warisannya. Mereka dipaksa untuk menciptakan diri mereka sendiri tanpa kearifan kolektif generasi-generasi muslim terdahulu. Ketika mereka akan menggali makna teks-teks Islam tersebut, terjadilah kekosongan yang luar biasa sebuah kekosongan yang sering kali diisi oleh agen-agen otoriter yang terampil dalam memanfaatkan Kehendak Tuhan untuk mernproklamasikan kematian diskursus. Kematian ini dinyatakan dalam bentuk layanan sederhana puritanisme despotik dengan maksud menciptakan keheningan yang mencekik. Studi kasus yang tersaji di sini hanyalah salah satu contoh dari proses tersebut. Sebelum membahas proses ini, ada baiknya mengedepankan terlebih dahulu beberapa dasar bentuk analisis.

Islam mendefinisikan dirinya dengan merujuk kepada sebuah kitab, dengan demikian mendefinisikan diri dengan merujuk pada suatu teks. Seperti halnya umat Kristiani dan Yahudi, dalam diskursus-diskursus keislaman, kaum muslim juga digambarkan sebagai Ahlulkitab. Karena itu, kerangka rujukan paling mendasar dalam Islam adalah teks. Teks itu dengan

²⁴ *Ibid.* hlm. 52.

sendirinya memiliki tingkat otoritas dan reliabilitas yang jelas.²⁵ Karena itu, peradaban Islam ditandai dengan produksi literer yang bersifat masif terutama di bidang syariah.²⁶ Ada banyak faktor yang turut mendukung proses produksi ini. Tetapi sudah pasti bahwa teks memainkan peranan yang sangat penting dalam penyusunan kerangka dasar referensi keagamaan dan otoritas hukum dalam Islam.

Pada tataran fungsional, teks direpresentasikan oleh pembaca atau penafsir. Penafsir teks berbicara alas nama teks. Penafsir ini mengklaim bahwa bahasa teks itulah yang memberi otoritas kepada pemahamannya. Namun, ada ketegangan yang tak terhindarkan antara teks dan representasinya. Problem ini bisa kita konseptualisasi sebagai yang otoritatif versus yang otoriter. Kaum muslim mengembangkan tradisi mereka sendiri dalam mendekati, mengonstruksi, dan menghadirkan teks Islam. Tradisi-tradisi yang mereka kembangkan tidak terlalu khas untuk konteks mayoritas. Kebanyakan diskursus dan tradisi yang mereka kembangkan adalah pinjaman dari kultur-kultur lain. Selain itu, kasus yang dikaji bukanlah diskursus yang hanya berkaitan dengan kaum muslim secara mayoritas.

Studi kasus yang disajikan dimaksudkan untuk menunjukkan ketegangan antara teks dan pembacanya. Serta ketegangan antara yang otoritatif dan yang otoriter. Dalam menilai ketegangan ini, pertanyaan

²⁵ Jorge J.E. Gracia, *Teks: Ontological Status, Identity, Author Audience*(Albany, New York: State University Press of New York, 1996. hlm. 3.

²⁶ Johanes Penderson, *The Arabic Book*, alih bahasa:geoffrey French (Princeton: University of Princeton Press, 1984). hlm. 3.

pertama yang akan diajukan oleh seseorang adalah: apa saja yang dianggap otoritatif dalam kehidupan muslim? Untuk menjawab pertanyaan ini, kita harus mencermati bagaimana otoritas itu dipahami dan dihadirkan. Dalam menampilkan otoritas itu, bagaimana seseorang menjaga dirinya agar tidak otoriter? Maka, mungkinkah diskursus-diskursus kaum muslim menggunakan sesuatu yang otoritatif tanpa melibatkan otoritarianisme?

Penetapan "yang otoritatif" sering kali adalah ikhtiar yang bersifat individual. Seseorang tentunya tahu apa-apa yang mesti ia anggap otoritatif dalam kehidupannya. Misalnya, seseorang mungkin meyakini prinsip-prinsip atau teks-teks tertentu sebagai sesuatu yang otoritatif. Yang otoritatif yang dimaksud EL-Fađl adalah prinsip-prinsip, teks, atau diskursus-diskursus yang dianggap mengikat atau menentukan hasil akhir dari suatu persoalan atau sejumlah persoalan tertentu dalam kehidupan seseorang. Sesuatu yang otoritatif patut untuk dihormati. Seseorang akan menyimak untuk menerima keyakinan atau pola-pola tindakan tertentu demi menghormati apa yang ia anggap otoritatif. Setiap orang memiliki pandangan yang berbeda tentang hal-hal yang mereka anggap otoritatif. Selain itu, orang belum tentu bersikap cermat dalam menjalankan ketentuan-ketentuan yang diberikan oleh sesuatu yang mereka anggap otoritatif. Dengan kata lain, seseorang bisa saja menyatakan bahwa sejumlah sumber tertentu otoritatif, tetapi ia tidak mampu memperlihatkan pengaruh dari pernyataan itu dalam kehidupan pribadinya.

Terlepas dari konsisten tidaknya orang itu dalam mematuhi ketentuan-ketentuan dari yang otoritatif tersebut, ia akan tetap berusaha menunjukkan atau mengomunikasikan visinya tentang yang otoritatif itu kepada orang lain. Dalam situasi seperti inilah risiko pengubahan visi tersebut menjadi diskursus otoriter dapat terjadi Pada diri orang itu. Misalnya, seseorang menganggap bahwa Firman Tuhan sebagai sesuatu yang otoritatif, dalam pengertian bahwa Firman ini patut untuk dihormati. Terlepas dari apakah ia konsisten atau tidak dalam menghormati Firman Tuhan itu, ia akan terus berusaha meyakinkan orang lain untuk menghormati Firman tersebut dengan sebaik-baiknya. Di samping itu, ia akan menyatakan bahwa orang lain harus menghormati Firman Tuhan tersebut sebagaimana ia memahaminya. Karena itu, dia akan menyatakan bahwa jika orang harus tunduk pada Firman Tuhan dengan sebaik-baiknya, ia harus meyakini atau menjalankan Firman itu seperti dirinya.

Pandangan-pandangan ganjil dan dogmatik tentang sesuatu yang dianggap otoritatif dalam teks rentan untuk berubah menjadi otoriter. Pandangan-pandangan tersebut riskan menjadi kata terakhir dan eksklusif berkaitan dengan apa yang dimaksud dan ditunjuk oleh teks yang otoritatif itu. Jika penyaji teks tidak berdisiplin dan tidak mengikuti metodologi yang bisa membantunya untuk mengidentifikasi dan mempertimbangkan secara kritis kepingan-kepingan keterangan yang berimbang, maka ia telah menempatkan dirinya di atas teks itu. Disamping itu, jika penyaji teks tidak dapat atau tidak mau membedakan antara preferensi-preferensi subjektif

politik atau sosialnya dengan pesan (kemungkinan pesan-pesan) yang ada dalam teks maka ia benar-benar telah menggantikan teks itu.²⁷ Karena itu, 'teks yang otoritatif menjadi terbatasi oleh dan tunduk kepada penyaji dan presentasi penyaji tentang teks tersebut. Dengan demikian, teks yang otoritatif telah dibajak oleh penyaji teks. Yang otoritatif tunduk kepada yang otoriter.

