HERMENEUTIKA HUKUM ISLĀM KHĀLED M. ABOU EL FADL

SKRIPSI

DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARĪ'AH
UNIVERSITAS ISLĀM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN SYARAT-SYARAT
MEMPEROLEH GELAR SARJANA STRATA SATU
DALAM ILMU HUKUM ISLĀM

OLEH:

AMAK FADHOLI
0035 0445

PEMBIMBING:

1. **AGUS MOH. NAJIB, M. Ag**
2. **HJ. FATMĀ AMILIA, S. Ag. M. Si**

AL-AHWĀL ASY-SYAKHSIYYAH
FAKULTAS SYARĪ'AH
UNIVERSITAS ISLĀM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2007

AGUS MOH. NAJIB, M. Ag
Dosen Fakultas Syarī'ah
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Nota Dinas
Hal : Skripsi
Saudara Amak Fadholi

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

Assalāmu'alaikum Wr.Wb.

Setelah membaca, meneliti dan mengoreksi serta menyarankan perbaikan seperlunya, maka kami berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Amak Fadholi
N.I.M : 0035 0448
Judul : "Hermeneutika Hukum Islām Khāled M. Abou El Fadl"

Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu dalam jurusan Al-Ahwāl Asy-Syakhsiyyah Fakultas Syarī'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi saudara tersebut di atas dapat segara dimunaqasyahkan. Untuk itu kami ucapkan terima kasih.

Wassalāmu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, Juli 2007 M

Pembimbing I

AGUS MOH. NAJIB, M. Ag
NIP. 150 275 462

HJ. FATMĀ AMILIA, S. Ag. M. Si
Dosen Fakultas Syarī'ah
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Nota Dinas
Hal : Skripsi
Saudara Amak Fadholi

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

Assalāmu'alaikum Wr.Wb.

Setelah membaca, meneliti dan mengoreksi serta menyarankan perbaikan seperlunya, maka kami berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Amak Fadholi
N.I.M : 0035 0448
Judul : "Hermeneutika Hukum Islām Khāled M. Abou El Fadl"

Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu dalam jurusan Al-Ahwāl Asy-Syakhsiyyah Fakultas Syarī'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi saudara tersebut di atas dapat segara dimunaqasyahkan. Untuk itu kami ucapkan terima kasih.

Wassalāmu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, Juli 2007 M

Pembimbing II

HJ. FATMĀ AMILIA, S. Ag. M. Si
NIP. 150 277 618

PENGESAHAN

Skripsi berjudul

HERMENEUTIKA HUKUM ISLĀM KHĀLED M. ABOU EL FADL

Yang disusun oleh:

AMAK FADHOLI
NIM: 0035 0448

Telah dimunaqasyahkan di depan sidang munaqasyah pada hari Kamis, 19 Juli 2007 M/ 04 Rajab 1428 H dan dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar sarjana strata satu dalam Ilmu Hukum Islam.

Yogyakarta, 30 Juli 2007 M
15 Rajab 1428 H

DEKAN
FAKULTAS SYARI'AH
UIN SUNAN KALIJAGA

Drs. H. Malik Madani, MA
NIP. 150 182 698

Panitia Ujian Munaqasyah

Ketua Sidang	Sekretaris Sidang
Yudian Wahyudi, Ph.D	Samsul Hadi, S.Ag., M.Ag
NIP. 150 240 524	NIP. 150 299 963
Pembimbing I	Pembimbing II
Agus Moh. Najib, M. Ag	Hj. Fatmā Amilia, S. Ag. M. SI
NIP. 150 275 462	NIP. 150 277 618
Penguji I	Penguji II
Agus Moh. Najib, M. Ag	M. Nur, H., S.Ag., M.Ag
NIP. 150 275 462	NIP. 150 282 522

MOTTO

"Tidak Membela Tuhan Orang yang Membela Tuhan"
"Tidak Ada Kebahagiaan Sejati selain Membuat Kedua Orang Tua Tersenyum"

(Penulis)

PERSEMBAHAN

Skripsi ini Penulis Persembahkan untuk:

- Ayah dan Ibu serta Saudara-saudari penulis
- KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur)
- Para Pejuang HAM dan Demokrasi

ABSTRAK

HERMENEUTIKA HUKUM ISLĀM KHĀLED M. ABOU EL FADL

Dewasa ini diskursus hukum Islām cenderung tidak kontekstual ketika dihadapkan pada isu-isu modernitas. Salah satu bentuk ketidakkontekstualan tersebut adalah ketika merespons persoalan kesetaraan gender—yaitu relasi suami (laki-laki) dan isteri (perempuan). Hukum Islām, dalam konteks ini, dipenuhi oleh diskursus yang otoriter dan otoritarianisme, baik pada aspek metodologi maupun produk-produk hukumnya sehingga melahirkan apa yang disebut "fikih otoriter". Kenyataan ini memicu para intelektual muslim untuk memikirkan kembali diskursus hukum Islām dengan menggunakan metode dan pendekatan kontemporer. Tercatat sejumlah intelektual muslim yang memusatkan perhatiannya pada hukum Islam, yaitu Abdullāhi Ahmed an-Na'im, Fazlur Rahmān, Farīd Esack, Asghār 'Alī Engineer, Fātima Marnessi dan Khāled M. Abou El Fadl. Abou El Fadl mencatat maraknya diskursus otoritarianisme hukum Islām, kini dipraktikkan oleh sebuah komunitas muslim di Amerika. Hal ini terjadi karena minimnya penguasaan metodologi, memutuskan diri dari khazanah Islām klasik, dan "membunuh" diskursus hukum Islām yang dinamis seraya mengadopsi pemikiran Islām yang berorientasi Wahabi dan puritan. Dalam konteks itulah Abou El Fadl menyerukan perlunya terobosan metodologi agar hukum Islām tetap kontekstual bagi perubahan sosial yang terjadi. Dalam rangka memotret perumusan ulang metodologi dimaksud, penulis, melalui penelitian ini, tertarik untuk mengulas lebih jauh metode hukum Islām Abou El Fadl. Adapun pokok masalah yang dibahas adalah bagaimana hermeneutika hukum Islam Khāled M. Abou El Fadl, dan aplikasinya pada persoalan gender dalam Islam?

Penelitian ini merupakan kajian deskriptif-analitis yang berusaha mengungkap metodologi hukum Islām (*manhāj/ ṭāriqat iṣbāt wa istinbāt al-ahkām*) Abou El Fadl dalam konteks pembaruan hukum Islām. Selanjutnya, kajian ini menganalisis persoalan gender dalam Islām. Sifat kajian deskriptif-analisis adalah menuturkan, menggambarkan dan menganalisis secara objektif data yang dikaji sekaligus menginterpretasi dan menganalisis data-data tersebut. Adapun pendekatannya adalah hermeneutika hukum, yaitu menjelaskan cara pandang Abou El Fadl terhadap status al-Qur'ān dan Hadīs sebagai sumber otoritatif hukum Islām. Bagaimana kedua sumber tersebut ditafsirkan.

