

DEMOKRASI DALAM ISLAM
(Studi atas Pemikiran Khaled Abou El Fadl)



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh
Gelar Sarjana Filsafat Islam (S.Fil.I)
Dalam Bidang Ilmu Ushuluddin

Oleh :

Ahmad Safrudin

NIM : 02511045

Pembimbing I : Dr. Fatimah M.A
Pembimbing II : Fahruddin Faiz M.Ag, S.Ag

JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT

FAKULTAS USHULUDDIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA

2008

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Ahmad Safrudin
N I M : 02511045
Fakultas : Ushuluddin
Alamat Rumah : Grogol Kutoanyar 04/02 Kedu Temanggung Jawa Tengah
Telp/HP : (0293) 5914771 / 08783818986
Judul Skripsi : Demokrasi Dalam Islam (*Studi Atas Pemikiran Khaled M. Abou El Fadl*)

Menerangkan dengan sesungguhnya bahwa :

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah dimunaqosyahkan dan diwajibkan revisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqosyah, jika lebih dari 2 (dua) bulan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqosyah kembali.
3. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya maka saya bersedia menaggung sanksi untuk dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta 03 September 2008



Ahmad Safrudin

Dr. Fatimah, MA
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga

Nota Dinas
Hal : Skripsi
Saudara Ahmad Safrudin

Kepada
Yth. Dosen Fakultas
Ushuluddin UIN Sunan
Kalijaga
Di - Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

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

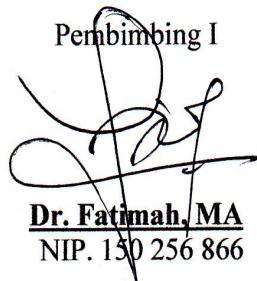
Nama : Ahmad Safrudin
N I M : 02511045
Judul : "Demokrasi dalam Islam: Studi Atas Pemikiran Khaled Abou El Fadl"

Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu dalam jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqosahkan, untuk itu kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, Agustus 2008

Pembimbing I

Dr. Fatimah, MA
NIP. 150 256 866

Fakhruddin Faiz, S.Ag. M.Ag

Dosen Fakultas Ushuluddin

UIN Sunan Kalijaga

Nota Dinas

Hal : Skripsi

Saudara Ahmad Safrudin

Kepada

Yth. Dosen Fakultas Ushuluddin

UIN Sunan Kalijaga

Di -

Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

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

Nama

:Ahmad Safrudin

N I M

:02511045

Judul

:“Demokrasi dalam Islam: Studi Atas Pemikiran Khaled Abou El Fadl”

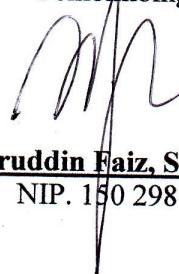
Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu dalam jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqosahkan, untuk itu kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alakum Wr. Wb.

Yogyakarta, September 2008 M

Pembimbing II



Fakhruddin Faiz, S.Ag. M.Ag.

NIP. 150 298 986



Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

FM-UINSK-BM-05-07/R0

PENGESAHAN

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/1898/2008

Skripsi / Tugas Akhir dengan judul: Demokrasi Dalam Islam (*Studi Atas Pemikiran Khaled Abou El Fadl*)

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Ahmad Safrudin
NIM : 02511045

Telah dimunaqosyahkan pada : Rabu, tanggal: 10 September 2008 dengan nilai : 85 / A/B dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

Ketua Sidang

Fakhruddin Fajz, S.Ag, M.Ag
NIP. 150 298 986

Pengaji I

H. Shofiyullah, Mz, S.Ag, M.Ag
NIP. 150 299 964

Pengaji II

Drs. Sudin, M.Hum
NIP.150 239 744

Yogyakarta, 10 September 2008

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin

D E K A N



Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag
NIP. 150 232 692

M O T T O

JALANILAH HIDUP INI SESUAI DENGAN HATI NURANIMU
KARENA YANG PALING TAHU AKAN DIRIMU
ADALAH KAMU SENDIRI
DAN HATI NURANI TIDAK AKAN PERNAH BOHONG

(Penulis)

PERSEMBAHAN

UNTUK AYAH & IBUKU TERCINTA

ABSTRAK

Dalam Islam, eksistensi teks al-Qur'an merupakan representasi dari otoritas Allah SWT. untuk mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, sementara Nabi Muhammad saw. pada zamannya dipandang sebagai orang yang paling otoritatif untuk menafsirkan semua kehendak Allah SWT. Namun, pada generasi berikutnya muncul berbagai problem dalam menafsirkan teks. Dengan mengatasnamakan teks-teks suci dan melegitimasi pemikirannya tanpa memperhatikan aspek moral dalam hukum, banyak orang termasuk organisasi pemberi fatwa terjebak pada tindakan "otoritarianisme interpretasi". Kecenderungan ini berdampak pula terhadap pemikir dari generasi selanjutnya dan melahirkan sikap otoriter seakan-akan dialah yang paling tahu akan makna dibalik teks seperti yang benar-benar dikehendaki Allah SWT.

Menurutnya, reinterpretasi tafsir-tafsir hukum Islam penting untuk dilakukan agar umat Islam terhindar dari otoritarianisme teks. Hal ini terjadi karena minimnya penguasaan metodologi, memutuskan diri dari khasanah Islam klasik, dan membunuh diskursus hukum Islam yang dinamis saraya mengadopsi pemikiran Islam yang berorientasi Wahhabi dan Puritan. Dalam hal itulah Abou El Fadl menyerukan perlunya terobosan penting berupa demokrasi, agar hukum Islam tetap kontekstual bagi perubahan sosial yang terjadi. Penulis tertarik untuk mengulas lebih jauh persoalan demokrasi dalam Islam (Abou El Fadl) yaitu dalam bentuk metodologi hukum Islam. Rumusan masalah yang hendak dibahas adalah bagaimana demokrasi dalam Islam menurut Abou El Fadl. Tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini, yaitu untuk mengetahui secara lebih mendalam tentang demokrasi dalam Islam yang digagas oleh Abou El Fadl.

Penelitian ini merupakan kajian analisis yang berusaha mengungkap demokrasi dalam Islam yang digagas Abou El Fadl dalam konteks metodologi hukum Islam. Adapun pendekatannya adalah pendekatan *sosio-historis*, yaitu mempelajari struktur pemikiran dan kesadaran Abou El Fadl yang dipahami melalui latar belakang sosio-kultural dan mengitari kehidupan tokoh tersebut, kemudian digunakan untuk mengetahui sejarah dan proses dialektis yang telah terjadi sehingga memunculkan gagasan Abou El Fadl tentang demokrasi dalam Islam.

Setelah penyusun melakukan penelitian terhadap demokrasi dalam Islam (studi atas pemikiran Abou El Fadl), ditemukan bahwa Abou Fadl menganggap demokrasi bukan merupakan sebuah nilai-nilai yang menjadi ideologi baru, akan tetapi ia menganggap bahwa demokrasi merupakan sebuah cara (metode) untuk mencegah suatu bentuk otoritarianisme dan kesewenang-wenangan dalam hukum Islam. Demokrasi memiliki kesesuaian dengan Islam jika yang dimaksud dengan demokrasi adalah yang mengandung nilai-nilai seperti keadilan, musyawarah dan persamaan, akan tetapi di sisi yang lain juga memiliki perbedaan. Dalam demokrasi otoritas tertinggi berada di tangan manusia, sementara dalam Islam, otoritas tertinggi berada di tangan Tuhan.

Kata Pengantar

Alhamdulillah puji syukur kepada Allah 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 ‘‘Demokrasi dalam Islam: Studi Atas Pemikiran 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 pada 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 Prof. Dr. H. M. Abdullah, selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

2. Bapak Drs. Sudin, M.Hum, selaku Ketua Jurusan Aqidah dan Filsafat yang senantiasa memberikan motifasi kepada anak didiknya untuk menjadi yang terbaik dalam segala hal.
3. Ibu Dr. Fatimah, MA, dan Bapak Fahruddin Faiz, M.Ag, selaku Dosen Pembimbing yang telah memberikan bimbingan dan arahan hingga terselesaikannya skripsi ini, meski kesibukan selalu menyertainya.
4. Bapak Drs. Abdul Basir Solissa M.Ag, selaku Pembimbing Akademik penulis selama masa perkuliahan.
5. Seluruh Dosen dan Karyawan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
6. Ibuku tersayang yang telah terlebih dahulu menghadap Yang Kuasa. Mudah-mudahan mendapat tempat yang terindah, amin.
7. Ayahanda dan Ibunda tercinta yang tak kenal lelah berjuang demi kesuksesan anak-anaknya. Sembah sujud penulis haturkan. Kakakku: Nurul Fadhillah dan adikk-adikku Mansur sodiq dan Yusuf Wibowo yang senantiasa memberikan do'a, bantuan dan supportnya.
8. Sahabat-sahabatku, baik di kontrakan maupun kampus, mereka yang mempunyai kontribusi selama penyusunan skripsi ini, di antaranya; Ikhsan, selama diskusi menyangkut pemikiranya Abou El Fadl, sehingga penyusun terinspirasi untuk mengangkatnya. Yayan, terimakasih atas motifasinya dan dukungannya serta waktunya dalam meluangkan untuk berdiskusi meskipun sibuk dalam mengurus baby-nya (hebat anaknya udah 2). Dany, Wayenk, terimakasih atas printer dan

komputernya. Anam, thank... atas kumputer, diskusi, editannya serta jamuannya. Karena tanpanya penulis akan susah mengejar *dead line* dari kampus. Kepada teman-teman yang tidak disebutkan, tolong jangan marah!

Hanya kepada Allah jualah penulis berharap, semoga semua amal dan kebaikanya mendapat balasan yang berlipat ganda. Selain itu pula semoga karya nan sederhana ini menjadi sumbangsih keilmuan bagi seapapun yang membacanya.

Yogyakarta, Agustus 2008

Penulis

AHMAD SAFRUDIN

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN KESALIAN	ii
NOTA DINAS	iii
PENGESAHAN	v
MOTTO	vi
PERSEMBAHAN	vii
ABSTRAK	viii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan dan Kegunaan	6
D. Telaah Pustaka	7
E. Metode Penelitian	11
F. Sistematika Pembahasan	14
BAB II BIOGRAFI INTELEKTUAL KHALED M. ABOU EL FADL .	17
A. Riwayat Hidup dan Karir Intelektual Abou El Fadl	17
B. Pemikiran dan Karya-karya Abou El Fadl	29
C. Konteks Sosial-Politik Gagasan-gagasan Abou El Fadl	35
BAB III WAWASAN TENTANG DEMOKRASI DALAM ISLAM	43
A. Demokrasi Secara Umum	43
B. Islam dan Demokrasi	47

1.	Pandangan yang Menolak Demokrasi	49
2.	Pandangan atau Kelompok Moderat	52
3.	Pandangan yang Pro Demokrasi	56
 BAB IV KONSEP DEMOKRASI DALAM ISLAM MENURUT KHALED ABOU EL FADL 62		
A.	Konstruksi Metodologi Hukum Islam	62
1.	Barat	66
2.	Tradisi	70
B.	Pemikiran Abou El Fadl tentang Demokrasi	73
1.	Keadilan	74
2.	Musyawarah (Syura)	76
3.	Keberagaman (Toleransi)	77
C.	Analisis Pemikiran Abou El Fadl tentang Demokrasi ...	79
1.	Konsep Otoritas Hukum Islam	84
2.	Konsep Otoritas menurut Abou El Fadl	90
a.	Kompetensi (autentisitas)	91
b.	Penetapan Makna (Interpretasi)	94
c.	Perwakilan (representasi)	99
3.	Catatan Kritis atas Pemikiran Demokrasi Abou El Fadl ...	103
 BAB V PENUTUP 107		
A.	Kesimpulan	107
B.	Saran-saran	109
 DAFTAR PUSTAKA 111		
CURRICULUM VITAE 116		

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tema tentang toleransi bukanlah hal yang baru dalam Islam, konsep klasik mengenai hal tersebut tersusun rapi dalam ide tentang *tasamuh* yang banyak diulas oleh para ulama terdahulu. Bersamaan dengan munculnya sentimen-sentimen keagamaan yang terjadi di berbagai belahan dunia, termasuk di dalamnya Indonesia, diskursus tentang toleransi kembali dipertanyakan, khususnya di kalangan umat Islam.¹

Dalam bukunya yang berjudul *The Place Tolerance in Islam*, Khaled Abou El Fadl² (selanjutnya ditulis Abou El Fadl) menganggap bahwa Peristiwa serangan 11 September 2001 yang ditujukan terhadap kota New York dan Pentagon yang dilakukan oleh kelompok teroris yang dipimpin oleh Osama bin Laden telah mengarahkan perhatian publik pada bentuk teologi Islam. Serangan teroris tersebut menurutnya menunjukkan adanya benturan antar peradaban, dan nilai-nilai kebebasan individual, pluralisme, serta

¹Mu'ad D'Fahmi, Ketika Paham Agama Melahirkan Sikap Toleransi, dalam <http://www.sinarharapan.co.id/berita/0310/11/opi04.html>, diakses pada tanggal 10 Desember 2007.

² Khaled M. Abou El Fadl adalah professor Hukum Islam pada UCLA Amerika Serikat AS). Uraian lebih lengkap tentang riwayat hidup, karir intelektual dan kiprah Abou El Fadl dalam wacana pemikiran keislaman kontemporer akan dibahas dalam Bab II.

sekularismenya dan apa yang disebutnya dengan peradaban *Islam autentik* yang amoral dan belum terbaratkan.³

Terkait dengan sikap teologi puritan⁴ tersebut adalah sikap yang oleh Abou El Fadl sebut sebagai aksi-aksi yang tidak menyenangkan yang ditunjukkan kelompok puritan terhadap kaum muslim. Akibatnya, tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa dalam benak banyak orang di dunia, Islam telah sangat terasosiasikan dengan apa yang bisa digambarkan sebagai hal yang sangat memalukan, tidak toleran serta penuh dengan penganiayaan, penindasan, dan kekerasan.⁵

Lebih lanjut Abou El Fadl menegaskan bahwa ada *skisma* (perpecahan) yang sudah hidup di dalam Islam antara muslim moderat dan kelompok yang disebutnya sebagai muslim puritan. Persaingan tidak sehat di antara kedua kelompok tersebut pun tak terelakkan Keduanya mengklaim diri

³Lihat Khaled M. Abou El Fadl, *The Place and Tolerance in Islam*, terj. Heru Prasetya (Bandung : Penerbit Arasy, 2003), hlm. 19.

⁴ Teologi puritan ini menurut Abou El Fadl dapat ditemukan dalam teologi Osama bin Laden, Wahabiyah Arab Saudi, dan organisasi Jihad. Teologi puritan ini juga dapat dicari padanannya dalam Islam, yaitu pada gerakan Salafiyah, Wahabiyah, dan gerakan-gerakan Islam politik di berbagai negara Arab dan Islam. Lihat Deddy Sanusi, *Sekularisasi dan Puritanisme*, dalam <http://www.jurnalislam.net/loka-karya/ppi-maroko>, diakses pada tanggal 2 Agustus 2006.

⁵ Abou El Fadl memberikan daftar panjang menyangkut aksi-aksi tak menyenangkan, di antaranya: sandera yang terjadi di Iran dan Libanon, ancaman pembunuhan dan penganiayaan terhadap para penulis dan pemikir, sikap tak toleran yang berlebihan terhadap kaum perempuan dan kaum minoritas agama yang dilakukan oleh Taliban di Afghanistan, bom bunuh diri di berbagai tempat di dunia, dan sebagainya. Lihat pengantar Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 14.

sebagai representasi Islam yang benar dan autentik, bahkan keduanya saling menuduh telah mencemarkan dan merusak Islam itu sendiri.⁶

Gerakan teologi intoleran tidak hanya menyatakan dirinya sebagai salah satu pemikiran atau salah satu orientasi tertentu dalam Islam, tetapi menyatakan diri sebagai “jalan lurus” Islam. Sehingga bisa dibilang gerakan teologi ini tidak mengakui adanya keragaman pemikiran. Kelompok yang berbeda pandangan dengannya dianggapnya telah keluar dari Islam atau dianggapnya sebagai orang kafir. Mereka menggambarkan bahwa Islam tercermin pada dirinya, sehingga bisa dibilang kelompok ini tidak mengakui adanya keragaman dan pluralitas dalam hukum Islam.⁷

Dalam doktrin supremasi, kelompok puritan Islam memiliki komponen nasionalis yang sangat kuat, yang sangat berorientasi pada dominasi kultural dan politik. Mereka secara agresif berusaha untuk melemahkan, mendominasi, atau menghancurkan orang lain, sehingga, menurut kelompok ini semua kehidupan yang dijalani di luar hukum agama dianggap merupakan kejahatan terhadap Tuhan yang harus ditentang dan diperangi.⁸ Menurut Mu'adz

⁶ Menurut Abou El Fadl, kaum puritan menuduh kaum moderat telah mengubah dan menggubah Islam sehingga sampai melemahkan dan merusak Islam, sementara kaum moderat menuduh kaum puritan telah salah memahami dan salah menerapkan Islam sehingga sampai meruntuhkan dan bahkan mencemarkan agama itu sendiri. *Ibid.*, hlm. 16.

⁷ Khaled Abou El Fadl, *The Place.*, hlm. 25.

⁸ Menurut Abou El Fadl dominasi itu didukung oleh peradaban Islam yang telah hancur dan lembaga-lembaga tradisional yang pernah melangsungkan dan menyebarluaskan ortodoksi Islam – dan meminggirkan ekstremisme Islam – telah runtuhan. Dengan begitu, yang pada awalnya para pengawal tradisi Islam adalah para ahli hukum (fuqaha) yang legitimasinya banyak bersandar pada semi-independensi, kini telah dikontrol oleh negara, bahkan negara telah mengkooptasi sistem keulamaan dan mengubah mereka menjadi pekerja yang dibayar. Perubahan inilah yang menyebabkan legitimasi ulama menjadi berkurang dan melahirkan kekosongan otoritas keagamaan. *Ibid.*, hlm 21-23.

D’Fahmi (aktifis Ikatan Muda Muhammadiyah), doktrin Islam puritan benar-benar menjatuhkan hak dan martabat non-muslim sampai pada titik nadir. Doktrin tersebut bahkan menegaskan adanya hirarki kepentingan yang membuat rapuhnya komitmen terhadap toleransi.⁹ Menurut Abou El Fadl Kondisi inilah yang mendukung munculnya sikap arogan yang berujung pada hilangnya rasa hormat atau perhatian terhadap kesejahteraan, martabat, dan hak asasi non-muslim.¹⁰

Lebih lanjut Abou El Fadl menyatakan bahwa teologi puritan juga bertendensi untuk menutup teks. Teologi puritan telah menerapkan literalisme yang ketat yang menjadikan teks sebagai satu-satunya sumber otoritas yang sah dan bahkan mengaku telah memahami maksud (hukum) Tuhan secara jelas dan nyata, dan menampilkan permusuhan ekstrem kepada intelektualisme, mistisisme, dan semua perbedaan sektarian yang ada dalam Islam. Kaum puritan cenderung membaca ayat-ayat suci secara literal dan ahistoris, dan karenanya sampai pada kesimpulan eksklusif.¹¹

Sikap lain yang ditunjukkan oleh muslim puritan adalah dengan mengklaim telah mengisi otoritas keagamaan, di saat otoritas keagamaan mengalami kekosongan. Menurut Abou El Fadl, hal tersebut dengan cepat diisi oleh sarjana dan ahli hukum yang tidak mengenyam pelatihan dan juga

⁹ Mu’adz D’Fahmi, *Ketika Paham Agama Melahirkan Sikap Toleransi*, dalam <http://www.sinarharapan.co.id/berita/0310/11/opi04.html>, diakses tanggal 10 Desember 2007.

¹⁰ Khaled Abou El Fadl, *The Place*., hlm. 23.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 27-29.

pendidikan dari para ahli hukum liberal.¹² Yusuf al-Dijjawi¹³ (w. 1365 H/1946 M) menyatakan dengan penuh kekecewaan bahwa beragam orientasi puritan telah melecehkan tradisi Islam dengan memberi peluang kepada orang yang memiliki pendidikan di bidang yurisprudensi Islam sangat tidak memadai untuk menjadi pakar yang sangat hebat dalam Syari'at. Akibatnya, menurut Abou El Fadl, hukum dan teologi Islam di era kontemporer disederhanakan menjadi sekedar hobi dan tambahan bagi para pembaca dan penulis pamflet.¹⁴

Gerakan-gerakan pemikiran teologi intoleran doktrin Wahabi¹⁵ dan Salafi - yang bertendensi untuk bersikap sewenang-wenang dan anti pluralisme – ini menimbulkan kekhawatiran bagi Abou El Fadl akan masa depan Islam. Keprihatinan dari Abou El Fadl ini cukup beralasan, sebab baginya gerakan teologi puritan pada dasarnya adalah teologi yang tidak toleran yang menunjukkan permusuhan ekstrem tidak hanya terhadap non-muslim, tetapi juga terhadap kaum muslim yang memiliki mazhab dan pemikiran berbeda atau bahkan netral sekalipun.¹⁶

¹² *Ibid.*, hlm. 27.

¹³ Yusuf ibn Ahmad al-Dijjawi, “al-Hukm ‘ala al-Muslimin bin al-Kufr,” *Nurr al-Islam* (juga dikenal sebagai *Majallat al-Azhar: The Azhar University Journal*) 1. No. 4 (1933), hlm. 173-174, sebagaimana dikutip Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam*, hlm. 53.

¹⁴ Khaled Abou El Fadl memberikan contoh dalam kasus tersebut adalah hukum Rabini yang diambil alih oleh para insinyur dan dokter medis Yahudi menyisakan anekdot yang tidak sistematis dan spekulatif meditatif, meskipun kemungkinan hasil kolektifnya akan menarik, tetapi dengan sendirinya akan lenyap. Lihat *Ibid.*, hlm. 54.

¹⁵ Wahabisme menolak setiap upaya untuk menafsirkan hukum Tuhan secara historis kontekstual, dengan kemungkinan adanya penafsiran ulang ketika kondisi berubah. Khaled Abou El Fadl, Khaled Abou El Fadl, *The Place.*, hlm. 25.

¹⁶ Pada kesempatan yang lain gerakan puritan ini juga menganggap para penentangnya dan kaum muslim yang acuh tak acuh telah keluar dari ajaran Islam, karenanya sah (*legitimate*)

Apa yang menjadi perhatian Abou El Fadl selanjutnya – sekaligus menjadi obyek kajian dalam penelitian ini – adalah persoalan bagaimanakah metode atau cara yang digunakan oleh para ahli hukum Islam dalam memahami atau menterjemahkan teks-teks al-Qur'an maupun Sunnah Nabi, sehingga hal tersebut terhindar dari bentuk otoritarianisme teks. Dalam konteks ini Abou El Fadl menawarkan alternatif yang menurutnya dapat mencegah atau paling tidak dapat mengurangi terjadinya sikap otoriter, yaitu konsep demokrasi. Menurut Abou El Fadl konsep demokrasi adalah merupakan sistem yang paling baik untuk menghindari kezaliman, kemusyrikan, dan otoritarianisme yang dihadapi umat Islam saat ini.¹⁷

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan di atas, penelitian ini akan mengupas secara mendalam persoalan teologi intoleran - yang bercorak fanatik, ekstrem, militan, anti pluralisme, dan otoriter - yang memaksakan kehendaknya kepada orang lain atau bersikap otoriter dan sewenang-wenang (despotik) dalam hukum Islam. Karena itu pokok permasalahan yang hendak ditelusuri dalam pandangan Abou El Fadl adalah: bagaimana konsep demokrasi dalam Islam menurut Abou El Fadl?

untuk menjadi target kekerasan. Cara-cara yang lebih disukai oleh kelompok ini adalah serangan secara diam-diam dan penyebaran teror di tengah masyarakat luas. Lihat Khaled Abou El Fadl, "Islam dan Teologi Kekuasaan: Puritanisme-Supremasi Menolak Norma-norma Moral dan Nilai-nilai Etis", dalam Jurnal *Pemikiran Keagamaan Perspektif Progresif: Humanis, Kritis, Transformatif, Praksis*, edisi Perdana (Juli-Agustus 2005), hlm. 6.

¹⁷ Wawancara yang dilakukan oleh Zuhairi Misrawi kepada Abou El Fadl dalam *Ibid.*, hlm. 18.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Adapun tujuan dan kegunaan penelitian yang hendak dicapai adalah untuk mengetahui secara lebih mendalam tentang demokrasi dalam Islam menurut Abou El Fad serta menambah pengetahuan penulis tentang demokrasi dalam Islam yang digagas oleh Abou El Fadl sebagai bentuk perhatian beliau terhadap masa depan Islam yang sekarang mengalami masa yang suram akibat dari otoritarianisme.

D. Tinjauan Pustaka

Kajian pembaharuan dalam wacana keislaman telah banyak dilakukan oleh pemikir Muslim kontemporer. Kita dapat menyebut nama-nama seperti Muhammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Farid Esack, Muhammad Syahrur, Amina Wadud, Fatima Mernissi,¹⁸ dan Khaled Abou El Fadl sendiri. Meski demikian, posisi Abou El Fadl dalam kajian pemikiran kontemporer perlu mendapat perhatian lebih karena perbedaannya dengan pemikir Muslim lainnya. Perbedaan tersebut terletak pada gagasan tentang demokrasi untuk dijadikan tonggak yang memungkinkan otoritarianisme direduksi, disebar dan dikontrol. konsep demokrasi yang ditawarkan Abou El Fadl menggambarkan model baru, yaitu

¹⁸ Sebagai buku pengantar, dapat dilihat dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, (eds.) *Studi al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002).

untuk mencapai maksud dan tujuan dari Islam. Demokrasi menyediakan fasilitas penyeimbang, kontrol dan partisipasi.¹⁹

Sejauh penelusuran penyusun, karya yang membahas pemikiran Abou El Fadl tercatat sedikit. Sampai saat ini baru beberapa buah buku yang telah dipublikasikan, termasuk: *Cita dan Fakta : Toleransi, Puritanisme versus Pluralisme*.²⁰ Buku ini merupakan bunga rampai dari beberapa komentar yang mengupas gagasan-gagasan Abou El Fadl. Namun, buku ini secara khusus tidak mengupas konsep demokrasi dalam Islam tetapi lebih pada pengembangan gagasannya dalam konteks isu-isu kontemporer seperti toleransi, pluralisme, gender dan sebagainya.

Sejauh penelusuran penyusun, karya yang membahas pemikiran Abou El Fadl tercatat sedikit. Robby H. Abror, dengan tulisannya yang berjudul *Membongkar Ideologi Muslim Puritan*. Dalam tulisannya tersebut Robby mengatakan bahwa: kaum puritan dan moderat merupakan produk modernitas yang sekaligus ingin menjawab tantangan modernitas. Kedua kelompok tersebut selalu berbeda pendapat bahkan selalu bertentangan pendapat. Menurut Robby, masa depan Islam ditentukan oleh seberapa besar peran dan sumbangsih keduanya untuk mengharumkan agama Islam serta memberikan

¹⁹ Wawancara yang dilakukan oleh Zuhairi Misrawi terhadap Khaled Abou El Fadl dalam Jurnal *Perspektif Progresif*, hlm. 18.