Anggaplah seseorang, sebut saja dengan X, membacakan ayat al-Quran untuk menunjukkan makna Y. Kemudian anggap saja si X tidak mau melihat interpretasi alternatif mana pun dan tidak tertarik untuk mempertimbangkan pandangan-pandangan apa pun yang menyatakan bahwa maksud ayat Alquran itu adalah Z, dan bukan Y. Lalu anggaplah X berkata bahwa Alquran menunjuk arti Y dengan satu alasan yang sepenuhnya ganjil. Misalnya dengan menyatakan bahwa Alquran menyatakan Y karena ibu saya bilang bahwa saya selalu benar dalam menangkap asosiasi simbolis yang melintas di pikiran saya. Semakin ganjil dan tidak dapat diuji pendapat si X, semakin pendapat itu tidak dapat dimengerti oleh orang lain. Demikian pula, semakin kuat si X menolak mempertimbangkan pendapat lain, semakin ganjil sikap si X. Dengan bersikeras bahwa teks itu menunjuk pada arti Y, dan hanya Y, berarti si X telah membuat teks itu menjadi tidak berarti. Karena ulah X, teks berkata Y, dan hanya Y. Penetapan makna ini (yaitu Y) telah mengerdilkan teks, yang menurut X, tidak ada makna lain kecuali Y. Maka satu-satunya

²⁷ Khaled Abou EL-Fadl, *melawan Tentara Tuhan*, Alih Bahasa Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003). hlm. 56.

peran teks adalah mendukung ketetapan Y. Sekarang bayangkan bila seandainya orang lain menganggap bahwa si X itu otoritatif, dalam arti mau menghormati ketetapan-ketetapan yang dibuat X. Tentu saja, X telah membajak dan meniadakan teks dengan memperkosa independensi dan integritas teks, serta dengan membuat teks itu sepenuhnya bergantung pada ketetapan-ketetapannya. Masalah yang dibawa oleh X dan Y adalah, teks tidak lagi bisa membawa sesuatu yang berbeda. Si X telah memanfaatkan otoritas teks untuk memperkuat dirinya sendiri. Segera setelah ia benar-benar kuat, si X menutup proses itu dan menjadikan teks sebagai tawanannya atau tawanan dari ketetapan-ketetapannya (yaitu Y). Teks dan Y melebur menjadi satu. Inilah tindakan memindahkan otoritas teks kepada sesosok diri, dan kemudian memaksa teks itu menjadi sesuatu yang kurang penting, yang dalam konteks ini, saya menyebutnya dengan yang otoriter.²⁸

Dalam arus-dogma yang tiada henti yang bisa kita lihat dalam konferensi, ceramah, dan penerbitan-penerbitan kaum muslim, al-Quran dan sunnah selalu dikukuhkan sebagai sesuatu yang otoritatif sering ditunjukkan seolah-olah yang otoritatif ini memberikan pemecahan pada semua masalah. Namun demikian, ini hanyalah fenomena awal yang ditemukan dalam suatu penelitian. Kita harus memerhatikan siapa yang sedang mempresentasikan al-Qur'an dan sunah dan bagaimana ia menyajikan sumber-sumber ini. Biasanya dalam suatu publikasi atau konferensi, seorang pembicara yang sedang membahas persoalan tertentu akan mengutip beberapa ayat al-Qur'an, hadis,

²⁸ *Ibid.* hlm. 56.

atau bahkan kisah pribadi dari tradisi-tradisi keagamaan.

Tetapi kutipan dan pengalaman-pengalaman pribadi itu tidak memberikan argumen, melainkan hanya ilustrasi. Sang pembicara lah yang membuat argumen dan sang pembicara juga yang memilih kutipan atau pengalaman-pengalaman pribadi itu. Jika si pembicara miskin-pengetahuan, simplistik, dogmatis, atau miskin konsep, dia akan berusaha menyingkirkan spektrum yang sangat luas dari teks-teks atau opini-opini otoritatif demi otoritarianismenya. Ketika menyingkirkan semua bukti kepada pihak-pihak yang membantah, si pembicara akan menunjukkan asumsinya bahwa teks memiliki makna yang jelas, pasti, dan tunggal.

Selain itu, setelah memosisikan dirinya di atas teks, si pembicara akan menyamakan dirinya dengan teks. Teks yang otoritatif dimasukkan ke dalam diri pembicara, orang yang pada gilirannya menjadi otoriter. Si pembicara dengan baik mendekati sebuah teks terbuka karena teks itu dapat diakses oleh semua pembaca dan penafsir kemudian menutup teks itu dan membuatnya tidak dapat diakses. Makna teks dan proses-proses penafsiran si pembicara menjadi satu dan serupa. Sumber yang semula merupakan teks terbuka diubah menjadi sebuah teks tertutup. Teks dan pembicara melebur menjadi satu.

EL-Fadl akan memfokuskan pada satu contoh diskursus muslim kontemporer. Contoh ini dikemas dalam sebuah studi kasus karena merepresentasikan kondisi diskursus-diskursus muslim terkini. Contoh ini sendiri bukan sesuatu yang sepele. jika contoh ini tidak merepresentasikan

fakta tentang bagaimana umat Islam kontemporer melakukan perdebatan, tentunya ia tidak menyedot banyak perhatian. justru karena contoh ini cukup standar dan tidak terlalu luar biasa, ia menjadi penting. Contoh ini memperlihatkan proses diskursif yang umum terjadi di kalangan umat Islam. Ia mencakup fatwa (religious responsum) yang dikeluarkan oleh sebuah organisasi tentang satu peristiwa yang dahsyat dipublikasikan. Karena fatwa ini mengklaim sebagai representasi Hukum Tuhan, dan dengan demikian menutup sebuah teks terbuka, ia menjadi contoh paling tepat dari transformasi yang otoritatif menuju yang otoriter.²⁹

D. Biografi Khaled Abou El-Fadl

1. Latar Belakang Kehidupannya

Khaled Abou El-Fadl (selanjutnya disebut El-Fadl) termasuk salah satu dari tokoh Islam abad XXI yang aktif menyuarakan Islam moderat dan sangat menentang terhadap faham-faham yang ekstrim³⁰ dan Fundamentalis.³¹ El-Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963. El-Fadl

²⁹ *Ibid.* hlm. 58.

³⁰Dalam kamus, istilah *extreme* berarti keras, *extreme-ism*; juga berarti pendirian yang radikal, *extreme-i-ty-* berarti keterlaluan, tindakan keras. Lihat Peter Salim, *Advanced English Indonesia Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1991), hlm. 294.

³¹Istilah *fundamentalisme* berdasarkan studi Riffat Hasan berasal dari gerakan Kristen Protestan Evangelis di Amerika pada tahun 1930. gerakan ini menciptakan prinsip-prinsip dasar keimanan yang dinamakan prinsip ‘*fundamental*’. orang yang tidak mengimani prinsip ini tidak dianggap orang Kristen, dan sebagai orang yang beriman (fundamentalis), mereka berkewajiban menyebarluaskan keimanan tersebut kalau perlu dengan menggunakan kekerasan. Berdasarkan inilah istilah fundamentalisme memiliki konotasi militansi (berkeinginan untuk perang), orang yang menggunakan kekerasan dan paksaan sebagai cara menyebarluaskan kepercayaannya. Sekarang istilah ini cenderung diartikan sebagai fanatisme, ekstremisme, terorisme dan sejenisnya. Lihat Riffat Hasan, ‘Feminisme dan al-Qur’ān; Percakapan dengan Riffat Hasaan’ dalam *Ulumul Qur’ān*, vol. II, 1990, hlm. 91. Nada-nada serangan El-Fadl terhadap kaum fundamentalis sangat terlihat jelas dari karya-karyanya, seperti dalam ‘Modern muslim Under Siege’ yang dimuat

tumbuh dan besar di Kuwait dan Mesir. Sebagaimana masyarakat Arab pada umumnya, sejak dulu El-Fadl telah ditempa dengan pendidikan dasar keislaman. Al-Qur'an, Hadis, Tafsir, tata bahasa Arab, Taṣawuf, dan filsafat merupakan suatu yang sudah akrab sejak El-Fadl duduk di bangku madrasah. Minatnya pada keilmuan dan tradisi Islam sangat terlihat dari pikiran-pikirannya. Perpustakaan pribadinya juga banyak dipadati dengan kitab-kitab klasik, oleh karena itu keahliannya dalam pemikiran Islam klasik terlihat sangat kaya.³²

Pada tahun 1985, El-Fadl memperoleh gelar *Bachelor of Art* (BA) di Universitas Yale. Setelah itu El-Fadl melanjutkan pendidikannya ke Universitas Pensilvania hingga memperoleh gelar J.D pada tahun 1989. Lulus dari Universitas Pensylvania kemudian El-Fadl melanjutkan kembali ke Univeritas Princeton dengan specialisasi pada bidang *Islamic Studies* hingga El-Fadl memperoleh gelar Ph.D dan pada saat yang bersamaan El-Fadl juga menempuh studi hukum di UCLA Amerika Serikat dan di sanalah El-Fadl mulai karirnya.³³

dalam The New York Times, 01 Juli 2002. juga dalam bukunya yang berjudul *The Great Theft: Wrestling Islam From the Extremists* yang secara khusus membahas antara ekstrem Islam dan moderat dengan berbagai isinya, seperti jihad, teroris, hak-hak asasi manusia dan tentang perempuan.

³²Zuhairi Miswari, 'Khaled Abou El-Fadl Melawan Atas Nama Tuhan', dalam *Perspektif Progresif*, Edisi Perdana Juli-Agustus 2005, hlm. 14-15.