Adapun hasil penelitian adalah metodologi hukum Islām Abou El Fadl berangkat dari pandangannya tentang status al-Qur'ān dan Hadīṣ sebagai sumber otoritatif hukum Islām, kemudian mengajukan suatu cara baca baru, yaitu hermeneutika negosiatif. Menegosiasikan secara seimbang antara maksud pengarang (Tuhan atau Nabi dalam konteks al-Qur'ān dan Hadīṣ) yang diwakili oleh teks dengan subjektifitas pembaca. Gagasannya ini juga meniscayakan tentang perlunya teks yang terbuka (*open text*) bagi segala bentuk interpretasi. Oleh karena itu, diktum "ijtihād telah tertutup" mengindasikan pembaca telah

bertindak otoriter terhadap teks dengan menegaskan bahwa penafsirannyalah yang paling benar dan otoritatif di satu sisi, dan menghakimi penafsiran lain sebagai sesuatu yang salah di sisi lain. Pembaca—agar dapat dianggap sebagai wakil khusus yang menyuarakan kehendak Tuhan atau Nabi—harus membekali diri dengan lima prasyarat moral: kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas dan pengendalian diri. Rumusan metodologis ini jika dikaitkan dengan persoalan gender, yaitu relasi suami (laki-laki) dan isteri (perempuan) secara teoritis mengimplikasikan bahwa hukum keluarga dalam Islām, mestinya, terjadi keseimbangan hak dan kewajiban yang sama antara kedua pihak dalam menentukan roda kehidupan rumah tangga. Selain memiliki peran yang sama dalam ruang publik, perempuan juga memiliki hak dalam persoalan domestik, seperti hukum pembagian waris, talak, cerai dan sebagainya. Dalam konteks inilah kesetaraan kedua belah pihak memperoleh aktualisasinya, seperti telah ditetapkan dalam teks al-Qur'ān maupun Hadīş.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam penelitian ini menggunakan pedoman transliterasi dari keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI No. 158 tahun 1987 dan No. 05436/U1987. Secara garis besar uraiannya adalah sebagai berikut:

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā‘	B	be
ت	Tā'	T	te
ث	Sā	s˙	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	je
ح	Hā’	H	ha (dengan titik di bawah)
خ	Khā’	Kh	ka dan ha
د	Dāl	D	de
ذ	Żāl	Ż	zet (dengan titik di atas)
ر	Rā’	R	er
ز	Zai	Z	zet
س	Sīn	S	es
ش	Syīn	Sy	es dan ye
ص	Ṣād	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Dād	D	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭā’	Ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Zā’	Z	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	koma terbalik

غ	Gain	G	ge
ف	Fā'	F	ef
ق	Qāf	Q	qi
ك	Kāf	K	ka
ل	Lām	L	el
م	Mīm	M	em
ن	Nūn	N	en
و	Wawu	W	we
هـ	Hā'	H	ha
ء	Hamzah	'	apostrof (tetapi tidak dilambangkan apabila ter-letak di awal kata)
ي	Yā'	Yang	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan rangkap atau diftong.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut :

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
---َ---	Fathah	a	a
---ِ---	Kasrah	i	i
---ُ---	Dammah	u	u

Contoh :

كتب – kataba يذهب – yażhabu

سئل – su'ila ذكر - żukira

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transiterasinya sebagai berikut :

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَـي.....	Fathah dan ya	ai	a dan i
ـَـو.....	Fathah dan wawu	au	a dan u

Contoh :

كيف – kaifa هول - haula

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda :

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
آ ـَـا....	Fathah dan alif atau alif	ā	a dengan garis di atas
ـِـي....	Kasrah dan ya	ī	i dengan garis di atas
ـُـو.....	Dammah dan wawu	ū	u dengan garis di atas

Contoh :

قال – qāla قيل – qīla

رمى – ramā　　يقول – yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua :

1. Ta' Marbutah hidup

   Ta' marbutah yang hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah (t).

2. Ta' Marbutah mati

   Ta' marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah (h).

   Contoh : طلحة – Talhah

3. Kalau pada kata yang terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang "al" serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan ha/h

   Contoh : روضة الجنة – Raudah al-Jannah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan arab dilambangkan dengan sebuah tanda syaddah, dalam transliterasinya ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh : رَبّنا　- rabbanā

نعمّ – nu'imma

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu "ال" Namun, dalam transliterasinya kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh qamariyah.

1. Kata sandang yang diikuti oleh huruf Syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya yaitu "al" diganti huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

Contoh : الرجل – ar-rajulu

اليسدة – as-sayyidatu.

2. Kata sandang yang diikuti oleh huruf Qamariyah.

Kata sandang yang diikuti oleh huruf Qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Bila diikuti oleh huruf Syamsiyah maupun huruf Qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan kata sambung (-).

Contoh : القلم - al-qalamu الجلال – al-jalālu

البديع- al-badī'u.

G. Hamzah

Sebagaimana dinyatakan di depan, hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila terletak di awal kata, hamzah tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh : شيئ- syai'un أمرت – umirtu

النوع – an-nau'u تأخذون – ta'khuzuna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il (kata kerja), isim atau huruf, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain, karena ada huruf Arab atau harakat yang dihilangkan, maka dalam transliterasinya ini penulisan kata tersebut dirangkaikan dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh :

وإن الله لهو خير الرازقين - Wa innallaha lahuwa khair Ar-raziqin

فأوفوا الكيل والميزان - Fa 'aufu al kaila wa al mizana.

I. Meskipun dalam sistem tulisan arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti yang berlaku dalam EYD, di antaranya huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap harus awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh :

وما محمد الا رسول – wa mā Muhammadun illā Rasul

إن أول بيت وضع للناس - Inna awwala baitin wudi'a linnāsi

Penggunaan huruf kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap, dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, maka huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh :

نصر من الله وفتح قريب – nasrun minallāhi wa fathun qarib

لله الامر جميعا – lillāhi al-amru jami'an.

J. Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasinya ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan ilmu tajwid.

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى أنعمنا بنعمة الإيمان والإسلام أشهد ان لااله إلاّ الله واشهد ان محمّدا رسول الله والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد

Alhamdulillah puji syukur kepada Allāh Swt. yang senantiasa melimpahkan rahmat serta hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini meskipun harus dengan usaha dan kerja keras. Salawat dan salam selalu dilimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw. yang telah membawa ajaran mulia sehingga menjadi kontrol dan bimbingan bagi kehidupan manusia dari kondisi kebodohan dan kegelapan menuju kondisi yang penuh dengan cahaya kebenaran dan ilmu.

Meskipun penulisan skripsi yang berjudul "Hermeneutika Hukum Islām Khāled M. Abou El Fadl" ini merupakan suatu tahap awal dari sebuah perjalanan cita-cita akademik penulis, namun penulis berharap semoga karya ini mempunyai urgensi yang sangat besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam persoalan hukum dalam Islam. Selain itu, yang sangat penting bagi diri penulis adalah skripsi ini dapat menjadi wahana pembelajaran untuk mengasah kemampuan metodologis dan kerangka berpikir ilmiah sehingga menjadi bekal yang sangat berharga di masa yang akan datang.

Keseluruhan proses penulisan karya skripsi ini melibatkan berbagai pihak. Oleh karena itu, melalui pengantar ini penulis perlu menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Bapak Drs. H. Malik Madani, MA, Dekan Fakultas Syarī'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,
2. Bapak Agus Moh. Najib, M. Ag dan Hj. Fatmā Amilia, S. Ag, M. Si, Dosen Pembimbing dalam penulisan skripsi ini,
3. Seluruh Dosen dan Karyawan Fakultas Syarī'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,
4. Ayahanda dan Ibunda serta saudara-saudara penulis; terima kasih atas do'a dan kasihnya. Sembah sujud penulis haturkan,
5. Kawan-kawan penulis, baik di organisasi intra maupun ekstra kampus, dan seluruh mitra bisnis penulis, yang dalam ruang terbatas ini tidak bisa penulis sebut satu per satu. Meski demikian, beberapa kolega di bawah ini perlu penulis sebutkan karena berkat "pertemanan" dengan mereka penulis dapat mengaktualisasikan diri, baik di dunia akademik maupun di ruang-ruang kultural, terutama dalam memperbincangkan skripsi ini. Mereka adalah Kodim, Ardiansyah, Ahmala, Abdurrahman dan Mia.