²⁰ Joshua Cohen dan Ian Lague, (eds.), *Cita dan Fakta: Toleransi, Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetya (Bandung : Arasy, 2002).

bukti-bukti impresif dalam bidang kemajuan keilmuan bagi masalah kemanusiaan.²¹

Mun'im A. Sirry dengan judul ‘Islam, Teks Terbuka dan Pluralisme: Interpretasi atas Interpretasi Khaled Abou El Fadl’ pada Jurnal *Progresif*. Dalam tulisannya, Mun'im mencoba untuk melihat sosok Abou El Fadl dalam melakukan upaya *re-thinking* metodologis atas Islam. Dengan mengambil tema *akar-akar toleransi dan pluralisme dalam Islam* untuk menguji tawaran dari Abou El Fadl. Metodologi yang digunakan adalah dengan menggunakan pendekatan normatif, yang berarti bahwa teks-teks keagamaan memang membuka diri untuk dipahami dan ditafsirkan tidak tunggal, teks-teks al-Quran menyediakan ruang *framework* bagi keragaman dan pluralitas, sehingga yang ditekankan oleh Abou El Fadl adalah tanggungjawab dan moral dari pembacanya. Bagi Abou El Fadl ketika pembacanya bersikap terbuka maka teks akan terbuka, tetapi ketika pembacanya bersikap tertutup maka demikian juga teks menjadi tertutup.²²

Karya lain menggambarkan teori interpretasi Abou El fadl adalah artikel M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memamahami Syari’at Islam Sebagai Fikih Prograsif” pada Jurnal

²¹ Robby H. Abror, Membongkar Ideologi Muslim Puritan, dalam <http://www.serambi.co.id/modules.php?name=gagas&aksi=selanjutnya&ID-10>, diakses pada tanggal 21 Januari 2008.

²² Mun'im A. Sirry, “Islam, Teks Terbuka dan pluralisme: interpretasi atas Interpretasi Khaled Abou El Fadl “, dalam Jurnal *Perspektif Progresif*, hlm. 26-31.

Keagamaan *Perspektif Progresif*.²³ Guntur memaparkan beberapa persoalan hermeneutis yang menjadi kegelisahan Abou El Fadl seputar penafsiran teks dan secara implisit, menurutnya, melahirkan otoritarianisme hukum Islam. Namun demikian, pemaparan Guntur tersebut - barangkali disebabkan keterbatasan ruang - menurut penyusun kurang mendalam dan kurang menyentuh persoalan sesungguhnya, yaitu kesewenang-wenangan dalam proses penafsiran teks-teks suci, bahkan Guntur tidak memberikan pemahaman definitif tentang otoritarianisme.

Selanjutnya, skripsi karya Muhammad Ihsan Abdullah dengan judul:

Puritanisme Islam: Kajian atas pemikiran Khaled M. Abou El Fadl.²⁴ Dalam skripsinya, Ihsan mencoba untuk mendeskripsikan istilah dari puritan. Dalam tulisannya dijelaskan bahwa istilah puritan lebih relevan dibandingkan dengan istilah-istilah seperti; fundamentalis, ekstremis, fanatik, radikal, militan, dan jahidis. Istilah puritan sangat relevan untuk menggambarkan corak pemikiran dalam hal keyakinannya menganut paham absolutisme dan tidak kenal kompromi, bercorak reduksionisme fanatik dan literalis. Kemudian Ihsan menjelaskan konsep pemikiran dari kaum puritan dalam wacana keislaman yang mencakup beberapa hal, di antaranya adalah otoritarianisme, demokrasi dan hak asasi manusia, jihad dan perang, terorisme, toleransi, dan peran dari kaum perempuan.

²³ M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memamahami Syari'at Islam Sebagai Fikih Progresif", dalam *Jurnal Progresif*, hlm. 40-48.

²⁴ Muhammad Ihsan Abdullah, "*Puritanisme Islam: Kajian atas Pemikiran Khaled M. Abou El Fadl*", Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 2007.

Adapun karya-karya yang mengangkat tema “demokrasi” diantaranya adalah *Gagasan Islam tentang Demokrasi* yang ditulis oleh Rahman Yasin.²⁵ Yasin mencoba untuk menawarkan suatu perspektif lain, suatu terobosan penting untuk menghilangkan banyak *anomali* (penyimpangan) yang ada di dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, khususnya Indonesia. Perspektif tersebut menurut Yasin adalah bagaimana di dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, kita merujuk pada nilai-nilai transendental yang bersifat abadi, yaitu hukum dan ajaran Allah yang terkandung di dalam al-Quran.²⁶ Kemudian dilanjutkan dengan bagaimana nilai-nilai demokrasi yang ada dalam Islam itu diterapkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, khususnya Indonesia.

Penelitian yang difokuskan pada kajian demokrasi, khususnya tentang demokrasi dalam konteks keislaman telah banyak dilakukan oleh para intelektual Islam, akan tetapi, penelitian yang secara spesifik membahas tentang demokrasi dalam Islam menurut Abou El Fadl sebagaimana terlihat dari penelitian-penelitian di atas belum ada. Menurut penulis kiranya perlu diadakan penelitian yang secara khusus membahas tentang demokrasi dalam Islam menurut Abou El Fadl. Bukan hanya itu karena – sejauh pengetahuan penulis – belum pernah dimunculkan, tetapi sekaligus memperkenalkan wacana pemikiran filsafat Islam dari Abou El Fadl.

²⁵ Rahman Yasin, *Gagasan Islam tentang Demokrasi* (Yogyakarta: AK group, 2006).

²⁶ *Ibid.*, hlm. 107-121.

E. Metode Penelitian

Metode adalah cara yang tepat yang digunakan untuk mencapai sebuah tujuan. Metode ini meliputi seluruh perjalanan dan perkembangan pengetahuan, seluruh rangkaian dari permulaan sampai akhir kesimpulan ilmiah, baik bagian khusus maupun seluruh bidang obyek penelitian.²⁷ Agar penelitian ini memenuhi standar ilmiah maka dalam mengolah data yang berkaitan dengan permasalahan di atas digunakan tahapan sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Dalam hal ini penulis mengadakan penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu pengumpulan buku-buku maupun tulisan-tulisan, baik yang primer maupun yang sekunder yang masih ada hubungannya dengan pemikiran Abou El Fadl tentang demokrasi dalam Islam serta mencari berbagai literatur yang masih ada kaitannya dengan penelitian dan untuk mempertajam kajian.²⁸

Dalam metode ini, penulis berusaha mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan judul di atas untuk selanjutnya didapat korelasi dan signifikasi antara judul dan pengumpulan data-data lain yang dijadikan sebagai bahan rujukan.²⁹

2. Pendekatan Masalah

Pendekatan yang penyusun gunakan dalam menyusun skripsi ini adalah pendekatan *sosio-historis*. Pendekatan sosiologis, yaitu mempelajari

²⁷ Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta: Ghalis Indonesia, 1984), hlm, 10.

²⁸ Anton Bakker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 39.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 63.

struktur pemikiran dan kesadaran Abou El Fadl yang dipahami melalui latar belakang sosio-kultural yang mengitari kehidupan tokoh tersebut. Pendekatan historis, yaitu digunakan untuk mengetahui sejarah dan proses dialektis yang telah terjadi sehingga memunculkan gagasan Abou El Fadl tentang demokrasi dalam Islam.³⁰

3. Metode Mengumpulan Data

Dalam pengumpulan data ini penyusun melacak dan mengumpulkan, serta menelaah buku-buku yang masih ada hubungannya dengan obyek kajian tentang demokrasi dalam Islam yaitu menggunakan *data primer* dan *data sekunder*. Sebagai data primer adalah karya Abou El Fadl yang berjudul “*And God knows The Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*,” University of America, Maryland, 2001. Sedangkan data sekunder adalah karya-karya yang membahas pemikiran Abou El Fadl serta data-data lainnya sejauh memiliki relevansi dengan pokok kajian yang hendak diteliti.

4. 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.³¹

Dalam menganalisis data penulis menggunakan metode sebagai berikut:

³⁰ *Ibid.*, hlm. 61.

³¹ Suharsini Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), hlm. 202.

a. Deskripsi

Yakni menggambarkan dan menjelaskan demokrasi dalam Islam yang digagas oleh Abou El Fadl sesuai dengan data yang ada, seperti situasi yang dialami oleh Abou El Fadl, pola dan sikapnya yang tampak,³² dalam rangka untuk memberikan pengertian serta pemahaman yang menyeluruh tentang tema pokok skripsi, dengan menyajikan obyek-obyek dan situasi secara faktual.³³

b. Analisis - Hermeneutika

Di dalam pemaparan pembahasan ini, penyusun akan merinci istilah-istilah atau pendapat-pendapat tokoh (Abou El Fadl) ke dalam bagian-bagian khusus tertentu sehingga dapat dilakukan pemeriksaan atas arti yang dikandungnya, dengan maksud memperoleh kejelasan tentang arti yang sebenar-benarnya.³⁴ Data tersebut kemudian digunakan untuk memahami maksud dari suatu objek yang ditafsirkan. Dengan begitu, diharapkan nantinya adalah hasil pemahaman yang dimaksud dalam porsi dan proporsi yang sesuai serta untuk melakukan suatu “reproduksi” makna dari pemahaman terdahulu tersebut dalam bentuk kontekstualisasi.³⁵

³² Winarno Surakhman, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 139.

³³ Anton Bakker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian*, hlm. 54.

³⁴ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1996), hlm. 96-99.

³⁵ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: QALAM, 2002), hlm. 39.

F. Sistematika Pembahasan

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

Bab Pertama berisi pendahuluan. Pendahuluan ini akan diurai masalah yang menjadi latar belakang kegelisahan dari penulis. Kegelisahan tersebut akan dipertajam dalam rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian, tinjauan pustaka, dan sistematika pembahasan.

Bab Dua berisi biografi intelektual Abou El Fadl. Bab ini meliputi konteks sosio-historis kehidupan Abou El Fadl yang terdiri dari riwayat hidup dan karir intelektualnya, pemikiran dan karya-karyanya, serta konteks sosial-politik yang melatar lahirnya gagasan-gagasan Abou El Fadl.

Bab Tiga berisi demokrasi dalam Islam. Bab ini mencakup pengertian demokrasi secara umum, yang kemudian dilanjutkan dengan kedudukan demokrasi dalam Islam setelah itu dijelaskan tentang demokrasi dalam Islam menurut para tokoh muslim. Sub bab ini meliputi kategori dari para tokoh muslim dalam menilai arti demokrasi yang terbagi menjadi tiga kelompok pemikiran yaitu, *pertama*, kelompok yang tidak setuju dengan demokrasi. *kedua*, kelompok yang pro terhadap demokrasi. *Ketiga*, kelompok yang mengakui adanya persamaan dan perbedaan antara Islam dan demokrasi.

Bab Empat berisi tentang konsep demokrasi dalam Islam menurut Abou El Fadl. Pada bab ini akan membahas secara mendalam pemikiran Abou El Fadl mengenai demokrasi dalam Islam. Pertama bab ini membahas mengenai bagaimana Abou El Fadl dalam memahami teks serta bagaimana

beliau dalam menanggapi epistemologi yang berkembang di Barat dan tanggapannya tentang tradisi yang sudah berkembang dalam yurisprudensi Islam. Kemudian dilanjutkan dengan definisi demokrasi, yang meliputi pemikiran Abou El Fadl tentang demokrasi dan kemudian dilanjutkan dengan pembahasan mengenai analisis dari Abou El Fadl, di mana di dalamnya dibahas mengenai konsep otoritas hukum Islam, otoritas menurut Abou El Fadl yang meliputi; autentisitas, interpretasi dan representasi, dan catatan kritis atas pemikiran demokrasi Abou El Fadl.

Bab Lima merupakan bab penutup. Pada bagian ini berisi tentang kesimpulan dari semua yang telah dibahas, yang merupakan usaha penulis dalam menjawab rumusan masalah yang telah ditetapkan dalam penelitian ini. Setelah itu dilanjutkan dengan memberikan saran-saran yang diperlukan bagi penelitian-penelitian yang akan dilakukan berikutnya.

BAB II

BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

KHALED ABOU EL FADL

Sebagaimana dijelaskan dalam sistematika pembahasan pada Bab I, pada Bab II ini akan memaparkan biografi dari Abou El Fadl. Bagian ini merupakan pemahaman awal bagi penulis dalam memahami sosok pribadi Abou El Fadl sebagai kerangka penelaahan terhadap pemikiran Abou El Fadl tentang demokrasi dalam Islam, sebagai aksi dari tindakan sewenang-wenang yang berterkaitan dengan kaum muslim. Bab ini terdiri dari pembahasan mengenai biografi intelektual Abou El Fadl, yang terdiri dari kehidupan Abou El Fadl, seperti; konteks sosial riwayat hidup dan karir intelektual Abou El Fadl, serta pemikiran dan karya-karya dari Abou El Fadl; kemudian konteks sosial-politik gagasan-gagasan Abou El Fadl.

A. Riwayat Hidup dan Karir Intelektual

Abou El Fadl yang nama lengkapnya adalah Khaled Medhat Abou El Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963 dari bapak-ibu muslim berdarah Mesir. Pendidikan dasar dan menengahnya ia tamatkan di negeri kelahirannya, yaitu Kuwait. Pada masa-masa tersebut ia juga aktif mengikuti kelas-kelas al-Quran dan ilmu syariah disetiap liburan musim panas di Masjid Al-Azhar, Kairo, Mesir. Abou El Fadl merupakan anak yang cerdas diantara anak-anak seumurannya, terbukti ketika menginjak umur 12 tahun, ia sudah

bisa menghapal al-Quran. Abou El Fadl menceritakan, kedua orang tuanya begitu menginginkan Abou El Fadl untuk bisa menguasai hukum Islam. Ayahnya adalah seorang pengacara, maka ia sering diuji dengan pertanyaan-pertanyaan yang menyangkut hukum, bahkan ibunya ia sebut sebagai guru hukum pertamanya.¹ Tak jarang pertanyaan-pertanyaan dari orang tuanya ia bawa ke dalam kelasnya, dan didiskusikan dengan para syekhnya, sehingga membuat iri teman-teman sekelasnya. Ia sering menerima cemoohan dan sindiran, yang kerap mengendorkan niatnya mendalamai agama dan membuatnya bersedih. Akan tetapi orang tuanya dengan sabarnya memotivasi dan memberi nasehat, sehingga ia bersemangat kembali untuk menekuni ilmu-ilmu agama.²

Pada tahun-tahun berikutnya, Abou El Fadl terbiasa menghabiskan waktu selama 4 jam dalam sehari, dalam masa-masa liburannya, untuk belajar Islam dalam bimbingan para syeikh, terutama syeikh Muhammad Al-Ghazali (w.1995), tokoh pemikir Islam moderat dari barisan revivalis Islam yang ia kagumi dan kemudian banyak mempengaruhi sikap-sikapnya terhadap gerakan Wahhabisme. Demikian juga dengan syeikh-syeikh lainnya yang ia temui baik di kelas maupun didalam pertemuan-pertemuan informal, sama-

¹ Raheel Reza, “Calling For Islamic Reformation”, “Scholar is Critical of Follow Muslim”, “Status of Women Need Examination”, dalam *Fadl in Mas Media*, <http://www.scholarofschousee/drabelfadinm>, diakses pada tanggal 7 juni 2005.

² Teresa wanatabe, “Battling Islamic Puritan”, *los Angles Times*, Januari 2, 2002, dalam *Fadl in mass Media*, <http://www.scholarofschousee/drabelfadinm>, diakses pada tanggal 7 juni 2005.

sama membentuk karakter Abou El Fadl di dalam mempelajari dan memahami tentang tradisi Islam.³

Sebagai pemuda yang dibesarkan dalam kondisi sosial politik Mesir yang masih labil, Abou El Fadl seperti halnya masyarakat mesir pada umumnya mengalami kekecewaan yang mendalam atas kegagalan Pan-Arabisme dalam perang tahun 1967. Kekalahan perang pada tahun 1967 itu juga berpengaruh sesudah masa tersebut bagi rakyat mesir dan bangsa Arab pada umumnya.⁴

Menurut pandangan Abou El Fadl, opini-opini terntang kekalahan Pan-Arabisme, yang dinyatakan sebagai kekalahan nasionalisme Pan-Arab, adalah merupakan pandangan-pandangan yang dipengaruhi oleh syeikh Jalal Kisyk, salah satu gurunya, yang menyatakan bahwa kekalahan tersebut sama halnya dengan kekalahan spiritual, sekaligus intelektual. Ancaman yang paling berbahaya bukanlah berkuasanya kekuatan militer asing, akan tetapi invasi kultur-luar yang mendesak umat Islam untuk tidak percaya terhadap koherensi atau validitas warisan Islam. Maka perjuangan yang paling utama bukanlah yang berkaitan dengan soal teritorial atau militer, melainkan yang terkait dengan permasalahan kebudayaan dan peradaban marxisme, komunisme,

³ Teresa wanatabe, “Battling Islamic Puritan”.

⁴ Atas kekalahan inilah kemudian bangsa Arab, Khususnya Mesir melakukan sesuatu yaitu “introspeksi sejarah dan kultu “ Arab dengan meninjau ulang apa yang dinamakan *Turas* atau tradisi yang bertumpu pada *al-Asalah (otetisitas)* dan berhadapan dengan tantangan *al-Muasarah (modernitas)*, terutama kegelisahan yang dialami kalangan intelektual. Lihat Yudian W. Asmin, “*Hassan Hanafi Mujaddid Abad ke-15*”, dalam kata pengantar buku Hassan Hanafi . *Turras dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik*. Terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Titian Illahi Press dan Pesantren Pascasarjana Bismillah Press,20001), hlm. Xii. Bandingkana dengan artikel A. Lutfi Asy-Syaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, Jurnal *Paramadina*, Vol.I, No. I, Juli_ Desember 1998, hlm. 61.

kapitalisme atau liberalisme adalah gugus-gugus kebudayaan asing yang dirancang untuk meruntuhkan dan melenyapkan otonomi dan nilai-nilai intelektual Islam.⁵

Setelah tentara Mesir bersama dengan kelompok Ikhwanul Muslimin berhasil mengusir tentara Israel dari daerah Sinai, Abou El Fadl bersama dengan kaum Muslimin lainnya mengalami euforia yang begitu besar. Namun bagi Abou El Fadl keberhasilan tersebut dirasakan bukanlah kemenangan yang gemilang dan sama sekali bukanlah sebuah kemenangan atas Israel, sebab kemenangan tersebut lambat laun seperti hidup yang penuh dengan pengorbanan besar-besaran bagi bangsa Arab, terutama karena kemenangan tersebut telah melapangkan terjadinya pergeseran dari Kamp Soviet menuju Kamp Amerika Serikat.⁶

Abou El Fadl mengatakan bahwa kemenangan Mesir tersebut sekaligus merupakan kerugian beruntun bagi umat Islam. Kemenangan tersebut di satu sisi mendatangkan rezeki yang memimpah bagi negara-negara yang berpenghasil minyak di Teluk Arabia dan bagi kaum elit Mesir yang korup, namun di sisi lain juga menyebabkan kondisi *chaos* bagi negara-negara Arab secara umum, sosial maupun politik.⁷ Kondisi chaos ini kemudian

⁵ Muhammad Jalal Kisyk, Akhtar min al-Naksah (Kuwait: Dar al-Bayan, 1967), al-Ghazw al-Fikri, edisi keempat (Kairo: al-Mukhtar al-Islami, 1967); al-Naksh wa al-Ghazw al-Fikri (Bairut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969), sebagaimana dikutip Khaled Abou El Fadl, *Melawan 'Tentara Tuhan': Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 18.

⁶ Khaled Abou El Fadl, *Melawan 'Tentara Tuhan'*, hlm. 19.

⁷ Hal ini bisa dibuktikan setelah perang pada tahun 1973, harga minyak terus melonjak, perang saudara mulai berlangsung di Libanon tahun 1975. pada tahun yang sama pemerintah Anwar Sadat menerapkan kebijakan pintu terbuka, dan akhirnya menandatangani perjanjian kamp

melahirkan apa yang disebut oleh Abou El Fadl sebagai *Tatarruf Ad-din* (ekstreisme agama), terutama pada pusat-pusat intelektual Arab, bahkan Al-Azhar, tempat ia belajar, yang semula mengembangkan heterogenitas pemikiran, sejak itu dikuasai mainstream tunggal konservativisme Islam.⁸

Kondisi pada Universitas Al-Azhar yang mainstream konservativisme amat berpengaruh terhadap perkembangan jalan pemikiran pertama intelektual Abou El Fadl. Ia mengaku menerima dan menjalankan dengan baik doktrin-doktrin maupun prinsip-prinsip puritan Islam dari para syeikhnya. Ia merasakan kegelisahan yang begitu mendalam ketika melihat lingkungan, masyarakat dan negara yang begitu jauh dari idealitas domktrin Islam, sehingga ia sebut dirinya layaknya seorang ekstremis, mengutuk, memaki bahkan tak jarang terlibat perkelahian ketika nasihat-nasihatnya tak digubris. Bahkan ia pernah mengatakan pernah memukul temannya dan memaki ibunya

David tahun 1978, Afganistan diserbu pada tahun 1979, revolusi Iran pun dikobarkan, Irak menyerang Iran tahun 1980, para pendukung dibantai di Suriah tahun 1982, Israel menyerang Libanon di tahun yang sama dan eksperimen demokratisasi Mesir berakhir di tangan Anwar Sadat, sesaat sebelum ia terbunuh pada tahun 1981. Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara*, hlm.20.

⁸ al-Azhar tempat Abou El Fadl menempa keilmuan keislamannya, sejak awal merupakan institusi pendidikan yang cukup terbuka bagi ragam aliran pemikiran : Mu'tazilah, Al-Hadis dan Ushuli. Pergeseran ke arah puritanistik bisa dirujuk pada sejarah setelah Napoleon menguasai Mesir tahun 1798, dan respon para imam-pimpinan mesjid atas penjajahan Prancis dengan emosi keagamaan. Sejak itulah, keterbukaan Al-Azhar terhadap perbedaan pemikiran mulai bergeser dan tidak bisa dipisahkan dari perpolitikan Mesir. Terutama di era post-kolonial, tahun 1961, yang ditandai dengan nasionalisasi Al-Azhar oleh Presiden Gamal Abdel Nasser. Syeikh Azhar tak lain adalah pejabat negara, diangkat dan digaji dengan uang negara. Semua ini dilakukan Naseer demi mobilisasi mainstream pemikiran Azhar untuk kepentingan Sosialismme Pan Arab. Namun pada tahun 1967, kekecewaan pahit dialami Pan-Arab, kegagalan beruntun melawan kekuatan kolonialisme, beberapa wilayah Arab diduduki Israel dan apa yang disebut invasi pemikiran mewabah dalam masyarakat Arab. Kondisi ini melahirkan kevakuman pada kepemimpinan Al-Azhar, terutama disebabkan oleh kekecewaan pada para tokoh Al-Azhar yang bukan saja pada kekalahan tersebut, tetapi juga pada negara berikut ideologi yang dianut. Inilah yang kemudian melapangkan jalan bagi tokoh atau aliran keagamaan apapun yang menjanjikan mampu mamlancarkan kritik terhadap negara atas nama Islam, terutama mainstream puritan Wahhabisme. Franklin Foer, "Moral Hazard", *The New Republic Magazine*, November 7, 2002. lihat webbsidte [Http://www.Scholarofthehouse.org/drabelfadinm](http://www.Scholarofthehouse.org/drabelfadinm). Diakses pada tanggal 7 juni 2005.

hidup dalam keharaman, ketika menghukumnya. Ia juga pernah merampas dan menghancurkan kaset *Rod Stewart Da Ya Think I'm Sexy !* milik adik perempuannya, dan menegaskan bahwa itu haram.⁹ Ia mengaku dijustifikasi oleh kekuasaan Tuhan yang diyakini berada dalam genggamannya, bahkan tak jarang membuatnya berseteru dengan ayahnya.¹⁰

Setelah selesai menempuh pendidikannya di Al-Azhar, pada tahun 1982 ia pergi ke Amerika. Tidak ditemukan penjelasan yang jelas tentang sebab-sebab kepergiannya ke Amerika. Kemungkinan melihat kondisi *chaos* social-politik yang melanda Mesir dan keinginannya untuk melihat sebab-sebab kemajuan Barat dengan lebih dekat, seperti yang dilakukan tokoh-tokoh pendahulunya. Dengan modal kemampuan berbahasa inggris yang masih terbatas-batas, ia berkesempatan belajar ke *Yale University USA*. Kuliah-kuliah hukum yang dijalani bersama dengan para pengajar non-muslim, persahabatan, diskusi-diskusi bersama dengan teman kampusnya, dan pergumulannya dengan pluralitas budaya Amerika selanjutnya merupakan titik tolak pergeseran intelektualisme Abou El Fadl, dari konservatif menuju liberal. Hal ini dibuktikan dengan kesungguhan Abou El Fadl dalam mendalami hukum pada universitas tersebut, hingga empat tahun kemudian berhasil menamatkan studi bachelornya dengan yudicium cumlaude. Ia bahkan mendapatkan penghargaan sebagai *The Gifted Student* dan

⁹ Franklin foer, “Moral Hazard”.

¹⁰ Franklin Foer, “Moral Hazard”, atau lihat Fadl Abou El Fadl, *Musyawarah Buku Menelusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdulllah Ali (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2002), hlm.120.

disejajarkan dengan para sarjanawan dalam *Scholar of The House*. Harian Al-Ahram, Mesir, merayaknnya dalam satu halaman khusus.¹¹

Pada musim panas, tepatnya pada bulan Mei 1985, Abou El Fadl kembali ke negeri asalanya untuk melanjutkan penelitiannya dibidang yurisprudensi Islam, dengan konsentrasi pada autentikasi hadis (hadist authentication). Ketika itu Mesir tengah dilanda pertikaian-pertikaian antara pemerintahan Hosni Mubarak dan kelompok-kelompok ekstremis Islam yang masih mempertentangkan kerjasama diplomatik Mesir dengan Israel (Kamp David, 1978) dan kebijakan pemerintah menasionalisasikan agama.

Seperti yang dilakukan Naseer, pemerintahan Mubarrok memperkuat diri dengan mengontrol urusan keagamaan privat yang dahulunya dikelola oleh ahli-ahli agama. Lebih dari itu, kebijakannya telah mengkooptasi sistem keulamaan dan merubah mereka menjadi para pekerja yang dibayar. Para imam khotib mendapatkan gaji bulanan dan dijamin kehidupannya oleh negara. Aktifitas keagamaan diawasi secara ketat, sehingga legitimasi keulamaan benar-benar telah tergusur, yang pada gilirannya melahirkan kekosongan otoritas keagamaan¹² bukannya tanpa masalah, kekosongan otoritas ini justru membawa pertikaian, di satu sisi antara kalangan konservatif dengan pemerintah oleh sebab kebijakan tersebut, dan pada sisi yang lain dikalangan konservatif sendiri, oleh sebab itu kesalingcurigaan di antara mereka.

¹¹ Franklin Foer, “Moral Hazard”.

¹² Joshua Cohen dan Ian Lague, (ed), *Cita dan Fakta Teoleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetya (Bandung: Arasy, 2003), hlm. 23.

Di Mesir, Abou El Fadl bersiap melanjutkan penelitiannya dibidang Jurisprudensi Islam, dengan konsentrasi Autentikasi Hadis (Hadith Authentication). Suatu malam , seusai berdiskusi bersama salah seorang guru Azharnya, Abou El Fadl didatangi dua orang polisi tanpa seragam dan tanpa basa basi memaksanya masuk ke dalam mobil, menutup matanya dengan kain. Tak lama Abou El Fadl sadar bahwa dirinya sedang berada di sebuah ruangan bawah tanah di daerah Lazoughly, pinggiran kota Kairo, diinterogasi dengan bentakan dan pukulan “kamu pikir kamulah Scolar of The House !” setelah itu ia dibawa ke LPP setempat, dan menurutnya, disiksa layaknya tawanan perang, diborgol, dikejutkan dengan listrik dan dicabut kuku kakinya. Tiga minggu berada dipenjara, akhirnya dibebaskan tanpa alasan yang jelas.¹³

Pengalaman ini bukan merupakan yang pertama bagi Abou El Fadl berhadapan dengan polisi Mesir. Sebagai pemuda yang peka terhadap permasalahan negara dan masyarakat, ia pernah mempublikasikan puisi-puisi dan cerpen-cerpen anti rezim pada harian partai oposisi, yang menyebabkannya dua kali disiksa dan menginap di sel. Pengalaman-pengalaman tersebut membawa Abou El Fadl memimpikan sebuah komunitas yang menghormati dan menjamin kebebasan seseorang mengungkapkan pikirannya, tanpa ancaman baik dari otoritas sekuler maupun Islam.¹⁴

¹³ Franklin Foer, “Moral Hazard”.