³³<http://www.Scholarofthehouse.org/abdrabelfed>, situs resmi yang memuat tentang Khaled M. Abou El-Fadl. Web-sites ini dikelola oleh murid dan orang-orang yang respek terhadap El-Fadl. Diakses tanggal 26 Agustus 2007.

2. Karya-karya Khaled Abou El-Fadl

Sebagai seorang sarjana dan profesor hukum, El-Fadl dikenal sebagai penulis yang sangat produktif, bahkan namanya melambung yang sangat dikenal dimasyarakat ilmuan atau publik dunia dengan baik setelah ia melahirkan sejumlah karya penting dalam pembaharuan hukum Islam dan upayanya dalam membangun toleransi serta budaya demokrasi di dunia Islam.

Karya-karya El-Fadl telah banyak dipublikasikan dalam berbagai bahasa, seperti Prancis, Arab, Inggris dan Indonesia. Adapun karya-karya tersebut di antaranya adalah:

- a. *Ahkām al-Bugat: A Study of Irregular Warfare and the Law of Rebellion in Islam* (1990)
- b. *The Common and Islamic Law of Duress* (1991)
- c. *Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the second/ Eight to the Eleventh/ Seventeenth Centuries* (1994)
- d. *Legal Debates on Muslim Minorities: Between Rejection and Accommodation* (1994)
- e. *Muslim Minorities and Self Restraint in Liberal Democracies* (1996)
- f. *Political Crime in Islamic Jurisprudence and Western Legal History* (1998)
- g. *The Islamic Law of Rebellion* (1999)
- h. *The Rules of Killing at War: An Inquiry into Classical Sourses* (1999)

- i. *Fox Hunting, Pheasant Shooting and Comparative Law* (2000)
- j. *Holy War Versus Jihad: A Review of James Johnson's 'The Holy War Idea in the Western and Islamic Traditions'* (2000)
- k. *Conference of the Books* (2001)
- l. *Rebellion and Violence in Islamic Law* (2001)
- m. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (2001)
- n. *And God Knows the Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse* (2001)
- o. *Constitutional and the Islamic Suni Legacy* (2002)
- p. *Islam and the Challenge of Democracy* (2004)
- q. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (2005)³⁴

Bukunya yang berjudul *Conference of The Books: The Searching for Beauty in Islam*, menurut Hasan Basri Marwah seakan berisi tentang dialognya dengan para ‘ulamā masa lalu. El-Fadl menyayangkan betapa banyak umat Islam yang asing dengan tradisi klasiknya dan kebebasan intelektual di kalangan umat Islam diberbagai wilayah telah hilang.³⁵

Sedangkan bukunya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, berisikan kritik El-Fadl terhadap sikap otoriter sejumlah kalangan umat Islam yang merasa paling benar dalam menafsirkan teks suci al-Qur’ān dan Ḥadīs. Buku selanjutnya *And God Knows the Soldier:*

³⁴Data ini diambil dari <http://www.scholarthehouse.org.biofkhabela.html>, diakses pada tanggal 27 Agustus 2007.

³⁵Hasan Basri Marwah, ‘Khaled M. Abou El-Fadl: Fiqih Otoritatif untuk Kemanusiaan’ dalam <http://www.serambi.co.id>, di akses pada tanggal 26 Agustus 2007.

Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses. Buku ini berawal dari esai-esai El-Fadl tentang runtuhnya dan terbengkalainya premis-premis tradisional yang melandasi bangunan hukum Islam.³⁶

E. Aktivitas dan Latar Belakang Pemikiran El-Fadl tentang Islam Puritan

Aktivitas El-Fadl dalam bidang akademik, selain menjadi profesor hukum Islam di Fakultas Hukum UCLA, Amerika Serikat dengan mengajar materi hukum Islam, tentang imigrasi, hak-hak asasi manusia (HAM) serta hukum keamanan Nasional dan Internasional, El-Fadl juga mengajar Hukum Islam di Universitas Texas dan Yale.³⁷

Selain mengajar, El-Fadl juga aktif dalam bidang HAM, pengacara hak-hak Imigran dan menjadi ketua sebuah lembaga HAM yang berkedudukan di Amerika (*Human Right Watch*).³⁸ Pada tahun 2003 dan berakhir pada tahun 2005, El-Fadl pernah diangkat oleh Presiden Amerika George Walker Bush sebagai anggota dalam Komisi Internasional Kebebasan Beragama (*International Religious Freedom*) dan El-Fadl adalah satu-satunya anggota IRF yang beragama Islam.³⁹

El-Fadl dikenal sebagai intelektual publik yang terkemuka dalam bidang hukum Islam. tulisan-tulisan akademiknya dalam bidang agama dan

³⁶Amin Abdullah, ‘Pendekatan Hermeneutik...’, hlm. xi.

³⁷*Ibid*

³⁸*Ibid*

³⁹Noha El-hennawy, ‘Reformer KhaledAbou El-Fadl, Equally a Product of Traditional Islamic Learning and the Ivy League, on the Quest for Knowledge in Islam, Islamophobia and Whether oil Islam aWeapon Worth Using’, dalam <http://www.egypttoday.com/article.aspx?Articlesd=6679>, diangkas tanggal 26 Agustus 2007.

hukum Islam banyak dilakukannya dengan pendekatan-pendekatan moral dan kemanusiaan. El-Fadl juga dikenal sebagai pembela hak-hak perempuan yang sangat gigih, dan ia sangat menentang kaum Islam puritan⁴⁰ dan Faham Wahhabī.⁴¹ Secara teratur El-Fadl selalu hadir dalam acara Televisi dan radio baik skala Nasional maupun Internasional seperti CNN, NBC, PBS, NPR dan VOA yang juga disiarkan ke seluruh wilayah Timur Tengah. Untuk masa sekarang ini, El-Fadl memfokuskan diri pada isu-isu yang otoritas, terorisme, toleransi Islam dan hukum Islam.⁴² Sebagaimana bisa dilihat dari karyanya seperti, ‘*Speaking in God’s Name; Islamic Law, Authority and Women*’(yang telah dialih-bahasakan ke dalam bahasa Indonesia; *Atas Nama Tuhan dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif dan Perempuan*) yang mengusung gagasan-gagasan tentang otoritas, otoritarianisme dan kesetaraan jender. Dalam buku tersebut El-Fadl mengupas Ḥadīs-ḥadīs Nabi yang notabenenya

⁴⁰Istilah Puritan, *Puritanical* berarti berpegang teguh pada norma-norma dan agama. *Purity* berarti kemurnian, kesucian. Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 457.

⁴¹Faham Wahabi adalah sebuah sekte yang dominan di Arab Saudi dan merupakan gerakan pembaharuan ideology yang landasan teologinya disandarkan pada Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (w. 1729 M) pada abd ke-18. Wahabisme merupakan aliran fundamental yang menafsirkan Islam dengan berpegang teguh pada tradisi Ibn Ḥambal dan tradisi Ibn Taimiyah. Keyakinan Wahabi terpusat pada prinsip *tauhid* dan menganggap amalan generasi setelah sahabat sebagai bid’ah. Dengan semangat puritanik faham ini berusaha menyingkirkan berbagai penyimpangan yang diyakininya telah merasuki Islam. Ciri khas muslim Wahabi adalah *muṭawwi’ūn* (penegak ketataan) yang menyebabkan mereka menjadi polisi agama. Pada akhir abad ke-18 faham ini masuk dalam struktur politik dan militer keluarga Sa’ud di semenanjung Arab sebagai upaya menentang hegemoni kerajaan Turki ‘Uṣmānī. Pada awal abad ke-20 ideologi wahabi berhasil menggabungkan ideology puritanisme dengan kekuatan politik dan militernya dan kekuatan suku-suku di sekitarnya dan inilah sebagai titik awal kelahiran Arab Saudi. Lihat Cyril Glase, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, t. t), hlm. 425-428. lihat juga Khaled M. Abou Fadl, *Speaking in God’s Name: Islam Law, Authority and Women*, (Oxford, Oneworld Press, 2001), hlm. 73.

⁴²Lihat ‘About Khaled M. Abou El-Fadl’, dalam <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>, diakses pada tanggal 26 Agustus 2007.

sebagai sumber teologi kedua dalam Islam setelah al-Qur'an yang dijadikan sandaran untuk melegetimasi hasil-hasil fatwa yang dianggap El-Fađl bersifat otoriter.