Semoga skripsi ini memberi manfaat bagi siapa saja yang berkepentingan, amien.

Yogyakarta, Juli 2007

Penulis,

AMAK FADHOLI

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i
NOTA DINAS ii
PENGESAHAN iii
MOTTO iv
PERSEMBAHAN v
ABSTRAK vi
PEDOMAN TRANSLITERASI viii
KATA PENGANTAR xiv
DAFTAR ISI xvi

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 5
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian 5
D. Telaah Pustaka 6
E. Kerangka Teoretik 8
F. Metode Penelitian 15
G. Sistematika Pembahasan 17

BAB II BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN HUKUM ISLĀM KHĀLED M. ABOU EL FADL 20

A. Riwayat Hidup dan Karir Intelektual 21
B. Pemikiran dalam Karya-Karya Abou El Fadl 31
C. Konteks Gagasan-Gagasan Abou El Fadl 35
D. Pemikiran Hukum Islām Abou El Fadl 43

BAB III KONSTRUKSI METODOLOGI HUKUM ISLĀM KHĀLED ABOU EL FADL 47

A. Konsep Otoritas: Penghampiran Teoretik 49
B. Otoritas dalam Hukum Islām 53
1. Kompetensi 54

2. Interpretasi 58
3. Representasi 60
C. Konstruksi Otoritarianisme dalam Hukum Islām 62
D. Hermeneutika Negosiatif: Tawaran Metodologis 67
1. Dinamika Pengarang, Teks dan Penafsiran 69
2. Komunitas Interpretasi sebagai Pembentuk Makna 73

BAB IV ANALISIS DAN APLIKASI METODOLOGI HUKUM ISLĀM KHĀLED M. ABOU EL FADL 79

A. Analisis Teoretis terhadap Metodologi Hukum Islām Abou El Fadl .79
B. Aplikasi Metodologi Hukum Islām Abou El Fadl dalam Persoalan Gender 90

BAB V PENUTUP 96

A. Kesimpulan 96
B. Saran 97

DAFTAR PUSTAKA 99
LAMPIRAN:
TERJEMAH I
CURRICULUM VITAE II

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam Islām al-Qur'ān dan Sunnah adalah sumber nilai bagi diskursus kemanusiaan. Dari keduanya lahir sejumlah doktrin/ disiplin keilmuan Islām sebagai ijtihād untuk mempraksiskan nilai tersebut ke dalam kehidupan nyata. Fikih atau hukum Islām adalah doktrin yang memperoleh perhatian cukup besar dari kalangan pemikir muslim. Perhatian besar terhadap fikih ini disebabkan oleh dua hal. *Pertama*, menurut 'Ābid al-Jābirī, peradaban Islām hampir identik dengan peradaban fikih, baik secara kuantitas maupun kualitas. Secara kuantitas karya-karya fikih mendominasi khazanah intelektual Islām klasik. Sedangkan secara kualitas kehidupan umat Islām hampir tidak pernah lepas dari lingkaran hukum (fikih). *Kedua*, hitam-putihnya peradaban Islām ditentukan oleh sejauhmana hukum Islām mampu menempatkan dirinya di hadapan tantangan zaman yang terus berubah. Maka, tak heran banyak kalangan pemikir muslim yang menyerukan perlunya penyegaran hukum Islām—metodologi maupun produk-produknya.[1] Oleh karena itu, adanya desakan ke arah pembaruan hukum Islām yang lebih dinamis dan kontekstual sejatinya dipahami dalam konteks tersebut. Dan, pembaruan ini pula yang

---

[1]Muhammad 'Ābid Al-Jābirī menyatakan bahwa jika kita boleh menyebut peradaban Islām dengan salah satu produknya, maka kita harus mengatakan peradaban Islām adalah peradaban fikih. Muhammad 'Ābid Al-Jābirī, *Takwīn al-'Āql al-'Ārabī* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1997), hlm. 96. Pernyataan senada juga disampaikan oleh Joseph Schacht yang menyebut hukum Islām sebagai puncak prestasi peradaban Islām. Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islām*, alih bahasa Joko Supomo (Yogyakarta: Islamika, 2003).

selalu menguras energi umat Islām sekaligus menjadi sumber "konflik" dalam sejarah kehidupan umat Islām.

Secara metodologis diskursus pembaruan hukum Islām dapat dipetakan ke dalam dua kategori. *Pertama*, pembaruan yang berangkat dari akar metodologi dan epistemologi. Pembaruan model ini lebih menitikberatkan pada rekonstruksi ilmu ushul fikih sebagai pijakan dasar ilmu fikih. *Kedua*, pembaruan yang menyangkut tema-tema fikih dan tinjau-ulang terhadap produk hukum fikih. Pembaruan model ini lebih didasarkan pada alasan kebutuhan yang darurat dan mendesak, seperti pembahasan seputar masalah-masalah ekonomi, politik dan sosial yang dikaitkan dengan pembahasan fikih, atau, masalah-masalah ibadah ritual seperti gagasan penyatuan antara zakat/ pajak dan peninjauan ulang waktu haji, seperti digagas oleh Maşdar Farīd Mas'udī, fatwa-fatwa kontemporer Yusūf Al-Qardawī dan tema jihād oleh Ramadan Al-Buṭī.[2]

Pemikiran Khāled M. Abou El Fadl dalam kerangka diskursus pembaruan hukum Islām, bisa ditempatkan pada keduanya sekaligus, yaitu pembaruan pada aspek metodologi dan tematik. Secara metodologi, Abou El Fadl menghendaki hukum Islām yang memiliki ciri-ciri keterbukaan dan antiotoritarianisme. Pada tingkat ini, ia membedakan antara syarī'at dan

---

[2]Pemetaan ini mengacu kepada tulisan M. Guntur Romli. Lihat M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme Hukum Islām: Memahami Syarī'at Islām sebagai Fikih Progresif", *Jurnal Perspektif Progresif*, edisi perdana (Juli-Agustus 2005), hlm. 40-41. Pemetaan lain dilakukan oleh Wael B. Hallaq yang membagi diskursus hukum Islām pada aliran utilitarianisme dan liberalisme keagamaan. Uraian lebih lanjut lihat: Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islām: Pengantar untuk Uṣūl Fikih Mażhab Sunnī*, alih bahasa E. Kusnadiningrat dan Abdul Hāris bin Wāhid (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000).

fikih—sesuatu yang sering disalahpahami oleh sebagian umat Islām. Syarī'at menurut Abou El Fadl adalah kehendak Tuhan dalam bentuk yang abstrak, ideal, prinsipil dan universal. Sedangkan fikih adalah upaya manusia untuk memahami kehendak Tuhan tersebut (syarī'at). Tujuan syarī'at adalah mewujudkan kemaslahatan manusia (*tahqīq maṣālih al-'ibād*), sedangkan tujuan fikih adalah untuk memahami dan menerapkan syarī'at. Dalam konteks ini pula ijtihād sebagai upaya memahami kehendak Tuhan tidak pernah selesai dan sempurna.[3] Adapun pembaruan secara tematik Abou El Fadl banyak mengelaborasi tema posisi dan peran perempuan dalam hukum Islām dan relasi suami-istri. Elaborasi ini diaraskan pada penafsiran kembali teks-teks Hadīś yang nampak memperlihatkan superioritas laki-laki (suami). Menurutnya, jika Hadīś-hadīś ini ditafsirkan apa adanya (tekstual) memang mengarah pada superioritas tersebut. Akan tetapi, problem penafsiran (hermeneutika) juga melibatkan aspek lain di luar struktur internal teks—yaitu konteks sosio-kultural yang melahirkan teks, dan signifikansi teks pada struktur sosio-kultural saat ini.[4]

Gagasan pembaruan hukum Islām Abou El Fadl dimulai dari pemahamannya terhadap teks-teks Islām, terutama Hadīś. Ia mengelaborasi

---

[3]Fazlur Rahmān, *Membuka Pintu Ijtihād*, alih bahasa Taufiq Adnan 'Amal (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 19.

