

JIHAD DALAM AL-QUR'AN

Dinamika Negosiatif Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl



SKRIPSI

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

Oleh :

Mohammad Itqon Syaugi

NIM : 00 53 0187

**JURUSAN TAFSIR HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

2007

Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS PEMBIMBING

Hal : Skripsi
Saudara Mohammad Itqon Syuaqi

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu`alaikum wr. wb.

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan dan mengadakan perbaikan seperlunya, baik isi, bahasa, maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini:

Nama : Mohammad Itqon Syuaqi
NIM : 0053 0187
Judul : **JIHAD DALAM AL-QUR'AN:
Dinamika Negosiatif Teori Hermeneutika Khaled M.
Abou El Fadl**

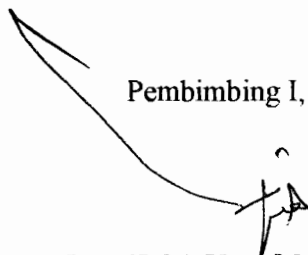
Maka selaku pembimbing/ pembantu pembimbing, kami berpendapat bahwa skripsi tersebut telah layak diajukan untuk dimunaqasyahkan.

Demikian, mohon dimaklumi adanya.

Wassalamu`alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 30 Agustus 2007

Pembimbing I,



Drs. H. M. Yusuf, M.Ag
NIP. 150267224

Pembimbing II,



Afdawaiz, S. Ag, M. Ag
NIP. 150291984



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN
Jl. Marsda Adisucipto Telp/Fax (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor: UIN.02/DU/PP.OO.9/1539/2007

Skripsi dengan judul: *JIHAD DALAM AL-QUR'AN: Dinamika Negosiatif
Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl*


Diajukan Oleh:

1. Nama : Mohammad Itqon Syauqi
2. NIM : 00530187
3. Program : Sarjana Strata I Jurusan Tafsir Hadis


Telah dimunaqosyahkan pada hari: Selasa, 02 Oktober 2007 dengan nilai: 90/ A
dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana
Strata Satu.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH


Ketua Sidang


Drs. H.A. Singgih Basuki, MA
NIP. 150210064

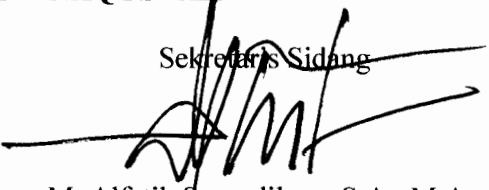
Pembimbing


Drs. Mohammad Yusuf, M.Si
NIP. 1502567224


Penguji I


Drs. H. Fauzan Naif, MA
NIP. 150228609


Sekretaris Sidang


M. Alfatih Suryadilaga, S.Ag.M.Ag
NIP. 150289206

Pembantu Pembimbing

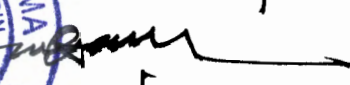

Afdawaiza, S.Ag.M.Ag
NIP. 150291984

Penguji II


Drs. Mohammad Yusuf, M.Si
NIP. 1502567224



Yogyakarta, 02 Oktober 2007
DEK A N


Drs. H.M. Fahmi M.Hum
NIP. 150088748

MOTTO

**“Sorga adalah seutas waktu
sebelum warna diulur layu.”**
-Goenawan Mohamad

PERSEMBAHAN

Untuk Ayah & Ibuku Tercinta

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim.

Alhamdulillah, puji syukur kehadirat Allah. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Baginda Nabi Muhammad SAW, sebuah alasan mengapa Allah menciptakan langit: “*Lau Lā ka mā khalaqtu al-aflāka*”

Akhirnya, penyusunan skripsi berjudul “Jihad dalam al-Qur'an: Dinamika Negosiatif Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl” ini dapat diselesaikan. Pun demikian, penyusun menyadari sepenuhnya bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna. Satu-satunya kebanggaan yang penyusun rasakan adalah karena, selama penyusunan skripsi ini, penyusun merasa terhanyut dalam sebuah proses—yakni, penghadapan yang lebih dekat dan penyelaman yang lebih dalam terhadap diskursus tafsir al-Qur'an. Penyusun begitu takjub, betapa melelahkannya proses tersebut penyusun jalani. Padahal ini, mungkin, hanya sedepa jangkau dari bermil-mil diskursus tafsir al-Qur'an sebagai bagian dari khazanah intelektual Islam.

Skripsi ini sangat tidak mungkin mewujud seperti ini, tanpa motivasi dan dedikasi dari pelbagai pihak. Oleh karena itu, penyusun haturkan rasa terimakasih sedalam-dalamnya kepada:

1. Bapak Drs. H. M. Fahmi, M. Hum, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin beserta Pembantu Dekan.
2. Bapak Drs. M. Yusuf, M. Ag, baik dalam kapasitasnya sebagai Ketua Jurusan Tafsir Hadis, maupun selaku pembimbing I yang tak henti-hentinya mencari

celah waktu di tengah kesibukannya untuk mengoreksi, membimbing, dan memberikan pelbagai saran konstruktif dalam penyusunan skripsi ini.

3. Bapak M. Alfatih Suryadilaga, selaku Sekretaris Jurusan yang selalu mengingatkan tenggat waktu penyusunan skripsi dengan nada canda dan tawa.
4. Bapak Afdawaiza, M. Ag, selaku pembimbing II yang, pada suatu pagi, masih menyempatkan diri untuk beranjak sejenak dari kesibukannya di *Smart-Room* Ushuluddin “hanya” untuk melakukan koreksi atas skripsi ini.
5. Ibu Dr. Nurun Najwah, M. Ag, selaku penasehat akademik yang, di tengah persiapannya menghadapi persalinan, menyempatkan diri untuk memeriksa proposal skripsi ini.
6. Para staff Tata Usaha (TU) Fakultas Ushuluddin atas kegigihan dan rasa tak kenal lelah yang mereka tunjukkan dalam melayani para mahasiswa, terutama penyusun sendiri, yang dalam setiap kesempatan selalu memulai sapaan dengan: “Pak, tolong ini,” atau “Bu, tolong itu,” atau semacamnya.
7. Kedua orang tuaku. Penyusun pastikan, ungkapan “terima kasih” sekerap apa pun tidak akan pernah memadai untuk membalas keluhuran hati, kesabaran, kasih sayang, pengorbanan yang telah diberikan beliau berdua kepada penyusun. Pun demikian, alih-alih berharap balasan, beliau berdua hanya menginginkan satu hal: apa yang terbaik bagi sang anak. Itu saja.
8. Adik-adikku: Ahmad Badrus Sholihin dan Istiqomatul Muslimah.
9. Tasyriq Hifzillah, atas sebuah percakapan ringan di rembang petang, tepatnya beberapa saat sebelum pertandingan sepak bola Liga Inggris ditayangkan, bersama secangkir kopi dan sebatang rokok di tangan, “Qon, gimana kalo

kamu mengangkat hermeneutikanya Abou El Fadl saja? Cobalah cari celah, aplikasikan terhadap tema-tema umum yang akrab dalam wacana Te Ha.” Harus penyusun akui, itulah momen inspiratif yang tak akan pernah penyusun lupakan. Alhamdulillah, penyusun berkesempatan menghadiri acara pernikahannya dengan Nur Faizah di Bungah, Gresik, 26 Agustus 2007 kemarin. Selamat, Bung!