Pada masa remajanya, El-Fađl termasuk anggota dalam gerakan puritanisme Wahhabisme yang memang tumbuh subur dilingkungannya. El-Fađl menganggap fahamnya ini yang paling benar dan setiap bertemu dengan orang, El-Fađl selalu menceritakan ajaran puritannya itu. Hal ini bisa dipahami karena pada masa itu Wahhabisme yang menjadi mazhab negara yang telah amat berkuasa dan otoriter. Penguasa telah menyeleksi semua bacaan; mana bacaan yang boleh dikonsumsi dan mana yang tidak boleh dibaca masyarakat. Akan tetapi, keluarga El-Fađl termasuk keluarga yang demokrasi atau saling terbuka terhadap segala pemikiran. Keluarganya menawarkan berbagai macam khazanah keilmuan Islam dari berbagai aliran kepada El-Fadl. Semua ini secara langsung mendorong dan mempengaruhi El-Fadl untuk memperluas wawasan keilmuannya yang ia miliki.⁴³

Dengan bacaan yang luas tentang tradisi Islam dan dukungan keluarganya, El-Fađl mulai menyadari adanya kontradiksi dan persoalan yang akut dalam konstruksi ideologis dan pemikiran kaum Wahabi. Klaim mereka atas permasalahan justru banyak bertentangan dengan semangat ‘ulamā masa lalu (klasik), perbedaan pendapat merupakan sesuatu yang niscaya dan wajar

⁴³Hasan Basri Marwah, ‘Khaled M. Abou El-Fadl: Fiqh Otoritatif untuk Kemanusiaan’, dalam <http://www.serambi.co.id>, diakses pada tanggal 26 Agustus 2007.

serta tidak menganggap pedapat sendiri sebagai pendapat yang paling benar dan menganggap pendapat yang lain adalah salah.

Kesadaran akan pentingnya keterbukaan dalam pemikiran semakin berkembang ketika akhirnya El-Fađl menetap di Mesir.⁴⁴ El-Fađl mulai belajar di Madrasah al-Azhār ketika ia berusia enam tahun, sekitar tahun 1969. pada masa itu lembaga tersebut sedang mengalami transisi dari faham keagamaan yang plural kepada dominasi Wahhābī. Tanda-tanda kemoderatan El-Fađl mulai tampak seiring dengan pertumbuhannya menginjak masa dewasa. Guru atau syeikhnya di al-Azhār menganjurkan El-Fađl untuk banyak mempelajari dan mengambil jalan-jalan moderat.⁴⁵ Karena bagaimanapun juga pada saat itu, baginya ruang di Mesir tidak terlalu sesak seperti yang dialaminya di Kuwait, hingga El-Fađl memiliki anggapan bahwa kekuasaan yang bersifat represif dan otoriter tidak akan pernah menghasilkan kemajuan berfikir atau pencerahan intelektual bagi masyarakatnya.⁴⁶

Selanjutnya dalam perkembangan pemikirannya, El-Fađl merupakan penantang keras faham Wahhābisme, menurutnya Wahhābī adalah faham yang mencerminkan permusuhan sengit terhadap segala bentuk pengetahuan, sosial, akademik, ataupun intelektualisme kritis, seperti teori sosial, teori

⁴⁴Sebagaimana yang dikatakan Amin Abdullah, Mesir adalah negara yang memiliki kondisi kultural yang unik. Mesir berada pada titik temu antara peradaban; Timur Tengah, Barat, Afrika dan Eropa. Karena pertemuan kultur dari berbagai macam peradaban, maka perkembangan lalu lintas pemikiran keagamaan Islam di sana sangat luar biasa, selain luar biasa perkembangannya juga luar biasa konflik dan dengan konfliknya. Lihat Amin Abdullah, ‘Bedakan Antara Agama dan Pemikiran Keagamaan’ dalam <http://islamlib.com./id/page.php?page=article&id=651>, diakses pada tanggal 26 Agustus 2007.

⁴⁵Franklin Foer, ‘Moral Hazard in the New Republic Magazine’, dalam <http://www.scholarofthchouse.org.>, diakses pada tanggal 26 Agustus 2007.

⁴⁶*Ibid.*

politik Timur dan Barat⁴⁷ dan juga pada tradisi intelektual Islam yang lain seperti Mu'tazilah, asy-Asy'ariyyah, Māturīdiyyah serta seluruh tradisi perdebatan hukum dan penalaran deduktif maupun teologi sufisme, semua itu dianggapnya sebagai penyimpangan dan pengingkaran kepada agama.⁴⁸

Faham Wahhabisme menurut El-Fadl telah menjadi sistem pemikiran yang dominan dalam dunia Islam sejak tahun 1990-an. Faham ini, meskipun puritan tapi tidak mendukung hidup hemat atau *asketisme*. Dalam berbagai seginya, Wahhabisme adalah bentuk akhir dari konsumerisme yang ditopang agama. Sedikit sekali karya-karya teologis dalam Wahhabisme yang berbicara tentang keburukan materialisme atau mengutuk kemewahan. Dalam pandangan Wahhabī, kemewahan material dalam konsumsi atas produk-produk komersial non muslim tidak salah dan tidak dianggap sebagai penyerupaan terhadap Barat. Tapi jika yang diambil adalah institusi sosial atau politik, ide-ide yang terkait dengan persoalan tertentu seperti relasi jender, keadilan sosial, metode-metode analisis kritis akan dikutuk keras sebagai pengikut langkah-langkah orang kafir.⁴⁹

Hal yang dianggap oleh El-Fadl sebagai sesuatu yang paling traumatis dalam penyebaran puritanisme adalah sikap dan perlakuan terhadap perempuan. Perempuan merupakan tumpuan kekalahan sosial dan kultural

⁴⁷Khaled M. Abou El-Fadl, ‘The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam’, dalam Omid Safi (Ed) *Progressif Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, (Oxford: Oneworld Publication, 2003), hlm. 49-50.

⁴⁸Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, Alih bahasa Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 20-21.

⁴⁹*Ibid.*, hlm. 22. Khaled M. Abou Fadl, ‘The Ugly Modern, hlm. 50.

umat Islam, sehingga peran perempuan yang menonjol dalam masyarakat akan dianggap sebagai simbol Barat.⁵⁰

Upaya apapun untuk membaca dan menafsirkan sumber-sumber Islam dengan cara yang memberikan kebebasan lebih besar kepada perempuan akan dianggap tidak sah dan ditolak sebagai produk pemujaan kepada Barat. Sedangkan sikap apapun yang membatasi dan melarang perempuan meski tidak didukung oleh teks maupun keputusan hukum akan dianggap islami. Sementara bagi El-Fadl, semua itu tidak begitu saja adanya. Tapi puritanisme ditegakkan di atas pernyataan sepihak tentang keistimewaan diri sendiri. Puritanisme pada posisi istimewa ketika menilai otensitas dan validitas warisan sejarah dan kultur yang dialami oleh umat Islam lainnya.⁵¹

Dalam tesisnya tentang kaum puritan, menurut El-Fadl sangat sulit untuk menjadi agamis bila hendak menjustifikasi dan mempertahankan setiap praktik yang diterima secara akultural. Seorang yang agamis dipaksa untuk teralih dari kultur, Tradisi dan kearifan yang telah diwarisinya secara turun-temurun/satu-satunya otensitas ini tetap terjaga kemurniannya, segala bentuk analisis histories kritis dan analitis konstekstual harus ditolak. Konteks hanya akan mengganggu kemurnian dan ketidaktersentuhan visi tentang Islam yang hakiki. Puritanisme mengistimewakan dirinya sendiri

⁵⁰Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 23.

⁵¹*Ibid.*, hlm. 24.

dengan Islam yang hakiki dan mencampakkan yang lain, termasuk tradisi hukum sebagai sesuatu yang tidak sah.⁵²

El-Fadl sampai mengatakan bahwa pengalaman puritanisme sama dengan kolonial, yaitu pengalaman teralienasi yang mendalam terhadap arti identitas yang sudah mengakar kuat. Kehidupan yang seperti inilah yang mewarnai kehidupan El-Fadl, sehingga ia sangat menentang faham Wahabisme puritanisme dan lebih cenderung moderat.