[4]Khāled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Serambi, 2004). Pembacaan teks seperti ini, tentu saja, mengacu pada pengertian hermeneutika sebagai penafsiran terhadap pemahaman eksistensial manusia, bukan pada hermeneutika sebagai teori penafsiran yang terikat pada aturan-aturan penafsiran. Jika hermeneutika yang kedua menitikberatkan pada reproduksi makna, maka yang kedua pada produksi makna.

teori-teori teks kontemporer[5] untuk menunjukkan keterbukaan teks bagi setiap penafsiran tanpa terjebak pada sikap otoritarian dengan membelenggu integritas teks. Abou El Fadl menyebut bahwa al-Qur'ān hanya bentuknya saja yang tetap (statis), sementara kontens dan kandungannya terus bergerak. Dengan demikian, teks-teks keagamaan menyediakan dirinya terbuka terhadap "*multiple interpretative strategies*".[6]

Namun, tragisnya, kecenderungan dewasa ini memperlihatkan sebuah diskursus dan praktik hukum Islām yang memperlakukan syarī'at Islām sebagai seperangkat aturan (*ahkām*) yang mapan, statis dan tertutup yang harus diterapkan tanpa menyisakan ruang yang luas untuk pengembangan dan keragaman. Jelasnya, hukum Islām dipandang sebagai seperangkat aturan (*ahkām*), bukan sebagai sebuah proses pemahaman (*fikih*).

Kecenderungan ini menurut pengamatan Abou El Fadl kini diidap oleh komunitas-komunitas muslim, terutama komunitas muslim Amerika, yang menurutnya disebabkan karena mereka memutuskan diri dari khazanah intelektual Islām klasik. Komunitas *SAS* (*The Society for the Adherence of the Sunnah*) di Amerika Serikat, dan *CRLO* (*Central for Scientific Research and Legal Opinions*) di Arab Saudi, yang disebut secara eksplisit oleh Abou El Fadl, telah melakukan tindakan yang sewenang-wenang dalam memahami kehendak Tuhan. Jelasnya, atas nama kembali kepada slogan "Islām yang

---

[5]Seperti teori "open text"nya Umberto Eco dan teori "open corpus"nya Arkoun. *Ibid*, hlm. 243-245.

[6]Khāled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Hukum Islām*, alih bahasa Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 146.

murni" dan "atas nama Tuhan" mereka kemudian mengabaikan prinsip-prinsip metodologi hukum Islām (*uṣūl al-fiqh, 'ulūm al-Qur'ān* dan *'ulūm al-tafsīr* dan sebagainya) ke dalam bentuk produk-produk hukum (fikih) yang telah menyudutkan posisi dan eksistensi perempuan, baik di ruang publik maupun domestik.[7]

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian di atas, maka masalah yang diajukan dalam penelitian skripsi ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah kerangka metodologi hukum Islām Khāled M. Abou El Fadl dalam perspektif hermeneutika hukum?
2. Bagaimana aplikasinya terhadap persoalan gender dalam hukum keluarga Islām?

Pertanyaan pertama memerlukan uraian yang bersifat deskriptif dan sistematis. Sedangkan pertanyaan kedua menuntut uraian yang bersifat analitis dengan mengacu kepada diskursus hukum Islām yang berkembang dewasa ini, terutama mengenai kesetaraan gender.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Ada dua tujuan yang dicapai dalam penelitian ini, yaitu:

---

[7]Abou El Fadl merujuk pada faham Wahabisme Arab Saudi dan gerakan puritanisme lainnya sebagai representasi kekakuan doktrin-doktrin agama. Rujukan terhadap Wahabisme dan gerakan puritanisme didasarkan pada alasan bahwa faham ini memiliki pengaruh yang cukup luas yang hingga saat ini masih terus berkembang. *Ibid*, hlm. 17-30.

a. Memahami metodologi hukum Islām yang digagas Abou El Fadl dalam diskurus pembaharuan hukum Islām.

b. Menjelaskan aplikasi dari metodologi tersebut ketika menganalisis teks-teks Islām (Hadīś) yang berkaitan dengan gender dalam persoalan hukum keluarga.

2. Kegunaan Penelitian

a. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi metodologis bagi ilmu pengetahuan pada umumnya dan pada diskrusus pembaruan hukum Islām pada khususnya.

b. Penelitian ini merupakan suatu usaha untuk menghadirkan kajian alternatif terhadap kajian-kajian yang berkembang selama ini terutama dalam lingkup hukum keluarga dalam Islām.

D. Telaah Pustaka

Sejauh penelusuran penulis, karya yang membahas pemikiran Abou El Fadl tercatat sangat sedikit. Dalam bentuk buku, sampai saat ini tercatat baru dua buah buku yang telah dipublikasikan. Yaitu, *Cita dan Fakta: Toleransi, Puritanisme versus Pluralisme*.[8] Buku ini merupakan bunga rampai dari beberapa penulis/ komentator yang mengupas gagasan-gagasan Abou El Fadl. Namun, buku ini secara khusus tidak mengupas metodologi hukum Islām Abou El Fadl, tetapi lebih pada pengembangan gagasan metodisnya ketika

---

[8]Joshua Cohen dan Ian Lague (eds.), *Cita dan Fakta: Toleransi, Puritanisme versus Pluralisme*, alih bahasa Heru Prasetia (Bandung: Arasy, 2002).

dikaitkan dengan isu-isu kontemporer seperti toleransi, pluralisme, demokrasi, gender dan sebagainya.

Buku lainnya adalah tulisan Daniel Pipes berjudul *Stealth Islamist: Khāled Abou El Fadl.*[9] Pipes hanya menempatkan posisi Abou El Fādl dalam spektrum pemikiran muslim lainnya. Bahkan ia hanya memberi label Abou El Fadl sebagai pemikir moderat, pluralis, kritikus muslim dan sebagainya.

Sebuah karya ilmiah dalam bentuk tesis telah dilakukan oleh Mutamakkin Billāh dengan judul *Teori Hermeneutika Khāled M. Abou El Fadl.*[10] Sesuai dengan judulnya, tesis ini hanya mengelaborasi teori hermeneutika Abou El Fadl. Penulis tesis ini memang sempat menyinggung relevansi teori tersebut dengan pengembangan hukum Islām, namun tidak mengeksplorasi gagasan metodologisnya, yang merupakan gagasan utama dalam pemikiran Abou El Fadl sebagai profesor hukum Islām di UCLA Amerika.

Dalam kunjungannya ke beberapa negara termasuk Indonesia pada bulan Juli 2005 kemarin, sejumlah jurnal dan surat kabar harian di tanah air menghadirkan reportase panjang-lebar mengenai sosok dan pemikiran Abou El Fadl. Jurnal *Perspektif Progresif*, misalnya, dalam edisi perdananya secara khusus mengulas karir keilmuan dan sejarah pemikiran Abou El Fadl. Di dalamnya juga disertakan sejumlah tulisan dari penulis Indonesia mengenai Abou El Fadl. Harian *Kompas* edisi 24 Juli 2004 dalam kolom "Pesona"

---

[9]Daniel Pipes, "Stealth Islamist: Khāled M. Abou El Fadl", dalam *Majalah Middle East Quarterly* (edisi Spring, 2004).

[10]Tesis ini diajukan pada Program Pasca Sarjana (S2) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

menghadirkan laporan wawancara dengan Abou El Fadl seputar Islām dan terorisme.