¹⁴ Haroon Sidiqqi, “When Internal Debates Go Public”, dalam *Khaled in Mass Media*, <http://www.scholarofschousee/drabelfadinm>, diakses pada tanggal 7juni 2005.

Setelah kunjungannya ke Mesir, tahun 1985, Abou El Fadl memutuskan kembali ke Amerika dengan harapan menemukan suasana yang lebih kondusif, yang lebih menjamin kebebasannya berpendapat sekaligus mengembangkan keahliannya dalam bidang hukum, tanpa ancaman lembaga sensor¹⁵ ataupun Wahhabisme, seperti dialami pada komunitas tertentu di Mesir dan dapat memungkinkan lahirnya kembali kelompok intelektual muslim. Namun apa yang diharapkan dari Abou El Fadl, di Amerika tidak sesuai dengan yang diharapkannya. Komunitas muslim di Amerika tidak lebih terbuka dari masyarakat muslim Arab, dengan sedikit model penalaran yang sedikit menyerupai dengan Wahhabisme.

Pengalamannya Abou El Fadl dari masjid ke masjid dan lingkaran-lingkaran kajian keislaman yang ia ikuti, mengindikasikan bahwa masyarakat muslim Amerika lebih mementingkan penerapan hukum Islam secara arogan tanpa pertimbangan moralitas. Bahkan kebanyakan imam masjid yang ia temui tidak memiliki pemahaman epistemologis yang mendalam tentang hukum Islam, mereka menolak untuk mengkaji hukum Islam secara ilmiah.¹⁶

Pada tahun 1989 Abou El Fadl menamatkan studi megister hukumnya pada Universitas of Pennsylvania, dan pada tahun yang sama mendapatkan penghargaan sebagai peserta terbaik dalam *Jessup Moot Court Competition*.

¹⁵ Di Mesir , sejak tahun 1974 telah terbentuk sebuah lembaga pemerintahan , terdiri dari ulama Al-Azhar dan disponsori pemerintah Saudi Arabia, yang bertugas mengawasi, menyetujui dan mensensor buku-buku tentang Islam. Lembaga lain non-govermental yang memiliki fungsi sama adalah Jamaah At-Tafkir wa At-Hijrah. Meski bukan lembaga pemerintahan, kelompok ini berseberangan dengan Islam. Ali Rahmena (ed.s), Para Perintis Zaman Baru Islam (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 178.

¹⁶ Franklin Hazard,”Moral Hazard”.

Prestasinya ini membawanya diterima mengabdi pada Pengadilan Tinggi (*Suppreme Court Justice*) wilayah Arizona, dengan spesifikasi sebagai pengacara bidang hukum dagang dan imigrasi. Dari pengadilan tinggi ini pula Abou El Fadl kemudian mendapatkan pengakuan sebagai warga Amerika Serikat. Disamping itu, Abou El Fadl juga mengajar pada Universitas of Texas di Austin, USA, dan melanjutkan studi tingkat doktoral pada Universiti of Princeton. Ditengah kesibukannya mengabdi, mengajar dan kuliah, Abou El Fadl juga tetap produktif menulis artikel dan buku tentang Islam,¹⁷ sebagaimana ia tak bisa melupakan pengalaman pahitnya bersama dengan konservatism di negeri asalnya maupun di Amerika.¹⁸

Pada tahun 1999 di Princeton, ia berhasil mendapatkan gelar Ph.D di bidang Hukum Islam dengan yudicium sangat memuaskan, bahkan disertasinya, *The Rebellion And Violence in Islamic Law*, dinobatkan sebagai karya terbaik dalam jajaran karya-karya besar hukum lainnya.¹⁹ Prestasi-

¹⁷ Artikel-artikel tentang konservatism Islam yang ditulis Abou El Fadl pada masa ini, diantaranya: “Islam And Theology of Power”, dalam 221 Middle Was Report 28-23 (Winter 2001), “Ahkam Al-Bughat : Irreguler Warfare and The Law of Rebellikon in Islam”, dalam Cross, Crescent dan Sword: The Justification And Limitation of War in Western And Islamic Traditio, (ed),” Democracy in Islamic Law”, dalam Under Siege: Islam And Democracy, (ed), Richard Bulliet (New York: Middle Eas institute of Columbia University, 1994), “The Rulles of Killing at War: An Inquiry into Classical Sources”, dalam The Muslim Ward 89, No. 2 (1999), dan masih banyak lagi artikel-artikel yang lainnya di bidang hukum.

¹⁸Satu pengalaman menyakitkan Abou El Fadl bersama minoritas muslim Amerika, ketika berada di Austin tahun 1997, ia pernah diusir dari sebuah masjid, Islamic Center terbesar di daerah Austin. Tepatnya seusai solat jum’at, ia didatangi oleh seseorang dengan sopannya mengajak kesebuah ruangan kantor pelayanan dan administrasi masjid. Di ruangan tersebut, Abou El Fadl melihat 15 orang tengah duduk di belakng meja melingkar, dengan wajah yang menyiratkan kemarahan dan kebencian. Mereka mengutuk karya Abou El Fadl sebagai bid’ah yang menyesatkan. Bahkan seorong diantaranya berdiri dan berkata, “The Great Satan” (bapaknya setan)./ Abou El Fadl meninggalkan ruangan , tetapi mereka terus memaki , mengejar dan melemparinya dengan sepatu. Pertikaian tersebut berakhir setelah dimlerai oleh pihak keamanan. Franklin Foer, “Moral Hazard”.

¹⁹ Franklin Foer, “Moral Hazard”.

prestasi ini menarik Irene Bierman, salah satu pimpinan pada UCLA's Center for Near Eastn Studies, yang kemudian menawarkan jabatan sebagai professor dalam bidang *Islamic Law* pada UCLA school of Law. Ketertarikan Bierman, khususnya pada kombinasi keahlian dan pengalamannya di bidang hukum, memadukan eksperimen Barat dan Islam, baik sebagai praktisi maupun sebagai akademisi. Selain itu, ia dinilai mampu mereduksi jarak antara problematika modernitas dan tradisionalitas dalam pemikiran Islam. Bahkan Abou El Fadl dianggap mampu mengetengahkan pemikiran liberal dari latar belakang tradisionalitas yang telah mengakar.²⁰

Aktifitas Abou El Fadl saat ini, selain mengajar mata kuliah Islamic Law, Imigration Law, Political Asylum, dan Foreign Policy and National Security pada UCLA, Austin, Yale, Texas dan Princenton, juga aktif dalam berbagai organisasi HAM, seperti Human Right Watch (HRW) dan Lawyers Committee for Human Right (LCHR).²¹ Ia juga aktif memberikan ceramah-ceramah umum, menjadi pembicara pada seminar, symposium, lokakarya, talk show dan dialog interaktif seputar hukum Islam, terorisme dan dialog antar agama, baik di radio maupun di televise, seperti CNN, NBC, PBS, NPR, dan VOA. Ketenarannya ini menarik pemerintahannya George W. Bush, sehingga pada bulan Mei 2003, ia meminta Abou El Fadl untuk menjadi anggota *The*

²⁰ Theresa Watanabe, "Batteling Islamic Puritans".

²¹ Lihat Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 287.

United Stated Commission on International Religious Freedom (Komisi Kebebasan Beragama, Amerika Serikat).²²

Aktivitas Abou El Fadl yang juga tak kalah berpengaruh bagi pembentukan liberalismenya adalah keaktifannya dalam lingkaran diskusi bersama para pengajar UCLA yang beragama Yahundi. Pertemuan-pertemuan ini banyak mendiskusikan isu-isu seputar hubungan Islam-Yahudi dan strategi dialog antar agama. Ia berteman akrab dengan Rabbi Chaim Seidler, salah satu direktur pada UCLA, dan sesekali terlihat tampil bersama dalam dialog publik Islam-Yahudi.

Abou El Fadl bisa disebut sebagai seorang pecinta buku. Ia memiliki 40.000 lebih judul buku tentang hukum, teologi, sosiologi, filsafat, sejarah dan literature yang lainnya. Sejak kecil di usia tiga tahun - seperti dikisahkan sang ibu Afaf El-Nimr - ia telah mengenal kata-kata dalam tulisan, setiap hari membaca koran dengan teliti dan penuh dengan antusias. Pada umur sembilan tahun, ia sudah mulai senang membaca buku-buku milik ayahnya, diantaranya: biografi Winston Churchill, Franklin Roosevelt dan tokoh nasionalis India, yaitu Jawaharlal Nehru, bahkan diceritakan ia pernah menjual celana pendeknya demi untuk membeli buku. 10.000 volume dalam perpustakaan hukum Islamnya mengilustrasikan lautan tradisi kepercayaannya dengan berbagai permasalahannya. Perpustakaan pribadinya yang sekarang, di rumah maupun di kantornya, University of California Los Angeles dipadati dengan kitab-kitab klasik, bukunya yang sangat banyak itu, ketika kita masuk terasa

²² Zuhairi Misrawi, "Khaled Abou El Fadl Melawan Atas Nama Tuhan", dalam *Jurnal Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praksis*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 14-17.

seperti memasuki toko buku (maktabah) kitab-kitab klasik, seperti Dar al-Salam di Mesir atau Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah di Beirut.²³

B. Pemikiran dan Karya-Karya Khaled Abou El Fadl

Tulisan Abou El Fadl sangat banyak sekali, baik yang berupa artikel-artikel yang sudah dipublikasikan maupun dalam bentuk buku. Tulisan beliau langsung mendapat perhatian dari berbagai kalangan intelektual, baik muslim maupun non-muslim, baik di Amerika maupun di Arab, dan bahkan sampai di Indonesia. Karya-karya tersebut secara umum berkisar seputar tema otoritarianisme dalam Islam, demokrasi dan toleransi agama, yang tak satupun lupa menekankan pada aspek moral dan kemanusiaan. Untuk itulah ada yang menyebutkan bahwa ia merupakan seorang penulis profilik dalam tema universalitas moral dan kemanusian.²⁴

Buku yang pertama kali dipublikasikan dengan judul *The Conference of The Book, The Search fo Beauty in Islam*, tahun 2001. Buku ini lebih tepat jika disebut sebagai kumpulan esei atau refleksi Abou El Fadl mengenai warisan intelektual Islam dan realitas muslim kontemporer, tentang pertemuan-pertemuannya sebagai seorang pakar hukum dan guru dengan orang-orang Islam Amerika maupun bagian dunia lain, atau sebagai respon terhadap problem aktual yang terus menerus muncul dalam komunitas muslim.

²³Wawancara Zuhairi Misrawi dengan Khaled Abou El Fadl dalam Jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praktis*, edisi perdana Juli-Agustus 2005, hlm.15

²⁴ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 287.

Buku ini berusaha menyajikan sebuah etos keilmuan Islam yang kemudian melahirkan beragam aliran pemikiran dan khasanah tradisi yang melimpah. Walaupun demikian buku ini sedikit memperlihatkan argumntasi akademik dan sistematis yang mengarah pada kesimpulan tertentu. Disamping itu buku ini juga berusaha untuk menggambarkan kegelisahan penulisnya atas kemerosotan etos tersebut yang tampak nyata dalam dunia muslim dewasa ini, oleh sebab kolonialisme, gerakan puritanisme dan salafisme yang anti sejarah. Lebih jauh buku ini ditulis untuk menyambung kembali keterputusan umat muslim dari ruh peradaban Islam masa lalunya yang menjunjung tinggi kretifitas berfikir.

Bertolak dari studi kasus tentang seorang pemain bola basket muslim yang bernama Mahmoud Abdul Rauf, seorang pemain basket professional warga Amerika yang masih keturunan Afrika, yang menolak berdiri ketika lagu kebangsaan Amerika dinyanyikan, Abou El Fadl menulis buku yang berjudul *And God Knows And Soldier: The Authoritative And Authoritarium in Islamic Discourse*. Didalamnya Abou El Fadl menuturkan tentang menjamurnya otoritarianisme dalam diskursus muslim kontemporer. Kesewenang-wenangan dalam penafsiran teks ayat suci Al-Quran, yaitu dengan cara mengekangi otoritas teks suci, sebagaimana terlihat dari kecenderungan puritan dan despotik yang mewabah di era muslim modern. Puritanisme dan despotisme, lebih jauh oleh Abou El Fadl dipandang menyebabkan terhapusnya kekayaan dan keragaman khazanah warisan peradaban Islam. Dengan cara mengklaim sebagai bala tentara Tuhan,

gerakan-gerakan puritan itu tak akan segan-segan memberangus pemikiran kritis dan mengosongkan Islam dari ajaran-ajaran moralnya. Maka buku ini ditulis untuk menyelamatkan teks-teks suci dari perlakuan semena-mena dan arogan, sekaligus menegakkan kembali otoritasnya dan mengeksplorasi metodologi yang dapat menghinndarkan penafsir dari jebakan otoritarianisme.

Buku lain yang juga ditulis dengan tujuan yang sama adalah: *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority And Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001). Buku ini diilhami oleh sebuah fatwa hukum misoginis yang dikeluarkan sebuah organisasi Islam di Amerika. Yaitu fatwa yang menyatakan ketentuan merendahkan dan menghina perempuan sebagai kehendak Tuhan yang tidak boleh diganggu gugat dan diperdebatkan. Abou El Fadl melihat adanya kedangakalan dan kecerobohan bahkan ketidakjujuran dalam diskursus hukum Islam di kalangan organisasi Islam Amerika. Mereka hanya ramai berdebat dengan cara saling melemparkan hadis, menganalisisnya untuk menemukan sesuatu yang bisa dimuntahkan pada pihak lawan. Sangat sedikit, menurutnya, pakar hukum Islam di Amerika yang tertarik mengembangkan sebuah diskursus sistematis dan kritis tentang hukum Islam.

Dengan menulis buku ini, Abou El Fadl mempersoalkan runtuhnya dan terbengkalainya premis-premis tradisional yang melandasai bangunan hukum Islam, tanpa adanya usaha untuk menggantinya atau menemukan alternatif yang dapat dikembangkan. Kebanyakan sikap yang diambil berbagai kelompok pelempar hadis di Amerika mencerminkan dan bersandar pada diskursus beragam kelompok muslim dunia Islam secara keseluruhan. Buku

ini berbeda dari karya sebelumnya, sebab berkonsentrasi pada permasalahan otoritas dan otoritarianisme, yang ia paparkan secara komprehensif dan teoretis, mencakup proses terbentuknya dalam praktik hukum Islam modern, tanpa menunjuk pada satu institusi pemberi fatwa di Amerika.

Buku yang berjudul : *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004), berusaha melandaskan hak-hak individu dan kedaulatan rakyat pada keimanan. Dengan kata lain, buku ini ditulis untuk menjawab kesangsian Barat maupun penolakan kalangan Islam puritan akan kesesuaian konsep demokrasi dengan ajaran Islam. Buku ini memuat jawaban Abou El Fadl terhadap pertanyaan, apakah syariat Islam selaras dengan demokrasi, atau setidaknya dapatkah Islam sebagaimana mayoritas agama memberikan topangan budaya bagi berkembangan demokrasi. Bagaimana sebaiknya demokrasi dipahami umat Islam dan seperti apa pula para pendukung demokrasi pada tingkat global memandang praktik-praktik demokrasi di dunia Islam.

Buku ini pun lebih merupakan kumpulan esei yang merekam perbincangan amat kaya dan mendalam mengenai berbagai persoalan seputar demokrasi, menegaskan bahwa demokrasi, terutama demokrasi konstitusional yang melindungi hak dasar individu, adalah bentuk pemerintahan paling tepat untuk menegakkan nilai-nilai sosial dan politik yang sejalan dengan ajaran Islam. Dalam buku ini, Abou El Fadl juga mengungkap dialektika kedaulaatan Tuhan dan kekhalifahan manusia. Baginya, syariah sebagaimana besar tidak secara eksplisit didiktekan oleh Tuhan, melainkan mengandaikan tindakan

interpretatif manusia sebagai subjek pelaku untuk produksi dan melaksanakannya.

Buku yang merupakan disertasi Abou El Fadl di UCLA, yang berjudul *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) adalah disertasi yang telah dipersiapkan selama 10 (sepuluh) tahun lamanya. Di dalamnya, Abou El Fadl mengusung isu pemberontakan (*bugahah, rebellion*) dalam perspektif Hukum Islam - sebuah spesialisasi yang dia tempuh di UCLA, yaitu dengan melakukan reorientasi pendekatan terhadap masalah pemberontakan dengan menggunakan khazanah ilmu pengetahuan modern. Pun demikian, Abou El Fadl juga dengan gamblang mendeskripsikan landasan doktrinal hukum pemberontakan, konteks sejarah (terutama yang terjadi dari abad ke-4 H/10 M sampai abad ke-5 H/11 M, yakni momentum penyebarluasan hukum pemberontakan) berikut jawaban-jawaban kreatif mengenainya. Selain itu, dalam disertasinya ini, Abou El Fadl juga memaparkan temuannya mengenai adanya fragmentasi dalam kemunculan wacana fikih tentang pemberontakan, dan diakhiri dengan upaya hermeneutisnya dalam menegosiasikan masalah pemberontakan dalam Hukum Islam.

Buku Abou El Fadl yang diberi judul : *The Place and Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002), adalah sebuah buku yang merupakan kumpulan pelbagai tulisan Abou El Fadl yang menjadikan isu ekstrimisme dalam sejarah Islam dan terorisme yang hangat diperbincangkan saat ini sebagai tema utamanya. Penting dicatat di sini, sebuah konklusi salah satu tulisannya, “*The*

Place of Tolerance in Islam: On Reading the Qur'an and Misreading it", yaitu tentang al-Qur'an yang - dalam pandangan Abou El Fadl - sejatinya terus berbicara (*speaks out*) kepada para pembacanya. Kemampuan manusia untuk menafsirkannya mestinya dianggap sebagai sebuah anugerah - atau, pada batas tertentu, sebuah keniscayaan. Disebut anugerah karena, dengan demikian, al-Qur'an telah menunjukkan sisi fleksibilitasnya untuk beradaptasi dengan karsa manusia itu sendiri. Disebut keniscayaan karena al-Qur'an juga menuntut pertanggungjawaban kepada pembacanya, yaitu pelbagai nilai normatif yang dibawa pembaca tersebut dalam menggumuli teks al-Qur'an itu sendiri.²⁵

Sebuah buku yang terbagi menjadi 2 (dua) bagian, dengan judul : *The Great Theft : Wrestling Islam from The Extremists* (Harper Collins Publishers, New York, 2005), adalah sebuah buku yang pada bagian pertama, dimana Abou El Fadl mengusung tema, yaitu apa yang - dengan pilihan diksi yang sangat liris - disebutnya sebagai "medan tempur penafsiran iman" (*the battle-ground for faith*). Pada bagian ini, Abou El Fadl berusaha menyelami sedalam-dalamnya akar persoalan bagi pertanyaan: apa gerangan penyebab terbelahnya Islam di antara ekstremisme dan moderasi? Selanjutnya, masih pada bagian pertama buku ini, Abou El Fadl mencoba mengkomparasikan - yakni, dengan melakukan kajian historis - kaum puritan periode awal dengan kaum puritan masa kini.

²⁵ "Any text", lanjut Abou El Fadl, "provide possibilities of meaning, not inevitabilities. And those possibilities are exploited, developed and ultimately determined by the reader's efforts—good faith efforts, we hope—at making sense of the text's complexities. Consequently, the meaning of the text is often only as moral as its reader. If the reader is intolerant, hateful, or oppressive, so will be the interpretation of the text....It would be disingenuous to deny that the Qur'an and other Islamic Sources offer possibilities of intolerant interpretation. Clearly these possibilities are exploited by the contemporary puritans and supremacists".

Pada bagian kedua buku ini, Abou El Fadl melakukan pemetaan terhadap apa yang disebutnya kaum moderat dan kaum puritan itu. Yang paling menonjol dan kontributif pada bagian ini adalah upaya Abou El Fadl dalam melakukan pendekatan terhadap sejarah dan modernitas. Di sini, Abou El Fadl seolah-olah hendak mendesak orang-orang moderat dan puritan untuk bertanya apakah ada titik khusus di dalam waktu atau momen sejarah tertentu, ketika Kehendak Tuhan sepenuhnya dan seutuhnya terformulasikan. Sama pentingnya, kedua kelompok itu harus menghadapi suatu tahapan tertentu ketika hukum Islam dituntut untuk berubah demi mengakomodasi berubahnya watak dan kebiasaan orang di berbagai tempat berbeda di dunia. Pada saat orang berupaya dengan memberi pengaruh pada Kehendak dan Perintah Tuhan, persoalan bagaimana memahami dan merespons sejarah menyulut salah satu perselisihan paling fundamental antara orang-orang puritan dan moderat. Isu ini sangat berpengaruh dan sangat penting bagi cara orang memahami pesan Islam yang universal dan abadi²⁶

C. Konteks Sosial-Politik Gagasan-gagasan Khaled Abou El Fadl

Abou El Fadl adalah seorang pakar dalam bidang hukum. Namanya melambung, dan dikenal publik dunia dengan baik setelah menulis sejumlah

²⁶ “Consequently”, simpul Abou El Fadl mengenai pandangan kaum puritan, “puritans believe that Muslims should reclaim the golden age by closely imitating and replicating the institutions and codes of conduct they believe existed at that time. It is as if history has peaked and fulfilled its complete potential during the golden age of Islam as to what remains of history, puritans imagine that Muslims, and indeed the rest of humanity, must strive to replicate that earlier time when history reached its zenith.” Lihat dalam Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from The Extremists* (Harper Collins Publishers, New York, 2005), hlm. 162-164.

buku penting dalam pembaharuan hukum Islam dan upayanya membangun toleransi serta budaya demokrasi di dunia Islam. Peristiwa runtuhnya gedung *World Trade Center* (WTC) dan penyerangan kantor pusat FBI di Pentagon, 11 September 2001, yang dilakukan oleh sekelompok orang / teroris, yang belakangan dikenal dengan jaringan *Al-Qaeda*.²⁷ Pada tanggal 14 September 2001, Abou El Fadl menulis artikel yang dimuat di *News Week* dengan judul “*What Became Tolerance in Islam ?*”. Banyak sekali komentar-komentar yang pedas yang diterima oleh Abou El Fadl, bahkan ancaman pun datang kepadanya setelah ia menulis artikel tersebut.

Abou El Fadl menerima kemarahan dari pihak-pihak yang tidak diketahui asalnya kurang lebih sebulan lamanya. Ia banyak menerima e-mail yang bernada mengancam, diantaranya: “*You know what we're capable of*” (anda pasti tahu apa yang kami bisa !). kondisi ini semakin parah pada pertengahan November 2001, ketika sebuah mobil mengintai rumahnya untuk beberapa waktu di daerah pinggiran New Jersey, dan baru pergi setelah Abou El Fadl menghubungi pihak keamanan. Beberapa bulan setelah kejadian itu, Abou El Fadl menemukan kaca mobilnya pecah ketika berada diparkiran disebuah gedung bioskop. Kejadian-kejadian ini dilaporkan oleh Abou El Fadl

²⁷ 10 hari setelah kejadian 11 September 2001, Sulaiman Abou Geith, salah satu tokoh papan atas Al-Qaeda, memberikanketerangan kepada televisi Al-Jazeera, bahwa Al-Qaeda bertanggung jawwab penuh atas runtuhnya WTC, penyerangan terhadap markas FBI, Pentagon dan pemboman Synagogue di Djerba, Tunisia. Ia menambahkan bahwa Osama bin Laden, Ayman Al-Zawahiri dan Mullah Muhammad Omar masih hidup dan dalam kondisi prima, bahwa peperangan melawan Amerika baru dimulai, dan masih akan banyak lagi penyerangan-penyerangan lainnya. Khaled Abou El Fadl, “Moderat Muslim Under Siege”, New York Time, July 1 2002. dalam *Khaled in Mass Media* <http://www.sholarofthehouse,drabelfadinm.org/html>. diakses pada tanggal 7 Juni 2005.

pada pihak keamanan, dan mengizinkan polisi untuk memasang security system di rumahnya.²⁸

Pandangan-pandangan Abou El Fadl di atas secara umum menjadi konsentrasinya selama bertahun-tahun, baik tertuang dalam artikel-artikelnya maupun dalam buku-bukunya. Wahhabisme bagi Abou El Fadl merupakan gerakan puritanisme Islam yang rigid, yang disebarluaskan oleh pemerintah Arab Saudi, dan telah melahirkan tokoh-tokoh sekelas Osama bin Laden. Paham ini berkonsentrasi pada pengembalian umat Islam pada masa kejayaannya, zaman keemasan beberapa tahun setelah wafatnya Nabi Muhammad, melalui purifikasi paham keagamaan dan penolakan segala penafsiran rasional-intelektual yang tidak betumpu pada teks. Gerakan ini menyerukan kepada umat Islam untuk kembali pada al-Quran dan sunnah, tetapi sebaliknya, penafsiran mereka justru yang menegaskan otoritas kedua sumber ajaran Islam tersebut. Model penafsiran yang dijalankan oleh gerakan ini pada giliranya menegaskan pesan-pesan moral yang dikandung al-Quran dan sunnah. Seperti yang dipersepsikan oleh Wahhabisme, bahwa moralitas tidak berpengaruh dalam penerapan hukum al-Quran.²⁹ Maka, perjuangan Abou El Fadl adalah mengembalikan otoritas sumber pokok Islam yang telah

²⁸ Franklin Foer, "Moral Hazard", *The New Republic Magazine*, November 7, 2002. lihat [Http://www.Scholarofthehouse.org/drabelfadim](http://www.Scholarofthehouse.org/drabelfadim). Diakses pada tanggal 7 juni 2005

²⁹Franklin Foer, "Moral Hazard".

terdistorsi dan mengembalikan ummat pada etos keilmuan yang telah melahirkan khasanah tradisi melimpah.³⁰

Wahhabisme bisa dibilang telah berhasil menancapkan pengaruhnya terhadap Islam dan Barat, baik pada pusat-pusat intelektualitas maupun pada masyarakat muslim. Kesuksesan-kesuksesan dari Wahhabisme ini ditopang oleh kekayaan minyak Saudi Arabia, dan juga ditopang oleh kevakuman kepemimpinan pada pusat-pusat intelektualitas Islam, sebagai akibat dari ketidakstabilan sosio-politik dan ekonomi negara-negara Arab pasca kolonial. Saudi Arabia mempromosikan pemikiran Wahhabi keseluruh dunia muslim.³¹

Pada tahun 1962, *Kingdom of Saudi Arabia* (KSA) mendirikan lembaga keuangan untuk membiayai distribusi al-Quran, beasiswa pendidikan dan pelatihan bagi regenerasi Wahhabi, serta pendirian masjid di seluruh dunia, yang dinamai dengan *Muslim Word League* (MWL). Tidaklah mengherankan jika KSA-dalam beberapa dekade berhasil menancapkan ideologi Wahhabisme ke dalam sistem dan orientasi pendidikan al-Quran Azhar, melalui beasiswa dan gaji yang diberikan pada mahasiswa dan pengajarnya. Abou El Fadl menegaskan bahwa pada akhir 90-an, sangat sulit

³⁰ Franklin Foer, “Moral Hazard”. Lihat Khaled, *Musyawarah Buku*, hlm.29. lihat juga, Vincent J. Schodolski, “Islamic Scholar Takes on Fundamentalists”, “UCLA Professor Puts Much Blame on Saudi Support”, *Chicago Tribune*, November 5, 2002. dalam *Khaled in Mass Media* <http://www.scolarofthehouse/drabelfadinm.org/html>. Diakses pada tanggal 7 Juni 2005.