10. Lora M. Mushthafa, S. Fil, selaku editor pada Penerbit Serambi sekaligus guru penyusun. Penyuntingan karya-karya Abou El Fadl yang diterbitkan oleh Serambi sepenuhnya berada di genggamannya. Penyusun merasa sangat beruntung telah mengenalnya begitu dekat. Alhasil, diskusi padat tentang peta pemikiran Abou El Fadl bisa penyusun peroleh secara gratis, meskipun di saat yang bersamaan dia sedang sibuk menyunting terjemahan disertasi Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*. Kontribusinya yang paling nyata adalah kesediannya untuk meminjamkan dua buah buku Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* dan *The Great Theft*.
11. Al-Fayyadl, atas pinjaman *A Reader of Dr. Khaled M. Abou El Fadl: Published Articles*. Tanpa kontribusinya, penyusunan skripsi ini mustahil terlaksana. Terma “*jihad*” yang diusung oleh Abou El Fadl praktis penyusun dapatkan dari sekitar 50 (lima puluh) tulisan Abou El Fadl yang dipinjamkan Fayyadl ini.
12. Cinta. Inilah, sayang. Yang ada hanya aku: tangan yang menulis, pada sabak hitam ketakutanku. Senja telah dibersihkan, dan langit telah lapang. Semoga di nanahmu hanya ada namaku, sesuatu yang ingin kausembunyikan seperti

kesedihanku. Jika gerimis pernah menghapuskan sesuatu, pernahkah hujan menebus kembali sesuatu? Kuingin kau tebus skripsiku ini dengan hujan senyummu.

13. Sahabat-sahabatku di Yogyakarta, baik di organisasi maupun di kedai kopi. Utamanya, asisten pribadi—sekaligus ponakanku tersayang, Vincent Luqman Corleone. Selain itu, mereka yang memiliki kontribusi secara langsung selama penyusunan skripsi ini, di antaranya: Ghofur, atas waktu senggangnya mendiktekan beberapa referensi untuk catatan kaki; Hari “Teya”, atas kegaduhannya begitu proposal skripsi ini diseminarkan; Aksan, atas informasi perpustakaan “Homerian” dan pemberian sebuah buku Yvonne Yazbek Haddad yang sangat berharga; Wayank, atas desakan dan motivasinya; Jack “kecil”, Mahsun “Lurah” Krapyak, Nur Aksan, Ibu Nihayah di University of Hawaii, Maimun Linguistics Pascasarjana UGM, dan teman-teman Te-Ha 2 yang lain. Gerombolan Gaten: Fandi, Imam (printer-mu masih *OK, Coy...!*), Mahsun, Nanang, “Cak” Chunel, Luis Mala, Manto “King”, Topex Pepi, Irham, Bahroni, dan lain sebagainya; Gerombolan Gowok: Qoid, Sabri, Lora Dudung, Doni, dan lain sebagainya. Kepada yang tidak sebutkan, tolong jangan marah! Hehehe...

Akhirnya, besar harapan penyusun akan kritik-kritik konstruktif pelbagai pihak terhadap skripsi ini. Penyusun meyakini sepenuhnya bahwasanya tafsir lebih merupakan representasi sebuah proses, dan bukan hasil akhir. Tafsir, meminjam kata-kata Goenawan Mohamad, tak ubahnya percobaan terus-menerus dalam ruang dan waktu untuk

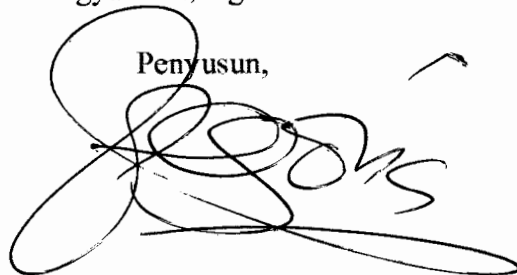
menerjemahkan dan diterjemahkan—sebuah proses yang selamanya dirundung frustrasi.

Hal ini, tentunya, juga berlaku untuk skripsi yang mengangkat studi tafsir ini.

Wallāhu a‘lam bi al-Ṣawāb.

Yogyakarta, Agustus 2007

Penyusun,

A handwritten signature in black ink, consisting of several overlapping loops and a long horizontal stroke at the bottom.

Mohammad Itqon Syauqi

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha'	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	s	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	d	de (dengan titik di bawah)
ط	ta	t	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik
غ	gain	g	ge

ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

B. Konsonan Rangkap Karena Syaddah ditulis Rangkap

متعددة عدة	ditulis ditulis	muta'addidah 'iddah
---------------	--------------------	------------------------

C. Ta' marbutah di Akhir Kata ditulis h

حكمة	ditulis	hikmah
علة	ditulis	'illah
كرامة الأولياء	ditulis	karamah al-auliya'
زكاة الفطر	ditulis	zakāh al-fiṭri

D. Vokal Pendek

_____	<i>fathah</i>	ditulis	a
فعل		ditulis	fa'ala
_____	<i>kasrah</i>	ditulis	i
نكر		ditulis	zukira

ذهب	<i>dammah</i>	ditulis	u
		ditulis	yazhabu

E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif جاهلية	ditulis	ā
		ditulis	jāhiliyyah
2	Fathah + ya' mati تنسى	ditulis	ā
		ditulis	tansā
3	Kasrah + ya' mati كريم	ditulis	ī
		ditulis	karīm
4	Dammah + wawu mati فروض	ditulis	ū
		ditulis	furūd

F. Vokal Rangkap

1	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis	ai
		ditulis	baīnakum
2	Fathah + wawu mati قول	ditulis	au
		ditulis	qaul

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan

Apostrof

انتم	ditulis	a'antum
اعنت	ditulis	u'iddat
لئن شكرتم	ditulis	la'in syakartum

H. Kata Sandang Alif + Lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

القرآن	ditulis	al-Qur'an
القياس	ditulis	al-Qiyas
السماء	ditulis	al-Samā'
الشمس	ditulis	al-Syams

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

نوى الفروض	ditulis	zawī al-furūd
اهل السنة	ditulis	ahl al-sunnah

ABSTRAK

TAK satu isu pun mengenai Islam yang paling disorot dewasa ini melebihi jihad dan terorisme, terlebih sejak tragedi 11 September yang meluluhlantakkan Kantor Pusat Dunia (WTC) pada tahun 2001. Alhasil, Islam semakin identik dengan kekerasan.