Kepindahannya ke Amerika, bisa dikatakan sebagai suatu bentuk ‘penyelamatan’ diri dari ancaman dan iklim akademis yang tidak mendukung. El-Fadl berharap bahwa Amerika akan memberikan kesempatan yang lebih luas baginya untuk merenung, menimbang dan memperhitungkan serta menjelajahi berbagai pemikiran yang ada karena ia menganggap Amerika sebagai negara yang bebas, tidak memberikankekangan dalam berfikir dan menulis dan lebih aman dari anjaya. Akan tetapi ternyata tidaklah demikian yang El-Fadl alami. Di Amerika yang ia temukan adalah iklim intelektual yang gersang. Tidak jauh beda dengan apa yang ditemuinya di negeri asalanya. Menurut El-Fadl, hal ini karena kalangan muslim Amerika adalah sekelompok minoritas yang terkepung dan tengah mencari rasa keberbedaan dan otonomi.⁵³ Sedangkan puritanisme telah menyediakan dogma yang sederhana, terus-terang dan aspiratif. Mengalihkan ketakutan dan kecemasan

⁵² *Ibid.*, hlm. 25-26.

⁵³ Khaled M. Abou Fadl, ‘Past Year has been Difficult for Amerika Muslims’, dalam *Dallas Morning News*, 8 September 2002, hlm. 4.

kelompok minoritas ini dari perbauran dan hilangnya identitas di tengah kultur Amerika yang sekuler dan plural.⁵⁴

Sebagai seorang yang berhaluan moderat, El-Fadl tidak henti-hentinya menyuarakan penentangan terhadap elemen-elemen Islam yang radikal dan fundamental. Terlebih setelah serangan bom di WTC atau yang lebih dikenal dengan serangan 11 September 2001. El-Fadl banyak menulis dan menyuarakan di Media Massa tentang pengutukan terhadap aksi tersebut. Berbagai ancaman mati yang datang mengancam El-Fadl baik melalui telepon, e-mail maupun perlakuan langsung terhadapnya dengan melakukan aksi-aksi tanpa nama. Pada awalnya El-Fadl mengira aksi-aksi yang ditujukan kepadanya ini dilakukan oleh non muslim yang takut dengan Islam radikal, akan tetapi setelah diadakan penyelidikan oleh pihak yang berwenang, akhirnya El-Fadl berkesimpulan bahwa aksi ini juga dilakukan oleh orang-orang muslim puritan yang takut dengan kritik-kritik yang ditujukan kepada mereka sebagai kaum puritan Islam yang didukung oleh Saudi Arabia.⁵⁵

Ketika El-Fadl baru pulang dari Amerika setelah menyelesaikan B.A-nya pada tahun 1985 di Yale University, El-Fadl pernah tiba-tiba ditangkap polisi Mesir dan dimasukkan ke penjara ‘Tora’. Di penjara tersebut ia disiksa dengan keji, digantung dan dicabuti kuku-kukunya. Baru setelah tiga minggu di penjara, El-Fadl dibebaskan. Penangkapan ini karena El-Fadl dianggap

⁵⁴Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 27.

⁵⁵Vincent J. Schodolski, *Islamic Scholar Takes on Fundamentalist* (Chicago Tribune: UCLA Professor Put Much Blame on Saudi Support, 2002), diakses dari <http://www.scholarofthehouse.org.>, pada tanggal 26 Agustus 2007.

telah terpengaruh dan berpihak pada Barat. Selain penangkapan ini pada masa mudanya ia juga pernah ditangkap polisi karena tulisan-tulisannya yang dianggap berbahaya bagi Mesir.⁵⁶ Beberapa cobaan inilah yang membuat ia mengambil keputusan untuk pindah menjadi warga negara Amerika.⁵⁷

Bisa dikatakan bahwa lawan-lawan El-Fadl adalah orang-orang puritan, karena El-Fadl tidak menyukai kaum fundamentalis dan label-label Islam lainnya. Menurut El-Fadl penyebaran faham puritan Wahhabī banyak diperankan oleh Arab Saudi. Penyebaran ini biasanya dilakukan dengan pemberian dana atau beasiswa-beasiswa kepada lembaga-lembaga pendidikan atau keagamaan atau bahkan kepada person-person intelektual yang diikuti dengan tuntutan-tuntutan tertentu, atau ada hubungan timbale baliknya. Hal ini sebagaimana bisa dilihat betapa sulit bahkan bisa dikatakan hampir tidak ada lembaga yang tidak menerima suntilan dana dari Arab Saudi. Begitu juga seperti yang dialami al-Azhar, Mesir, El-Fadl juga menyayangkan bahwa salah satu guru kesayangannya di al-Azhar, Muḥammad Jalāl Kishk kemudian mengaku pro Wahhabī setelah ia menerima \$200.000 (dua ratus ribu dollar AS) dari raja Faisal Award dan \$850.000 (delapan ratus lima puluh

⁵⁶Raheel Raza, ‘Calling for Islamic Reformation, Scholar Islam Critical of Fellow Muslims Status of Women Need Examination’ dalam <http://www.scholarofthehouse.org.htm.>, diakses pada tanggal 26 Agustus 2007.

⁵⁷Richard N. Ostling, ‘U.S Scholar Abou El-Fadl Says this Generation Muslims Face a Momentous Choice’, dalam <http://www.scholarofthehouse.org.htm.>, diakses pada tanggal 26 Agustus 2007.

ribu dollar AS) dari pemerintah Saudi Arabia (Raja Fahd Award) sekitar tahun 1981.⁵⁸

El-Faḍl sendiri juga beberapa kali menerima tawaran sejumlah dana dari Arab Saudi dengan syarat ia berhenti menyuarakan gagasan-gagasan kemoderatannya dalam Islam dan tidak lagi menjatuhkan faham Wahḥābi. Akan tetapi hal itu ditolak El-Faḍl dan tetap pada pendiriannya, tetap menyuarakan Islam yang moderat, tidak fundamentalis tetapi Islam yang indah dan cinta damai.⁵⁹

Menurut El-Faḍl problem yang dihadapi umat Islam modern sekarang ini adalah krisis otoritas yang berkaitan dengan siapa-siapa yang berbicara atas nama Tuhan. Apabila orang-orang yang bicara atas nama Tuhan memahami teks secara sepihak, hanya fokus pada pandangan pembaca maka inilah yang disebut otoritarianisme atau kesewenang-wenangan dalam penafsiran. Inilah yang el-Faḍl katakan seperti yang dilakukan oleh sebuah lembaga fatwa di Arab Saudi, CRLO (suatu badan legal yang mengeluarkan fatwa-fatwa hukum).⁶⁰

CRLO menurut El-Fadl telah melakukan kesewenang-wenangan dalam memahami teks dan menentukan makna karena tidak mengindahkan apa yang disebut unsur *triadic* dalam proses pembacaan. Unsur *triadic* itu adalah pengarang (*author*), teks dan pembaca (*reader*). Tindakan otoritarianisme

⁵⁸Franklin Foer, ‘Moral Hazard in the New Republic Magazine’, dalam <http://www.scholarofthehouse.org>, diakses pada tanggal 26 Agustus 2007.

⁵⁹*Ibid.*

⁶⁰*Ibid.*

terjadi apabila tidak ada keseimbangan antara ketiga unsur tersebut, yang ada adalah dominasi satu unsur atas lainnya. Hal ini juga bisa terjadi apabila seseorang atau lembaga yang bertindak menutup rapat atau membatasi keinginan Tuhan (*the will of divine*) atau keinginan terdalam maksud teks dalam suatu batasan tertentu dan kemudian menyajikan ketentuan-ketentuan tersebut sebagai suatu hal yang tidak dapat dihindari, final dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah.⁶¹

Hal seperti inilah yang banyak terjadi sekarang di mayoritas negara-negara muslim, sebagaimana yang dicontohkan El-Fadl tentang fatwa-fatwa yang otoriter yang dikeluarkan CRLO. Fatwa yang paling El-Fadl soroti terutama tentang tujuan penciptaan manusia, sifat dasar hukum dan moralitas, pendekatan sejarah, demokrasi dan hak asasi manusia memahami interaksi dengan non-muslim, jihad, perang dan terorisme dan perempuan.

Tentang perempuan, misalnya, yaitu tentang adanya anggapan rendah terhadap perempuan dalam penetapan-penetapan hukum tersebut. Seperti kewajiban patuh yang membuta kepada suami, perempuan tidak boleh menyetir mobil, lebih baik tidak menempuh pendidikan yang tinggi dan sebagainya yang cenderung mendeskreditkan mereka. Menurut El-fadl juga bahwa paradigma yang dipakai masih menggunakan standar otoritarianisme bukan standar kemanusiaan dan moralitas. Karenanya El-Fadl mengajak kepada aktivis-aktivis hukum Islam untuk meletakkan paradigma hukum

⁶¹ Amin Abdullah, ‘Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan; Proses Negoisasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca’, dalam Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fukih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. xiii.