³¹ Khaled Abou El Fadl, Islam dan Teologi Kekuasaan: Puritanisme-Sepremasi Menolak Norma-norma Moral dan Nilai-nilai Etis, Jurnal *Perspektif Progresif*, hlm. 9.

menemukan seorang *Azhari* (alumni atau tokoh al-Quran-Azhar) yang tidak memanfaatkan dana KSA.³²

Ketika Abou El Fadl tengah belajar di Al-Azhar, institusi ini sedang dalam kondisi transisi dari heterogenitas pemikiran menuju dominasi mainstream tunggal Wahhabisme. Abou El Fadl menyayangkan para guru yang dulunya menolak terhadap ideologi Wahhabi, seperti Jalal Kisyk³³ kemudian berbalik membela paham Wahhabi. Wahhabi bisa dibilang telah berhasil menancapkan ideologinya di al-Azhar, yaitu dengan menelusuri kurikulum dan fatwa-fatwa yang dikeluarkan, seperti fatwa bom bunuh diri bagi masyarakat Palestina, oleh Syekh Muhammad Sayyyid Thantawi. Selain itu Wahhabi juga berhasil menguasai wewenang lembaga al-Azhar untuk menyensor, mengawasi buku-buku keagamaan dan pengadilan intelektual atau jama'ah At-Takfir wa Al-Hijrah.³⁴

Selain al-Azhar, pusat-pusat Studi Islam yang ada di Universitas-universitas Barat pun tak luput dari perhatian KSA untuk memasukkan dan memperkuat pengaruhnya, hal ini tidak luput dari kesadaran, bahwa tidaklah mungkin hanya dengan menguasai al-Azhar, Wahhabisme bisa diterima secara

³² Franklin Foer, “Moral Hazard”. Lihat Khaled Abou El Fadl, “Al-Qaeda And Saudi Arabia”, Wall Street Journal, November 10, 2003, dalam *Khaled in Mass Media* <http://www.scolarofthehouse/drabelfadinm.org/html>. diakses pada tanggal 7 juni 2005.

³³ Jalal Kishk adalah gurunya Abou El Fadl ketika di Al-Azhar yang dulunya menolak paham Wahhabi dan selanjutnya terpengaruh dengan paham Wahhabi, (setelah menerima uang sebesar 200.000 USD pemberian dari King Faisal dan 850.000 USD dari King Fahd. Bahkan ia menerbitkan buku dan mempromosikan Wahhabisme sebagai The Saudis And The Islamic Solution (Solusi KSA dan Islam) terhadap problematika. Lihat Muttamakin Billah, *Kritik-kritik Khaled Abou El Fadl Atas Penafsiran Otoritarianisme dalam Diskursus Hukum Islam Kontemporer*, Program Pasca Sarjana, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006, hlm. 40.

³⁴ Franklin Foer, “Moral Hazard”.

baik di dunia Islam. Usaha ini dibuktikan dengan memberikan dana-dana pengembangan Studi Islam pada pusat-pusat intelektualitas di Barat.³⁵

Selain itu, para pemikir yang mengkritisi Wahhabisme, oleh lembaga KSA juga ditawari imbalan dalam bentuk materi, jika bersedia merevisi atau menulis buku yang mendukung Wahhabisme, atau kalau tidak disingkirkan. Abou El Fadl sendiri sempat ditawari sejumlah uang oleh pemerintah KSA, sebesar 100.000 USD agar menulis buku seputar Islam, yang tentunya dengan control dan editor yang ketat dari pemerintah KSA. Tawaran lain adalah ia pernah dinominasikan mendapat King Faisal Award sebesar 200.000 USD. Namun semua tawaran itu ditolaknya. Terakhir Abou El Fadl mendapat undangan haji sebagai tamu negara dengan fasilitas VIP, tetapi ditolaknya juga. Semua dikarenakan Abou El Fadl telah mencium maksud-maksud tidak baik dari pemerintah KSA terhadap dirinya, seperti yang dilakukan pada kolega-kolega moderatnya.³⁶

Tidak diragukan lagi, pengaruh dari Wahhabisme pada dunia Islam cukup besar. Itu tidak hanya terjadi pada negara-negara yang mayoritasnya muslim, tetapi di negara-negara yang minoritas pun cukup besar, seperti di

³⁵ Pusat Studi Islam di Oxford University mendapat sumbangan 30 juta USD. Universitas Arkansas menerima sumbangan sebesar 20 juta USD untuk pembentukan The King Fahd for Midle East Studies. Universitas Berkeley menerima 5 juta USD sebagai ungkapan terima kasih telah menerima program Arab Studies, gagasan Sultan Bin Abdel Aziz. Dan Universitas Harvard menerima sedikitnya 5 juta USD dari pemerintah KSA dengan tujuan yang sama. Franklin Foer, “Moral Hazard”.

³⁶ Pada bulan Oktober 2001, Abou El Fadl dijadwalkan mengajar subyek Islam dan Demokrasi pada Universitas Kuwait. Ia merasa mendapat kehormatan dan kesempatan baik mengajar di salah satu pusat intelektual terbesar Timur Tengah. Tetapi, seminggu sebelum keberangkatannya, ia mencium maksud yang tidak baik di balik tawaran tersebut. Terutama setelah teman dekatnya yang menjabat pada pemerintahan KSA, menceritakan rencana dari KSA untuk menangkap dan melenyapkan. Lihat Franklin Foer, “Moral Hazard”.

Amerika. Itu disebabkan, mereka sebagai kelompok minoritas senantiasa terkepung oleh lingkungan yang menentang dan terkadang memusuhi. Kondisi ini mendorong mereka mencari rasa keperbedaan dan otonomi yang lebih luas. Maka, puritanisme menyediakan dogma yang sederhana, terus terang, dan aspiratif, menyesuaikan kebutuhan kondisional masyarakat minoritas. Disamping itu, puritanisme juga mengalihkan kekuatan dan kecemasannya dari kelompok monoritas ini dari pembauran dan hilangnya identitas, dengan jaminan keistimewaan dan keberbendaan yang menyenangkan. Puritanisme mengiming-imingi dengan citc-cita Islam yang hakiki, murni dan tanpa cacat di mata kelompok minoritas, membekali kaum muslim Amerika dengan berbagai sarana untuk keluar dari ketidakberdayaan intelektual dan sosiologis yang mereka hadapi.³⁷

Selain itu, yang terpenting dari bentuk Puritanisme Wahhabi adalah memperoleh sambutan yang hangat dalam komunitas yang mengalami kedangkalan pengetahuan tentang tradisi intelektualitas Islam. Komunitas muslim imigran pada umumnya terdiri atas kalangan professional yang berimigran, terutama karena alasan-alasan ekonomi. Tidak ada institusi pendidikan tinggi muslim yang bagus di negara ini, dan bidang-bidang studi keislaman tidak banyak menarik minat kaum muslim. Bahkan mereka yang menyelesaikan studi keislaman, seringkali dianggap sebagai bagian dari model sekuler.³⁸

³⁷ Khaled Abou EL Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 27.

³⁸ Khaled Abou EL Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 28.

Latar sosial-politik ini telah menghantarkan pada kegelisahan-kegelisahan intelektual dalam diri Abou El Fadl. Di satu sisi oleh pengalaman pahitnya yang bahkan mengancam hidupnya, sehingga membuat Abou El Fadl tertekan dan beberapa kali harus berhubungan dengan pihak keamanan, dan pada sisi yang lain, karena kesadaran akan tanggungjawab moral sebagai seseorang yang dibesarkan dalam dan dianugerahi etos keilmuan Islam. Sadar bahwa khasanah peradabanya diberangus oleh saudara-saudara seagamanya, Abou El Fadl memilih untuk melawan segala bentuk puritanisme despotik yang memasung kreatifitas berfikir, yang melakukan kekerasan atas nama agama.

Kegelisahan-kegelisahan intelektual yang dialami oleh Abou El Fadl, seperti kesewenang-wenangan dalam penafsiran teks ayat suci al-Quran, serta segala bentuk otoritarianisme atau kekuasaan yang otoriter, yang kemudian melahirkan sebuah bentuk pemikiran, yaitu demokrasi dalam Islam, akan dipaparkan secara lebih rinci dan sistematis pada pembahasan pada BAB IV.

BAB III

WACANA DEMOKRASI DALAM ISLAM

Sebagaimana disebutkan di akhir Bab II, pada Bab ini akan menjelaskan tentang tinjauan umum demokrasi dalam Islam. Penjelasan ini akan diawali dengan demokrasi secara umum yang meliputi tentang definisi dari demokrasi secara umum, kemudian diikuti dengan Islam dan demokrasi yang menjelaskan tentang pandangan-pandangan dari pemikir Islam menyangkut relasi Islam dan demokrasi. Kemudian diikuti dengan persoalan tentang konsep otoritas sebagai penghampiran teoritik, otoritas dalam hukum Islam dan problem dalam menafsirkan teks yang meliputi; 1. al-Qur'an sebagai teks. 2. dinamika pengarang, teks dan penafsir 3. komunitas interpretasi sebagai makna.

A. Demokrasi Secara Umum

Dalam rekaman sejarah, ide tentang pemerintahan demokratis untuk pertama kali muncul di Yunani, lebih tepatnya lagi di masa Yunani Kuno.¹ Hal yang bisa dipahami dari “pemerintahan oleh rakyat”,² yang merupakan makna asal demokrasi, adalah adanya suatu bentuk pemerintahan dimana masing-masing rakyat menjadi pemerintah atas diri masing-masing. Dalam

¹ Menurut Robert A. Dahl, Yunani Kuno atau Klasik bukanlah sebuah negara dalam pengertian modern, yaitu sebuah negara yang di dalamnya semua orang Yunani hidup dalam sebuah negara dengan satu pemerintahan. Lihat pembahasan tentang ini dalam Robert A. Dahl, *Perihal Demokrasi: Menjelajahi Teori dan Praktek Demokrasi Secara Singkat*, terj. A. Rahman Zainuddin (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hlm. 15-17.

² Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 154.

istilah al-Jabiri, “pemerintahan oleh rakyat atas dirinya sendiri”.³ Tapi hal ini tidak mungkin, sebab logika mengatakan bahwa tidak mungkin ada pemerintah tanpa ada yang diperintah, begitu juga sebaliknya, dan itu berarti pengertian “pemerintahan oleh rakyat” perlu diterjemahkan lebih lanjut.

Dalam bukunya yang berjudul *Politik*, Aristoteles (384-322)⁴ menyebut demokrasi sebagai “politeia atau republik”.⁵ Politeia dipandang sebagai bentuk negara paling baik dalam politik. Adapun yang dimaksudkan dengan politeia adalah “demokrasi moderat”, yaitu demokrasi dengan undang-undang dasar atau demokrasi konstitusional. Tiga sumbangan Aristoteles yang tertanam di jantung demokrasi adalah: *kebebasan pribadi, pemerintahan berdasarkan undang-undang dasar (konstitusi), dan pentingnya kelas menengah yang besar sebagai pemegang tampuk kekuasaan*.⁶ Dari sini bisa kita tangkap bahwa pemerintahan oleh rakyat yang dimaksud adalah pemerintahan oleh rakyat melalui mekanisme perwakilan (demokrasi delegatif) sebab tidak mungkin semua orang menjadi pemerintah dalam waktu bersamaan, kemungkinan ia hanya bisa menduduki satu posisi tertentu dalam waktu yang tertentu (terbatas) pula. Sebab, bila semua orang berhak untuk

³ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Syura: Tradisi-Partikularitas-Universalitas*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta : LkiS, 2003), hlm. 6.

⁴Aristoteles adalah filosof dari Athena Yunani, ia pernah menjadi guru pribadi dari Alexander Agung (Iskandar Zulkarnaen) yang masih muda. Dalam tahun 334 SM, ketika Alexander memulai penaklukannya atas Asia, Aristoteles pulang ke Athena untuk mendirikan akademinya sendiri, Lykeion. Setelah Alexander meninggal, orang melontarkan tuduhan kekafiran kepada dirinya, karena pemikirannya tentang demokrasi, kemudian ia melarikan diri dari Athena, setelah setahun kemudian ia meninggal dunia. Diane Revitch dan Abigail Thernstrom (eds.), *Demokrasi: Klasik dan Modern*, terj. Hermoyo (Jakarta: Yayasan Obor, 1997), hlm. 11.

⁵ *Ibid.*, hlm. 13.

⁶ *Ibid.*, 11-20.

menjadi pemerintah maka diperlukan adanya pembatasan masa jabatan sehingga memungkinkan bagi setiap orang menjadi pemerintah. Aristoteles memandang bahwa orang yang berasal dari kelas menengahlah yang paling tepat untuk menduduki posisi penting dalam pemerintahan. Sebab, menurutnya orang-orang dari kelas menengah mempunyai kecakapan lebih dibanding kelas-kelas lain.⁷

Secara etimologis kata demokrasi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *demos*⁸ yang berarti rakyat dan *kratos* yang berarti pemerintahan.⁹ Sedangkan secara maknawi kata demokrasi telah mengalami berbagai penafsiran bahkan perubahan makna hingga jauh dari pengertian awalnya. Istilah demokrasi, sebagaimana halnya istilah sosial-politik lainnya, tidak memiliki definisi yang tetap, karena demokrasi merupakan entitas dinamis yang memiliki berbagai macam pengertian sepanjang waktu. Unsur-unsur dasar dari demokrasi dipengaruhi dan dibentuk oleh konstruksi sosiologis dan budaya masyarakat

⁷ Aristoteles membagi masyarakat menjadi tiga kelas yaitu, kelas yang sangat kaya, kelas miskin dan kelas menengah. Lebih lengkapnya lihat *Ibid.*, hlm. 11-20.

⁸ Kata *demos* itu biasanya digunakan untuk merujuk pada seluruh rakyat Athena, namun kadang-kadang ia berarti hanya rakyat biasa atau malah orang miskin. Kata demokratis juga kadang digunakan oleh para pengkritiknya dari kalangan aristokratis sebagai sejenis julukan untuk memperlihatkan rasa muak mereka terhadap rakyat biasa yang telah merampas kekuasaan kaum aristokrat yang sebelumnya menguasai pemerintahan. Namun, demokrasi dipakai secara khusus oleh orang Athena dan orang Yunani lainnya terhadap pemerintahan Athena dan juga terhadap banyak pemerintahan kota lain di Yunani. Lihat Robert A. Dahl, *Perihal Demokrasi*, hlm. 15-16.

⁹ Geovannisartori, “Demokracy”, dalam David L. Sillis (eds.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. IV, (New York & London: The Macmillan Company and The Free Press, 1968), hlm. 112.

setempat.¹⁰ Dengan demikian tingkat dan kualitas demokrasi di suatu negara berbeda dengan praktek dan konsep demokrasi di negara yang lainnya.

Ada banyak definisi tentang demokrasi, namun menurut Rahman Yasin - penulis buku *Gagasan Islam tentang Demokrasi* - yang paling popular untuk saat ini adalah apa yang telah dirumuskan oleh Abraham Lincoln (1863), presiden Amerika Serikat yang ke-16. Menurut Lincoln, demokrasi adalah *pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat*.¹¹ Intinya, demokrasi adalah suatu tata pemerintahan di mana rakyat, baik secara langsung maupun tidak langsung berkuasa dan berdaulat penuh.¹²

Dewasa ini, kebanyakan pendukung dari demokratisasi masih belum bisa mengakui bahwa “postulat demokrasi” adalah sesuatu yang masih diperdebatkan. Hal demikian tampak terlihat di kalangan yang mengaku dirinya sebagai pendukung dan menyakini diri sebagai pewaris sejati satu-satunya tradisi demokrasi yang sah, yaitu Eropa Barat dan Amerika Serikat. Mereka menganggap bahwa setiap upaya dari pihak lain yang berusaha untuk menafsirkan demokrasi dianggap sebagai tindakan yang keliru dan tidak demokratis, sehingga mereka cenderung untuk merendahkan alternatif-alternatif yang ada.¹³

¹⁰ Rahman Yasin, *Gagasan Islam tentang Demokrasi* (Yogyakarta: AK Group, 2006), hlm. 95.

¹¹ Hal ini dikemukakan Lincoln dalam pidato yang hanya dua menit pada saat peresmian makam pahlawan di Gettysburg Juli 1863. Melvin I. Urofsky, Pendahuluan: Prinsip-Prinsip Dasar Demokrsi, dalam *Jurnal Demokrasi*, hlm. 1.

¹² Rahman Yasin, *Gagasan Islam*, hlm. 27.

¹³ John L. Esposito dan John O Voll, *Demokrasi*, hlm. 15.

Definisi dari demokrasi mempunyai makna yang tidak sama, akan tetapi pada dasarnya mempunyai prinsip-prinsip yang sama. Dilihat dari sejarahnya, kata demokrasi memanglah lahirnya dari Barat, akan tetapi katika hal tersebut berusaha untuk ditafsirkan maupun diterapkan di Negara-negara Timur (khususnya Negara-negara Islam), ada sebagian dari mereka – tokoh Barat maupun Timur - cenderung untuk menolaknya atau mnganggap bahwa demokrasi tidak sesuai dengan Islam. Agar pembahasan ini lebih jelas, maka relasi demokrasi dan Islam serta pandangan dari beberapa tokoh muslim dalam menilai demokrasi akan dijelaskan berikutnya.

B. Islam dan Demokrasi

Berbicara tentang Islam dan demokrasi adalah merupakan suatu permasalahan yang selalu kontemporer, ia selalu aktual untuk diperbincangkan meskipun telah dibahas semenjak beberapa abad yang lalu. Hingga sekarang belum ada kata sepakat mengenai relasi Islam dan demokrasi dikalangan umat muslim. Kecenderungan yang terjadi justru menunjukkan bahwa masalah ini semakin jauh dari “selasai”.

Bila dilihat dari ranah sejarah, maka dapat diketahui bahwa Islam tidak mengenal demokrasi (ala Barat), kecuali setelah adanya perbenturan kebudayaan antara Islam dan Barat. Berawal semenjak zaman kolonialisme dan imperialisme, lalu diikuti dengan kemajuan teknologi yang memungkinkan setiap orang untuk mengakses beragam informasi dari segala penjuru dunia dalam waktu yang relatif singkat.

Banyak orang menuduh bahwa negara Islam maupun realitas-realitas politik muslim menunjukkan bahwa Islam tidak sejalan dengan demokrasi. Argumen seperti ini sering kita mendengarnya, bahkan tak jarang orang mengatakan bahwa Islam bertentangan dengan demokrasi. Menurut John L. Esposito,¹⁴ pandangan yang menyatakan Islam tidak sejalan dengan demokrasi adalah karena mereka memandang dari sudut pengalaman negara-negara yang mayoritas muslim adalah pengalaman tentang raja-raja, para penguasa militer, dan eksmiliter yang memiliki legitimasi yang lemah dan ditopang oleh kekuatan-kekuatan militer dan keamanan.¹⁵ Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Bahtiar Effendi – aktifis LIPPI dan pengamat politik - yang menyatakan bahwa “pada umumnya negara-negara Islam tersebut tidak mempunyai pengalaman demokrasi yang memadai, dan kelihatannya tidak mempunyai prospek untuk melakukan proses transisi kendatipun hanya ke

¹⁴John L. Esposito, Guru Besar Agama dan Hubungan Internasional, Georgetown University, adalah pengarang buku *Unholy War* dan *Islam and Democracy* (bersama John Obert Voll).

¹⁵ Di sini ia memberikan contoh negara-negara yang mempunyai pengalaman tentang sistem pemerintahan yang otoritatif, seperti; di Suriah, putra presiden yang mengantikan ayahnya untuk menduduki jabatannya, sementara di Libya, Mesir, dan Iraq sudah menunjukkan kemungkinan semacam ini. Bahkan “sebagai pemerintahan Islam” – telah memproyeksikan otoritarianisme berdasarkan agama yang sejarah dengan otoritarianisme sekuler. Lihat John L. Esposito dalam Khaled Abou El Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Ghifna Ayu Rahmani & Ruslani (Jakarta: Ufuk Press, 2004), hlm. 53.

semi-demokrasi.”¹⁶ Perbenturan antara Islam dan postulat-postulat demokrasi tersebut disebabkan karena sifat umum Islam sebagai agama.¹⁷

Dalam membicarakan *relasi* (hubungan) antara demokrasi dan Islam, maka ada tiga kelompok atau pandangan yang berkembang di dunia muslim.¹⁸

1. Pandangan yang Menolak Demokrasi

Pandangan atau aliran ini menyatakan bahwa antara Islam dan demokrasi merupakan dua hal yang sama sekali berbeda. Antara keduanya tidak dapat dipersatukan, bahkan saling bertolak belakang. Demokrasi merupakan sesuatu yang mesti ditolak, karena merupakan sesuatu yang *impossible*, dan bahkan merupakan ancaman yang perlu untuk dihindari.¹⁹

Tokoh atau ulama yang masuk dalam kategori ini, seperti; Syaikh Fadhallah Nuri dan Muhammad Husain Thaba'thaba'I dari Iran, Sayyid Quthb (1906-1966) dan Al-Sya'rawi dari Mesir, Ali Benhaj dan Abdelkader Moghni dari Aljazair, Hasan Al-Thurabi dari Sudan, dan Adnan Aly Ridha Al-Nahwy, Abd Qadim Zullum.²⁰

¹⁶ Pandangan Bahtiar Effendi tersebut mengutip dari Larry Diamond, Juan Linz, dan Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries* (1988), hlm. xx. Dalam Bahtiar Effendi, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2004), hlm. 103.

¹⁷ Lihat Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1988), hlm. 196.

¹⁸ Lebih lengkapnya tentang tiga pandangan ini lihat Idris Thaha, *Demokrasi Religius: Pemikiran Politik Nurcholis Madjid dan M. Amien Rais* (Jakarta: Teraju, 2005). Dan juga artikel Riza Sihbudi, “Islam, Radikalisme dan Demokrasi”, dalam http://swaramuslim.net/more.php?id=A2331_0_1_0_M, tanggal akses 17-Februari-2008.

¹⁹ Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hlm. 47.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 47.

Aliran ini muncul pada tahun 1905-1911 di Iran selama berlangsungnya gerakan konstitusional. Syah Fadlallah Nuri selama debat tentang formulasi konstitusi mengatakan, satu kunci gagasan demokrasi, persamaan semua warga negara, adalah “impossible” dalam Islam.²¹ Tidak mungkin semua warga negara mempunyai persamaan, pasti ada perbedaan. Misalnya, yang kaya dan miskin, memimpin dan yang dipimpin, penguasa dan yang dikuasai, dan seterusnya. Bahkan ia menolak legislasi oleh manusia. Islam, menurutnya tidak pernah membenarkan dan tidak mengizinkan seseorang untuk mengatur hukum, karena hukum telah dibuat dan ditetapkan oleh Allah melalaui wahyu di dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, manusia hanya diwajibkan untuk melaksanakan hukum, bukan untuk membuat hukum.²²

Pendapat serupa juga diungkapkan oleh Sayyid Qutb - Pemikir dan tokoh Ikhwanul Muslimin – yang menyatakan bahwa segala bentuk gagasan tentang kedaulatan yang berada di tangan rakyat adalah tidak mungkin. Menurutnya, hal semacam itu adalah merupakan pelanggaran terhadap kekuasaan Tuhan dan merupakan sesuatu tirani sebagian orang kepada yang lainnya. Baginya ketika seseorang telah menentang kekuasaan Tuhan di atas bumi, berarti hal ini merupakan suatu bentuk *jahiliyah* (kebodohan pra Islam). Sayyid Qutb melihat bahwa di dalam sebuah Negara Islam haruslah

²¹John L. Esposito dan Piscatori, Islam dan Demokrasi, alih bahasa Nurul Agustina, *Islamika* No.4. April-Juni, 1994, hlm. 19.

²² Lihat Riza Sihbudi, *Islam, Radikalisme, dan Demokrasi*, diakses pada tanggal 17 Februari 2008.

berlandaskan pada musyawarah, karena ia percaya bahwa Islam mencakup tentang sistem pemerintahan, seperti syari'ah. Ia percaya syari'an sebagai sebuah sistem hukum dan sistem moral sudah sangat lengkap, sehingga tidak ada legislasi lain yang mengatasinya.²³

Sementara Syaikh Ali Benhadj - tokoh Front Islamic du Salut (FIS) di Aljazair - menegaskan bahwa konsep demokrasi harus digantikan dengan prinsip-prinsip pemerintahan yang Islami,²⁴ dan menolak sistem demokrasi yang dianggapnya tak lebih dari alat Barat semata.²⁵ Ali Benhadj juga mengatakan bahwa demokrasi yang begitu dipuji dan dihormati Barat termasuk juga beberapa dunia muslim, justru mendapat kritik dan hujatan oleh para ahli politik barat.²⁶ Demokrasi dengan sistemnya yang diunggulkan di dunia, ternyata di negeri tanah asalnya yang mengaku sebagai pelopornya yaitu Barat dan Amerika, masih mendapat kritikan dan bahkan hujatan. Ini menunjukkan bahwa demokrasi bukan merupakan sebuah sistem pemerintahan yang sempurna, imbuhnya. Ia juga mengungkapkan bahwa demokrasi tidak lebih dari alat barat semata. Demokrasi hanya baik jika melahirkan pemerintahan pro Barat.²⁷

²³ Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi*, hlm. 48. lihat juga Lihat Riza Sihbudi, *Islam, Radikalisme, dan Demokrasi*, diakses pada tanggal 17 Februari 2008.

²⁴ Riza Sihbudi, *Islam, Radikalisme*.

²⁵ Idris Thaha, *Demokrasi Religius*, hlm. 42.

²⁶ Khusus untuk menolak demokrasi modern (Barat), Syaikh Ali Benhadj menulis sebuah buku kecil, yang berjudul “*Menghancurkan Demokrasi*”, ter. Muhammad Shiddiq Al-Jawi (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, November 2002).

²⁷ Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi*, hlm. 48-49.

Thabathabai – seorang mufassir dan filosof Iran – berpendapat serupa.

Ia menyakn bahwa Islam dan demokrasi tidak bisa disatukan karena prinsip-prinsip mayoritasnya. Ia juga mengungkapkan bahwa dalam kelahirannya setiap agama besar selalu bertentangan dengan kehendak mayoritas, karena menurutnya setiap manusia sering tidak menyukai apa yang adil dan benar. Ia mengutip ayat al-Qur'an yang artinya: "seandainya kebenaran itu mengikuti kehendak mereka sendiri pasti akan binasalah langit dan bumi beserta isinya." Dengan demikian, menurutnya, salahlah bila menganggap bahwa tuntuan mayoritas selalu adil dan mengikat.²⁸

2. Pandangan atau Kelompok Moderat

Pandangan yang *kedua* menyatakan bahwa, Islam bisa menerima adanya hubungan dengan demokrasi. Di satu sisi Islam memiliki persamaan dengan demokrasi, namun di sisi lain juga ada perbedaan. Islam bisa menerima hubungan demokrasi, akan tetapi dengan beberapa catatan penting.²⁹ Pandangan ini tidak sepenuhnya menolak dan tidak sepenuhnya menerima hubungan demokrasi.³⁰

Tokoh maupun ulama yang termasuk dalam kelompok ini adalah 'Abu Al-A'la Al-Maududi dan Muhammad Iqbal (1876-1938) dari Pakistan, Imam Khomeini dari Iran, serta Muhammad Dhiya Al-Din Rais dari Mesir. Dalam

²⁸ *Ibid.*, hlm. 49.