Di zaman ketika wibawa agama goyah—dan hidup dalam agama, tampaknya, menjadi laku yang tegang—Abou El Fadl seolah-olah menjadi sebuah halte kecil bagi para pembacanya untuk berpikir, berdialog, dan meraih segala pengetahuan berikut kearifan-kearifannya. Abou El Fadl menyadari betul bahwasanya akar permasalahan yang utama dalam isu tersebut adalah tafsir. Lebih tepatnya, tafsir terhadap ayat-ayat *jihād* dalam al-Qur'an.

Yang menjadi basis argumentasi pendekatan hermeneutika Abou El Fadl adalah bahwa seorang manusia tidak mungkin mampu memahami kompleksitas makna al-Qur'an secara sempurna. Oleh karena itu, watak tekstual dari tradisi tafsir harus kemabli dikukuhkan yaitu dengan menampik cara tunggal dalam mempersepsikan dunia berdasarkan teks al-Qur'an. Dengan mengabaikan "watak tekstual" itu, orang menjadi gagal mendeteksi pelbagai manipulasi ideologis dalam pembacaan al-Qur'an. Sementara "ideologisasi al-Qur'an" itulah yang sangat berpotensi mengasilkan sebetuk "akidah tunggal yang benar." Akidah semacam itu, kemudian, menjadi ujung tombak "jihad" yang menuntut umat Muslim untuk merealisasikannya sepersis mungkin. Pada ranah inilah, Abou El Fadl mengkritik apa yang disebutkan dengan tafsirnya kaum puritan—yakni mereka yang, seraya mengayun-ayunkan Kitab Suci, menjadi tak sadar bahwa mereka telah menggantikan Tuhan yang Maha Tahu dan Maha Benar dengan "Kami yang Maha Tahu dan Kami yang Maha Benar."

Al-Qur'an, menurut pengoleksi lebih dari 40.000 (empat puluh ribu) judul buku ini, tidak menggunakan istilah *jihād* untuk merujuk pada perang atau pertempuran; perang atau pertempuran dirujuk dengan kata *qitāl*. Sementara al-Qur'an menyebut jihad sebagai mutlak dan tak terbatas, hal yang sama tak berlaku untuk *qitāl*. Jihad adalah sesuatu yang pada dasarnya baik, sementara *qitāl* tidak demikian. Setiap acuan di dalam al-Qur'an pada *qitāl* itu dibatasi oleh kondisi tertentu; tetapi, desakan akan jihad, seperti acuan pada keadilan dan kebenaran, mutlak dan tak bersyarat. Pada tiap kesempatan terpisah ketika al-Qur'an mendesak umat Islam untuk berperang, al-Qur'an segera mensyaratkan tuntutan itu dengan sebuah perintah kepada kaum beriman untuk tidak melampaui batas, untuk memaafkan, dan mencari perdamaian.

Selain itu, bersandar pada preseden yang ditunjukkan Nabi, orang-orang yang tidak ikut perang seperti anak-anak, perempuan, lansia, janda, pertapa, pendeta, atau siapa pun yang tak berusaha atau tak bisa memerangi umat Muslim tidak bisa diganggu-gugat dan tidak bisa dijadikan target, bahkan ketika berlangsung perseteruan terus-menerus. Misalnya, ketika sebuah helikopter tempur Israel kemarin petang telah menembaki pemukiman penduduk Palestina, hal ini bukan berarti seorang Muslim lantas secara otomatis memperoleh otoritas untuk melancarkan serangan balasan terhadap seorang balita Yahudi yang sedang makan siang bersama ibunya di sebuah restoran.

Yang menjadi prioritas utama dalam penyusunan skripsi ini adalah upaya menelusuri metodologi dan pendekatan hermeneutika Abou El Fadl ketika menafsirkan terma *jihād* dalam al-Qur'an, yaitu konstruksi tafsir yang berorientasikan penggalian lebih dalam terhadap pelbagai imperatif moral al-Qur'an. Hal ini, menurut penggemar berat lagu-lagu Ummi Kaltsum ini, mengandaikan sebuah dinamika makna yang melampaui batas ruang dan waktu (*a never-ending dynamic of moral exploration and interpretation*). Salah satunya, menegosiasikan terma *jihād* dengan konsep *ṣulh* (damai) dan *salam* (ketentraman) dalam al-Qur'an.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN NOTA DINAS PEMBIMBING.....	ii
HALAMAN MOTTO.....	iii
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	iv
KATA PENGANTAR.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....	x
ABSTRAK.....	xiv
DAFTAR ISI.....	xv
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	17
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	19
D. Tinjauan Pustaka.....	19
E. Kerangka Teoritik.....	25
F. Metode Penelitian.....	30
G. Sistematika Pembahasan.....	38
BAB II: BIOGRAFI INTELEKTUAL KHALED M. ABOU EL FADL.....	41
A. Konteks Sosial Kehidupan Abou El Fadl.....	41
1. Riwayat Hidup dan Karir Intelektual.....	43
2. Pemikiran dalam Karya-karya Abou El Fadl.....	53
B. Konteks Sosial-Politik Gagasan-gagasan Abou El Fadl.....	95
BAB III: TEORI HERMENEUTIKA KHALED M. ABOU EL FADL.....	104
A. Problem Metodologis.....	104
1. Problem Tekstual.....	107
2. Problem Kontekstual.....	108
B. Anatomi Praktik Penafsiran.....	113
1. Relasi Pengarang, Teks, dan Pembaca.....	116
2. Dinamika Penafsiran.....	122
3. Komunitas Interpretasi : Otoritas <i>versus</i> Otoritarianisme... ..	130
a. Asumsi Berbasis Iman (<i>Faith-Based Assumptions</i>).....	137
b. Asumsi Berbasis Nilai (<i>Value-Based Assumptions</i>).....	139
c. Asumsi Berbasis Akal (<i>Reason-Based Assumptions</i>).....	140
d. Asumsi Metodologis (<i>Methodologically-Based Assumptions</i>)	141
BAB IV: JIHAD PERSPEKTIF KHALID M. ABOU FADL.....	147
A. Islam dan Kekerasan: Pra-Wacana.....	147
B. Jihad Perspektif Abou El Fadl: Sebuah Proposal Metodologis	163