Skprisi ini berusaha menutupi kekurangan-kekurangan yang ada pada karya-karya yang disebutkan di atas tentang metodologi hukum Islām Abou El Fadl. Skripsi ini akan mengungkapkan bahwa untuk menghindari tindakan sewenang-wenang (otoriter) dalam proses penetapan hukum dari sumber primer hukum Islām, seseorang/ komunitas penafsir perlu memperlengkapi diri dengan asumsi-asumsi dasar yang berbasis pada *maqāṣid al-syarī'ah* dan analisis sosial. Dalam konteks inilah skripsi ini menemukan orisinalitasnya sebagai karya ilmiah.

E. Kerangka Teoretik

Secara epistemologi, hukum Islām muncul karena tuntutan situasional yang terus berkembang untuk mengatasi kevakuman hukum. Dalam bahasa fikih, tuntutan ini disebut dengan ijtihād, yaitu mencurahkan segala kemampuan guna memformulasikan hukum dari dalil-dalil yang rinci. Ijtihād telah muncul sejak masa-masa risalah diturunkan kepada Nabi Muhammad. Bahkan Rasulullāh sendiri juga melakukan ijtihād. Kebutuhan ini terus bergulir pada masa sahabat dan para 'ulama fikih. Untuk kepentingan saat ini, ijtihād tentu jauh lebih diperlukan mengingat persoalan-persoalan aktual terus-menerus bermunculan. Dalam konteks ini praktik hukum tidak hanya diperlukan sebagai *social control*, tetapi lebih jauh lagi, yaitu sebagai *social engineering*.

Seiring dengan kebutuhan di atas, penggunaan metodologi tertentu jelas dibutuhkan. Dalam metodologi formulasi hukum Islām, para fuqahā sepakat menempatkan al-Qur'ān, Sunnah, ijmā' dan qiyās sebagai sumber otoritatif, kendati porsi penggunaannya di antara berbeda satu sama lain, terutama dalam konteks ijmā' dan qiyās. Secara tipologis, metodologi hukum Islām dapat dipilah ke dalam dua wilayah. *Pertama*, wilayah kebahasaan yang disebut *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-lugawiyah*. Termasuk ke dalam wilayah ini adalah pemahaman terhadap khitāb yang berbentuk perintah dan larangan, tentang makna hakiki dan majazi, tentang makna umum dan khusus, tentang makna global dan rinci, nāsikh dan mansūkh. Dari sini misalnya, melahirkan terminologi *qat'ī* dan *zannī*. *Kedua*, wilayah legilasi yang dikenal dengan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tasyrī'iyyah*. Wilayah ini berkaitan dengan maksud dan tujuan disyari'atkannya hukum Islām, yang intinya untuk merealisasikan *maṣlahāt* bagi manusia. Dalam konteks ini muncul perdebatan tentang terminologi di kalangan ulama, seperti qiyās, istihsan, istiṣlah, istiṣhāb dan lain-lain.[11]

Paradigma pemikiran umat Islām dalam memahami teks-teks agama menurut Al-Syatibi terbagi ke dalam empat paradigma.[12] *Pertama*, paradigma tekstualis (*zāhiriyyat*). Menurut paradigma ini, maksud teks hanya dapat diketahui dari lafal teksnya saja seperti apa yang tersurat. Karena berpegang pada teksnya saja, maka dalam menentukan hukum mereka tidak

---

[11]Husaian Hamīd Hasan, *Nażariyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahdah al-'Arabī, 1971), hlm. 584-585.

[12]Abū Ishāq Ibrāhim al-Lahmi al-Gharnatī al-Syaṭibī, *al-Muwāfaqat fi Usūl al-Syarī'at* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1969), II : 64.

membutuhkan bantuan analisis di luar teks tersebut. Sebagai konsekuensinya, mereka menolak penggunaan, misalnya, *maṣlahāt mursalah*, qiyās dan sebagainya.

Kedua, paradigma *baṭiniyyat*. Dalam penetapan suatu produk hukum, paradigma ini tidak berpegang pada *zāhir*-nya teks sebagaimana kalangan *zāhiriyyat*, juga tidak berpegang pada apa yang terkandung di balik teks. Jelasnya, mereka menggunakan kerangka metodologi sebagaimana terdapat dalam *mainstream* kajian metodologi fikih. Paradigma ini banyak dianut oleh kalangan sekte Syi'ah *Baṭiniyyat*. Mereka hanya mempercayai kebenaran yang disampaikan Sang Imam yang *maksum*. Apa kata Imam itulah kebenaran. Dalam pandangan al-Syāṭibī, meskipun paradigma ini cukup liberal karena tidak menggunakan kaidah metodologi hukum Islām apa pun, namun paradigma ini bisa merusak sistem nilai yang terkandung dalam al-Qur'ān.

Ketiga, paradigma kontekstual. Paradigma ini memiliki arti tersendiri dalam pemahaman al-Syāṭibī, yaitu *al-muta'ammiqīn fi al-qiyās* (penggunaan qiyās secara mendalam dengan cara memprioritaskan makna teks ketimbang teks itu sendiri). Asumsi yang mereka pakai adalah sejauh makna teks yang diperoleh tidak bertentangan dengan teks itu sendiri, kecuali teks *qaṭ'ī*, maka makna itu benar adanya. Sedangkan yang dimaksud teks *qaṭ'ī* adalah teks yang menunjukkan makna kesatuan yang utuh, seperti, misalnya, orang Mesir, *rajulun* dan sejenisnya. Teks ini bersifat *qaṭ'ī* karena memiliki makna yang utuh dan tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Pengertian lain dari teks *qaṭ'ī* adalah ketika suatu teks berkaitan teks lain yang menimbulkan kesatuan

hukum, seperti, misalnya, teks-teks yang berkaitan dengan keharamannya darah.

Menurut penganut paradigma ini, jika terdapat pertentangan antara teks dengan makna teks atas dasar penalaran, maka yang diutamakan adalah makna teks hasil penalaran semata-mata demi tegaknya kemashlahatan. Mereka mempercayai adanya *'illat* yang menyebabkan lahirnya ketetapan hukum, atau karena adanya kemaslahatan bagi manusia. Titik tolak penetapan hukum ini melalui kalam *amar* atau *nahī* (perintah atau larangan) dengan cara mempertanyakan "*mengapa*". Jawaban atas pertanyaan "*mengapa*" itulah yang disebut dengan *'illat*.

Keempat, paradigma gabungan antara tekstual dan kontekstual. Menurut al-Syāṭibī, paradigma ini menggambarkan pola berpikir yang benar-benar matang dan profesional secara intelektual dalam memahami maksud teks. Ia sendiri secara terus-terang mengakui bahwa ia termasuk ke dalam kategori paradigma ini. Paradigma ini di samping menggunakan qiyās, juga tidak mengesampingkan posisi teks. Keduanya diposisikan secara sejajar dalam memahami makna teks baik yang berkaitan dengan ibadah (*'ibādiyyat*) maupun adat (*adiyat*) yang, keduanya, memiliki maksud yang asli (*aṣliyyat*) dan maksud yang mengiringinya (*tabi'iyyat*).

Secara prosedural pemahaman terhadap makna teks menurut paradigma ini adalah sebagai berikut: 1) mempertimbangkan maksud yang ada dalam teks perintah dan larangan; 2) mencari *'illat* yang mungkin ada baik dalam teks perintah maupun teks larangan dengan cara mempertanyakan

"*mengapa*". Jika ada *'illat*, maka melakukan perintah atau tidak melakukannya karena *'illat* tersebut; 3) mempertimbangkan makna *aşliyyat* dan *tabi'iyyat*. Makna *aşliyyat* dimaksudkan untuk memelihara kebutuhan primer (*żarūriyyat*), yaitu kemaslahatan yang tidak terikat oleh ruang dan waktu. Adapun makna *tabi'iyyat* adalah untuk memelihara kebutuhan sekunder (*hajiyat* dan *tahşiniyyat*), yaitu kebutuhan yang bersifat penunjang/ pelengkap.