²⁹ Menurut pandangan yang kedua ini, di dalam Islam terdapat nilai-nilai dan prinsip-prinsip demokrasi. Misalnya, *al-'adalah*, *al-musawa*, *al-syura*, dan lainnya. Walaupun nilai dan prinsip-prinsip memiliki persamaan dengan demokrasi Barat, tetapi di dalam penerapannya berbeda.

³⁰ Idris Thaha, *Demokrasi Religius*, hlm. 8-9.

pandangam Abu al-A'la Al-Maududi, di dalam konsep-konsep Barat modern, demokrasi dianggap sebagai organisasi politik yang menyatakan bahwa rakyat adalah pemilik kedaulatan mutlak. Sebaliknya dalam Islam, rakyat tidak memiliki kedaulatan mutlak, tetapi manusia hanya menikmati hak kekhilifahan saja, Tuhanlah pemilik kedaulatan sesungguhnya, baik kedaulatan terhadap makhlukNya, termasuk di dalamnya adalah seluruh manusia. Pandangan semacam ini disebutnya dengan “doktrin khilafah demokratik”³¹

Abu al-A'la Al-Maududi mengatakan bahwa antara Islam dan demokrasi ada kemiripan wawasan. Hal tersebut menurutnya didukung oleh beberapa alasan yang dimiliki oleh Islam itu sendiri, seperti, keadilan, persamaan, akuntabilitas pemerintahan, musyawarah, tujuan negara, dan hak oposisi, yang kesemuanya ada dalam al-Qur'an. Akan tetapi, menurutnya, perbedaannya terletak pada kenyataan bahwa dalam sistem Barat, suatu negara demokratis menikmati hak-hak kedaulatan mutlak, maka dalam demokrasi Islam, kekhilifahan ditetapkan untuk dibatasi oleh batas-batas yang telah digariskan hukum illahi. Suatu negara yang didirikan dengan dasar kedaulatan Tuhan tidak dapat melakukan legislasi yang bertolak belakang dengan-Nya (al-Qur'an dan Hadist), walaupun konsensus rakyat menuntutnya. Singkatnya

³¹ Pandangan Al-Maududi tentang demokrasi yang disebut dengan “doktrin khilafah demokratik” ini juga sering disebut dengan “teo-demokrasi”, yaitu bahwa Islam hanya mengakui kedaulatan mutlak hanya milik Allah, dan beberapa prinsip demokrasi modern bisa diterapkan di dunia muslim. Al-Maududi, Sistem Politik Islam: Hukum dan Konstitusi, terj. Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 243. dalam *Ibid.*, hlm. 48-49.

semua urusan administrasi dan masalah yang tidak ditemui penjelasannya dalam *syari'ah* ditetapkan berdasarkan konsensus di antara kaum muslimin.³²

Pandangan yang tidak jauh berbeda juga diungkapkan oleh Rasyid al-Ghanoushi - tokoh *Hizb al-Nahdah*. Baginya, negara bukan berasal dari Tuhan melainkan dari rakyat, akan tetapi, negara harus melayani kepentingan kaum muslimin, pemilihan umum, multi partai, dan undang-undang adalah bagian pemikiran baru Islam yang akar dan legitimasinya didapatkan dari interpretasi atau reinterpretasi yang segar dari sumber-sumber Islam. Antara kedaulatan Tuhan dengan kedaulatan manusia perlu dibedakan. Negara bagi Rasyid Ghanoushi adalah mutlak urusan manusia, sehingga segala urusan menyangkut negara harus diselesaikan oleh manusia, yang mana sumber dasar dari hukum tersebut merupakan interpretasi dari Islam.³³

Pendapat serupa juga diungkapkan oleh Muhammad Arkoun. Ia tidak menyetujui pembentukan negara Islam dan lebih menyetujui terbentuknya negara demokratis yang tidak mengenal pertentangan nalar agama dan nalar filsafat. Menurutnya, yang perlu ditegaskan adalah adanya pemisahan antara prinsip-prinsip pemerintahan menurut Islam dan paham demokrasi. Islam menuntut terbentuknya masyarakat muslim yang madani, sementara Barat berusaha untuk mewujudkan *civil society*, dengan basis penghormatan hak asasi manusia, transparansi, akuntabilitas, dan *good governance*.³⁴

³² Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi*, hlm. 49-50.

³³ *Ibid.*, hlm. 50.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 50.

Dalam membicarakan demokrasi, Muhammad Arkoun tidak terlalu jauh dalam melangkah. Misalnya; disamping ia merujuk pada tradisi Nabi yang selalu dikelilingi oleh anggota dewan, juga konsep *bai'at* (sumpah setia) Nabi yang mensahkan secara praktis si tersumpah sebagai otokrat. Namun, di sisi lain, ia pun mengkritik sekularisme gaya kemal Ataturk di Turki. Meskipun demikian, ia juga menolak gaya pemerintahan Islam Khomaini, karena telah melakukan sakralisasi terhadap sesuatu yang sebenarnya duniawi.³⁵ Hal ini menunjukkan bahwa Muhammad Arkoun tidak mau larut dalam kedaulatan Tuhan, di satu sisi ia juga tidak setuju dengan bentuk pemerintahan sekular seperti yang dipraktekkan oleh Kemal Ataturk di Turki.

Bila diamati, antara Islam dan demokrasi memang terdapat sisi-sisi persamaan, jika yang dimaksud dengan demokrasi itu adalah yang mengandung nilai-nilai atau ide-ide normatif, seperti; konsultasi, keadilan, dan persamaan. Hubungan antara Islam dan politik yang semacam inilah yang dimaksud dengan hubungan substansialistik.³⁶ Namun, hal yang membedakan antara Islam dan demokrasi adalah bahwa dalam Islam ada kewajiban untuk melaksanakan perintah-perintah Tuhan, menegakkan hukum-hukum Tuhan (hukum Tuhan berada di atas konsensus umat). Segala keputusan dan kebijakan-kebijakan yang di sepakati - walaupun melalui suatu mekanisme

³⁵ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam* (Yogyakart: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 34.

³⁶ Bahtiar Effendy, *Teologi Baru.*, hlm. 98.

yang demokratis sekalipun - tidak boleh bertentangan dengan hukum Tuhan.³⁷

3. Pandangan yang Pro Demokrasi

Berbeda dengan dua aliran di atas, kelompok pemikiran ketiga ini melihat bahwa Islam di dalam dirinya demokratis karena menerima sepenuhnya demokrasi sebagai sesuatu yang universal. Aliran ini menyatakan bahwa tidak ada pemisahan antara Islam dan demokrasi. Demokrasi *inheren* atau bagian integral dari Islam dan oleh karenanya demokrasi tidak perlu dijauhi dan malah menjadi bagian urusan Islam. Islam di dalam dirinya demokratis tidak hanya karena konsep musyawarah (*syura*), tetapi ia juga mencakup tentang persetujuan (*ijma'*), dan penilaian interpretatif yang mandiri (*ijtihad*).³⁸

Pemikir-pemikir Islam yang termasuk dalam pandangan ini di antaranya: Muhammad Abduh (1845-1905), Rasyid Ridha (1865-1935), Syaikh Muhammad Syaltut, Ali Abd Al-Razzaq (1888-1966), Khalid Muhammad Khalid, Muhammad Husain Haikal, Toha Husain (1891), Zakaria Abd Mun'im Ibrahim Al-Khatib Mahmud Aqqad, Muhammad Imarah dari Mesir, Sadek Jawad Sulaiman dari Oman, Mahmoud Mohamed Taha dan Abdullahi Ahmad Al-Na'im dari Sudan, Bani Sadr dan Mehdi Bazargan dari Iran, Abbasi Madani dari Aljazair, dan Hasan Al-Hakim dai Uni Emirat Arab,

³⁷ Lebih lengkapnya tentang persamaan dan perbedaan antara Islam dan demokrasi lihat Fahmi Huwaidi, *Demokrasi Oposisi dan Masyarakat Madani: Isu-Isu Besar Politik Islam*, terj. Muhammad Abdul Ghaffar (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 193-208.

³⁸ John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi*, hlm. 32.

Fazlur Rahman-pemikir Pakistan yang menetap di Amerika Serikat, dan beberapa pemikir dari Indonesia, seperti Abdurrahman Wahid dan Nurcholis Madjid.³⁹

Menurut Yusuf Qardhawi, substansi (hakiki) dari demokrasi sejalan dengan prinsip-prinsip Islam. Sehingga antara demokrasi dan Islam tidak perlu dipertentangkan.

“...bahwa rakyat memilih orang yang akan memerintah dan menata persoalan mereka, tidak boleh dipaksakan kepada mereka penguasa yang tidak mereka sukai atau rezim yang mereka benci, mereka diberi hak untuk mengoreksi penguasa bila ia keliru, diberi hak untuk mencabut dan menggantinya bila dia menyimpang, mereka tidak boleh digiring dengan paksa untuk mengikuti berbagai sistem ekonomi, sosial, dan politik yang tidak mereka kenal dan tidak pula mereka sukai. Bila sebagian dari mereka menolak, maka mereka tidak boleh disiksa, dianiaya, dan dibunuh.”⁴⁰

Bagi Yusuf Qardhawi, inilah demokrasi yang sebenarnya, karena memberikan beberapa bentuk dan cara praktis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Misalnya, pemilihan umum, mendukung kepada mayoritas, menerapkan sistem multipartai, menjamin kebebasan pers. Rakyat diberi kebebasan untuk memilih dan mengoreksi perilaku pemimpinnya, mereka juga boleh menolak penguasa yang bertentangan dengan undang-undang dasar. Demokrasi yang semacam ini, menurut Yusuf Qardhawi, sejalan dengan Islam.⁴¹

³⁹ Idris Thaha, *Demokrasi Religius*, hlm. 44.

⁴⁰ Yusuf Qardhawi, *Fiqih Negara: Ijtihad Baru seputar Sistem Demokrasi Multipartai, Keterlibatan Wanita di Dewan Perwakilan, Partisipasi dalam Pemerintahan Sekular*, terj. Syarif Halim (Jakarta: Rabbani Press, 1999), hlm. 167.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 167-168.

Di antara beberapa pemikir yang melakukan sintesa antara Islam dan demokrasi yang hampir sempurna adalah Fahmi Huwaidi. Menurutnya, esensi demokrasi adalah pemilu yang jujur, adil, dan kompetitif serta *akuntabilitas* (tanggungjawab) penguasa, karena jika tidak demikian, maka akan diturunkan dari jabatannya. Namun, itu semua diperlukan suatu lembaga yang mendukungnya, seperti, penerapan metode mayoritas, multi partai, penghormatan hak-hak minoritas, kebebasan oposisi,dan pers, indenpedensi kehakiman, dan lain-lain. Melalui mekanisme seperti pemilu dan pemisahan kekuasaan legislatif, yudikatif, dan eksekutif, demokrasi berarti penolakan terhadap diktatorisme dan otoritarianisme. Mnurutnya, hal tersebut dikarenakan demokrasi sangat dekat dengan jiwa Islam dan substansinya sejalan dengan Islam.⁴²

Dalam membicarakan masalah demokrasi dan Islam, Fahmi Huwaidi memberikan beberapa alasan kenapa banyak tokoh yang keberatan dengan demokrasi dan yang mengakui adanya perbedaan antara konsep Islam dan demokrasi. pada kesempatan yang lain, ia juga membahas mengenai multi

⁴² Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi*, hlm. 53. ada beberapa alasan yang dikemukakan Fahmi Huwaidi, *pertama*, beberapa hadis menunjukkan bahwa Islam menghendaki pemerintahan yang disetujui rakyatnya. Dalam hadis riwayat Ibn Majjah disebutkan, “ada tiga orang yang salatnya tidak terangkat sejengkal pun dari atas kepalanya. Pertama adalah orang yang mengimami salat suatu kaum, sedang mereka membencinya. *Kedua*, penolakan Islam terhadap kediktatoran. Banyak ayat al-Qur'an yang menunjukkan hal itu, seperti, QS. 44:31 yang mengecam, Fir'aun yang sombong dan sewenang-wenang, yang mengaku bahwa dirinya sebagai Tuhan. *Ketiga*, dalam Islam, pemilu merupakan kesaksian rakyat dewasa bagi kelayakan seorang kandidat dan mereka tentu saja, seperti yang diperintahkan al-Qur'an (QS. 2:282-283), mesti tidak menyembunyikan persaksianya, mesti bersikap adil dan jujur serta tidak menjadi saksi-saksi palsu. *Keempat*, demokrasi merupakan sebuah upaya mengembalikan sistem kekhilafahkhalaf Rasyidin yang memberikan hak kebebasan kepada rakyat yang hilang ketika beralihnya sistem kekuasaan Islam kepada sistem kerajaan di tangan Mu'awiyah. *Kelima*, negara Islam adalah negara keadilan dan persamaan manusia di depan hukum. Dan *keenam*, imamah (kepemimpinan politik) adalah kontrak sosial yang riil, yang karenanya, jika seorang penguasa tidak mau menerima teguran boleh diturunkan dari tapuk kekuasaannya dan digati dengan yang lain.

partai yang menurut Hasan al-Bana - pendiri Ikhwanul al-Muslimin - dalam Islam tidak ada karena hanya akan melahirkan perpecahan. Ia menegaskan bahwa syari'at tidak melarangnya, hal tersebut didasarkan pada al-Qur'an dan hadis yang tidak melarangnya. Bahkan ia menilai bahwa sistem multi partai sebagai sesuatu keharusan karena memberikan keamanan dari kezaliman suatu partai atau kelompok tertentu yang berkuasa.⁴³

Tokoh lain yang termasuk dalam kategori ini adalah Sadek jawad sulaiman – pemikir dari Oman – yang menyatakan bahwa Islam telah menegaskan kewajiban kepada umatnya untuk memlakukan *syura*. Syura dalam Islam tidak berbeda dengan demokrasi. syura dan demokrasi sama-sama muncul dari anggapan bahwa pertimbangan kolektif lebih memungkinkan melahirkan hasil yang adil dan masuk akal bagi kebaikan bersama daripada pilihan individu. Menurutnya, kedua konsep ini lahir dari ide atau gagasan utama bahwa semua orang mempunyai hak dan tanggung jawab yang sama. Ia juga menegaskan bahwa prinsip-prinsip *syura* sesuai dan tidak menolak elemen-elemen dasar dari sebuah sistem yang demokratis.⁴⁴

Pendapat serupa tentang *syura* juga diungkapkan oleh Muhammad Husein Haikal – pemikir dan ulama dari Mesir. Menurutnya, semua sistem yang tidak berdiri di atas prinsip-prinsip demokrasi adalah tidak sesuai dengan kaidah-kaidah utama yang ditetapkan dan diserukan Islam. Islam dan demokrasi memiliki kesamaan dalam hal orientasi pada fitrah manusia. Menurutnya antara Islam yang mengajarkan *syura* sangat berdekatan dengan

⁴³ *Ibid.*, hlm. 55-57.

⁴⁴ Idris Thaha, *Demokrasi Religius*, hlm. 45-46.

substansi demokrasi. Apa yang sedang diperjuangkan oleh sebagian pemikir muslim adalah merupakan sebuah langkah dan upaya untuk mengembalikan sistem pemerintahan yang pernah dipraktekkan oleh nabi di Madinah serta sistem kekhilafahan pasca wafatnya nabi Muhammad, yang mana keempat khalifah tersebut telah mempraktekkan prinsip-prinsip syura.⁴⁵

Di Mesir terdapat pemikir yang berupaya untuk mengintegrasikan antara Islam dan demokrasi dalam pemikiran Barat tanpa *reserve*. Beberapa pemikir Islam di Mesir menerima demokrasi secara penuh, tanpa adanya kritik sama sekali. Muhammad said al-Ashmawy dan Faraj Fada, misalnya, menolak sistem pemerintahan Tuhan (*teokrasi*). Menurut mereka Islam bukanlah dotrin yang sudah pasti dan definitif. Politik menurutnya tidak termasuk dalam wilayah kemanusiaan. Sementara demokrasi adalah bagian dari perbaikan dan progresifitas sistem politik yang tidak terelakan untuk diadopsi umat Islam.⁴⁶

Sementara cendekiawan Mesir lainnya yang juga sastrawan, yaitu Taufiq al-Hakim, melihat hukum Islam seperti potong tangan dan rajam hanya merupakan adaptasi al-Qur'an terhadap terhadap hukum sebelumnya. Hukuman potong tangan merupakan sesuatu yang mengerikan dan itu hanya sekedar merupakan tradisi Arab, bukan merupakan hukum Islam ungkapnya.⁴⁷

Dengan melihat komentar di atas hubungan Islam dan demokrasi disebut dengan *hubungan simbiosis mutualisme*, yaitu hubungan yang saling

⁴⁵ Muhammad Husein Haikal, Pemerintahan Islam, terj. Oleh Tim Pustaka Firdaus dari al-Hukumat al-Islamiyah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 87-119. dalam Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi*, hlm. 59.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 59-60.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 50.

menguntungkan antara kedua belah pihak (Islam dan demokrasi). Dalam pandangan ini, Islam dianggap sebagai doktrin (Islam asli), yakni Islam sebagai teks al-Qur'an atau lebih umum sebagai tradisi yang otoritatif.⁴⁸ Islam dipandang sebagai instrumen illahiah untuk memahami dunia, kehadiran Islam selalu memberikan "pandangan moral yang benar bagi tindakan manusia". Islam sebuah totalitas sempurna yang menawarkan ajaran-ajaran yang dapat memecahkan semua problem kehidupan, baik dunia maupun akhirat. Islam adalah agama yang sempurna dan menyeluruh yang meliputi tiga "D", yaitu *din* (agama), *dunya* (dunia), dan *daulah* (negara).⁴⁹

Dengan melihat ketiga pandangan tersebut, Abou El Fadl merupakan salah satu pemikir yang tergolong dalam kelompok yang ketiga, yaitu kelompok yang tidak mempertentangkan antara demokrasi dan Islam. Abou El Fadl memandang bahwa demokrasi merupakan cara yang paling baik untuk menghindari kezaliman, kemosyrikan dan otoritarianisme terhadap teks-teks suci al-Qur'an dan Sunnah Nabi.⁵⁰ Hal tersebut dilakukan untuk menghindari kesewenang-wenangan yang dilakukan oleh individu-individu, kelompok maupun organisasi-organisasi yang mengaku telah mengetahui maksud Tuhan dengan pasti, serta memaksakan kehendaknya terhadap kelompok lain (otoriter).

⁴⁸ Pandangan yang dikemukakan Gudrun Kramer ini dikutip Idris Thaha, dalam bukunya yang berjudul *Demokrasi Religius.*, hlm.8.

⁴⁹ Idris Thaha, *Demokrasi Religius*, hlm. 8.

⁵⁰ Wawancara antara Zuhairi Misrawi dengan Abou El Fadl, dalam jurnal *Perspektif Progresif*, hlm. 14-18.

BAB IV

KONSEP DEMOKRASI DALAM ISLAM MENURUT

KHALED M. ABOU EL FADL

Sebagaimana dikatakan di akhir Bab III, terdapat beberapa pandangan beberapa tokoh muslim tentang masalah demokrasi. Setidaknya terdapat tiga kelompok yang berbeda pendangan. Kelompok. *Pertama*, kelompok yang setuju dengan demokrasi; *kedua*, kelompok yang tidak setuju dengan demokrasi; *ketiga*, kelompok yang netral, artinya mereka mengakui bahwa di dalam demokrasi ada nilai-nilai pokok Islam, akan tetapi mereka juga tidak menghindari adanya perbedaan-perbedaan antara Islam dan demokrasi.

Bab IV ini akan dibahas secara lebih mendalam mengenai pemikiran Abou El Fadl tentang demokrasi dalam Islam yang merupakan inti permasalahan dari penelitian ini. Lebih lanjut, bab ini merupakan kelanjutan dari bab sebelumnya yang diharapkan dari penulis adalah kesinambungan antara bab sebelumnya dengan pokok masalah yang akan dibahas.

Secara garis besar, bab ini akan membahas tentang epistemologi dari Abou El Fadl tentang teks. Bagaimana Abou El Fadl memahami teks (al-Qur'an maupun Sunnah) serta sikap beliau dalam melihat metodologi yang berkembang di Barat serta dalam melihat tradisi hukum Islam. Hal tersebut kemudian dideskripsikan dan dianalisa bentuk demokrasi dalam Islam menurut Abou El Fadl sebagai upaya membongkar otoritarianisme yang selama ini terjadi dalam penetapan hukum Islam.

A. Konstruksi Metodologi Hukum Islam Abou El Fadl

Mohammad Arkoun mengemukakan bahwa kebudayaan Islalm senantiasa didera oleh problem yang berkaitan dengan sesuatu yang “tak terpikirkan” (*I'impense/unthought*) dan yang “tak dapat terpikirkan” (*I'impensable/unthinkable*).¹ Pernyataan ini mengindikasikan adanya sikap mental tertentu yang mencegah umat Islam untuk menggunakan kategorisasi Arkoun, dan mengomentari bahwa permasalahan tersebut sebenarnya telah sering diperdebatkan dalam sejarah Islam, terutama yang berkaitan dengan otoritas, kompetensi dan penetapan sumber-sumber keislaman. Dalam hal ini, Abou El Fadl lebih memilih kategorisasi “yang terlupakan” untuk menegaskan bahwa dalam diskursus hukum Islam kontemporer, persoalan seperti otoritas mujtahid, keberwenangan sumber dan wakil-wakilnya, dan resiko despotisme intelektual (*al-istibdad al-ra'yu*) telah terlupakan, sementara wacana disepatar masalah tersebut tetap penting dan tak pernah kehilangan signifikansinya.²

Hukum Islam merupakan salah satu prestasi luar biasa peradaban Islam masa lalu dan tetap eksis hingga sekarang, kendati diragukan perannya dalam menghadapi problem perkembangan zaman. Keraguan ini muncul lantaran premis-premis yang mendasari kemunculan hukum Islam tersebut - menurut Abou El Fadl - telah hilang ditelan komunitas pemberi fatwa hukum seperti, misalnya, CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinions*) di

¹ Lihat Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam: Common Quations, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994) hlm. 13.

² Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan:Dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasi (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004) hlm. 142.

Arab Saudi yang mengasumsikan dirinya sebagai Wakil Tuhan. Mereka kemudian merasa berhak menyingsirkan dan menyeleksi berbagai produk hukum yang lahir dari luar mereka. Sebaliknya, produk hukum dari mereka harus dijalankan sebagaimana Tuhan “menghendaki” demikian.³

Penentuan hukum Islam oleh komunitas pemberi fatwa guna memberikan jawaban yang solutif terhadap problem yang terus mengalami perkembangan dengan fatwa hukum yang mengikat, kiranya tidak menimbulkan kegelisahan jika saja komunitas terebut tidak menafikan eksistensi komunitas lain, mengebiri otoritas Tuhan, dan mengunci rapat-rapat teks. Malah sebaliknya, penggunaan hermeneutika secara benar membuat hukum Islam acap kali memberikan respons dialektika terhadap perubahan dan perkembangan zaman, dan itu berarti memperkaya khazanah hukum Islam. Hermeneutika sebagai salah satu metode penafsiran hukum Islam dianggap dapat menampung perbedaan dan keragaman penafsiran teks. Hermeneutika adalah lapangan yang memberikan pemahaman bahwa bahasa bersifat dinamis dan berfungsi sebagai instrumen untuk memahami teks dan integritas teks, khususnya relasi antara teks dan pengarang, antara teks dan pembaca.⁴

Dalam melihat teks al-Qur'an maupun hadis, Abou El Fadl menganggap bahwa teks bersifat terbuka. Teks terbuka akan memberikan

³ *Ibid.*, hlm. 251.

⁴ Wawancara Abou El Fadl, dengan Zuhairi Misrawi dalam Jurnal *Jurnal Pemikiran Keagamaan Perspektif Progresif: Humanis, Kritis, Transformatif, Praksis*, edisi Perdana (Juli-Agustus 2005), hlm. 15.

peluang pemunculan gagasan dan perangsangan aktivitas penafsiran yang konstruktif. Sedangkan, teks-teks tertutup, bertujuan untuk membatasi aktivitas penafsiran pembaca secara ketat.⁵ Oleh karena itu, Abou El Fadl mengusulkan untuk tetap menjunjung *otoritas teks* dan juga membatasi *otoritarianisme pembaca*. Menurut Abou El Fadl, teks al-Qur'an maupun hadis tidak lantas tertutup atau menutup diri dari kajian, research, konfirmasi dan kritik. Teks-teks al-Qur'an mapun hadis sepenuhnya tidak "tidak anti kritik". Al-Qur'an sebagai teks suci bersifat terbuka dan "tidak anti kritik", sehingga tetap memancarkan pesona integritasnya. Abou El Fadl, benar-benar percaya autentisitas al-Qur'an sebagai firman-Tuhan yang suci dan abadi, tetapi "tidak kemudian memasung dirinya", tetapi secara bebas dapat melakukan penjelajahan dan pengkajian terhadap Kalam Allah (al-Qur'an).⁶

Abou El Fadl menganggap al-Qur'an dan hadis, selain otoritatif, juga merupakan teks otonom dan terbuka. Keduanya membuka diri bagi segala jenis interpretasi dan mampu menampung gerak interpretasi yang bersifat dinamis. Keterbukaan kedua teks tersebut tidak hanya memungkinkan bagi munculnya pluralitas pemaknaan, tapi juga mendorong sebuah proses penelitian yang menempatkan teks dalam posisi sentral. Teks berbicara dengan suara yang diperbarui kepada masing-masing generasi pembaca karena maknanya tidak permanen dan berkembang secara aktif. Teks tetap relevan

⁵ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 58.

⁶ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 19.

dan menduduki posisi sentral karena sifat keterbukaannya memungkinkanya untuk terus menggemarkan suaranya.⁷

Perdebatan Islam kontemporer mengenai pemahaman dan interpretasi seringkali mencari tradisi-tradisi Nabi atau penuturan pengalaman pribadi lainnya yang tidak sesuai dengan konteks atau dinamika apapun. Menurut Abou El Fadl, hal tersebut dilakukan untuk merebutkan klaim autentisitas serta untuk menandingi Barat.⁸ Dalam menyikapi persoalan di atas, Abou El Fadl memberikan komentar atas kedua pokok masalah tersebut, yaitu diskursus yang dihasilkan Barat dan tradisi-tradisi yang sudah berlangsung dalam Islam.

1. Barat

Teks hendaknya menjadi wilayah pemikiran atau kajian, artinya, teks membutuhkan suatu pembacaan yang mampu mengubahnya dari sesuatu yang potensial menjadi proses pengetahuan yang bersifat produktif.⁹ Bagi Abou El Fadl, pembacaan yang hidup atas teks adalah pembacaan yang sanggup mengungkap esensi teks yang berbeda sebagaimana – pada saat yang sama – teks tersebut berbeda dari dirinya sendiri. Dalam konteks ini, Antony C. Theiselton menyatakan bahwa pertanyaan yang paling radikal dalam hermeneutika adalah pertanyaan

⁷ *Ibid.*, hlm. 212.

⁸ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 121.