1. <i>Jihād</i> dan <i>Qitāl</i> : Visi al-Qur'an.....	165
2. Ide <i>al-Harb al-Muqaddasah</i> . Problem Otoritas.....	182
C. Toleransi sebagai Imperatif Moral al-Qur'an.....	190
D. Interaksi Tuntutan Moral dan Fungsional: Dinamika Negosiatif	194
1. <i>Ṣulḥ</i> : Akar Pluralisme dalam al-Qur'an	196
2. <i>Salam</i> : Basis Doktrinal Al-Qur'an yang Anti-Kekerasan.....	207
E. Ilmu Pengetahuan dan Teknologi sebagai Kuda Perang (<i>al-Khail</i>)	215
BAB V: PENUTUP.....	221
A. Kesimpulan.....	221
B. Saran-saran.....	222
BIBLIOGRAFI.....	225
CURRICULUM VITAE.....	236

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Umat Islam dijamin dalam al-Qur'an, "*Engkau telah menjadi umat terbaik yang pernah dimunculkan untuk umat manusia, seraya menganjurkan kebaikan dan melarang keburukan, dan yang percaya kepada Tuhan*"¹. Kalangan umat Muslim yang dengan sungguh-sungguh bertumpu kepada kandungan idealisme dalam ayat ini, tentu saja, akan berupaya untuk membentuk sejarah seluruh dunia sesuai dengannya. Segera setelah kepercayaan Islam dibangun², umat Islam telah berhasil membangun sebuah masyarakat baru, yang seiring dengan pergeseran waktu membawa serta lembaga-lembaganya sendiri yang khas, seni dan sastranya, ilmu dan kesarjanaannya, bentuk-bentuk politik dan sosialnya, yang seluruhnya memberi kesan Islami. Dalam beberapa abad, masyarakat yang baru ini menyebar luas ke seluruh wilayah yang sangat berlainan. Ia lebih dekat

¹ QS Āli 'Imrān [3]: 110.

² Analisis Murad W. Hofmann, misalnya, menyoroti aspek signifikan dari perkembangan Islam yang salah satunya adalah didukung oleh pemilihan waktu turunnya wahyu al-Qur'an yang tepat. Sejak abad ke-6, keadaan menjadi semakin jelas bahwa umat Kristen maupun diaspora Yahudi—yang tersebar di seluruh dunia—tidak dapat menyatukan pemahaman dan ketetapan hati yang dibutuhkan untuk mengoreksi distorsi-distorsi agama mereka. Suku-suku Yahudi telah mengembangkan konsep yang sangat problematis, yakni menjadi satu-satunya yang diistimewakan sebagai "bangsa pilihan" Tuhan. Konsep yang juga problematis adalah bahwa, bagi pihak mereka, banyak golongan Kristen—pada tahun 325 di Nicaea—telah menerima dogma wujud ketuhanan Yesus. Oleh karena itu, sebelum Muhammad memasuki gelanggang dunia, kedua agama dunia yang sesungguhnya monoteis telah sepenuhnya mengubah wahyu Tuhan yang telah mereka terima, tanpa ada prospek untuk dapat mereformasi. Untuk ulasan yang lebih komprehensif, lihat Murad W. Hoffman, *Bangkitnya Agama: Ber-Islam di Alaf Baru*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 163- 179.

dibanding masyarakat manapun yang pernah datang, pada penyatuan seluruh umat manusia di bawah cita-citanya.

Islam, sebagai sebuah sistem kepercayaan, mudah menyebar karena relatif mudah untuk memahaminya. Artinya, kompleksitas yang umum berikut unsur-unsurnya yang paling esensial dapat dikemukakan dengan relatif sederhana. Namun demikian, hal ini tidak selayaknya hal ini membuat umat Islam terjebak dalam simplifikasi yang membabi-buta.

Marshal G. S. Hodgson, misalnya, mengatakan bahwa umat Islam masih harus terus bergerak dari cita-cita yang ideal kepada implementasinya yang nyata di tengah-tengah kompleksitas kehidupan yang tak terkira banyaknya. Artinya, bergerak lebih jauh lagi dari inti batin Islam personal ke sebuah badan yang luas dari kebiasaan-kebiasaan sosial, yang mungkin diterima oleh kebanyakan orang beriman lebih sebagai kesetiaan warisan ketimbang idealisme personal yang segar³.

Bagaimana halnya ketika al-Qur'an menyebutkan:

“Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal belum nyata bagi Allah orang-orang yang berjihad di antara kamu dan belum nyata orang-orang yang bersabar.” (QS Āli ‘Imrān: 142)

Menurut Sayid Qutb, nada pertanyaan dalam ayat tersebut di atas mengandung maksud peringatan secara keras atas kesalahan orang-orang yang mengira cukup untuk mendeklarasikan iman dengan lisan. Iman, seharusnya, diwujudkan dalam jihad sebagai ajang pembuktian secara langsung, lalu

³ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Perdaban Dunia—Buku Pertama, Masa Klasik Islam*, terj. Dr. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), hal. 102-103.

bersabar terhadap setiap rintangan. Hal ini, menurut Qutb, juga tidak cukup hanya dengan sekali berjuang, melainkan harus terus bersabar dalam dakwah dan tidak berhenti di medan pertempuran.⁴

Ayat yang lain juga menegaskan, bahwa:

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman hanyalah orang-orang yang percaya kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjihad di jalan Allah dengan harta dan nyawanya. Mereka itulah orang-orang yang benar.” (QS al-Hujurat: 15)

Lebih jauh, perintah untuk menyeru kebaikan dan mencegah kebiadaban (*al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*) berbanding lurus dengan seruan jihad ini. Misalnya dalam ayat yang berbunyi:

“Hendaklah ada di antara kamu segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang *ma'ruf* dan mencegah perbuatan *munkar*. Mereka itulah orang-orang yang beruntung.” (QS Ali 'Imrān: 104)

Ayat-ayat tersebut menjelaskan bahwa aktivitas jihad dapat dirumuskan dalam dua bentuk kegiatan besar, yakni sosialisasi dan internalisasi nilai-nilai kebajikan (*al-amr bi al-ma'rūf*) dan pencegahan serta penghapusan kemungkaran (*al-nahy 'an al-munkar*). Ayat-ayat tersebut di atas menginginkan agar kaum Muslim mendukung terciptanya kondisi yang benar, yang bersumber pada kehendak Allah dan kepentingan masyarakat (*al-i'tiṣām bi hablillah*) dalam seluruh aspeknya.⁵

Berdasarkan penjelasan di atas, jihad tak lain daripada representasi iman yang sekaligus menjadi tolok ukur keimanan seorang Muslim secara aktual. Jihad sebagai sebuah bangunan idealisme memperoleh legitimasi secara langsung dari al-Qur'an. Sementara al-Qur'an sendiri adalah dasar

⁴ Lihat Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayid Qutb dalam Tafsir Zhilal* (Solo: Era Intermedia, 2001), hlm. 98.