Islam dalam konteks yang lebih tepat yaitu keadilan sosial, kesejahteraan dan kesetaraan.⁶²

⁶²Zuhairi Misrawi, ‘Khaled M. Abou Fadl Melawan Atas Nama Tuhan’ dalam *Perspektif Progressif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 16-17.

BAB IV

KRITIK ATAS KRITIK ABOU EL-FADL

Otoritarianisme adalah faham yang mengabsahkan tindakan menggunakan kekuasaan Tuhan yang dilakukan seseorang, kelompok atau institusi untuk menyatakan bahwa pandangan keagamaannya (tafsir atas teks suci) paling benar dan itulah yang sebenarnya dikehendaki Tuhan. Sementara interpretasi yang dikemukakan pihak lain dianggap salah dan bukan kehendak Tuhan atau bahkan pada titik tertentu dituding sesat dan menyesatkan.

Dalam sejarah peradaban Islam, dampak otoritarianisme berulangkali terjadi menimpa ulama dan intelektual. Imam Ahmad bin Hanbal (pendiri mazhab fikih Hanbali) mengalami penyiksaan oleh khalifah al-Ma'mun karena memiliki pandangan yang berbeda dengan teologi yang dianut negara saat itu. Negara berpandangan bahwa al-Qur'an adalah makhluq sementara Imam Ahmad bin Hanbal berpandangan bahwa al-Qur'an bukan makhluq. Ibnu Rusyd (seorang tokoh filsafat Islam) diasingkan dan karya-karyanya dimusnahkan pada masa Khalifah al-Manṣūr karena dianggap menyimpang dari syariat Islam dan lebih mengedepankan rasionalisme. Abū Manṣūr al-Hallaj (seorang tokoh tasawuf falsafi) mendapatkan hukuman mati karena mengajarkan doktrin *wāhdah al-wujūd* (pantheisme) yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam.¹

Peristiwa seperti itu masih terus terjadi hingga saat ini. Maḥmūd Muhammād Ṭāḥa dinyatakan murtad dan dihukum mati oleh pemerintah Sudan karena gagasan tafsir al-Qur'an yang sejalan dengan hak-hak asasi manusia dan demokrasi yang dikembangkannya berlawanan dengan hukum Islam yang diterapkan secara revivalis oleh pemerintah

¹Muhammad ‘Abid al-Jabīrī, *Tragedi Intelektual-Perselingkuhan Politik dan Agama*, Alih Bahasa, Zam-zam Afandi Abdillah (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), hlm. 115-269.

berkuasa. Nawāl el-Sadawī (intelektual feminis asal Mesir) mendapatkan vonis murtad dan harus bercerai dengan suaminya karena *gagasan feminism* yang dikembangkannya berlawanan dengan pandangan ulama konservatif di Mesir. Masih banyak lagi deretan kasus seperti ini baik yang terekam dalam dokumentasi sejarah ataupun yang tidak terdokumentasikan.²

Beberapa kasus di atas memiliki akar persoalan yang sama. Yaitu berkaitan dengan ide yang dianggap bertentangan atau melanggar kemapanan doktrin yang sudah ada kemudian disikapi dengan pelarangan atas nama agama, baik yang dilakukan negara atau kelompok masyarakat. Argumentasi yang biasa dikemukakan untuk melakukan pelarangan pun tidak mengalami perubahan dari masa ke masa. Tidak jauh dari tuduhan merusak akidah, mengingkari prinsip-prinsip agama, melecehkan ajaran-ajaran agama, bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah, atau yang paling parah adalah membungkus kesesatan dengan Ayat-ayat al-Qur'an dan menjadi agen kelompok non Muslim sebagai upaya untuk menghancurkan Islam dari dalam. Seperti al-Ma'mun saat memutuskan untuk menyiksa Imam Ahmad bin Hanbal menyatakan bahwa Imam Ahmad bin Hanbal termasuk golongan yang tidak mengenal Tuhan, buta akan Allah, jauh dari kebenaran agama, tidak bertauhid dan tidak beriman.

Pelarangan terhadap sesuatu perbuatan seringkali diyakini sebagai upaya untuk menegakan kehendak Tuhan. Di sini barangkali letak persoalannya. Apakah ada selain Tuhan yang benar-benar tahu apa yang sebenarnya yang menjadi kehendak Tuhan? Apakah ada manusia yang memiliki kewenangan untuk memposisikan diri sebagai wakil (tentara)

²Asnawi Ihsan, Islam Liberal: *Implikasi Pemikiran Pluralisme Agama Terhadap Hukum Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 2003), hlm. 19-20.

Tuhan yang berhak untuk menentukan tindakan seseorang mendekati atau menjauhi kehendak Tuhan?

A. Syarat-syarat Penafsiran.

Ada lima syarat untuk membendung yang harus dipenuhi wakil Tuhan dalam pandangan El- Fadl:

1. Kejujuran (*honesty*). Adalah sikap tidak berpura-pura memahami apa yang sebenarnya tidak ia ketahui dan bersikap terus terang tentang sejauhmana ilmu dan kemampuannya dalam memahami kehendak Tuhan.
2. Kesungguhan (*diligence*). Adalah upaya yang keras dan hati-hati karena bersentuhan dengan hak orang lain. Harus menghindari sikap yang dapat merugikan hak orang lain karena semakin besar pelanggaran terhadap orang lain semakin besar pula pertanggungjawaban di sisi Tuhan.
3. Kemenyeluruhan (*comprehensiveness*). Adalah upaya untuk menyelidiki kehendak Tuhan secara menyeluruh dan mempertimbangkan semua nas yang relevan.
4. Rasionalitas (*reasonableness*). Adalah upaya penafsiran dan analisa terhadap nash secara rasional.
5. Pengendalian diri (*self-restraint*). Adalah tingkat kerendahan hati dan pengendalian diri yang layak dalam menjelaskan kehendak Tuhan. Harus dibangun atas dasar “*Wa Allāh a’lam bi as-Sawab*” (dan Tuhan lebih tahu yang terbaik)

Syarat-syarat yang diajukan El-Fadl bukan merupakan standar baku dan mutlak untuk menentukan siapa yang berhak menjadi wakil Tuhan. Namun setidaknya dapat dijadikan salah satu pendekatan dalam memahami sejauh mana otoritas Tuhan dapat diwakilkan kepada manusia atau lembaga.

Walaupun kebenaran hanya menjadi hak Tuhan, tetapi manusia tetap berhak menjadi wakil (tentara) Tuhan untuk menafsirkan kehendak Tuhan yang terkandung dalam nas} sebagai acuan dalam menjalankan kehidupan. Hal ini sejalan dengan hakikat diciptakannya manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Dengan catatan, manusia tidak melampaui batas-batas yang ada seperti mengambil alih posisi Tuhan, bersikap arogan atas penafsirannya dengan menyalahkan penafsiran yang berbeda dan menutup makna yang sebenarnya terbuka atau sebaliknya membuka makna tanpa batas.

Khaled M. Abou El- Fadl dalam buku *Atas Nama Tuhan –Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*-- memberikan rumusan yang jelas mengenai syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh individu atau lembaga untuk meposisikan diri sebagai wakil Tuhan. Definisi wakil Tuhan menurutnya adalah individu atau lembaga yang memang diberikan kewenangan oleh orang lain atau masyarakat –bukan mengaku-ngaku dan memposisikan sendiri- karena memiliki kompetensi yang cukup dan dipercaya untuk memberikan fatwa sebagai sebuah penafsiran atas Kehendak Tuhan.

Para intelektual membentuk individunya memiliki ciri-ciri khas dan kelebihan-kelebihan. Posisi intelektual terlihat dalam beberapa variabel, diantaranya:

- Intelektual berafiliasi pada rakyat, dengan demikian, khalifah, seorang hakim dan seorang sekretaris negara bukanlah termasuk intelektual meskipun mereka berpengetahuan.
- Intelektual termasuk kelompok elit karena profesinya dibidang pemikiran wacananya membuatkan suatu kelebihan, kekuatan, dan kehormatan sebab dia mampu menyedot perhatian pendengar, publik dan para pengikut lainnya..