⁹ Dalam teori bahasa, apa yang dinamakan teks tidak lebih dari himpunan huruf yang membentuk kata dan kalimat yang dirangkai dengan sistem tanda yang disepakati oleh masyarakat, sehingga sebuah teks ketika dibaca bisa mengungkapkan makna yang dikandungnya. Lihat Hugh J. Silverman, *Textualities, Between Hermeneutics and Deconstruction* (London: Routledge, 1994), hlm. 73.

yang berkaitan dengan esensi teks karena keputusan untuk mengadopsi tujuan-tujuan interpretasi tertentu bergantung bukan hanya pada kebutuhan-kebutuhan masyarakat pembaca modern, melainkan juga – secara fundamental – bergantung kepada esensi teks tertentu yang harus dipahami.¹⁰

Pernyataan tersebut di atas, menurut Abou El Fadl, bukan mengandung catatan tertentu dan bisa diterapkan secara *taken for granted* dalam diskursus keislaman. Persoalannya terutama terkait dengan kenyataan bahwa diskursus Barat mengenai tekstualitas masih terasa asing dalam tradisi Islam beserta seluruh bangunan simbolis maknanya. Lebih jauh, Abou El Fadl mengungkapkan bahwa budaya Islam saat ini mengalami proses transformasi historis yang unik dan bangkit dengan paradigma intelektual yang berusaha diakarkan pada tradisinya sendiri. Di sini, ia memberikan contoh apa yang pernah dilontarkan oleh sarjana muslim belakangan ini “adalah sangat membingungkan menyaksikan menyaksikan para intelektual kita begitu berhasrat melakukan proses dekonstruksi terhadap budaya yang sudah sepenuhnya didekonstruksi.”¹¹

Namun demikian, menurut Abou El Fadl, para intelektual Islam tidak harus berhenti memperkenalkan konstruksi konseptual yang berguna

¹⁰ Anthony C. Theiselton, *New Horizontal in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), hlm. 49.

¹¹ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 147. maksud pengendalian diri dan rasionalitas adalah bahwa seorang pengarang harus menahan diri dari godaan untuk menggunakan pengalaman umat Islam sebagai teks yang dijadikan acuan untuk melanjutkan perdebatan mengenai pengalaman sejarah Barat.

ke dalam diskursus keislaman kontemporer, sekalipun berasal dari Barat.

Apa yang harus dilakukan adalah menyikapi dengan *rasional* dan *mengendalikan diri* ketika menggunakan sebuah diskursus yang dapat melahirkan pemaksaan kategori-kategori hermeneutika tertentu terhadap pengalaman sejarah intelektual Islam.¹²

Menurut Abou El Fadl, ketika seorang peneliti atau penafsir berusaha untuk meneliti teks-teks al-Qur'an dan hadis (hukum Islam), dia harus memulai dari konteks pengalaman umat Islam dan kemudian secara cermat mempertimbangkan cara pandang yang mungkin dimiliki epistemologi Barat untuk diterapkan dalam pengalaman umat Islam dengan mengedepankan rasionalitas. Upaya ini dimaksudkan untuk menghindari praktik invasi pengalaman umat Islam dengan kategori-kategori yang merekonstruksi pengalaman tersebut berdasarkan paradigma Barat.¹³

Abou El Fadl sendiri menekankan bahwa dalam pencakokan terhadap epistemologi Barat untuk lebih berhati-hati dalam pengambilan ide tersebut. Ia menilai bahwa ketika gagasan-gagasan Barat yang tidak mencerminkan pengalaman umat Islam sendiri untuk tidak diambil. Hal ini dikarenakan pendekatan-pendekatan tersebut kemungkinan hanya

¹² *Ibid.*, hlm. 147. Misalnya Muhammad Arkoun, dalam bukunya *Rethinking Islam*, menggunakan kategori-kategori post-modernisme untuk menyerukan sebuah pemikiran ulang terhadap seluruh tradisi Islam. Dengan cara seperti itu, tampaknya ia inggin menggunakan tradisi Islam sebagai sebuah teks, yang dengan teks itu ia akan melanjutkan perdebatan tentang epistemologi Barat. Ia memberikan sedikit perhatian terhadap kekhasan kondisi dan tradisi Islam, seolah-olah ia berharap bahwa tradisi Islam dapat menyediakan bahan baku untuk membangun bangunan epistemologi Barat

¹³ *Ibid.*, hlm. 147.

memperoleh sedikit legitimasi dalam konteks Islam tidaklah kemudian menjadi rekomendasi bagi pendekatan-pendekatan konservatif, yang mengakui kekuasaan dan gagasan tentang hirarki. Menurut Abou El Fadl, pencakokan tersebut harus dilaksanakan dengan terukur dan rasional.¹⁴

Abou El Fadl sendiri dalam metodologi penafsiran mengambil teori seperti apa yang dihasilkan oleh sarjana Barat, yaitu diskursus tentang “teks terbuka” (*open the texts*) Umberto Eco. Teori ini yang menyatakan bahwa “teks-teks terbuka bekerja pada level pemunculan gagasan dan perangsangan aktivitas penafsiran yang konstruktif. Sebaliknya teks-teks tertutup bertujuan untuk menentukan dan membatasi aktifitas penafsiran pembaca secara ketat.”¹⁵ Dengan kata lain bahwa teks terbuka memberikan stimulasi aktivitas interpretatif konstruktif, sementara teks tertutup bertujuan untuk membatasi aktifitas penafsiran pembaca.

Berangkat dari paradigma inilah Abou El Fadl tidak hanya mengadopsi teori hermeneutika untuk membongkar otoritarianisme dalam diskursus hukum Islam, namun juga memberi catatan-catatan tertentu guna menyelesaikan kategori-kategori hermeneutika untuk diterapkan dalam tradisi Islam. Dalam menerapkan teori ini, Abou El Fadl berkonsentrasi pada contoh-contoh dalam al-Qur'an dan hadis. Namun, ia sendiri tidak memberikan definisi yang tegas mengenai apa yang dimaksud dengan hermeneutika. Artinya, Abou El Fadl tidak memulai dengan merinci

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 149.

¹⁵ Umberto Eco, *The Role of The Reader: Explorations in the Semiotics of the Text* (Bloomington: University of Indiana Press, 1979), hlm. 47-48, dalam *Ibid.*, hlm. 13.

hakikat teks, seperti kebanyakan pemikir muslim kontemporer lainnya, tetapi lebih menggunakan istilah-istilah gubahannya sendiri dengan tetap mempertahankan koherensinya terhadap kategori-kategori dalam teori hermeneutika secara umum.¹⁶

2. Tradisi

Dalam mengkaji diskursus hukum kontemporer, Abou El Fadl tidak lepas dengan apa yang telah dihasilkan oleh para sarjana klasik. Ia berusaha untuk mengulas masalah tersebut dikarenakan kekhawatiran beliau tentang epistemologi dan metodologi dari tradisi pra-modern kini telah mati dan sudah tidak bisa dipulihkan kembali.¹⁷ Bagi Abou El Fadl, tradisi pra modern, seperti sistem hukum adat (*Common law*) adalah sesuatu yang terus berlangsung, karena baginya, pencarian hukum Tuhan adalah tindak pengabdian yang tidak akan pernah berakhir.¹⁸

Para sarjana klasik telah menghasilkan sebuah tradisi hukum Islam yang sangat menjunjung tinggi perbedaan dan keragaman pendapat dalam pengambil keputusan atau yang dikenal dengan konsep *ikhtilaf*. Tradisi hukum Islam telah menghasilkan berbagai mazhab hukum Islam. Mereka tidak pernah mengklaim bahwa ijtihadnya adalah yang paling benar, seperti ketika al-Mansūr (w. 158H/775M) - seorang khalifah Abbasiyah –

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 149.

¹⁷ Menurut Abou El Fadl, hilangnya struktur sosial dan kelembagaan tradisional yang pernah menopang para ahli hukum Islam klasik tersebut mencakup beberapa faktor, seperti kolonialisme dan penyerapan sistem *Civil law* di dunia Islam, nasionalisasi lembaga wakaf Islam, dan penyebaran dan penerapan hukum sekuler. Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 250.

¹⁸ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 122

mengusulkan agar kitab al-Muwatha' karangan Imam Malik ibn Anas (w. 179H/796M) dijadikan hukum positif yang berlaku di negara Islam, akan tetapi Imam Malik menolaknya. Hal ini menggambarkan bahwa para ahli hukum klasik sangat menjunjung tinggi perbedaan dan tidak mau memaksakan kehendaknya kepada orang lain.¹⁹ Menurut Abou El Fadl, keadaan ini sangat kontras sekali dengan fatwa-fatwa yang dihasilkan dari kelompok-kelompok Islam tertentu dalam Islam modern seperti yang sudah disebutkan di atas.²⁰

Contoh lain yang dihasilkan oleh sarjana klasik berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an adalah apa yang dikenal dengan '*ilm al-tafsir*'. Ilmu tafsir ini cenderung berkonsentrasi pada upaya pengembangan berbagai kaidah untuk memecahkan makna teks berdasarkan waktu dan turunnya al-Qur'an.²¹ Lebih lanjut ia mengungkapkan bahwa sarjana muslim pra modern telah menulis sejumlah besar karya tentang apa yang mereka sebut dengan ilmi-ilmu al-Qur'an ('*ulumul al-Qur'an*) dan penafsiran hadis (*ta'wil al-hadis*). Karya-karya tersebut meletakkan kaidah-kaidah untuk memecahkan makna ayat-ayat al-Qur'an dan riwayat-riwayat hadis dengan penekanan kuat pada maksud pengarang dibalik teks.²²

¹⁹ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 24.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 24-26.

²¹ *Ibid.*, hlm. 178.

²² *Ibid.*, hlm. 180.

Bagi Abou El Fadl, yang terpenting adalah bahwa tradisi bukanlah semata hasil dari bahasa atau interpretasi, tetapi juga dihasilkan dari normativitas, komitmen, dan asumsi yang difasilitasi oleh teks, yang bersifat tetap dan stabil. Hasil tersebut akan selalu digugat dan dihadapkan pada beragam faktor, termasuk teks itu sendiri. Dengan kata lain pembaca yang mendekati teks tidaklah dengan kepala kosong. Ia mendekati teks dengan asumsi-asumsi dan normativitas-normativitas yang mereka bawa untuk diterapkan pada proses interpretasi.²³

Dalam menyikapi sebuah tradisi, Abou El Fadl, tidak begitu saja membuang apa yang pernah dihasilkan oleh para ahli hukum terdahulu, bahkan ia mengungkapkan bahwa ketika kita ingin mengetahui sebagian besar pemikiran dan interpretasi mereka hanya melalui teks-teks hukum abad ke-3 H/9 M dan masa-masa berikutnya. Dengan demikian, ketika kita membuang teks-teks tersebut maka pengetahuan kita tentang ajaran dan praktik Islam yang tepat menjadi sangat sedikit. Bahkan Abou El Fadl, menyatakan bahwa al-Qur'an dan Sunnah menjadi tidak membumi dan membingungkan tanpa menyertakan tradisi hukum yang sudah dikemas tersebut.²⁴

Dalam hal interpretasi, Abou El Fadl berusaha untuk melakukan pendekatan secara konseptual, yaitu apa yang telah dihasilkan oleh sejarah dalam memahami sebuah teks atau cara-cara menganalisis persoalan-persoalan epistemologis yang mengilhami munculnya pemahaman tentang

²³ *Ibid.*, hlm. 188.

²⁴ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 133.

makna teks. Dalam hal ini yang perlu untuk dikaji adalah peran pengarang, teks, dan pembaca dalam menentukan makna dan hubungan antara proses tersebut dan pembentukan dalam hukum Islam.²⁵

B. Pemikiran Abou El Fadl tentang Demokrasi

Dalam mengkaji tentang isu pemerintahan, seseorang tidak akan lepas dari paham teokrasi dan demokrasi. Paham teokrasi mengatakan bahwa kedaulatan ada ditangan Tuhan. Paham ini menghendaki agar Tuhan (yang termanifestasikan dalam agama atau elit agama) bisa menguasai semua realitas, termasuk realitas negara. Pengelolaan sebuah negara harus didasarkan pada prinsip-prinsip keagamaan. Akar dari pendapat ini adalah paham teosentrisme yang mengatakan bahwa Tuhan adalah pusat segala sesuatu. Kekuasaan Tuhan dalam tataran praktik politik diwakili penguasa yang bertindak atas nama Tuhan dan agamanya.²⁶

Beda dengan paham teokrasi, paham demokrasi berpendapat bahwa kedaulatan ada ditangan (manusia) rakyat. Pengelolaan terhadap negara harus didasarkan pada prinsip-prinsip kemanusiaan, tanpa campur tangan manusia. Agama dipandang sebagai urusan pribadi yang tidak boleh dibawa ke wilayah

²⁵ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 182.

²⁶ Rumadim, *Masyarakat Post-Teologi, Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia* (Bekasi: Gugus Press, 2002), hlm. 273.

publik. Bahkan negara harus “menjinakkan” agama agar tidak menginterfensi wilayah politik.²⁷

Dalam menelaah isu pemerintahan, Abou El Fadl tidak lepas dari pembahasan kedua tipe pemerintahan di atas. Demokrasi yang digagas Abou El Fadl tidak hanya memisahkan antara liberalisme dengan agama, akan tetapi untuk benar-benar demokratis, ia harus harus mempunyai landasan filsafat dan doktrin agama yang kuat.²⁸ Sehingga yang menjadi pertanyaannya adalah bagaimana kemungkinan-kemungkinan penerapan demokrasi dalam Islam. Agar pembahasan antara demokrasi dan Islam mempunyai korelasi yang kuat, Abou El Fadl banyak mengutip ayat-ayat al-Qur'an, Sunnah serta para tokoh ulama klasik dalam menggagas konsep demokrasinya, seperti:

1. Keadilan

Salah satu unsur terpenting dalam demokrasi adalah keadilan. Menurut Abou El Fadl, keadilan merupakan sesuatu yang harus kita kerjakan terhadap Tuhan maupun terhadap sesama manusia. Salah satu di antara keduanya tidak boleh untuk tinggalkan. Keadilan juga terkait dengan masalah keharusan bersaksi atas nama Tuhan. Dalam gagasannya tersebut Abou El Fadl merujuk pada ayat al-Qur'an yang artinya:

Wahai orang-orang beriman jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika Ia kaya ataupun miskin, Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu

²⁷ Rumadim, *Masyarakat Post-Teologi*, hlm. 274.

²⁸ Khaled Abou El Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Ghifna Ayu Rahmani dan Ruslani (Jakarta: Ufuk Press, 2004), hlm. 11.

mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutarbalikkan kata-kata atau enggan menjadi saksi, sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.²⁹

Ayat di atas mengindikasikan bahwa manusia sebagai Khalifah Tuhan di muka bumi ini ditekankan untuk mencapai keadilan dengan kemampuannya, yaitu dengan menggunakan intuisi, akal dan pengalaman manusia. Bagi Abou Fadl, hal tersebut dikarenakan, ketika kita membaca ayat di atas dengan seksama, maka di situ akan ditemukan bahwa al-Qur'an merupakan sebuah kitab suci yang memberontak, bahkan teks yang radikal. Al-Qur'an menurutnya, merupakan sebuah teks yang melawan otoritarianisme, kekuasaan yang tidak adil dan membela mereka yang lemah.³⁰

Lebih lanjut, Abou El Fadl mengatakan bahwa dalam melawan bentuk otoritarianisme, kekuasaan yang tidak adil dan membela yang lemah, Abou El Fadl merujuk pada istilah penting yang dalam al-Qur'an disebut dengan *ulil amr*, yaitu mereka yang mempunyai otoritas politik dan menentukan kebijakan publik.³¹ Mereka dianggap sebagai orang yang tepat dalam menegakkan keadilan karena pemegang otoritas politik mempunyai peluang dan kesempatan yang lebih besar jika dibandingkan dengan rakyat secara umum. Dengan demikian, menunjukkan bahwa

²⁹ Q.S Al-Nisa [4]: 135.

³⁰ Wawancara antara Zuhairi Misrawi dengan Abou El Fadl, dalam jurnal *Perspektif Progresif*, hlm. 14-18.

³¹ *Ibid.*, hlm. 14-18.

2. Syura (musyawarah)

Syura merupakan salah satu unsur terpenting dalam demokrasi. Al-Qur'an sendiri menyuruh kepada Nabi untuk mengadakan musyawarah secara berkala dengan orang-orang Islam tentang semua urusan penting, dan menegaskan bahwa masyarakat yang menjalankan urusannya melalui proses musyawarah merupakan masyarakat terpuji. Hal tersebut diungkapkan dalam al-Qur'an yang artinya:

Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu Telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.³²

Dalam ayat lain juga disebutkan yang artinya:

Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan TuhanYa dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang kami berikan kepada mereka.³³

Dalam konsep syura, di situ merujuk tidak hanya pada penguasa yang meminta pendapat dari para tokoh masyarakat, akan tetapi lebih jauh lagi, ia menandai pentingnya perlawanan terhadap bentuk kezaliman, penguasa yang otoriter, atau penindasan. Sehingga menurut Abou El Fadl, konsep syura tidak hanya berkisar dengan permasalahan antara penguasa

³² Q.S. Ali Imron [3]: 159.

³³ Q.S. Asy Syura [42]: 38.

dengan para tokoh masyarakat, akan tetapi di situ juga terkait dengan perlawanan dengan otoritarianisme terhadap hukum Islam.³⁴

Menurut Abou El Fadl, konsep syura dalam al-Qur'an mempunyai makna bahwa penafsiran adalah merupakan diskursus berbagai makna. Dengan demikian maka konsultasi menjadi sangat penting, karena setiap mujtahid mempunyai kemungkinan untuk salah. Dengan demikian syura (konsulatasi) dalam pencarian hukum Islam menjadi sangat urgensi.³⁵

Dalam kesempatan yang lain, Abou El Fadl juga menunjuk peristiwa yang terjadi masa-masa awal Islam. Misalkan: Ali, mengkritik Abu Bakar, khalifah pertama dan Umar ibn al-Khatab, khalifah kedua, karena tidak menghormati lembaga syura dalam kasus pemilihan khalifah Abu Bakar yang tidak menyertakan keluarga Nabi. Demikian juga terhadap Usman ibn Affan, khalifah ketiga, karena telah menghancurkan lembaga syura dengan kebijakannya yang disinyalir bernuansa nepotisme dan otoriter.³⁶

3. Keberagaman (toleransi)

Unsur lain dari demokrasi adalah permasalahan tentang keberagaman dan toleransi. Menurut Abou El Fadl, Keberagaman dan toleransi dalam ajaran agama Islam sangat dianjurkan. Hal tersebut bisa dilihat pada proses pengambilan hukum Islam. Dalam al-Qur'an juga

³⁴ Khaled Abou El Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, hlm. 27.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 27-28.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 27.

disebutkan ayat yang menganjurkan agar kita saling menghargai pendapat dari orang lain.

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa.³⁷

Ayat di atas memberikan peluang dan mendukung keberagaman, karena bagi Abou El Fadl, keberagaman merupakan tujuan dan maksud dari penciptaan itu sendiri. Dengan kata lain, Allah telah menciptakan makhluknya yang beragam, untuk itu, penyeragaman dalam pengambilan hukum Tuhan merupakan sesuatu yang tidak mungkin. Dalam ayat yang lain juga disebutkan tentang keberagaman ini, seperti ayat yang artinya:

Jikalau Tuhanmu menghendaki tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat dan untuk itulah Alah menciptakan mereka (umat manusia).³⁸

Menurut Abou El Fadl, al-Qur'an tidak secara khusus memberikan aturan-aturan atau perintah secara jelas mengenai pengetahuan "berbangsa-bangsa dan bersuku-suku" dapat diperoleh. Akan tetapi, ketika ayat ini ditafsirkan oleh orang yang tidak secara sungguh-sungguh dalam memahaminya, yaitu dengan berusaha untuk mengeksplorasi makna dan implikasi dari diciptakan manusia yang beraneka ragam, maka, Abou El

³⁷ Q.S. Al-Hujurat [49]: 13.

³⁸ Q.S. Hud [11]: 118-119.

Fadl sangat yakin bahwa hukum Islam akan mengalami perkembangan dan berjalan secara progresif.³⁹

Demikian juga dalam yurisprudensi Islam, dalam budaya keagamaan Sunni ada ungkapan yang mengatakan bahwa dalam Islam tidak dikenal sistem gereja, dan bahwa tak seorang pun atau kelompok orang yang menyandang otoritas Tuhan. Ungkapan tersebut merupakan salah satu bentuk *egalitarianisme* (persamaan) Islam dan keterbukaan dalam mengakses kebenaran Tuhan bagi setiap orang. Setiap orang Islam boleh mengakses kebenaran Tuhan dan mengklaim bahwa apa yang menjadi ijtihadnya tersebut dianggap sebagai kebenaran, akan tetapi tidak seorang pun yang boleh mengklaim dirinya memiliki otoritas Tuhan.⁴⁰ Bagi Abou El Fadl, seorang penafsir yang telah mengklaim telah mengetahui maksud dan kehendak Tuhan dengan pasti, maka hal itu merupakan bentuk otoritarianisme.

C. Analisis Pemikiran Abou El Fadl tentang Demokrasi

Berbeda dengan kebanyakan tokoh yang membicarakan tentang demokrasi, Abou El Fadl membedakan antara demokrasi dengan liberalisme, yang bagi kebanyakan orang selalu dianggap sebagai satu kesatuan, termasuk di Barat yang menganut demokrasi liberal. Bagi Abou El Fadl, Negara-negara Barat telah gagal dalam mewujudkan demokrasi, karena mereka hanya

³⁹ Khaled Abou El Fadl, *The Place Tolerance in Islam*, hlm. 31-32.

⁴⁰ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 22.

memberikan bobot yang tidak cukup untuk hak-hak keamanan ekonomi dan sosial. Sehingga menurut Abou El Fadl, diperlukan sebuah rekonsiliasi antara demokrasi dan Islam. Pada proses rekonsiliasi ini, diperlukan sesuatu yang mungkin untuk dirubah dan dimodifikasi. Sesuatu yang mungkin dirubah tersebut berupa keyakinan-keyakinan agama, sementara kemungkinan-kemungkinan yang perlu untuk dimodifikasi, berupa teori dan praktik demokrasi.⁴¹

Dalam memandang demokrasi, Abou El Fadl tidak hanya merujuk pada kitab suci Al-Qur'an saja, akan tetapi, pada kesempatan yang lain ia juga merujuk pada para ahli hukum klasik yang menyatakan bahwa ada sebuah tradisi perbedaan pendapat yang telah berakar sejak masa sahabat Nabi yang terus berlanjut hingga sekarang. Bahkan Abou El Fadl juga menunjuk pada hadis Nabi yang menyatakan bahwa "perbedaan pendapat dalam masyarakat muslim dipandang sebagai sumber rahmat."⁴² Hal ini berarti bahwa perbedaan pendapat dalam ajaran Islam sangat dimungkinkan terjadi, bahkan hal tersebut dipandang sebagai sesuatu yang positif dan dianjurkan.

Lebih lanjut, Abou El Fadl juga mengungkapkan tentang sebuah ungkapan dari tokoh ahli hukum Islam klasik, yaitu Abu Hanifah yang mengatakan "saya yakin bahwa pendapat saya benar, tapi saya mengakui bahwa pendapat saya mungkin salah. Saya juga yakin bahwa pendapat lawan

⁴¹ Khaled Abou El Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, hlm. 125.

⁴² Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 23-24.

saya salah, tapi saya mengakui bahwa pendapat mereka mungkin benar.”⁴³

Dengan melihat pernyataan di atas, bahwa konsep tentang keadilan, musyawarah dan keragaman maupun toleransi sudah dilakukan oleh ulama klasik.

Bagi Abou El Fadl, demokrasi dan Islam didefinisikan berdasarkan nilai-nilai moral utama yang mendasarinya, serta komitmen dari para pelakunya, bukan pada cara penerapan nilai-nilai dan komitmen tersebut.

Jika kita berkonsentrasi pada nilai-nilai moral yang mendasar itu, saya yakin, kita akan menyaksikan bahwa tradisi pemikiran politik Islam memuat kemungkinan-kemungkinan interpretatif maupun praktis yang dapat dikembangkan ke dalam sebuah sistem demokrasi. Jelasnya, kemungkinan-kemungkinan doktrinal ini bisa saja tidak terwujud: tanpa kekuatan kehendak, visi yang tercerahkan, dan komitmen moral, tidak akan terwujud sebuah demokrasi dalam Islam. Tapi, orang-orang Islam, yang menjadikan Islam sebagai kerangka rujukan yang otoritatif, akhirnya bisa meyakini bahwa demokrasi adalah sebuah kebaikan etis, dan bahwa upaya mengejar kebaikan tersebut tidak berarti harus meninggalkan Islam.⁴⁴

Konsepsi Demokrasi yang diungkapkan Abou El Fadl di atas, tidak terlepas dari pola pemahamannya terhadap teks keagamaan. Ia mengembangkan sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subyektif dan selektif (otoritarianisme). Pembahasan mengenai demokrasi di sini berkisar pada masalah penafsiran teks. Bagaimana hubungan antara teks (*text*), penulis (*author*), dan pembaca (*reader*) dalam dinamika pergumulan pemikiran hukum Islam pada khususnya dan pemikiran

⁴³ *Ibid.*, hlm. 24.

⁴⁴ Khaled Abou El Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, hlm. 11.

Islam pada umumnya. Lebih khusus lagi bagaimana sesungguhnya mekanisme perumusan dan pengambilan keputusan fatwa-fatwa yang dikeluarkan baik oleh pribadi-pribadi, tokoh-tokoh masyarakat, dan lebih-lebih lembaga-lembaga dan organisasi-organisasi keagamaan pada umumnya.⁴⁵

Menurut pengamatan Abou El Fadl, kecenderungan seperti di atas kini diidap oleh komunitas-komunitas muslim, terutama komunitas muslim Amerika, yang menurutnya disebabkan karena mereka memutuskan diri dari khasanah intelektual Islam 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 oleh Abou El Fadl secara eksplisit, telah melakukan tindakan yang sewenang-wenang dalam memahami kehendak Tuhan. Jelasnya, atas nama kembali kepada slogan “Islam yang murni” dan “atas nama Tuhan” mereka kemudian mengabaikan keberagaman dalam menafsirkan teks serta mengklaim memiliki otoritas Tuhan. Hal tersebut bertentangan dengan demokrasi yang digagas Abou El Fadl, yang menyatakan bahwa dalam memahami teks (hukum Islam), setiap orang mempunyai hak yang sama dan ijihadnya tersebut dianggap sebagai kebenaran.⁴⁶

Dalam diskursus hukum Islam pembaca yang mengklaim telah mengetahui maksud pengarang dengan pasti, maka di situ sebenarnya ia telah menggantikan posisi pengarang (*author*) dan menempatkan dirinya atau

⁴⁵ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 16.

⁴⁶ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 22.

lembaganya sebagai satu-satunya pemilik absolut sumber otoritas kebenaran.⁴⁷

Menurut Abou El Fadl dalam keadaan yang demikian sebenarnya telah terjadi penyatuan antara pembaca dengan pengarang, dalam artian bahwa pembaca telah menjadi Tuhan (*author*) yang tidak terbatas.⁴⁸ Bagi Abou El Fadl, ketika seseorang mengklaim dengan mengetahui kehendak atau maksud Tuhan dengan pasti, maka sebenarnya ia telah otoriter dan hal tersebut bertentangan dengan demokrasi yang digagasnya.

Jika seorang pembaca mengutip teks dan kemudian menyatakan suatu ketetapan, maka pembaca itu telah menyatukan dirinya dengan teks. Pembaca menjadi satu dengan teks dan berada pada posisi yang tertutup, tak tersentuh, dan trnsenden. Teks dan konstruksi yang diberikan pembaca menjadi tunggal dan sama. Tentu saja, teks tetap otoritatif dan pembaca berubah menjadi otoriter, karena kebenaran hanya disajikan melalui satu pembacaan yang telah dipilih oleh pembaca.⁴⁹

Teks-teks al-Qur'an secara normatif memberikan ruang cukup lebar bagi beragam pemahaman dan penafsiran, yang bertujuan untuk menguak kehendak Tuhan. Teks merupakan medium otoritatif yang menyimpan kehendak Tuhan, maka setiap penafsir bisa terjebak dalam otoritarian. Dalam keadaan yang demikian, teks itu tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks. Penafsir yang memposisikan dirinya sebagai "juru bicara" teks, dan apa yang dibicarakan dianggap sebagai "suara" teks, maka hal tersebut hanya akan melahirkan suatu bentuk otoritarianisme.⁵⁰

⁴⁷ M. Amin Abdullah, *Pendekatan..*, hlm. xv.