⁵ *Ibid.*, hlm. 99.

utama bagi Islam⁶, selain—tentu saja—sunnah. Al-Qur'an tak ubahnya dunia dimana orang Islam hidup⁷.

Dalam sebuah riwayat Imam al-Bukhāri yang berasal dari shahabat al-Bara' R.A. diceritakan bahwa: Ketika ayat yang berbunyi: “*Tidaklah sama antara orang-orang mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang)...*”⁸ turun, Rasulullah segera memanggil Zaid ibn Šābit agar mencatatnya. Tak lama setelah itu, Ibnu Ummi Maktūm mengadu kepada Beliau ihwal halangnya (yakni, kondisi fisiknya yang tuna netra). Maka turunlah ayat:

“Tidaklah sama antara orang-orang mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang), yang tidak mempunyai uzur dengan mereka yang berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwa mereka. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwa mereka atas orang-orang yang duduk satu derajat. Kepada mereka masing-masing Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan mereka yang berjihad daripada orang yang duduk dengan pahala yang besar.”⁹

Dalam riwayat Imam Muslim yang berasal dari Abū Sa'īd bahwasanya Rasulullah bersabda: “Barangsiapa yang dengan tulus menerima

⁶ Penyebutan nama al-Qur'an dan al-Kitāb adalah relatif lebih populer dibandingkan dengan al-Furqān, al-Zikr, dan al-Tanzīl, walaupun kesemuanya mengacu kepada satu hal yang sama, yaitu firman Allah yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW melalui Malaikat Jibril. Dr. Muhammad Abdullah Daraz—sebagaimana dikutip oleh Khalil al-Qaṭṭān—berpendapat bahwa ia dinamakan al-Qur'an karena ia “dibaca” dengan lisan, dan dinamakan al-Kitāb karena ia “ditulis” dengan pena. Kedua nama ini menunjukkan makna yang sesuai dengan kenyataannya. Lihat Manna' Khalil al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Drs. Mudzakir AS (Bogor&Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1994), hal. 19.

⁷ Dengan cara yang sangat liris—sekaligus kronologis—Seyyed Hossein Nasr mengulas relasi al-Qur'an dan umat Islam ini, yaitu “...ketika ia dilahirkan, di telinganya dibisikkan syahadat yang terdapat dalam al-Qur'an. Ia mempelajari al-Qur'an sejak ia mulai bisa berbicara. Ia mengulanginya setiap hari di dalam shalat. Ia dinikahkan melalui pembacaan al-Qur'an. Dan ketika ia mati, dibacakan al-Qur'an kepadanya. Al-Qur'an adalah serat yang membentuk tenunan kehidupannya; ayat-ayat Al-Qur'an adalah benang yang menjadi rajutan jiwanya”. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Antara Cita dan Fakta*, terj., Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pusaka, 2001), hal. 23.

⁸ QS al-Nisa': 95.

⁹ Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhāri, *Matn al-Bukhāri*, jilid II (Surabaya: Al-Hidayah, tt.), hlm. 132-133

Allah sebagai Tuhannya, Islam sebagai agamanya, dan Muhammad sebagai Nabinya, maka surga pasti akan didapatkannya (*wajabat lahū al-jannah*).” Abū Sa’īd, kemudian, dibuat takjub oleh janji surga tersebut. Sontak Rasulullah menambahkan: “Masih ada hal lain (*wa ukhrā*) yang dengannya Allah tinggikan derajat seorang hamba hingga seratus tingkat di surga, di mana jarak antara masing-masing tingkatan saja sebanding dengan jarak antara langit dan bumi.” Abū Sa’īd pun tersentak: “Apa itu, wahai Rasulullah?.” Beliau menjawab: “Jihad di jalan Allah.”¹⁰

Jihad, dalam hemat penyusun, menjadi layak untuk dikaji karena bahkan Ibn Ummi Maktūm saja mesti mengadu terlebih dahulu kepada Nabi ihwal ketidakmampuannya untuk ikut berperang. Penyusun berpendapat bahwasanya jihad, secara sepintas, mengindikasikan sebuah keharusan bagi setiap Muslim. Jihad, dengan demikian, menjadi sesuatu yang dinamis karena berkaitan langsung dengan religiusitas seorang Muslim.

Inilah titik keberangkatan penyusun dalam penelitian ini, yakni mungkinkah terma “*al-jihād*” dalam al-Qur’an itu dikontekstualisasikan? Bagamanapun, dalam hemat penyusun, al-Qur’an merupakan sumber dari segala sumber jawaban bagi pelabagi macam persoalan yang menjerat kaum Muslim secara keseluruhan. itu Oleh karena itu, pengkajiannya—yakni apa yang lebih kita kenal dengan tafsir al-Qur’an—merupakan modal intelektual untuk memahami kitab suci yang hingga hari ini terus menjadi sumber inspirasi akidah, hukum, dan moralitas umat Islam. Tak terkecuali, persoalan jihad.

¹⁰ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Surabaya: Al-Hidayah, tt.), hlm.148-149.

Betapa tidak, ketika al-Qur'an menyatakan: "*Kami tidak menurunkan al-Kitāb ini kepadamu, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka*"¹¹, hal ini menunjukkan bahwa tradisi pengkajian al-Qur'an telah ada sejak masa Rasulullah hidup. Artinya, di masa itu Rasulullah menyampaikan, menerangkan dan menjelaskan isi al-Qur'an. Jika ada di antara para sahabat yang tidak mengerti tentang al-Qur'an, mereka merujuk dan menanyakan langsung kepada Rasulullah yang langsung menerangkan maksud ayat tersebut¹². Sederhananya, umat Muslim menjadikan al-Qur'an sebagai tumpuan utama dalam berbicara, bersikap, bertindak, dan lain sebagainya.