Mengikuti paradigma metodologi hukum di atas, maka Abou El Fādl dapat dikelompokkan ke dalam paradigma yang terakhir, yaitu menggabungkan antara paradigma tekstual dan kontekstual. Ini dapat dilihat dari analisis-analisisnya terhadap teks-teks (hadīś) yang berkaitan dengan posisi perempuan. Dengan menggunakan instrumen hermeneutika sebagai metode analisisnya, Abou El Fādl berkesimpulan bahwa kita bisa mendapatkan hermeneutika sebagai salah satu cara untuk mengambil kesimpulan sebuah hukum, karena hermeneutika menampung pelbagai macam perbedaan dan keragaman dalam tafsir al-Qur'ān . Menurutnya, hermeneutika mampu memahami latar belakang wahyu dan hadīś dan membandingkan satu ayat/ hadīś dengan ayat/ hadīś yang lain. Oleh karena itu, Abou El Fādl melakukan penafsiran dengan mempertimbangkan kemashlahatan umum, pemahaman dan persepsi.[13]

Lebih jauh, Abou El Fadl menempatkan hermeneutika dalam konteks penetapan otoritas sumber hukum, terutama Hadīś. Hermeneutika berfungsi

---

[13]Khāled M. Abou El Fadl, "Al-Qur'ān Melawan Otoritarianisme", *Jurnal Progresif*, edisi perdana (Juli-Agustus 2005), hlm. 14-15.

untuk menetapkan kompetensi sebuah sumber yang dipandang otoritatif dan, sekaligus melakukan interpretasi kontekstual terhadap sumber tersebut. Berbeda dengan sejumlah pemikir muslim lainnya yang tergabung dalam aliran hermeneutika objektifis,[14] Abou El Fadl memahami hermeneutika dalam pengertian sebagai aktifitas penafsiran terhadap kondisi eksistensial manusia yang memahami. Dengan kata lain, hermeneutika jenis ini dipahami sebagai sebuah cara untuk memahami pemahaman (*philosophical hermeneutics*). Paradigma hermeneutika ini diarahkan bukan pada bagaimana agar bisa mendapatkan pemahaman yang komprehensif, melainkan lebih jauh lagi, yaitu mengkaji perihal kondisi manusia yang memahami, baik pada aspek psikologis, sosiologis, historis maupun aspek filosofisnya sebagai prasyarat eksistensial manusia.[15] Tegasnya, hermeneutika yang disebut hermeneutika filosofis ini, merupakan sebuah pemahaman terhadap suatu pemahaman dengan cara menelaah proses dan asumsi-asumsi yang berlaku dalam pemahaman tersebut. Ini, setidaknya dilakukan untuk tujuan: 1) untuk meletakkan hasil pemahaman dalam porsi yang sesuai, dan 2) untuk melakukan suatu produksi makna baru dari pemahaman sebelumnya sebagai upaya kontekstualisasi makna.[16] Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dalam hermeneutika filosofis yang dipentingkan bukan sekedar reproduksi makna teks—seperti pada hermeneutika teoritis—melainkan bagaimana

---

[14]Farīd Esack, *Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, alih bahasa Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 97.

[15]Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heiddeger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 65.

[16]Fakhruddin Fāiz, *Hermeneutika Al-Qur'ān: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 9.

memproduksi makna teks secara baru sesuai dengan *locus* sosio-kultural sang pembaca. Tokoh yang dianggap sebagai peletak dasar hermeneutika jenis ini adalah Heidegger dan Gadamer. Sedangkan dari kalangan sarjana muslim, di antaranya, adalah Farīd Esack, Hassan Hanafī dan Asghar 'Alī Engineer.

Sebaliknya, hermeneutika objektivis merupakan sebuah teori penafsiran (*hermeneutical theory*). Paradigma ini menetapkan suatu aturan metodologis untuk sampai pada pemahaman yang diinginkan sang pengarang. Pelopor hermeneutika jenis ini adalah Schleiermacher, Wilhelm Dilthey dan Emilio Betti. Sedangkan dari kalangan muslim, di antaranya, adalah Fazlur Rahmān, Arkoun dan Nasr Hamīd Abū Zayd.[17]

Dalam memperoleh pemahaman, hermeneutika ini menekankan pemahaman pada dua horison, yaitu pengarang dan teks. Sedangkan dalam analisisnya, mereka lebih mengedepankan makna objektif teks, baik melalui struktur internal teks linguistik maupun struktur eksternal teks. Maka, tak heran jika hermeneutika ini disebut juga hermeneutika beraliran objektivis. Yaitu, melacak makna teks seperti yang dipahami pengarangnya, dan menganggap pemahaman itulah yang paling valid tentang teks. [18]

Berbeda dengan jenis hermeneutika teoritis, hermeneutika filosofis, dalam memperoleh pemahaman, berpusat pada tiga horison sekaligus, yaitu pengarang, teks dan pembaca. Hermeneutika ini mengasumsikan bahwa setiap pembaca mendatangi teks dengan membawa persoalan dan harapannya

---

[17]Esack, *Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme*..., hlm. 83

[18]*Ibid*, hlm 83. Lihat juga, Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher*..., hlm. 67.

sendiri—karena mustahil sang pembaca menyisihkan unsur subjektivitas dirinya dan menafsirkan teks tanpa prapemahaman. Oleh karena itulah, Farīd Esack, misalnya, mengistilahkan hermeneutika ini dengan sebuah istilah *reception hermeneutics*,[19] yaitu sebuah jenis pemahaman yang terfokus pada pemaknaan teks dan transformasinya dalam konteks pengalaman pembaca, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok sosial tertentu dengan menempatkan kompleksitas teks pada dataran fungsional dan pragmatiknya. Implikasinya, cara pemahaman ini di samping mengandaikan adanya pluralitas penafsiran dan pluralitas makna, juga pembacaan yang berorientasi pada transformasi dan liberasi.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

   Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*)[20] dengan fokus kajian metodologi hukum Islam dalam perspektif hermeneutika hukum Abou El Fadl dan aplikasinya pada persoalan hukum keluarga dalam Islām.

2. Sifat Penelitian

   Penelitian ini juga bersifat deskriptif-analitik, yaitu menuturkan, menggambarkan dan mengklasifikasian secara objektik data-data yang dikaji sekaligus menginterpretasi dan menganalisas data tersebut.[21]

---

[19]Esack, *Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme*, hlm. 84.

[20]Anton Baker dan A. Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 39.

[21]Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1989), hlm. 139-140.

3. Sumber Data

Penelitian ini memanfaatkan data-data kepustakaan sebagai bahan analisisnya. Sebagai data primer adalah karya-karya Abou El Fadl, seperti *Musyawarah Buku* (2002), *Melawan Tentara Tuhan* (2003), *Atas Nama Tuhan* (2004), *Islām dan Tantangan Demokrasi* (2004) dan karya-karya lainnya baik dalam bentuk buku maupun artikel-artikel. Sedangkan data sekunder adalah karya-karya yang membahas pemikiran Abou El Fadl serta data-data lainnya sejauh memiliki relevansi dengan pokok kajian.

4. Jalan Penelitian

Data yang diperoleh dibaca untuk memperoleh kerangka sistematis umum mengenai alur pemikiran Abou El Fadl. Pembacaan ini dilakukan untuk mensistematisir pemikirannya agar menjadi satu kerangka metodologi hukum Islām, berikut aplikasinya pada persoalan-persoalan hukum keluarga dalam Islām, yang dalam karya-karya Abou El Fadl masih berupa kepingan.