⁴⁸ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara..*, 94.

⁴⁹ Ibid., hlm. 96.

⁵⁰ Mun'im A. Sirry, Islam, Teks Terbuka dan Pluralisme: Interpretasi atas Interpretasi Khaled Abou El Fadl, dalam jurnal *Perspektif Progresif*, hlm. 28.

Kemungkinan-kemungkinan yang terjadi adalah menutup kemungkinan makna lain, serta pembaca akan menjadi tidak efektif, tidak tersentuh, melangit, dan otoriter, karena memposisikan dirinya sebagai telah merepresentasikan dirinya pada makna yang dikehendaki Tuhan.⁵¹ Problem penafsiran adalah persoalan tentang penetapan makna dan peran pengarang, teks, dan pembaca. Hal ini cukup menarik ketika dikaitkan dengan gagasan tentang otoritas, sebagaimana yang akan dibahas berikut ini.

1. Konsep Otoritas Hukum Islam

Otoritas menjadi salah satu konsep penting dalam pemikiran Abou El Fadl, terutama terkait dengan diskursus hukum Islam. Abou El Fadl menemukan adanya ketegangan yang terdapat dalam tradisi penafsiran teks-teks keagamaan. Ketegangan itu terutama menyangkut relasi antara otoritas teks dan konstruksi teks yang bersifat otoriter. Bagaimana sebuah otoritas bisa terbentuk?

Dalam menjelaskan teori otoritas, Abou El Fadl bertolak dari pembedaan R. B. Friedman – penulis buku “*On the Concep of Authority in Political Philosophy*” - mengenai otoritas, yakni “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*).⁵²

⁵¹ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 206.

⁵² “Memangku Otoritas” artinya menduduki jabatan resmi atau struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Seseorang yang memangku otoritas dipatuhi orang lain dengan cara menunjukkan simbol-simbol otoritas yang memberi pesan kepada orang lain bahwa mereka berhak mengeluarkan perintah atau arahan. Di sini tidak dikenal adanya “ketundukan atas keputusan pribadi,” karena seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan orang yang memangku otoritas, namun ia tidak memiliki pilihan lain kecuali manaatinya. Dengan kata lain, kepatuhan terhadap pemangku otoritas lebih merupakan kepatuhan terhadap jabatan atau kapasitas seseorang. *Ibid.*, hlm. 37.

Kepatuhan terhadap pemegang otoritas, menurut Friedman, melibatkan apa yang ia sebut sebagai “praduga epistemologis” (*epistemological presupposition*). Konsep ini dimaksudkan sebagai upaya untuk berbagi kerangka epistemologis antara pemegang otoritas dan orang yang mematuhi dalam bidang pengetahuan tertentu:

Klaim bahwa seseorang harus tunduk pada superioritas pengetahuan atau pemahaman orang lain mensyaratkan bahwa pengetahuan dan pemahaman semacam itu pada dasarnya bisa dimiliki – setidaknya oleh beberapa orang. Pada gilirannya, orang yang tunduk itu harus berbagi kerangka epistemologis yang sama dengan pemegang otoritas yang akan menentukan hal-hal apa saja yang dapat diketahui oleh akal dan pengalaman manusia, meskipun ia sendiri sulit mendapatkan pengetahuan atau pengalaman tersebut karena tidak memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, kemuliaan, penyingkapan, kesempatan, dan hal lain yang dibutuhkannya.⁵³

Praduga epistemologis yang dimiliki keduanya mencakup keyakinan bersama pada suatu khasanah atau tradisi. Kepatuhan terhadap superioritas pengetahuan atau pemahaman orang lain (pemangku otoritas) mengandaikan bahwa pengetahuan dan pemahaman semacam itu pada dasarnya bisa dimiliki oleh siapa pun. Dengan demikian, di antara keduanya harus berbagi kerangka epistemologis yang sama untuk menentukan hal-hal apa saja yang dapat diketahui oleh akal dan

Kepatuhan terhadap “pemegang otoritas” merupakan kepatuhan terhadap seseorang yang memiliki keahlian khusus. Kepatuhan di sini dipahami sebagai pelimpahan wewenang kepada seseorang yang memang ahli dalam bidang tertentu. Dalam kasus ini, seseorang meninggalkan pendapat pribadinya karena patuh pada pemegang otoritas yang dipandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik, meskipun si penerima otoritas tidak memahami dasar argumentasi dari pemegang otoritas. Kepatuhan semacam ini mengandung arti bahwa seseorang menyerahkan nalaranya kepada kehendak dan keputusan orang lain, yakni si pemegang otoritas. Dengan kata lain ia telah melimpahkan dan memberikan kepercayaan kepada pemegang otoritas untuk menguji dan mengkaji nilai sesuatu yang harus ia yakini dan jalankan. *Ibid.*, hlm. 37-38.

⁵³ R. B. Friedman, On The Concept, dalam *Ibid.*, hlm. 38.

pengalaman manusia meskipun bagi orang yang patuh sulit untuk mendapatkan pengetahuan atau pengalaman tersebut karena tidak memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, dan kesempatan yang dibutuhkan.⁵⁴

Konsepsi Abou El Fadl tentang otoritas pararel dengan konsepsi Friedman. Namun, berbeda dari Friedman, Abou El Fadl menggunakan terminologi sendiri, yaitu otoritas *koersif* dan otoritas *persuasif*.⁵⁵ Keberatan Abou El Fadl terhadap terminologi Friedman adalah bahwa terminologi tersebut bersifat membatasi. Selain itu, terminologi “pemangku otoritas” tidak bisa digunakan secara tepat, karena jabatan resmi dan kekuasaan yang dimiliki seseorang yang memangku otoritas tidak bisa diketahui secara jelas. Lebih spesifik lagi, dalam konteks hukum Islam, menyajarkan otoritas dengan praktik taklid adalah sangat tidak tepat.⁵⁶

Namun demikian, otoritas persuasif tidak mesti merupakan pelimpahan keputusan secara total atau penyerahan otonom tanpa syarat. Dalam batas minimal, otoritas persuasif melibatkan penggunaan pengaruh

⁵⁴ Penjelasan lebih lanjut mengenai otoritas ini lihat R. B. Friedman, “On The Concept of Authority in Political Philosophy,” dalam Joseph Rez (ed.s), *Authority* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), hlm. 56-91.

⁵⁵ Otoritas *koersif* dimaksudkan sebagai kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan dan menghukum, sehingga tidak ada alternatif lain kecuali mematuhiinya. Kepatuhan dalam otoritas koersif diperoleh melalui kekuasaan yang bersifat memaksa. Dilain pihak, otoritas *persuasif* melibatkan kekuasaan yang bersifat “normatif,” yakni kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perikau seseorang berdasarkan kepercayaan. Otoritas ini melibatkan penggunaan pengaruh dan kekuasaan normatif atas seseorang untuk percaya dan bertindak dengan cara meyakinkan mereka tentang suatu hal. Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 37.

⁵⁶ Uraian lebih lanjut mengenai keberatan Abou El Fadl terhadap terminologi Friedman ini, lihat *Ibid.*, 40-42.

dan kekuasaan normatif⁵⁷ seseorang. Dalam konteks ini, Abou El Fadl mengadopsi konsep “penalaran eksklusioner” (*exclusionary reasons*) Joseph Raz – penulis buku “*The Authority and Justification*”. Konsep ini mengandung arti bahwa seseorang memiliki beragam argumentasi untuk menentukan pilihan tindakan. Dengan kata lain, terdapat motif yang berbeda, dan seringkali bertentangan dalam diri seseorang ketika kita hendak menentukan suatu tindakan. Melalui model penalaran ini, seseorang akan mempertimbangkan motif yang paling kuat di antara sekian motif alternatif yang ada dalam menentukan suatu tindakan. Seseorang akan memperlakukan sesuatu sebagai otoritatif jika ia memperlakukannya dengan penalaran eksklusioner ini.⁵⁸

Dari uraian di atas, terdapat perbedaan pokok antara otoritas koersif dan otoritas persuasif (moral). Otoritas koersif tidak memerlukan upaya persuasi untuk dipatuhi. Otoritas moral, sebaliknya, menekankan pentingnya persuasi bagi sebuah keputusan instruksi untuk dihormati, yang membuat orang lebih memiliki arah keyakinan atau tindakan tertentu dan menolak kemungkinan yang lain. Abou El Fadl menggarisbawahi bahwa relasi otoritas, baik yang persuasif maupun yang koersif, bersandar pada

⁵⁷ “Kekuasaan normatif” yang dimaksud oleh Abou El Fadl adalah kekuasaan untuk mempengaruhi keyakinan dan tindakan orang lain dengan cara meyakinkan mereka bahwa ketundukannya terhadap arahan tertentu adalah untuk kepentingan mereka dan selaras dengan rasa tanggung jawab mereka. Ini berbeda dengan istilah yang digunakan oleh Joseph Raz, Raz menggunakan “kekuasaan normatif” yang lebih membatasi. Lihat *Ibid.*, hlm. 438.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 43-44.

seperangkat representasi yang termanifestasikan dalam sejumlah klaim, seperti klaim tentang kekuasaan, wewenang, atau pengetahuan.⁵⁹

Menurut Abou El Fadl, untuk mencapai otoritas persuasif (wakil khusus), seseorang harus mencapai lima syarat otoritatif yang sudah ditetapkan oleh Abou El Fadl, yaitu; kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligence*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), rasionalitas (*reasionableness*), dan pengendalian diri (*self restraint*).⁶⁰

Pertama kejujuran, wakil Tuhan harus memiliki kejujuran dan dapat dipercaya untuk menerjemahkan perintah Tuhan. Ia harus menghindari keberpuraan dalam memahami apa yang sebenarnya tidak diketahui, dan bersikap jujur tentang sejauh mana ilmu dan kemampuannya dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, ketekunan dalam mengerahkan segenap kemampuan rasionalitasnya untuk menemukan dan memahami kehendak Tuhan. *Ketiga*, komprehensif dalam menyelidiki kehendak Tuhan. Seorang penafsir harus melakukan penyelidikan perintah-perintah Tuhan secara meyeluruh dengan mempertimbangkan hal-hal yang relevan, dan tidak melepas tanggungjawabnya untuk menyelidiki atau menemukan alur pembuktian tertentu. *Keempat*, penggunaan rasionalitas, atau setidaknya dengan ukuran yang dianggap benar menurut pandangan umum. Artinya, pembaca tidak boleh berlebihan dalam menafsirkan teks, sehingga melahirkan

⁵⁹ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara.*, hlm. 105.

⁶⁰ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 100-103.

kesimpulan bahwa makna teks tersebut benar-benar seperti yang diinginkan pembaca, dan bukan menampilkan maksud yang memang dikehendaki teks. Kelima, pengendalian diri atau kerendahan hati dalam menjelaskan kehendak Tuhan. Pengendalian diri ini lebih merupakan kewaspadaan tertentu untuk menghindari penyimpangan, atau kemungkinan penyimpangan atas peran pengarang (Tuhan).⁶¹

2. Konsep Otoritas menurut Abou El Fadl

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, Abou El Fadl mendefinisikan demokrasi dalam bentuk otoritas dan otoritarian dalam penafsiran teks-teks keagamaan. Dalam mencegah atau untuk menghindari penafsiran otoriter, beliau menawarkan demokrasi yang digagasnya, yaitu dengan mencoba untuk mengembangkan sebuah metodologi penafsiran (hermeneutika). Dengan metode tersebut yang diharapkan dari Abou El Fadl adalah terhindarnya pembacaan terhadap teks yang otoritatif atau teks yang mempunyai integritas (*autentisitas*) menjadi teks yang otoriter karena pembacaan yang sewenang-wenang (*despotik*) dan otoriter.

Di dalam membangun konsep otoritas dan otoritarian, Abou El Fadl menyajikan sebuah kerangka konseptual dalam kajian hukum Islam. Konsep tersebut dibangun di atas doktrin tentang Kedaulatan Tuhan dan Kehendak Tuhan. Kehendak Tuhan dijelaskan melalui kalam-Nya yang telah tertulis, demikian juga Nabi - sebagai pemegang otoritas kedua

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 100-103.

setelah Tuhan – setelah wafat telah meninggalkan tradisinya (*Sunnah*) yang telah terkodifikasi. Pada konteks ini terjadi pengalihan ‘suara’ Tuhan dan Nabi pada teks-teks yang tertulis dalam al-Qur'an dan kitab-kitab Sunnah.⁶² Sehingga hal tersebut menimbulkan pertanyaan, seperti: sejauh manakah teks-teks tersebut mewakili ‘suara’ Tuhan dan Nabi. Bagaimana kita memahami kehendak Tuhan dan Nabi melalui teks-teks tersebut?⁶³

Dalam metode penafsiran, pembahasan mengenai otoritas sangat penting karena tanpa otoritas akan tampak subyektif, relatif, dan bahkan individual. Pembahasan otoritas bertujuan untuk mencari hal-hal yang baku dalam beragama. Oleh karena itu, menurut Abou El Fadl ada tiga syarat penting yang harus diterapkan dalam menjaga dan membatasi sikap otoriter dan otoritarian dalam hukum Islam, yaitu; kompetensi (*autentisitas*), penetapan makna (*interpretasi*), dan perwakilan (*representasi*).⁶⁴

a. Kompetensi (autentisitas)

Kompetensi berfungsi untuk mencari (autentisitas-orisinalitas teks) dengan melihat aspek historisnya dalam sebuah teks, kompetensi (*autentisitas*) yang paling utama adalah bagaimana mengetahui bahwa perintah tersebut benar-benar datang dari Tuhan dan Nabinya. Apakah dengan melalui sumber-sumber atau *asbab al-nuzul*-Nya, atau kalau

⁶² M. Guntur Romli, “membongkar Otoritarianisme Hukum Islam”: Memahami Syariat Islam Sebagai “Fiqih Progresif”, dalam jurnal *Perspektif Progresif*, hlm. 41.

⁶³ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 50.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 50-51.

dalam hadis mengetahui *shahih* atau tidaknya suatu teks hadis.⁶⁵

Kedua sumber dalam warisan Islam tersebut merupakan teks-teks otoritatif yang dianggap memiliki kompetensi (*autetisitas*). Namun bagi Abou El Fadl, yang terpenting adalah tergantung sejauh mana kejujuran seseorang (*reader*) dalam menafsirkan teks-teks ini sesuai dengan apa yang ditawarkan oleh Abou El Fadl dalam lima prasyarat otoritatif.⁶⁶

Kompetensi terkait dengan kualifikasi sumber rujukan. Dalam hal ini Abou El Fadl merujuk pada perdebatan historis seputar otoritas Tuhan yang telah dimulai sejak lama di kalangan muslimin awal. Selain dipicu oleh kekosongan otoritas paska wafatnya Nabi, al-Qur'an sendiri dalam berbagai ayat menegaskan bahwa otoritas sebenarnya adalah milik Tuhan.⁶⁷

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 128.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 100-103.

⁶⁷ Perdebatan ini pertama kali dimunculkan oleh kelompok *Haruriyyah* (belakangan dikenal sebagai kelompok Khawarij) terhadap khalifah keempat ‘Ali ibn Abi Thalib (656-661). Sebelumnya mereka adalah pendukung ‘Ali, namun, kemudian berbalik menentangnya, ketika ‘Ali setuju dengan arbitrase dengan Mu’awiyah (w. 680). ‘Ali menghadapi perlawanan yang sangat dari kelompok *Khawarij* (pembelot), kemudian melahirkan jargon “Kedaulatan hanya milik Tuhan” (*al-hukma illa lillah* atau *al-hukm lil Qur'an*), dari kelompok Khawarij untuk menentang kadaulatan ‘Ali (kedaulatan manusia). Kelompok Khawarij mengklaim bahwa “semua hukum hanyalah milik Allah.” Pernyataan ini didebat oleh ‘Ali dengan mengatakan bahwa pernyataan tersebut memang benar, akan tetapi kelompok Khawarij keliru dalam menafsirkannya. Menurut ‘Ali, memang benar bahwa semua hukum hanya milik Allah, tetapi menjadi tidak benar menafsirkan pemerintahan juga milik Allah. Lebih lanjut ‘Ali mengatakan bahwa “yang benar bahwa kita tidak bisa lari dari kenyataan bahwa mau tidak mau manusia harus mengandalakan pemerintahan. Melalui pemerintahan pajak dikumpulkan, musuh diusir, jalan-jalan dilindungi dan hak-hak orang lemah diambil dari orang-orang yang kuat, hingga kebenaran memperoleh tempat dan terlindung dari manipulasi orang-orang yang kuat hingga kebenaran memperoleh tempat dan terlindung dari manipulasi orang-orang yang berhati jahat.” *Ibid.*, hlm. 45-48.

Al-Qur'an menurut Abou El Fadl, menyimpan sejumlah perdebatan seputar otoritas Tuhan. Anggapan bahwa keputusan hanyalah milik Tuhan, sebagaimana dipegang kelompok Khawarij, adalah ungkapan yang diambil dari al-Qur'an surat al-Yusuf [12] ayat 40 dan 67, dan surat al-An'am [6] 57. Lebih khusus lagi, al-Qur'an menyeru orang-orang beriman untuk menyelesaikan semua perselisihan dengan merujuk kepada Allah dan Nabi-Nya, bahkan memandang bukan muslim sejati jika menolak bertahkim kepada Allah dan Nabi-Nya, sebagaimana tercantum dalam Surat al-Imran [3] ayat 23. perbincangan semacam ini muncul berulang-ulang dalam al-Qur'an, dan secara umum menuntut manusia agar tunduk kepada keputusan, hukum, dan ketentuan Allah. Semua ayat tersebut tak lain adalah untuk menegaskan bahwa otoritas tertinggi hanyalah milik Allah.⁶⁸

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

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 48-49.

harus menaati Tuhan, tetapi juga tidak boleh berserah diri pada selain Tuhan.⁶⁹

Menurut Abou El Fadl, pemahaman terhadap peran Nabi, akan menentukan perbedaan fungsi pada Hadis. Apabila Nabi memerankan diri sebagai sosok manusia biasa, maka Hadis itu tidak memiliki otoritas sebagai sumber hukum (*al-sunnah ghayr al-tasyri'iyyah*), namun sebaliknya, jika Nabi memerankan diri sebagai utusan Tuhan yang mesti diikuti (*al-sunnah al-tasyri'iyyah*), maka Hadis itu memiliki otoritas sebagai sumber hukum, dan mesti diikuti. Selain itu Abou El Fadl juga menegaskan perlunya membedakan kriteria Hadis Ahad dengan Hadis Mutawatir,⁷⁰ karena keduanya memiliki kadar kompetensi (*autentisitas*) yang lebih kuat.⁷¹

Teks-teks yang tidak memiliki kompetensi (*autentisitas* atau keshahihan hadis), dinilai tidak memiliki otoritas mewakili suara Tuhan dan Nabi, karena penggunaan teks-teks yang tidak otoritatif dan tidak mempunyai kompetensi (*autentisitas*) akan menjerumuskan

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 51.

⁷⁰ Tentang *Hadis Ahad* terjadi perbedaan pendapat dikalangan ulama. Pertama dikalangan *Ahl al-Hadis* menegaskan bahwa hadis Ahad mengandung pengetahuan yang pasti (*yaqin qath'i*), sehingga bisa digunakan untuk mendukung aturan yang bersifat mengikat tidak hanya dalam hal *ibadah* dan *muamalah*, tetapi juga dalam hal *akidah* (prinsip-prinsip dasar kepercayaan). Sementara mayoritas *ahli fiqh* berpandangan bahwa meski tidak mengandung pengetahuan yang pasti, hadis semacam ini menghadirkan kemungkinan (*zhanh*). Disamping itu, Hadis ini juga dapat mendukung ketetapan-ketetapan hukum di bidang *furu'* (cabang-cabang agama), tetapi tidak untuk *ushul* (pokok-pokok agama). Lihat, Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara.*, hlm. 89-93.

Hadis mutawatir juga mempunyai perbedaan pendapat dalam mendefinisikannya. Secara umum adalah Hadis atau periwayatan yang disampaikan oleh tiga generasi pertama dengan jumlah perawi yang banyak sehingga sangat tidak mungkin terjadi pemalsuan. Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 151.

⁷¹ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara.*, hlm. 88-93.

penafsir (*reader*) pada sikap otoritarianisme interpretasi dan cenderung despotik dan otoriter.⁷²

b. Penetapan Makna (interpretasi)

Persoalan lain yang tak kalah pentingnya adalah terkait dengan konsep otoritas dalam hukum Islam adalah soal penetapan makna dari perintah yang tertuang dalam teks.⁷³ Bagi Abou El Fadl, pembacaan terhadap teks bisa jadi beragam, sehingga menghasilkan pluralitas pemaknaan. Setiap pembaca berhak memaksakan makna apapun sesuai dengan yang ia kehendaki atas teks. Pada batas tertentu, legitimasi atas penetapan makna dari seorang pembaca tergantung pada sejauh mana pembaca tersebut menghormati integritas maksud pengarang dan teks itu sendiri. Namun, kekuasaan untuk membuat penetapan makna teks telah diserahkan kepada manusia, sebagai wakil Tuhan. Dengan demikian, dalam menyampaikan perintah-perintahnya, Tuhan telah menggunakan dua sarana: sarana teks dan sarana manusia. Teks diharapkan dapat membentuk sikap dan perilaku manusia, dan

⁷² Otoritarianisme adalah penganugerahan otoritas pada yang tidak otoritatif atau juga bisa disebut sebagai sikap kesewenang-wenangan dalam diskursus pemikiran hukum Islam, seperti fatwa-fatwa CRLO yang oleh Abou El Fadl dianggap telah terjebak pada sikap otoritarianisme yang bias jender tidak menjunjung tinggi martabat perempuan). *Ibid.*, hlm. 385-425.

⁷³ Penetapan dimaksudkan sebagai sebuah tindakan untuk menentukan makna sebuah teks. Sehingga ketika perintah-perintah Tuhan termuat dalam teks, maka perintah-perintah tersebut bersandar pada media bahasa. Bahasa itu sendiri bersifat semi otonom. Ia memiliki aturan dan batasannya sendiri, serta membentuk dan mnyalurkan makna. Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 132-134.

sebaliknya, manusia juga berperan penting dalam membentuk makna teks.⁷⁴

Dalam hal penafsiran, Abou El Fadl percaya bahwa metode penafsiran yang semena-mena (otoriter) akan merusak integritas teks-teks Islam dan membungkam suaranya. Meski demikian, pendekatan yang dipakai Abou El Fadl terhadap kedua sumber hukum Islam tersebut masih bersifat normatif.⁷⁵ Pendekatan normatif yang dimaksud adalah bahwa teks-teks keagamaan memang membuka diri untuk dipahami dan ditafsirkan secara tidak tunggal, yang ditunjukkan tidak hanya oleh fakta keragaman umat Islam yang berperilaku berbeda-beda, tetapi juga oleh teks-teks itu sendiri yang menyediakan ruang *framework* bagi keragaman dan pluralitas. Setiap teks-teks Islam menyediakan berbagai kemungkinan makna, akibatnya, makna bergantung pada moral pembacanya. Jika pembacanya intoleran, penuh

⁷⁴ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara.*, hlm. 47–48. bandingkan dengan Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 135.

⁷⁵ Pendekatan normatif, dalam kesarjanaan Islam modern juga digunakan oleh Fazlur Rahman. Dalam penjelasannya, Rahman membagi Islam ke dalam dua level: *pertama*, Islam normatif sebagaimana terkandung dalam teks-teks keagamaan, al-Qur'an dan hadist. *Kedua*, Islam historis, yaitu Islam yang dipahami dan diperaktikkan oleh kaum muslimin dalam rentang sejarahnya yang panjang. Dalam konteks kehidupan saat ini, Islam historis - dalam pandangan Fazlur Rahman - lebih merupakan "beban" dalam upaya rekonstruksi Islam, dan karenanya ia menyerukan agar kaum muslim menyegarkan kembali Islam normatif dengan semangat kekinian dan kedisinian. Dalam batas-batas tertentu, kedua tokoh ini berbeda dalam hal aksentuasi pendekatannya. Fazlur Rahman memperkenalkan pendekatan normatifnya dengan semangat purifikasi ajaran sehingga unit analisisnya adalah Islam normatif. Sedangkan Abou El Fadl menggunakan pendekatan ini lebih karena kebutuhan profesionalnya sebagai ahli hukum Islam. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 141.

kebencian, atau penindas, maka demikian juga hasil dari interpretasi teksnya.⁷⁶

Menurut Abou El Fadl, untuk menghindari kecenderungan penafsir terjatuh pada tindakan otoriter terhadap eksistensi teks, Abou El Fadl menawarkan sebuah cara baru yang disebut “hermeneutika negosiatif” yaitu suatu penafsiran yang mengedepankan suatu keseimbangan kekuatan yang harus ada di antara maksud teks (*maqasid an-Nas*), pengarang (*author*), dan pembaca (*reader*).⁷⁷ Penetapan makna ini berasal dari proses pemaknaan yang kompleks terhadap suatu teks, makna interaktif, dinamis, dan elektif antara teks, pengarang, dan pembaca menjadi sangat dibutuhkan.⁷⁸ Salah satu di antara ketiganya tidak boleh ada yang mendominasi. Pembaca, misalnya, jika terlalu dominan dan menafikan pihak yang lainnya dalam proses penetapan makna, maka yang akan terjadi adalah penyelewengan makna serta dengan sendirinya ia telah tidak menghormati integritas teks.⁷⁹

Menurut Abou El Fadl, negosiasi pembaca dengan teks itu sangat penting, karena dalam pembentukan makna ia terlebih dahulu mengetahui karakter dan otentisitas teks. Di satu sisi, pembaca harus

⁷⁶ Khaled Abou El Fadl, *The Pleace of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), hlm. 23.

⁷⁷ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 135.

⁷⁸ Lihat, M. Guntur Romli, *Membongkar.*, hlm. 44.

⁷⁹ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara.*, hlm. 46-49. lihat juga Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 134.

menjaga jarak dengan sebuah teks, dengan mengatakan bahwa makna teks sudah pasti dan tidak bisa di rubah lagi, padahal teks selalu berkembang untuk ditafsirkan sesuai konteks perkembangan zamannya.⁸⁰

Menurut istilah M. Amin Abdullah, adanya negosiasi antara teks, pengarang, dan pembaca sangat penting untuk menciptakan penafsiran yang tepat, otonom, dan integritas teks. Pada kenyataannya peradaban Islam adalah peradaban teks, namun ketika teks menjadi sesuatu yang sentral, maka teks secara otomatis akan menjadi rujukan utama umat Islam yang oleh Abou El Fadl disebut agen-agen manusia.⁸¹ Abou El Fadl mengatakan:

... agen-agen manusia - baik itu para mujtahid maupun yang lain – terikat untuk melaksanakan kehendak Yang Maha Kuasa (Tuhan) dengan penuh keyakinan dan hanya dapat melakukan itu melalui seperangkat instruksi tertulis. Instruksi-instruksi ini berbentuk tulisan karena wahyu berakhir bersamaan dengan wafatnya Nabi.⁸²

Pernyataan ini menurut Abou El Fadl bahwa agen-agen tersebut tidak boleh bertindak *ultra vires* atau melakukan di luar misi yang mereka emban. Artinya apa yang disampaikan benar-benar suara Tuhan dan Nabi merupakan kompetensi (*autentisitas*), sedangkan yang

⁸⁰ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 211.