Setelah Rasulullah wafat, pelbagai macam problematika di kalangan umat Islam semakin beraneka ragam. Tafsir al-Qur'an menjadi sangat mendesak untuk dilakukan. Hal ini karena, di satu sisi, umat harus berpegang teguh kepada kitab suci dalam segala tindak-tanduknya, sementara, di sisi yang lain, al-Qur'an—sebagai tumpuan umat—harus ditafsirkan untuk dapat menuju ke arah pemecahan persoalan¹³. Pelbagai pokok yang merupakan

¹¹ QS al-Nahl : 64

¹² Ada tiga periode penting yang oleh kalangan sarjana Islam disebut sebagai penanda bagi bergulirnya tradisi penafsiran al-Qur'an dari masa ke masa. Periodisasi itu diawali dengan periode Rasulullah, Sahabat dan Tabi'in yang umumnya masih bersifat lisan. Kemudian, pada periode pasca-khalifah 'Umar ibn Abd al-'Aziz (99-101 H) mulai dikenal tradisi penulisan tafsir al-Qur'an seiring dengan masa kodifikasi hadis. Dan, akhirnya, pada periode selanjutnya—yang menurut mayoritas pakar tafsir dicikalbakali oleh al-Farra' (w.270 H) dengan kitabnya, *Ma'ānī al-Qur'an*—mulai dikenal penyusunan tafsir al-Qur'an secara khusus dan berdiri sendiri. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2000), hal. 73.

¹³ Faruq Sherif memiliki pandangan bahwa umat Islam mempercayai al-Qur'an sebagai firman Allah. Sikap mereka terhadapnya adalah sikap keimanan. Mereka membacanya dengan rasa hormat dan cinta mendalam, tetapi tidak selalu memahami makna sesungguhnya dari isinya...Tetapi, ketika konteksnya melampaui si individu dan mempengaruhi perilaku suatu masyarakat, maka menjadi perlulah merenungkan makna objektif dari wahyu itu. Lihat Faruq Sherif, *Alqur'an Menurut Alqur'an: Menelusuri Kalam Tuhan dari Tema ke Tema*, terj. M.H. Assagaf & Nur Hidayah (Jakarta: Serambi, 2001), hal. 10-11. Bandingkan dengan Farid Esack yang dengan tegas menyatakan bahwa al-Qur'an, agar memiliki makna sosial, membutuhkan

bagian dari dogma Islam yang tidak nampak pada teks al-Qur'an harus dikeluarkan melalui mekanisme tafsir. Pada titik inilah al-Qur'an, baik diakui maupun tidak diakui, harus diposisikan sebagai teks¹⁴. Sejarah pemikiran agama pun, pada akhirnya, adalah sejarah tafsir belaka.

Dalam perkembangannya, ternyata, tafsir yang dihasilkan oleh pelbagai kalangan umat Islam itu tidak selalu memberi kebaikan. Alih-alih membawa rahmat—*rahmatan li al-'ālamīn*—, begitu banyak kekerasan dilakukan atas nama Allah dan iman. Apa makna yang mumi dari kepatuhan kepada perintah Allah bila, misalnya, gerilya muslim di Aljazair, India, Lebanon, Iraq, atau bahkan di Ambon, Bali, dan lain sebagainya, membunuh orang yang belum tentu bersalah?

Mengusut tuntas teori bagaimana tafsir itu sendiri bisa lahir, ternyata bukan perkara mudah. Idealnya, memang, sebuah tafsir terjadi ketika di hadapan sebuah teks, si pembaca menginterpretasikannya menurut yang dikehendaki si pengarang. *Author*, dalam bahasa Inggris, berkaitan erat

momen dalam sejarah. Lihat Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas: al-Qur'an. Liberasi. Pluralisme*. terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hal. 65.

¹⁴ Hal ini, tentu saja, bukan tidak beralasan. Nasr Hamid Abu Zaid, misalnya, bahkan menelusuri hingga ke tapal batas peradaban. Dalam salah satu uraiannya, dia menyimpulkan bahwasanya pada batas dimensi tertentu dapat dikatakan bahwa peradaban Mesir Kuno adalah peradaban "pascakematian", peradaban Yunani adalah peradaban "akal", sementara peradaban Arab-Islam adalah peradaban "teks"... Oleh karena peradaban Arab memberikan prioritas sedemikian rupa terhadap teks al-Qur'an dan menjadikan interpretasi sebagai metode, maka dapat dipastikan bahwa peradaban ini memiliki suatu konsep, meskipun implisit, tentang hakikat teks dan metode-metode interpretasinya. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Edisi Revisi, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 1-2. Secara umum teks (bahasa tulis) menurut Gillian Brown dan George Yule—sebagaimana termaktub dalam karya mereka, *Discourse Analysis*—memiliki dua fungsi sebagai berikut: *Pertama*, fungsi menyimpan yang memungkinkan komunikasi tanpa tergantung pada waktu dan ruang. *Kedua*, fungsi memindahkan bahasa dari bidang oral ke bidang visual yang memungkinkan kata-kata serta kalimat-kalimat diamati lepas dari konteks aslinya. Lihat Gillian Brown & George Yule, *Analisis Wacana*, terj. I. Soetikno (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm.13.

dengan *authority*. Artinya, sang pengarang adalah pemegang wewenang untuk menafsirkan¹⁵. Tapi bagaimana si pembaca dapat mengetahui secara pasti apa kehendak sang pengarang ketika ada bagian dari teks itu yang bermakna ganda, remang, atau penuh kiasan? Bagaimana bila teks itu tidak lurus-lugas seperti prosa? Bisakah si pembaca menanyakan maknanya kepada sang pengarang? Bolehkan seorang fanatik, misalnya, memiliki tafsirnya sendiri tentang ayat-ayat suci, lalu membunuh orang yang belum tentu bersalah sambil mengingat ayat suci? Tidak kalah menggugahnya, apa gerangan daya sebuah teks suci untuk mengubah perilaku jika, jangan-jangan, kecenderungan

¹⁵ Ulasan yang lebih komprehensif mengenai diskursus hermeneutik ini akan ditempatkan penyusun pada bab-bab berikutnya. Namun ada baiknya, sebagai pra-wacana, bila di sini penyusun mencantumkan sebuah pemikiran Roland Barthes mengenai teori teks yang sangat ringkas dan skematis yang karenanya—sebagaimana diungkapkan oleh ST. Sunardi—paling banyak dirujuk. Bahkan buku Khaled Abou El Fadl sendiri, *Speaking in God's Name*, juga tak luput dari pengaruh Roland Barthes—terutama tulisannya “*Theorie du Texte*” yang termuat dalam *Encyclopedia Universalis* jilid ke-15. Barthes mengajukan tujuh tesis (*propositions*) tentang teks yang meliputi *method, genres, signs, plurality, filiation, reading, dan pleasure*. Aspek *plurality* hampir selalu mendapatkan penekanan yang lebih dalam karena, dalam pandangan Barthes, teks itu plural. Artinya, ia bukan hanya sekadar “*has several meanings*”, melainkan “*accomplishes the very plural of meaning: an irreducible (and not merely an acceptable) plural*”. Lihat ST. Sunardi, *Semiotika Negativa*, cet. II (Yogyakarta: Buku Baik, 2004), hlm. 224-225.