5. Metode Analisis Data

Analisis data merupakan suatu cara yang digunakan untuk menganalisis, mempelajari serta mengolah data-data tertentu sehingga dapat diambil kesimpulan yang konkret tentang persoalan yang diteliti dan dibahas.[22]

Dalam menganalisis data penulis menggunakan metode sebagai berikut:

a. Deduksi: analisis yang berangkat dari pengetahuan umum atau fakta umum untuk menemukan kesimpulan yang bersifat khusus.[23] Dalam

---

[22]Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), hlm. 202.

hal ini pola penalaran yang terbentuk dalam kerangka teoritik yang bersifat umum digunakan sebagai cara pandang dalam melihat metodologi hukum Islām Abou El Fadl.

b. Induksi: analisis yang berangkat dari pengetahuan atau fakta yang bersifat khusus untuk mencapai kesimpulan umum.[24] Dalam hal ini beranjak dari metodologi hukum Islām Abou El Fadl, kemudian diformulasikan ke dalam satu kesimpulan yang berbentuk umum.

6. Pendekatan Masalah

Penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutika hukum, yaitu menjelaskan cara pandang Abou El Fadl terhadap posisi al-Qur'ān dan, terutama hadīś, sebagai sumber otoritas hukum Islām. Analisis terhadap kompleksitas kedua sumber hukum secara hermeneutis ini bertujuan untuk memberikan kerangka kontekstual bagi pengembangan diskursus pembaruan hukum Islām.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdari dari lima bab, dan disusun sesuai dengan sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab I pendahuluan. Dalam pendahuluan ini diurai masalah yang menjadi latar belakang kegelisahan akademik penulis. Kegelisahan tersebut dipertajam dalam batasan dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan

---

[23]Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, cet. Ke-27 (Yogyakarta: Andi Offset, 1994), hlm. 42.

[24]*Ibid.*, hlm. 36.

penelitian, telaah pustaka, kerangka teoretik, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II biografi dan pemikiran hukum Islām Abou El Fadl. Bab ini meliputi sejarah hidup karir intelektual Abou El Fadl, pemikiran dalam karya-karya Abou El Fadl, konteks gagasan-gagasan pembaharuan hukum Islām dan pemikiran hukum Islām Abou El Fadl. Bab ini untuk menjelaskan konteks kehidupan individual Abou El Fadl dan interaksinya dengan wacana dan praktik hukum Islam yang berkembang pada saat itu, baik di dunia Islam maupun di kalangan komunitas muslim di luar negara-negara Islam, seperti Amerika.

Bab III kerangka metodologi hukum Islām Abou El Fadl. Pembahasan ini meliputi: konsep otoritas melalui penghampiran teoritik; otoritas dalam hukum Islām. Penjelasan tentang otoritas dalam hukum Islām ini dilihat dari tiga aspek, yaitu kompetensi, interpretasi dan representasi. Pembahasan dilanjutkan mengenai konstruksi otoritarianisme dalam hukum Islām. Terakhir adalah hermeneutika negosiatif sebagai tawaran metodologis, yang meliputi dua hal: *pertama*, dinamika pengarang, teks dan pembaca, *kedua*, terbentuknya komunitas intepretasi sebagai pembentuk makna.

Bab IV adalah menganalisis secara teoretis mengenai metodologi hukum Islām Abou El Fadl berikut aplikasinya dalam persoalan hukum keluarga. Pembahasan dalam bab ini bertujuan untuk melihat kontekstualisasi metodologi Abou El Fadl ketika diterapkan pada penafsiran teks-teks Islām yang berkaitan dengan persoalan hukum keluarga. Pembahasan ini, tentu saja,

mengacu pada dinamika diskursus pembaharuan hukum Islām yang berkembang dewasa ini terutama di kalangan pemikir muslim Amerika.

Bab V penutup yang berisi kesimpulan dan saran.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, maka penulis menyimpulkan sebagai berikut:

1. Konstruksi metodologi hukum Islām Abou El Fadl berangkat dari pandangannya terhadap al-Qur'ān dan Hadīş. Jika terhadap status al-Qur'ān Abou El Fadl menggunakan asumsi berbasis iman sehingga ia tidak meragukan autentisitas al-Qur'ān sebagai firman Allāh sekaligus sumber otoritatif dalam menetapkan keputusan hukum, maka terhadap Hadīş Abou El Fadl menggunakan uji kompetensi karena banyak Hadīş yang dinilai tidak memiliki derajat autentisitas yang bisa dipertanggungjawabkan. Dengan menggunakan pisau analisis hermeneutika, tepatnya hermeneutika negosiatif, Abou El Fadl menawarkan suatu cara baca baru terhadap teks-teks Islām untuk menghindari pembaca dari tindakan yang sewenang-wenang dalam menetapkan makna teks. Caranya adalah dengan menegosiasikan secara seimbang antara maksud pengarang yang diwakili oleh teks—yaitu Allāh atau Muhammad dalam konteks al-Qur'ān dan Hadīş—dengan subjektifitas pembaca. Gagasannya ini juga meniscayakan tentang perlunya teks yang terbuka (*open text*) bagi segala bentuk interpretasi. Oleh karena itu, diktum "ijtihād telah tertutup" mengindasikan pembaca

telah bertindak otoriter terhadap teks dengan menegaskan bahwa penafsirannyalah yang paling benar dan otoritatif di satu sisi, dan menghakimi penafsiran pihak lain sebagai sesuatu yang salah di sisi lain. Selain itu, pembaca—agar dapat dianggap sebagai wakil khusus yang menyuarakan kehendak Tuhan atau Nabī—harus membekali diri dengan lima prasyarat moral: kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas dan pengendalian diri.

2. Rumusan metodologi di atas jika diarahkan pada persoalan relasi suami (laki-laki) dan isteri (perempuan) secara teoretis mengimplikasikan bahwa hukum keluarga dalam Islām, semestinya, terjadi keseimbangan hak dan kewajiban yang sama antara kedua pihak dalam menentukan roda kehidupan rumah tangga. Selain memiliki peran yang sama dalam ruang publik, perempuan juga memiliki hak dalam persoalan hukum keluarga, seperti hukum pembagian waris, talak, cerai dan sebagainya. Dalam konteks inilah kesetaraan kedua belah pihak memperoleh aktualisasinya, seperti telah ditetapkan dalam teks al-Qur'ān maupun Hadīṣ.

B. Saran

Setiap rumusan hukum yang ditetapkan berikut konstruksi metodologi yang mendasarinya senantiasa berkembang di atas arus perkembangan sosio-kultural masyarakat yang menghasilkannya. Ini menunjukkan bahwa hukum merupakan bagian dari ijtihād yang berlangsung secara terus-menerus untuk memahami kehendak Tuhan dan Nabī yang diwakili oleh al-Qur'ān dan Hadīṣ. Pemikiran ini juga menunjukkan kehendak Tuhan dan Nabī sangat

mungkin dipahami secara plural oleh masing-masing komunitas umat Islām sesuai dengan kebutuhan dan kepentingannya masing-masing. Oleh karena itu, setiap upaya penghakiman terhadap pihak lain sebagai sesuatu yang sesat dan salah perlu dihindari karena hal ini menganggap dirinya sebagai pihak yang memiliki otoritas tunggal dalam menafsirkan kehendak Tuhan dan Nabī.