- Intelektual pada umumnya bekerja dengan pikirannya, karena ia menghidupi diri dari pemberian (honor atau gaji) yang berarti ia juga tidak mengeluarkan pajak.
- Meskipun senjata intelektual adalah pemikiran dan perkataannya, ia berlindung pada akidah, berpegang teguh pada penalaran, bukan pada suku (seperti golongan “mawali” (budak yang dimerdekakan)atau yang sejenisnya).
- Intelektual memiliki pengetahuan maka dia adalah orang Kota bukan orang Desa, sebab tumbuhnya berbagai ilmu pengetahuan yani seiring dengan munculnya berbagai keramaian dan kebudayaan seperti yang dikemukakan Ibnu Khaldun.³

Apabila batasan-batasan ini berlaku pada umumnya para ilmuan: ahli fiqh, ahli hadits, para ahli Nahwu, para sejarawan,dan seterusnya, maka intelektual menjadi melebihi yang lain semuanya sebab dia tidak menjadikan akidah semata-mata sebagai kerangka berafiliasi diri, tetapi dia menceburkan individunya didalamnya, mengatasinya dan merubahnya menjadi pendapatnya sendiri yang dengan itu. Dengan kata lain, intelektual memandang akidah bukan semata-mata keyakinan, tetapi juga sebagai gagasan dan ekspresi. Demikian, intelektual berubah menjadi pembicara dan penyusun makalah, lebih dari itu dia juga menyampaikan gagasan dan makalahnya itu dihadapan publik, menjadikan struktur sosial yang membentuk publik tersebut sebagai obyek pembicaranya. Intelektual menggumuli kebudayaan (termasuk didalamnya masalah politik) dengan mediasi akidah, menggunakan ketentuan (keputusan)nya, konsep-konsepnya dan teknik penyampaiannya.

Kesimpulan yang telah disebutkan sersifat general dan masih memerlukan penjelasan dari fakta-fakta sejarah peradaban Islam, beberapa fakta sejarah pemikiran manusia, termasuk sejarah Ilmu Pengetahuan menyatakan bahwa manusia mulai mengakrapi seni

³ Muḥammad ‘Abid al-Jabīrī, *Tragedi Intelektual–Perselingkuhan Politik dan Agama*, Alih Bahasa, Zam-zam Afandi Abdillah (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), hlm. 65.

berbicara atau pengetahuan sebelum mereka sendiri memberinya sebuah nama atau aturan-aturan kedua hal tersebut, persis seperti mereka menggunakan sebuah bahasa sebelum mereka sendiri meletakkan aturan-aturan bahasa. Pemberian nama terhadap sejumlah ilmu pengetahuan selalu datang belakangan setelah ketika pengetahuan tersebut memerlukan sistematiska, atau aturan lainnya.⁴

Kemunduran Islam akan terjadi manakala kreativitas kaum intelektual telah dibatasi. Hal tersebut sangat mungkin terjadi manakala setiap muncul gagasan yang berbeda dari *mainstream* yang ada di tengah masyarakat dianggap sesat dan menyimpang dari ajaran Islam. Apalagi sampai pada tidakan pembunuhan karakter, ancaman dan tindakan refresif lainnya. Padahal belum tentu benar-benar sesat dan menyimpang. Bisa saja hanya sebatas pada persoalan perbedaan penafsiran dan pemahaman. Di sini barangkali sering terjadi bias antara sesat dan berbeda. Definisi sesat dan menyimpang bukan lagi terletak pada metodologi berfikir yang digunakan. Apakah masih menggunakan cara berfikir yang dibenarkan menurut Islam atau tidak. Akan tetapi seringkali ukuran sesat dan menyimpang adalah berbeda dengan penafsiran yang dipegang oleh penguasa atau mayoritas umat Islam.

B. Syarat-Syarat Penafsiran secara Komperehensif.

Tafsir adalah ilmu syari'at paling agung dan paing tinggi kedudukannya. Tafsir merupakan ilmu yang paling mulia obyek pembahasannya dan tujuannya serta dibutuhkan. Obyek pembahasannya adalah Kalamullah yang merupakan sumber segala hikmah dan segala keutamaan. Tujuannya utamanya untuk dapat berpegang pada tali yang kokoh dan mencapai kebahagiaan hakiki. Dan kebutuhan terhadapnya sangat mendesak karena segala

⁴ *Ibid.* hal. 66.

kesempurnaan agamawi dan duniawi haruslah sejalan dengan syara' sedang kesejalanan ini sangat bergantung pada pengetahuan tentang kitab Allah.⁵

Kajian ilmiah yang obyektif merupakan asas utama pengetahuan yang valid yang memberikan kemanfaatan bagi para pencarinya, dan buahnya merupakan makanan palinglezat bagi santapan pikiran dan perkembangan akal. Kajian ilmu-ilmu syari'at pada umumnya dan ilmu tafsir pada khususnya merupakan aktivitas yang harus memperhatikan dan mengetahui sejumlah syarat dan adab demi terjadinya keindahan wahyu dan keagungannya.⁶

Para ulama telah menyebutkan syarat-syarat yang harus dimiliki setiap mufassir diantaranya:

1. Akidah yang benar, sebab akidah sangat berpengaruh terhadap jiwa pemiliknya dan sering kali mendorongnya untuk mengubah nash-nash dan berkhianat dalam penyampaian berita. Apabila seseorang meyusun sebuah kitab tafsir, maka ditakwilkannya ayat-ayat yang bertentangan dengan akidahnya dan membawanya kepada mazhabnya yang batil guna memalingkan manusia dari mengikuti golongan salaf dan dari jalan petunjuk.
2. Bersih dari hawa nafsu, sebab hawa nafsu kan mendorong pemiliknya untuk membela kepentingan mazhabnya sehingga ia menipu manusia dengan kata-kata halus dan keterangan menarik seperti dilakukan golongan Qodariah, Syi'ah Rafidah, Mu'tazilah dan para pendukung fanatik mazhab sejenis lainnya.

⁵ Mannā Khafīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an* alih bahasa: Mudzakir AS (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1996). hlm. 461.

⁶ *Ibid.* hlm. 462.

3. Menafsirkan, lebih dahulu, Qur'an dengan Qur'an karena sesuatu yang global pada satu tempat telah terperinci di tempat lain dan sesuatu yang dikemukakan secara ringkas disuatu tempat telah diuraikan di tempat lain.
4. mencari penafsiran dari sunnah, karena sunnah berfungsi sebagai pensyarah al-Qur'an dan penjelasannya.
5. Apabila tidak didapatkan penafsiran dalam sunnah, hendaklah meninjau pendapat para sahabat karena mereka lebih mengetahui tentang tafsir al-Qur'an: mengingat mereka yang menyaksikan *qarīnah* dan kondisi ketika al-Qur'an diturunkan disamping mereka mempunyai pemahaman (penalaran) sempurna. Ilmu yang sahih dan amal yang saleh.
6. Apabila tidak ditemukan juga penafsiran dalam al-Qur'an , sunnah maupun dalam pendapat para sahabat maka sebagian besar ulama, dalam hal ini, memeriksa pendapat tabi'in. diantara tabi'in ada yang menerima seluruh penafsiran dari sahabat, namun sering juga mereka berbicara tentang tafsir ini dengan *istimbāt* (penyimpulan) dan *istidlāl* (penalaran dalil) sendiri. Tetapi yang menjadi pegangan dalam hal ini adalah penukilan yang sahih.
7. Pengetahuan bahasa Arab dengan segala cabangnya, karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa dan pemahaman tentang nya amat bergantung pada pencarian *mufradāt* (kosa kata) lafaz-lafaz dan pengetian-pengertian yang ditunjukkannya menurut letak kata-kata dalam rangkaian kalimat.

Makna suatu kata dalam bahasa Arab berbeda-beda dikarenakan perbedaan *I'rāb* (fungsi kata dalam kalimat). Maka atas dasar ini sangat diperlukan pengetahuan tentang ilmu *nahwu* (gramatika) dan ilmu *taṣrīf* (konyugasi) yang dengan ilmu akan

diketahui bentuk-bentuk kata. Sebuah kata yang masih samar-samar maknanya akan segera jelas dengan mengetahui kata dasar (*masdar*) dan bentuk-bentuk kata turunannya. Demikian juga pengetahuan tentang keistimewaan suatu susunan kalimat dilihat dari segi penunjukannya kepada makna, dari segi perbedaan maksudnya sesuai dengan kejelasan atau kesamarannya penunjukan makna, kemudian dari segi keindahan susuanan yakni tiga cabang ilmu *balāghah* (retorika) *ma'āni*, *bayān*, *dāfi'*, merupakan syarat penting memperhatikan dalam menyelami maksud-maksud kemu'jizatan al-Qur'an.