Mengenai bagaimana sebuah teks itu, kemudian, berkembang menjadi wacana, tak ada salahnya juga jika di sini dicantumkan pemikiran Habermas mengenai teks sebagai wacana. Ignas Kleden, dalam salah satu esainya, mengutip pemikiran Habermas yang menyatakan bahwa suatu wacana diterima dan dipahami kalau sekurang-kurangnya empat syaratnya terpenuhi. **Pertama**, kalau suatu ujaran dapat dipahami berdasarkan peraturan suatu bahasa tertentu. Di sini kebenaran ditentukan oleh hubungan bahasa dengan dirinya. Aspek ini dinamakan *verstaendlichkeit/comprehensibility*. **Kedua**, suatu wacana dibenarkan oleh obyek yang ditunjuknya. Kebenaran ditentukan oleh ada tidaknya hubungan di antara bahasa dan dunia di luar bahasa. Kalau kata “meja” tidak menunjuk sesuatu dalam dunia obyektif, maka wacana tidak dimungkinkan. Aspek ini dinamakan *wahrheit/truth*. **Ketiga**, suatu wacana dimungkinkan kalau suatu ujaran mencerminkan pikiran dan perasaan dari si pengujar sendiri. Aspek ini dinamakan *wahrhaftigkeit/truthfulness*. **Keempat**, kalau suatu ujaran dapat diterima dan dibenarkan oleh norma-norma suatu masyarakat di mana ujaran tersebut dinyatakan. Suatu ujaran yang hanya berisikan kata-kata makian tidak akan memungkinkan wacana karena norma-norma masyarakat menolaknya. Aspek ini dinamakan *richtigkeit/rightness*. Lihat Ignas Kleden, *Sastra Indonesia dalam Enam Pertanyaan: Esai-esai Sastra dan Budaya* (Jakarta: Grafiti, 2004), hal. 27-28—pada bagian catatan kaki nomor 11.

manusia sendiri yang menentukan tafsiran maknanya, lalu secara serampangan mejadikannya instrumen penindasan?

Kalimat-kalimat Shakespeare, demikian kata Karen Armstrong pada sebuah kesempatan, yang paling indah kerap terdengar dangkal dalam bahasa lain. Alasannya, karena sedikit sekali kalimat-kalimat puitis yang dapat terungkap dalam idiom asing. Bahasa Arab, tegas Armstrong, adalah bahasa yang sangat sulit diterjemahkan. Ada sesuatu dalam bahasa Arab yang tidak dapat dikomunikasikan ke dalam idiom asing. Bahkan pidato para politikus Arab terdengar kaku, artifisial, dan aneh dalam terjemahan bahasa Inggrisnya. Lebih jauh, bahasa al-Qur'an ditulis dalam bahasa yang sangat kompleks, padat, dan penuh kiasan. Bahkan orang-orang Arab yang mahir berbahasa Inggris pun mengatakan, ketika mereka membaca terjemahan al-Qur'an versi Inggris, mereka seperti membaca sebuah buku yang sangat berbeda.¹⁶

Khaled Abou El Fadl (selanjutnya akan ditulis: Abou El Fadl), seorang professor Hukum Islam UCLA (University California, Los Angeles), dengan sangat gamblang mendiskusikan pelbagai persoalan ketegangan metodologis tentang tekstualitas dan penetapan makna dalam konteks keislaman.

¹⁶ "Saya akan kerap mengutip al-Qur'an," tegas Armstrong, "tetapi pembaca jangan berharap akan dibuat terkesima oleh kata-katanya sebagaimana umat Muslim di masa Nabi. Al-Qur'an tidak dimaksudkan untuk dibaca sebagaimana membaca buku-buku lain. Jika didekati secara tepat, kata para penganutnya yang paling setia, al-Qur'an memberi rasa kehadiran yang agung. Ini sulit dipahami oleh seseorang yang tumbuh dalam tradisi Kristen karena Kristen tidak memiliki bahasa keramat. Adalah Yesus sendiri, bukan naskah kitab suci, yang mewahyukan Kristen; dan tak ada sesuatu yang kudus tentang *New Testament Greek* (Kitab Perjanjian Baru)." Lihat Karen Armstrong, *Muhammad: A Biography of the Prophet*—telah dialihbahasakan oleh Sirikit Syah, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis* (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), hlm. 45-46.

Al-Qur'an dan sunah dalam tradisi Islam, menurut Abou El Fadl, dipandang sebagai teks utama dalam Islam. Al-Qur'an sendiri dipandang sebagai firman Tuhan (*literal word of God*) yang abadi, diwahyukan, dihafal dan diriwayatkan secara lisan, dan akhirnya dihimpun dan ditulis pada masa Sahabat setelah wafatnya Nabi¹⁷. Bertolak dari definisi inilah, Abou El Fadl kemudian melakukan kritik terhadap apa yang disebutnya sebagai gagasan tentang *nass* dalam diskursus Islam Tradisional. Penting untuk dicatat di sini—meskipun, sejatinya, penyusun akan menjadikannya sebagai sentrum uraian dalam bab-bab selanjutnya—sedikit dari gagasan besar Abou El Fadl yaitu bahwasanya al-Qur'an dan sunah merupakan “karya yang terus berubah”—keduanya adalah karya yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi interpretasi¹⁸.

Namun dalam perjalanannya, *nass*—baik al-Qur'an maupun sunah—telah diperlakukan sebagai sebuah entitas terpadu, simetris, dan terstruktur yang ditentukan oleh seorang pengarang saja. Oleh karena itu, penyusunan kata-kata tertentu untuk sebuah *nass* menjadi hal yang sakral dan tidak dapat dinegosiasikan. Alhasil, para perawi, penghimpun, penyimpan, dan pembaca

¹⁷ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford : Oneworld Publications, 2003) hlm. 100. Yang dimaksud dengan tradisi Islam di sini adalah pengumpulan gagasan dalam diskursus Islam tradisional. Hal ini tercermin dari rujukan Abou El Fadl dalam membangun definisi al-Qur'an di sini, yakni dicantumkannya secara jelas sekumpulan khazanah Islam tradisional semisal *Kitab al-Maṣāḥif* karya Ibnu al-Asy'as al-Sijistāni, *al-Bayān fi 'Ulūm al-Qur'ān ma'a Madkhal fi Uṣūl al-Tafsīr wa Maṣādirihī* karya Ibnu Ṣāliḥ al-Qar'āwi dan Ibnu 'Alī al-Ḥusan, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* karya Mannā' al-Qaṭṭān, dan lain sebagainya. Lihat Khalid Abou El Fadl, *Ibid.*, hlm. 134, catatan kaki nomor 13.