Dalam konteks itulah terobosan metodologis Abou El Fadl dalam disiplin hukum Islām perlu diapresiasi sebagai bagian dari ijtihādnya. Mengapresiasi di sini dalam pengertian tidak sekedar mengamini secara total setiap gagasannya, akan tetapi perlu sikap kritis serta dapat dipertanggungjawabkan secara rasional-ilmiah. Dan, di sinilah apa yang dikaji penulis dalam penelitian ini bisa ditempatkan. Yaitu, penulis telah secara maksimal mengkaji dan mengkritisi upaya pembaruan hukum Islām Abou El Fadl, terutama pada aspek metodologinya. Namun begitu, penulis sendiri menyadari keterbatasan-keterbatasan yang melekat pada diri penulis. Karenanya, penelitian ini belum dapat dikatakan telah mencapai taraf sempurna. Alasannya, sangat mungkin penulis tidak termasuk ke dalam kategori "pembaca yang baik". Harapan penulis, setidaknya, penelitian ini menjadi langkah awal bagi pengembangan ke arah pembelajaran yang lebih baik di masa yang akan datang, baik pada aspek penguasaan metode penelitian maupun pengusaan materi.

DAFTAR PUSTAKA

A. Al-Qur'ān/ Tafsir

Departemen Agama RI. *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*. Semarang: CV. Toha Putra. 1989.

B. Fiqih/ Uṣūl Fiqih

Abou El Fadl. Khāled M. *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Serambi, 2004).

---------- *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Hukum Islām*. terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi. 2003.

Hallāq. Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islām: Pengantar untuk Uṣūl Fikih Mażhab Sunnī*. terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2000.

Hasan. Husaian. Hamīd. *Nazariyah al-Maṣlahah fi al-Fiqih al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Nahdah al-'Arabī. 1971.

Hassan. Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute. 1986.

Mas'ūdi. Maṣdar F. *Islām dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikih Perempuan*. Bandung: Mizan. 1997.

Rahmān. Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihād*. alih bahasa Taufiq Adnan 'Amal. Bandung: Mizan. 1995.

Schacht. Joseph. *Pengantar Hukum Islām*. terj. Joko Supomo. Jogjakarta: Islamika. 2003.

Syaṭibī. Abū Ishāq Ibrahim al-Lahmi al-Garnatī. Al. *al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Syarī'at*. jilid II. Beirut: Dār al-Ma'ārif. 1969.

C. Lain-Lain

Abou El Fadl. Khāled M. *Musyawarah Buku, Menyusuri Keindahan Islām dari Kitab ke Kitab*. terj. Abdullah Ali. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta. 2002.

---------- *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press. 2002.

Ajamī. Fouad. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*. London: Cambridge University Press. 1981.

Arikunto. Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta. 1993.

Arkoun. Mohammed. *Rethingking Islām: Common Questions, Uncommon Answers*. terj. Robert D. Lee. Boulder: Westview Press. 1994.

Baker. Anton. dan A. Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius. 1994.

Barton. Greg. *Gagasan Islām Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Majid, Djohan Effendi, Ahmad Wāhib dan Abdurrahman Wahid*. terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Yayasan Paramadina. 1999.

Billāh. Mutamakkin. Lc. *Teori Hermeneutika Khāled M. Abou El Fadl: Implikasinya bagi Pengembangan Hukum Islām*. Tesis Program Pasca Sarjana (S2) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

Cohen. Joshua. dan Ian Lague (eds.). *Cita dan Fakta: Toleransi, Puritanisme versus Pluralisme*. terj. Heru Prasetia. Bandung: Arasy. 2002.

Dowling. William C. *Senses of the Texs: International Semantics and Literary Theory*. Lincoln Nebraska: University of Nebraska Press. 1999.

Esack. Farīd. *Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*. terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan. 2000.

Fāiz. Fakhruddin. *Hermeneutika Al-Qur'ān: Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq Press. 2005.

Gazalī. Muhammad. Al. *Dustūr al-Wihdah al-Śaqāfiyah bayna al-Muslimīn.* Kairo: Dār al-Anṣār. 1981.

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

Hadi. Sutrisno. *Metodologi Research.* Cet. ke-27. Yogyakarta: Andi Offset. 1994.

Islamic Law and Society. Edisi 4. No. 1. tahun 1997.

Jābirī. Muhammad. 'Abid. Al. *Takwin al-Aql al-'Arabi.* Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah. 1997.

Jurnal Perspektif Progresif. P3M Jakarta. Edisi perdana, Juli-Agustus 2005.

Khāled in Mass Madia http://www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html.

Marnessi. Fāṭima. dan Riffāt Hassan. *Setara di Hadapan Allāh: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islām Pasca Patriarki.* Yogyakarta: Yayasan Prakarsa. 1995.

Martin. Richard C. (ed.). *Approach to Islām in Religious Studies.* The University of Arizona Press. 1985.

Middle East Quarterly. Edisi Spring. 2004.

Middle East Report. Edisi Winter. 2001.

Palmer. Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heiddeger and Gadamer.* Evanston: Northwestern University Press. 1969.

Rahmān. Fazlur. *Islām and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press. 1982.

Rahmena. 'Alī (ed.). *Para Perintis Zaman Baru Islām.* Bandung: Pustaka Hidayah. 1996.

Raz. Joseph. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality.* Oxford: Oxford University Press. 1986.

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

Surahmad. Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah.* Bandung: Tarsito. 1989.

Syahrūr. Muhammad. *Al-Kitāb wa al-Qurān:Qirā'ah Mu'āṣirah.* Damaskus: al-Ahali li al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr wal-Tauzī'. 1990.

The Muslim World. Edisi 89. No. 2. tahun 1999.

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

Thompkins. Jane P. (ed.). *Reader-Respon Criticism: From Formalism to Post-Structuralism.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1980.

'Umar. Nazaruddīn. *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'ān.* Jakarta: Paramadina. 1998.

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

Lampiran I

TERJEMAH AL-QUR'AN DAN HADIS

A. Al-Qur'an

1. "...Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui". (*Yusuf* [12]: 40).
2. "...Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia Pemberi keputusan yang paling baik'" (*al-An'am* [6]: 57).
3. "...Keputusan menetapkan (sesuatu) hanyalah hak Allah; kepada-Nya aku bertawakkal dan hendaklah kepada-Nya saja orang-orang yang bertawakkal berserah diri" *Yusuf* [12]: 67).
4. "Tidakkah kamu memperhatikan orang-orang yang telah diberi bahagian yaitu al-Kitab (Taurat), mereka diseru kepada kitab Allah supaya kitab itu menetapkan hukum di antara mereka; kemudian sebahagian dari mereka berpaling, dan mereka selalu membelakangi (kebenaran)" (*'Ali 'Imran* [3]: 23)

B. Hadis

1. Dari Abu Hurairah, Nabi Saw. Bersabda: "Jika aku harus memerintahkan sesorang untuk bersujud kepada seseorang yang lain niscaya aku akan memerintahkan seorang isteri untuk bersujud kepada suaminya" (HR. Tirmidzi)
2. Dari Abu Hurairah, Nabi Saw. Bersabda: "Apabila seorang suami mengajak isterinya untuk berhubungan badan, kemudian sang isteri menolaknya, maka para malaikat akan melaknatnya sampai pagi" (HR. Bukhari)
3. "Tak seorangpun yang lebih dicintai mereka (para sahabat) kecuali Rasulullāh Saw. Meskipun demikian mereka tidak berdiri ketika berjumpa dengan Nabi karena mereka tahu bahwa Nabi tidak menyukainya" (HR. Tirmiżī).

Lampiran 2

CURRICULUM VITAE

Nama	: Amak Fadholi
Tempat/ Tanggal Lahir	: Lumajang, 15 Februari 1979
Alamat Rumah	: Wotgalih Yosowilangun Lumajang Jawa Timur
Alamat Yogyakarta	: Jl. Petung No. 16 Papringan Yogyakarta

Riwayat Pendidikan :

1. MI. Meleman Yosowilangun (1985-1991)
2. MTs. Bustanul 'Ulum Yosowilangun (1993-1996)
3. MA. Bustanul 'Ulum Yosowilangun (1996-1999)
4. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2000- 2007)