⁸¹ Lihat, M. Amin Abdullah, *Pendekatan.*, hlm. xvii.

⁸² Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara*, hlm. 46.

terkait dengan penetapan makna (*interpretasi*), ini adalah persoalan makna yang harus dipertanggungjawabkan oleh agen-agen tersebut.⁸³

Akan tetapi, menurut Abou El Fadl, pembacaan terhadap teks sangat kompleks dan beragam dalam menentukan suatu makna teks, sehingga secara otomatis akan menghasilkan pluralitas pemaknaan yang berbeda pula. Setiap pembaca (*reader*) berhak menafsirkan makna apapun sesuai dengan apa yang dikehendakinya. Akan tetapi legitimasi tidaknya makna teks dari seseorang tergantung pada sejauh mana pembaca menghargai integritas maksud pengarang (*author*) dan teks itu sendiri.⁸⁴

Maka dari itu, Tuhan telah menggunakan dua sarana; teks dan manusia, teks diharapkan dapat membentuk sikap dan perilaku pribadi manusia, sedangkan manusia berperan untuk menyingkap sekaligus membentuk makna sebuah teks.⁸⁵ Peranan manusia dalam membentuk makna teks akan melahirkan persoalan baru, yaitu tentang kemampuan manusia dalam proses penetapan makna, apakah sesuai dengan apa yang dikehendaki Tuhan dan Nabi. Dalam sebuah hadis nabi yang berbunyi “setiap mujtahid itu benar”. Bertolak dari hadis tersebut, Abou El Fadl menekankan peran aktif pengarang, teks, dan pembaca. Akan tetapi penetapan makna dalam peran ini melibatkan proses yang

⁸³ *Ibid.*, hlm. 47.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 47.

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 135.

kompleks, interaktif, dinamis, dan dialektis antara ketiga unsur tersebut.⁸⁶

Langkah-langkah hermeunetis Abou El Fadl tersebut dalam rangka untuk menghormati otonomi teks dengan menghindari kooptasi dan otoritarianisme pembaca terhadap teks, sehingga teks dapat ditafsirkan secara terbuka. Karena al-Qur'an dan Sunnah selalu berubah, bahwa keduanya merupakan karya yang selalu terbuka (*the open text*) terhadap strategi interpretasi.⁸⁷

c. Perwakilan (representasi)

Persoalan ketiga dalam mengkonstruksi otoritas dalam diskursus hukum Islam adalah tentang perwakilan. Dalam perwakilan yang menjadi persoalannya adalah siapakah yang berhak untuk memastikan dan menyelesaikan persoalan kompetensi dan penetapan makna, serta bentuk lembaga seperti apakah yang berhak menentukan otentisitas, makna, atau pelaksanaannya. Abou El Fadl menyebut persoalan ini sebagai persoalan perwakilan.

...akan tetapi, saat ini penting dicatat bahwa ketiga persoalan itu (kompetensi, penetapan, dan perwakilan) memainkan peranan penting dalam membentuk pemegang otoritas dalam diskursus keislaman. Meskipun kita berasumsi bahwa apapun yang berasal dari Tuhan dan nabi-Nya itu bersifat otoritatif, masih tersisa sejumlah ketidakjelasan yang harus dibicarakan lebih dahulu sebelum kita memastikan bahwa gagasan tentang keberwenangan Tuhan telah dipahami dengan jelas. Gagasan tentang keberwenangan Tuhan itu terkandung dalam pengertian Islam itu

⁸⁶ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 135.

⁸⁷ M. Guntur Romli, *Membongkar.*, hlm. 44.

sendiri, yang bermakna ketundukan mutlak kepada Tuhan – menerima Tuhan sebagai satu-satunya penguasa tanpa sekutu.⁸⁸

Terlepas dari asumsi bahwa Tuhan adalah pemilik kedaulatan mutlak dalam menentukan hukum, manusia juga diberi mandat (peran) sebagai penentu hukum untuk mewakili suara Tuhan dan Nabi (*khalifah fi al-ard*). Namun pelimpahan otoritas Tuhan kepada manusia membuka ruang otoritarianisme, jika manusia menyalahkan otoritas Tuhan, melakukan tindakan diluar batas kewenangan hukum yang dimilikinya atau *ultra vires*, atau bahkan menuhankan dirinya.⁸⁹ Dengan menutup rapat-rapat (pintu ijtihad ditutup), maka teks akan dipandang tidak relevan lagi. Penetapan makna terakhir yang dilekatkan pada teks akan menyegel makna teks untuk selamanya.⁹⁰

Oleh karena itu, Abou El Fadl memberikan beberapa standar sebagai prasyarat kepada pemegang otoritas, yang disebut sebagai “wakil khusus” Tuhan atau disebut juga sebagai (ahli hukum Islam). Wakil khusus, disyaratkan untuk memiliki lima standar dan nilai-nilai otoritatif, seperti kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligence*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), rasionalitas (*reasionableness*), dan pengendalian diri (*self restraint*). Wakil khusus inilah yang

⁸⁸ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 50-51.

⁸⁹ Lihat, M. Guntur Romli, *Membongkar.*, hlm. 45.

⁹⁰ Lihat, Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.*, hlm. 213.

mempunyai peranan penting (otoritas) untuk memutuskan suatu hukum.⁹¹

Berbeda dengan wakil khusus, wakil umum oleh Abou El-Fadl disebut sebagai manusia beriman dan bertaqwa dan sebagai pribadi-pribadi manusia yang shaleh. Akan tetapi, pada tataran realitas ia tidak memiliki kemampuan untuk memahami kehendak Tuhan, sehingga wakil-wakil umum itu menyerahkan keputusannya kepada wakil khusus yang oleh Abou El-Fadl disebut sebagai ahli hukum Islam. Dengan demikian, wakil khusus mempunyai tanggungjawab yang besar dalam pelimpahan otoritas.⁹²

Pandangan Abou El Fadl di atas, pada intinya, didasarkan pada sejumlah *academic discourses* yang berkembang di Barat. Bahkan, istilah “otoritatif dan otoritarian” diambil dari buku Joseph Vining, *The Authoritative and the Authoritarian*. Abou El Fadl juga banyak merujuk pada karya-karya Umberto Eco dalam menjelaskan keterlibatan dinamis antara Tuhan (*author*), al-Qur'an (*teks*), dan kaum muslim (*reader*). Meskipun ia sendiri mengakui bahwa kategori-kategori Barat tersebut bermasalah secara epistemologis, namun kategori-kategori itu dipakai tidak lebih sebagai alat yang

⁹¹ Menurut Abou El Fadl, “wakil khusus” (para ahli hukm) tersebut dipandang otoritatif bukan karena mereka memangku otoritas – jabatan formal tidak relevan sama sekali – tapi karena persepsi masyarakat menyangkut otoritas mereka berkaitan dengan seperangkat perintah (petunjuk) yang mengarah pada jalan Tuhan dan karena mereka dipandang memiliki kompetensi dan pemahaman khusus terhadap perintah Tuhan. Lihat *Ibid.*, hlm. 98.

⁹² *Ibid.*, hlm. 98.

memungkinkan pada upaya *critical insight* ke dalam kategori-kategori Islam sendiri.⁹³

Seperti telah disebutkan di atas, bahwa Abou El Fadl merujuk pada gagasan “teks terbuka” (*open teks*) yang diperkenalkan oleh Umberto Eco. Al-Qur'an sebagai teks sangat mungkin sekali ditafsirkan secara terbuka maupun tertutup, dan sangat bergantung sekali terhadap penafsirnya. Dengan melihat kemungkinan-kemungkinan seperti itu, Umberto Eco menegaskan bahwa teks-teks terbuka bekerja pada level pemunculan gagasan dan perangsangan aktivitas penafsiran yang konstruktif. Sementara teks-teks tertutup bertujuan untuk menentukan dan membatasi aktifitas penafsiran pembaca secara ketat.⁹⁴

Dalam wacana Islam kontemporer, posisi metodologi Abou El Fadl sebenarnya tidak jauh berbeda dengan pemikir muslim lainnya. Gagasan tentang konsep teks, misalnya, ia menyakini teks sebagai medan yang otonom, bebas dan terbuka dari segala bentuk penafsiran. Gagasan ini bisa dijumpai pada ide “pewahyuan progresif” yang digagas oleh Farid Esack. “pewahyuan progresif”, menurut Esack mengandaikan keterlibatan Tuhan dalam urusan dunia dan umat Islam. Salah satu manifestasinya adalah dengan cara mengutus para nabi dan rasul sebagai instrument pewahyuan progresif. Pewahyuan progresif

⁹³ *Ibid.*, hlm. 146-147.

⁹⁴ Umberto Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of the Text* (Bloomington: University of Indiana Press, 1979), hlm. 47-48, dalam *Ibid.*, hlm. 13.

juga ditunjukkan oleh karakteristik al-Qur'an yang turun secara bertahab (*gradual*), atau apa yang disebut dengan proses *tadrij*.⁹⁵ Maka dari itu untuk menghindari sikap otoriter adalah dengan tetap sadar bahwa teks (al-Qur'an) merupakan “karya yang terus berubah” atau “wahyu yang progresif”, sehingga segala bentuk penafsiran dan pemahaman akan terus aktif, dinamis dan progresif.⁹⁶

Dengan metodologi yang seperti inilah, Abou El Fadl mengusung suatu obsesi besar, yaitu mengembalikan syari'at Islam ke dalam fiqh yang mengalami keragaman, penyegaran, pembaharuan, dan progresif. obsesi ini selain sebagai upaya revitalisasi metodologi hukum Islam klasik, juga diarahkan pada upaya-upaya membendung kecenderungan otoritarianisme hukum Islam yang dipraktikkan oleh kelompok-kelompok Islam tertentu.

3. Catatan atas Pemikiran Demokrasi Abou El Fadl

Dengan penuh semangat, Abou El Fadl berargumen bahwa di dalam Islam terdapat nilai-nilai demokrasi, seperti keadilan, syura, dan toleransi atau keberagaman. Abou El Fadl banyak mengutip ayat-ayat al-Qur'an dan al-hadis untuk mendukung gagasannya tersebut, bahkan ia juga

⁹⁵ Lihat, Farid Esack, *Al-Qur'an, Pluralisme dan Liberalisme: Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 93.

⁹⁶ Pandangan ini sejalan dengan Wilfred C. Smith, yang menyatakan bahwa makna al-Qur'an pada dasarnya adalah “sejarah makna-makna itu sendiri”. Dalam bahasa Umberto Eco disebut dengan “work in movement”. Bahkan Muhammad Syahrur menyatakan bahwa “al-Qur'an menyediakan diri bagi pelbagai kemungkinan makna yang terus berkompentensi untuk muncul atau dimunculkan ke permukaan di dalam berbagai tempat dan waktu, sehingga tidak ada makna yang bisa dikatakan makna al-Qur'an secara eksklusif, tertutup dan sempurna”.

merujuk pada ahli hukum klasik tentang yurisprudensi Islam sebagai bahan tambahan untuk memperkuat gagasannya tersebut.

Dalam melihat alasan yang ditawarkan oleh Abou El Fadl, penulis sepakat tentang metode dalam menelaah kajian-kajian Islam yang diambilnya. Penulis sepakat dengan pendapat yang menyatakan bahwa antara Islam dan demokrasi ada persamaan, namun di sisi yang lain juga mengakui adanya perbedaan. Ada dua yang penulis tidak sepakat, *pertama*, konsep demokrasi pada gagasan tentang otoritas tertinggi berada di tangan manusia. Pendapat tersebut sangat bertentangan dengan konsep yang ada dalam Islam, di mana Islam menyatakan bahwa otoritas tertinggi berada di tangan Tuhan. Manusia menjadi pemimpin di dunia, pada hakikatnya hanyalah wakil Allah di muka bumi untuk menegakkan syari'at sebagai hukum Allah. Oleh sebab itu, Tidak diperkenankan kepemimpinan Islam meninggalkan nilai-nilai syari'at Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Pendapat tersebut didasarkan pada firman Allah dalam surat ali Imran ayat 26 yang artinya:

Katakanlah: "Wahai Tuhan yang mempunyai kerajaan, engkau berikan kerajaan kepada orang-orang yang engkau kehendaki dan engkau cabut kerajaan dari orang yang engkau kehendaki, engkau muliakan orang-orang yang engkau kehendaki dan engkau hinakan orang yang engkau kehendaki di tangan engkaulah segala kebijakan. Sesungguhnya engkau maha kuasa atas segala sesuatu".

Seorang tokoh muslim seperti Abu al-A'la Al-Maududi pernah mengatakan bahwa antara Islam dan demokrasi ada kemiripan wawasan, seperti keadilan, persamaan, musyawarah, yang kesemuanya ada dalam al-

Qur'an. Akan tetapi, ia dengan tegas mengatakan bahwa antara Islam dan demokrasi ada perbedaan. Demokrasi Barat menganggap bahwa kedaulatan (*otoritas*) tertinggi berada di tangan rakyat, sementara dalam Islam kedaulatan (*otoritas*) tertinggi berada di tangan Tuhan. Suatu aturan-aturan hukum sudah dibatasi oleh batas-batasan yang digariskan oleh hukum Illahi, walaupun konsensus menuntutnya. Jelasnya semua masalah yang tidak ditemui dalam al-Qur'an dan al-hadis (*syari'ah*), urusan tersebut ditetapkan berdasarkan pada konsensus di antara kaum muslimin.

Kedua adalah pada nama demokrasi. Nama demokrasi yang dipakai oleh Abou El Fadl tersebut diambil dari nama yang lahir dari masyarakat Barat yang tidak Islami, bukan dari masyarakat yang Islami. Sementara Abou El Fadl menganggap bahwa demokrasi yang digagasnya ada dalam Islam, yaitu berupa keadilan, syura, dan toleransi atau keragaman. Nama demokrasi, dalam masyarakat muslim masih menyisakan perdebatan yang panjang. Banyak yang menganggap bahwa demokrasi merupakan sistem yang kafir, tidak sedikit yang mengatakan bahwa demokrasi tidak lebih merupakan alat Barat semata yang perlu dihindari dan dijauhi.

Andaikan tidak menggunakan nama demokrasi, tetapi syura maka tidak menutup kemungkinan akan banyak diikuti oleh umat Islam di dunia. Tidak seperti sekarang, masih banyak para ulama maupun tokoh muslim yang tidak setuju dengan nama demokrasi dan bahkan menentangnya.

Dalam Islam (*syura*) juga memunculkan anggapan yang sama bahwa pertimbangan kolektif lebih memungkinkan untuk melahirkan hasil yang adil dan masuk akal bagi kebaikan bersama daripada pilihan individu. Syaikh Ali Benhadj – tokoh Front Islamic du Salut (FIS) dari Aljazair – pernah mengatakan bahwa konsep demokrasi harus digantikan dengan nama yang mengacu pada yang Islami, dan menolak nama demokrasi yang dianggapnya tidak lebih dari alat Barat semata. Di sisi yang lain, Ali Benhadj juga mengatakan bahwa demokrasi yang begitu dipuji dan dihormati Barat dan sebagian orang Islam, ternyata di negerinya sendiri mendapat kritik dan hujatan oleh pemikir dari Barat. Hal ini menunjukkan bahwa demokrasi memiliki kekurangan dan bukanlah merupakan sesuatu yang sempurna.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah mendeskripsikan dan menganalisa pelbagai pendekatan hermenutika Abou El Fadl tentang demokrasi, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

Abou El-Fadl menyatakan bahwa nilai-nilai demokrasi sesuai dengan ajaran Islam karena dalam Islam terdapat nilai keadilan, musyawarah, toleransi beragama, persamaan. Seorang penguasa sebagai orang yang mempunyai otoritas kekuasaan tidak boleh berlaku sewenang-wenang dan bersikap otoriter, karena hal ini akan bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam. Abou El Fadl menolak segala bentuk otoritarianisme, kekuasaan yang tidak adil, dan membela mereka yang lemah, karena hal itu bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi. Bagi Abou El Fadl, teks al-Qur'an bila dipahami secara kontekstual maka akan ditemukan perlawanan Islam terhadap ketidakadilan, otoritarianisme dan penindasan. Selain masalah keadilan, keterkaitan antara sistem demokrasi dengan nilai-nilai ajaran Islam terdapat dalam konsep musyawarah (*syura*). Menurutnya, syura sangat sesuai dengan ajaran Islam, karena hal tersebut sering dicontohkan oleh Nabi Muhammad dalam memutuskan persoalan-persolan publik. Selain itu, nilai tersebut juga terdapat dalam al-Qur'an. Dalam memahami konsep *syura*, Abou El-Fadl memaknai secara lebih dalam dengan mengatakan bahwa *syura* tidak

hanya pada penguasa yang meminta pendapat dari para tokoh masyarakat, juga bermakna pentingnya perlawanannya terhadap bentuk kezaliman, penguasa yang otoriter, atau penindasan. Selain kedua hal tersebut, ia merujuk pada nilai-nilai demokrasi yang ada dalam Islam, seperti nilai keadilan, persamaan dan toleransi. Abou El Fadl menilai bahwa keragaman merupakan tujuan dan maksud dari penciptaan itu sendiri. Tuhan menciptakan alam semesta ini penuh dengan keragaman, oleh sebab itu dibutuhkan sikap saling toleransi di antara umat beragama agar tercipta kerukunan dan kedamaian. Dengan demikian menurut Abou El Fadl jika dikaitkan dengan pengambilan hukum Islam maka di situ akan bisa dipahami bahwa nilai-nilai demokrasi merupakan sesuatu bentuk cara yang paling baik untuk menghindari otoritarianisme teks. Bahkan Abou El Fadl sangat yakin bahwa hukum Islam akan mengalami perkembangan dan berjalan secara progresif.

Pemahaman Abou El-Fadl tidak terlepas dari pola pemahaman teks dengan menggunakan pendekatan hermeneutika sehingga teks tersebut dapat dimaknai secara bebas dan terbuka tidak hanya berkutat kepada makna tekstual semata. Dengan demikian, lanjut Abou El Fadl, segala bentuk otoritarianisme yang terjadi selama ini bisa dicegah dan dihindari.

B. Saran-saran

Setiap rumusan hukum yang ditetapkan berikut konstruksi metodologi yang mendasarinya senantiasa berkembang di atas arus perkembangan sosio-kultural masyarakat yang menghiksilkannya. Ini menunjukkan bahwa hukum merupakan bagian dari ijihad yang berlangsung secara terus menerus untuk memahami kehendak Tuhan dan Nabi yang diwakili oleh al-Qur'an dan Hadis. Pemikiran ini juga menunjukkan bahwa kehendak Tuhan dan Nabi sangat mungkin dipahami secara plural oleh masing-masing komunits umat Islam sesuai dengan kebutuhan dan kepentingannya masing-masing. Oleh karena itu, setiap upaya penghakiman terhadap pihak lain sebagai sesuatu yang sesat dan sangat perlu untuk dihindari, karena hal ini telah menganggap dirinya sebagai pihak yang paling memiliki otoritas tunggal dalam menafsirkan kehendak Tuhan dan Nabi.

Dalam konteks itulah terobosan demokrasi dalam Islam (metodologis) Abou El Fadl dalam disiplin Islam perlu diapresiasi sebagai bagian dari ijihadnya. Mengapresiasi di sini dalam pengertian tidak sekedar mengamini secara total setiap gagasannya, akan tetapi perlu sikap kritis serta dapat dipertanggungjawakan secara rasional-ilmiah. Di sinilah apa yang dikaji penulis dalam penelitian ini bisa ditempatkan, yaitu, penulis telah secara maksimal mengkaji dan mengkritisi upaya pembaruan hukum Islam 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. Alasanya, sangat mungkin penulis tidak masuk 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 penguasaan materi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan : Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", pengantar dalam Khalid Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriterke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta : Serambi, 2004.
- Abror, Robby H, Membongkar Ideologi Muslim Puritan, dalam <http://www.serambi.co.id/modules.php?name=gagas&aksi=selanjutnya&ID=10>, tanggal akses 21 Januari 2008.
- Arkoun, Muhammad, *Rethinking Islam: Common Quations, Uncommon Answers* Boulder: Westview Press, 1994
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 154.
- Bakker, Anton, *Metode-metode Filsafat*. Jakarta: Ghalis Indonesia, 1984.
- Bakker, Anton dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Benhadj, Syaikh Ali, *Menghancurkan Demokrasi*, ter. Muhammad Shiddiq Al-Jawi. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, November 2002.
- Cohen, Joshua dan Ian Lague, (ed), *Cita dan Fakta Teoleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme*. Bandung: Arasy, 2003.
- Dahl, Robert A, *Perihal Demokrasi: Menjelajahi Teori dan Praktek Demokrasi Secara Singkat*, terj. A. Rahman Zainuddin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- D'Fahmi, Mu'ad, Ketika Paham Agama Melahirkan Sikap Toleransi, dalam <http://www.sinarharapan.co.id/berita/0310/11/opi04.html>, tanggal akses 10 Desember 2007.
- Eco, Umberto, *The Role of the Reader: Explorations in the Simiotics of the Teks*. Bloomington: University of Indiana Press, 1979.
- Effendi, Bahtiar, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Enayat, Hamid, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1988.
- Esack, Farid, *Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberasi, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.

- Esposito, John L. dan John O Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1999.
- _____, *Tokoh-Kunci Islam Kontemporer*, terj. Sugeng Hariyanto (dkk). Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- _____, Islam dan Demokrasi, alih bahasa Nurul Agustina, *Islamika* No.4. April-Juni, 1994.
- Faiz, Fahruddin, *Hermeneutika Al-Qur'an antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi: Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan al-Azhar*. Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Huwaidi, Fahmi, *Demokrasi Oposisi dan Masyarakat Madani: Isu-Isu Besar Politik Islam*, terj. Muhammad Abdul Ghaffar. Bandung: Mizan, 1996.
- Kamali, Hossein, The Theory of Expansion and Contraction of Religion: A Research Program for Islamic Revivalism, dalam <http://www.seraj.org>.
- Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2003.
- _____, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.
- _____, “Al-Qaeda and Saudi Arabia”, *Wall Street Journal*, November 10, 2003, dalam *Khaled in Mass Media*.
- <http://www.scholarofthehouse/drabelfadinm.org/html>.
- _____, “Al-Qur'an Melawan Otoritarianisme”, petikan wawancara dalam *Jurnal Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005.
- _____, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Ghifna Ayu Rahmani & Ruslani. Jakarta: Ufuk Press, 2004.
- _____, *Islam dan Teologi Kekuasaan: Puritanisme-Sepremasi Menolak Norma-norma Moral dan Nilai-nilai Etis*, *Jurnal Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praksis*, edisi perdana Juli-agustus 2005.
- _____, *Musyawarah Buku, Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdullah Ali. Jakarta : Serambi, 2002.
- _____, “Moderat Muslim Under Siege”, New York Time, July 1 2002. dalam *Khaled in Mass Media*
<http://www.scholarofthehouse/drabelfadinm.org/html>
- _____, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi, 2005.

- Foer, Franklin, “Moral Hazard”, *The New Republic Magazine*, November 7, 2002. <http://www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html>.
- Geovannisartori, “Demokracy”, dalam David L. Sillis (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. IV. New York & London: The Macmillan Company and The Free Press, 1968
- Jabiri, Muhammad Abid Al-, *Syura: Tradisi, Partikularitas dan Universalitas*, terj. Khiron Nahdiyin. Yogyakarta : LKiS, 2002.
- Kamil, Sukron, *Islam dan Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002
- Mayli, Muhsin al-, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*, terj. Rifyal Ka'bah. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Misrawi, Zuahairi “Kaled Abou El Fadl Melawan Atas Nama Tuhan”, dalam Jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praksis*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin, (eds.) *Studi al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir* Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002.
- Qardhawi, Yusuf, *Fiqih Daulah: Dalam Perspektif Al-Quran dan Sunnah*, terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka, 1997.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of on Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Raza, Raheel, “Calling For Islamic Reformation”, dalam *Khaled in Mass Media*, <http://www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html>.
- _____, “Scholar is Critical of Fellow Muslim”, dalam *Khaled in Mass Media*, <http://www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html>.
- _____, “Status of Woman Need Examination”, dalam *Khaled in Mass Media*, <http://www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html>.
- Rez, Joseph (ed.s), *Authority*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Revitch, Diane dan Abigail Thernstrom (eds.), *Demokrasi: Klasik dan Modern*. Jakarta: Yayasan Obor, 1997
- Romli, M. Guntur, “Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memamahami Syari'at Islam Sebagai Fikih Prograsif”, dalam Jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praksis*, Edisi Perdana, Juli-Agustus, 2005.

- Rumadim, *Masyarakat Post-Teologi, Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*, Bekasi: Gugus Press, 2002.
- Sanusi, Deddy, *Sekularisasi dan Puritanisme*, dalam <http://www.jurnalislam.net/loka-karya/ppi-maroko>, tanggal akses 2 Agustus 2006.
- Sidiqqui, Haroon, "When Internal Debates Go Public", dalam *Khaled in Mass Media*, <http://www.scholarofschousee/drabelfadinm>.
- Sihbudi, Riza, *Islam, Radikalisme, dan Demokrasi*, dalam http://swaramuslim.net/more.php?id=A2331_0_1_0_M, tanggal akses 17 Februari 2008.
- Silverman, Hugh J, *Textualities, Between Hermeneutics and Deconstruction* London: Routledge, 1994.
- Sirry, Mun'im A, "Islam, Teks Terbuka dan Pluralisme: Interpretasi atas Interpretasi Khaled Abou El Fadl", dalam jurnal Perspektif Progresif: Humanis, Kritis, Transformatif, praksis, Edisi Perdana, Juli-Agustus,2005.
- Schodolski, Vincent J., "Islamic Scholar Takes on Fundamentalists", dalam *Khaled in Mass Media*. <http://www.scholarofthehouse/drabelfadinm.org/html>.
- _____, "UCLA Professor Puts Much Blame on Saudi Support", *Chicago Tribune*, edisi 25 November 2002. <http://www.scholarofthehouse/drabelfadinm.org/html>.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2000.
- Sucipto, Heri, "Ensiklopedia Tokoh Islam: dari Abu Bakar sampai Nasr dan Qardhawi". Bandung: Hikmah Mizan, 2003.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1996.
- Surakhman, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito, 1982.
- Soroush, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2002.
- Thaha, Idris, *Demokrasi Religius: Pemikiran Politik Nurcholis Madjid dan M. Amien Rais*. Jakarta: Teraju, 2005.
- Theiselton, Anthony C, *New Horizontal in Hermeneutics*, Micigan: Zondervan Publishing Housh, 1992.

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

Watanabe, Teresa, “Battling Islamic Puritans”, *Los Angeles Times*, January 2, 2002. <http://www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html>.

Yasin, Rahman, *Gagasan Islam tentang Demokrasi*. Yogyakarta: AK Group, 2006

CURRICULUM VITAE

Nama : Ahmad Safrudin
Tempat / Tanggal Lahir : Temangung, 07 Mei 1980
Alamat Asal : Grogol Kutoanyar 04/02 Kedu Temanggung, Jawa Tengah
Alamat di Yogyakarta : Ambarukma 232 A, 04/02, Catur Tunggal, Depok Sleman, Yogyakarta
Wahid Hasyim, Yogyakarta
Riwayat Pendidikan : -SD Negeri Kutoanyar, (1987-1994)
-MTs Negeri Parakan, (1993-1996)
-MA Negeri Parakan Temanggung, (1996-1999)
- Pesantren API (Asrama Perguruan Islam) Tegalrejo Magelang, (1999-2002)
-Fakultas Ushuluddin Jurusan Aqidah dan Filsafat, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (2002-2008)