8. Pengetahuan tentang pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'an, seperti ilmu *qira'ah* karena dengan ilmu ini bagaimana cara mengucapkan (lafaz-lafaz) al-Qur'an dan dapat memilih mana yang lebih kuat diantara berbagai ragam bacaan yang diperkenankan, ilmu *tauhid* – dengan ilmu ini diharapkan mufassir tidak menta'wilkan ayat-ayat berkenaan dengan hak Allah dan sifat-sifatnya secara melampaui batas haknya, dan ilmu *ushul* terutama usulut tafsir dengan mendalami masalah-masalah (kaidah-kaidah) yang dapat memperjelas sesuatu makna dan meluruskan maksud-maksud al-Qur'an, seperti pengetahuan tentang *asbabun nuzul*, *nasik-mansukh* dan lain sebagainya.
9. Pemahaman yang cermat sehingga mufassir dapat mengukuhkan sesuatu makna atas yang lain atau menyimpulkan makna yang sejalan dengan nash-nash syari'at.⁷

Apabila kita mengkaji tentang peminjaman penggunaan berbagai konsep dan terminologi dari suatu cabang pengetahuan tertentu ke yang lain serta mengadaptasikan kedalamnya, maka semuanya akan dijumpai pada priode-priode awal pertumbuhan ilmu

⁷ *Ibid.* hlm. 463.

pengetahuan, yaitu pada saat pemunculan pertama kali cabang pengetahuan tertentu. Sebuah penciptaan atau inovasi dimana konsep-konsep yang tersedia tidak memadai bagi cabang tersebut, upaya atau proses semacam ini legal manakala dapat berjalan dengan baik dalam mengadaptasikan konsep yang ditransfer kedalam cabang pengetahuan yang digunakannya.⁸

⁸Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual Perselingkuhan Politik Dan Agama* (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003). hlm. 28

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pemikiran agama dalam islam adalah pemikiran yang terbuka dan baik dalam cakrawakla teoritis maupun penerapan praktisnya. Sebagaimana agama membuka pintu ijihad di arah semua orang yang merasa dirinya mampu berijihad, yakni orang-orang yang memenuhi syarat ilmiah yang diperlukan.

Disini barang kali relevan untuk ditunjukkan bahwa para ulama semuanya sepakat, meski dengan tingkat yang berbeda, terhadap dua hal pokok : *Pertama*, berlindung kepada takwil lahiriah teks ketika bertentangan dengan apa yang ditetapkan oleh akal, ini pada tataran akidah. *Kedua* pada tataran syari'at para juris muslim (*fuqaha*) semuanya sepakat untuk menjadikan kepentingan bersama sebagai maksud utama dan otoritatif bagi maksud syari'at, karena itu jika terjadi pertentangan hukum agama dalam suatu kondisi dengan kepentingan bersama maka wajib mementingkan kepentingan itu karena hukum-hukum syari'at, bahkan agama sepenuhnya, sesungguhnya datang demi kepentingan manusia baik secara individu maupun kelompok. ini merupakan aksioma-aksioma ijihad di dalam Islam.¹

B. Saran-Saran

Oleh karena penelitian ini masih sangat jauh dari sempurna, maka untuk penelitian selanjutnya, terhadap para praktisi hukum, para aktivis pembela hak-hak asasi manusia, aktivis perempuan, feminism dan pemuka agama, dengan melihat keadaan masyarakat pada saat sekarang ini, ada beberapa saran yang bisa dikemukakan, yaitu:

¹ Mohamed Abed al-Jabiri, *Problem Pradaban Penelusuran atas jejak kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, Alih bahasa, Sunarwoto Dema, Mosiri (Yogyakarta: Belukar, 2004). hlm. 272.

Sudah saatnya semua pihak untuk introspeksi diri bahwa kebenaran dan agama Islam bukan hanya milik kita, lembaga atau orang-orang yang sefaham dengan kita.. Akan tetapi menjadi milik bagi semua makhluk Tuhan. Otoritas kebenaran benar-benar mutlak menjadi milik Tuhan. Mari kita singkirkan jauh-jauh nafsu syahwat kita yang sering muncul dalam wujud arogansi dan sikap otoriter untuk mengatakan bahwa cara beragama kita lebih baik dan benar dari orang lain yang memiliki penafsiran dan cara memahami (menjalankan) ajaran Islam berbeda dengan orang lain. Mari belajar menerima perbedaan sebagai anugerah Tuhan yang harus disyukuri.

DAFTAR PUSTAKA

Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam Sunnah Nabi Dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI, 2002.

Bazzaz, Mu^{hammad} ibn Mu^{hammad} ibn Syihab al-Kurdari ibn, *al-Fatawā al-Bazzaziyah*, yang dicetak di bagian tepi kitab *al-Fatawā al-Hindiyyah*, edisi ketiga Beirut: Dar al-Ma'arif, 1973.

Dkk, Amin Abdullah, "Mazhab" Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer, Djogjakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.

Fadl, Khaled Abou EL-, *Atas Nama Tuhan Dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif dan Perempuan*, Alih Bahasa, R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.

-----, *Melawan Tentara Tuhan*, Alih Bahasa Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.

-----, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Terj. Helmi Musthofa, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006

Fakhr al-Dīn Usmān ibn ‘Alī al-Zaylā’ī, *Tabyīn al-Haqa’iq: Syarḥ Kanz al-Daqa’iq*, Madinah: Dar al-Kitab al-Islamiyyah, t.t.

Fauzi, Ihsan Ali, 'Wahhabisme sebagai Islam Puritan', <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>, diakses pada tanggal 26 Agustus 2007.

Jabiri, Muhammad 'abid al-, *Tragedi Intelektual Perselingkuhan Politik Dan Agama*, Alih Bahasa, Zamzam Afandi Abdillah, Yogyakarta, PUSTAKA ALIEF, 2003.

-----, *Problem Pradaban Penelusuran atas jejak kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, Alih bahasa, Sunarwoto Dema, Mosiri, Yogyakarta: Belukar, 2004.

Khalaf, Abd Wahab, *Ilm Ushul Fiqh*, terj. Masdar Helmi, Bandung, Gema Risalah Pres, 1996.

Mawardi, Abū Ḥasan ‘Alī ibn Mu^{hammad} ibn Ḥabīb al-, *Al-Aḥkām al-Sultaniyyah*, Beirut: Dar al-Ma'arif. t. t.

Malik, Zainuddin *Agama Rakyat Agama Pengusa*, Yogyakarta: Galang Press, 2000.

Partanto, Pius A. dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiyah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994.

Qaṭṭān, Mannā Khalīl al-, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, alih bahasa: Mudzakir AS Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1996.

Sahiron, Syamsuddin (Ed), *Hermeneutik Al-Qur'an Mazhab* Yogyakarta: Islamika, 2003.

Saputra, Adi, 'Studi Pemikiran Khaled Abou El-Fadl tentang Muslim Puritan' Skripsi Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.

Surachmat, Winarno, *Dasar dan Teknik Research; Pengantar Metodologi Ilmiah*, cet II Bandung: CV. Tarsito, 1972

Syarifah, Umi, 'Penafsiran Ayat-ayat Misoginis dalam Pandangan Khaled Abou El-Fadl (Studi Kritis terhadap Buku Atas Nama Tuhan Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif dan Perempuan), Tesis Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

Soleh,A. Khudori, *Wacana Baru FILSAFAT ISLAM*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Tentang larangan menggunakan siksaan agar tertuduh mengaku lihat, al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*.

TERJEMAHAN TEKS ARAB

No	Halaman	Footnote	Terjemahan
BAB I			
1	1	1	Dan tiada kami jadikan penjaga neraka itu melainkan dari malaikat; dan tidaklah kami menjadikan bilangan mereka itu melainkan untuk jadi cobaan bagi orang-orang kafir. Supaya orang-orang yang diberi Al-kitab menjadi yakin dan supaya orang yang beriman bertambah imannya dan supaya orang-orang yang diberi Al-kitab dan orang-orang mu'min itu tdk ragu-ragu dan supaya orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit dan orang-orang kafir (mengatakan): "Apakah yang dikehendaki Allah dengan bilangan ini sebagai suatu perumpamaan ?" Demikianlah Allah membiarkan sesat orang-orang yang dikehendaki-Nya. Dan tidak ada yang mengetahui tentara Tuhanmu melainkan Dia sendiri. Dan Saqar itu tiada lain hanyalah peringatan bagi manusia.
BAB III			
2	33	6	Dan tidak ada yang mengetahui tentara Tuhanmu melainkan Dia sendiri. Dan Saqar itu tiada lain hanyalah peringatan bagi manusia.