¹⁸ Bunyi lengkapnya: “*The idea of the open text is particularly helpful here. The Qur'an and Sunnah, to borrow Umberto Eco's expression, are “works in movement”—they are works that leave themselves open to multiple interpretive strategies. This does not mean that they are open to any interpretation, but that they are capable of supporting interpretive movement*”. Lihat Khaled Abou El Fadl, *Ibid.*, hlm. 146.

nash sama sekali tidak menjadi bagian dari proses kepengarangan (*the authorial enterprise*)¹⁹.

Pendekatan *nash* seperti ini menjadi sangat kokoh dan mengakar kuat dalam diskursus Islam tradisional karena, menurut Abou El Fadl, selaras dengan keyakinan bahwa al-Qur'an bersifat kekal dan kebenarannya tidak terbantahkan. Doktrin yang sudah mapan, yang selama ini mendapatkan tempat, dalam sistem teologi Islam adalah bahwa Tuhan sendirilah yang telah menyusun setiap huruf, kata, dan kalimat dalam al-Qur'an. Yang selalu dijadikan legitimasi teologis dalam kasus ini adalah Q.S. al-Hijr / 15 : 9, yang artinya: "Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya", sehingga diyakini bahwa inilah bukti otentik tentang bagaimana Tuhan akan selalu melindungi al-Qur'an dari tangan-tangan jahil manusia²⁰. Konsekuensi logis dari premis-premis teologi Islam dan dari keyakinan akan perlindungan Tuhan terhadap al-Qur'an adalah bahwa tidak ada satu pun komunitas interpretasi (*communities of interpretation*) yang dapat terlibat dalam suara Pengarang teks Wahyu²¹.

¹⁹ Pembicaraan mengenai tradisi al-Qur'an ditinjau dari proses kepengarangan (*the authorial enterprise*) akan dijabarkan pada bagian lain skripsi ini. Namun, yang penting dicatat di sini adalah temuan Abou El Fadl :

"Other than deciphering the meaning of the text, the role of the audience in dealing with the *nash* is to search for that unitary and integrated author who is the creator. Once a certain *nash* is matched with the specific author, whether God, the Prophet, a Companion or Successor, the author's proprietary claim over the *nash* is complete and total", lihat Khaled Abou El Fadl, *Ibid.*, hlm. 103

²⁰ "Furthermore", lanjutnya, "it is a central tenet of the Islamic religion that the Torah and Bible were redacted and corrupted by Jews and Christians, but the Qur'an remained immune for any such attempts". Lihat, *Ibid.*

²¹ Bunyi lengkap pendapat Abou El Fadl ini adalah sebagai berikut:
 "Importantly, however, since the sole and exclusive Author is God, no community of interpretation can possibly become a part of the Authorial enterprise. This means that one must conceptually distinguish, as far as the Qur'an is concerned, between the Authorial voice and the communities of interpretation that formed around the Authorial voice. What logically follows from the theological

Pada akar perdebatan mengenai sifat dasar ajaran Tuhan—tak terkecuali, perlindungan Tuhan terhadap al-Qur'an—dan apa yang dituntut oleh ajaran ini kepada orang-orang beriman terdapat isu mengenai bagaimana cara memahami dan berhubungan dengan sejarah. Seraya mengandaikan bahwa sejarah tidaklah statis dan bahwa ketika zaman berubah maka orang pun juga demikian, maka pertanyaan yang sulit itu berubah menjadi: bagaimana bisa dimengerti bahwa Tuhan campur tangan pada satu paruh waktu di kolong sejarah dan menitahkan kehendak abadi-Nya kepada orang yang senantiasa berevolusi dan berubah? Apakah bisa dipahami jika mengatakan bahwa Tuhan itu selalu-hadir di dalam proses sejarah yang 'niscaya bergerak dan senantiasa berubah? Segera saja, kita dipaksa untuk menghadapi persoalan apakah kehendak Tuhan itu pada dasarnya selalu berevolusi dan berubah; namun jika demikian adanya, bagaimana bisa Tuhan tetap abadi dan kekal? Apakah bisa diterima akal mengatakan bahwa Pencipta segala sesuatu menciptakan sejarah dan, sejalan dengan itu, menyatakan bahwa Kehendak Tuhan berubah bersama sejarah?²²

Apa yang menjadi perhatian Abou El Fadl selanjutnya—sekaligus menjadi objek kajian dalam penelitian ini—adalah menyangkut metodologi penafsiran dalam menentukan otentisitas teks dan konstruksi maknanya.

premises of Islam and from the belief in the Divine sanctity of the Qur'an is that no interpretive community can partake in the Authorial voice of the Divine text". Lihat Ibid., hlm. 108.

²² *"These questions", lanjut Abou El Fadl, "and many more have forced moderates and puritans to ask whether there is a specific point in time or a particular historical moment, when the Divine Will was fully and completely expressed..... This issue is far-reaching and pivotal to how one understands Islam's universal and eternal message". Lihat Khaled Abou El Fadl, The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist (New York : Harper Collins Publisher, 2005), hlm. 162-163.*

Dalam konteks ini Abou El Fadl menawarkan suatu hermeneutika berdasarkan negosiasi dan moral dalam penentuan otentisitas dan makna suatu teks. Negosiasi bermaksud untuk menjembatani ketegangan di antara pengarang, penafsir, dan otoritas dari sumber-sumber tekstual. Sedangkan moralitas bermaksud melindungi penafsir dari sikap otoriter dan sewenang-wenang dalam memperlakukan teks.²³ Metodologi ini diajukan untuk mengapresiasi kembali hubungan antara epistemologi klasik dan hermeneutika Islam dengan kaum Muslim yang selama ini terputus dalam pengembangan wacana keislaman kontemporer.²⁴

Salah satu isu besar yang kerap kali diusung oleh Abou El Fadl dalam pelbagai tulisannya adalah **jihād**. Dalam terminologi Abou El Fadl, “*al-jihād*”—yang secara literal berarti usaha keras—dimaknai sebagai berjuang atas nama Tuhan, baik dalam rangka mendisiplinkan diri dan penyucian diri maupun dalam rangka menentang penindasan dan ketidakadilan²⁵. Terma “*al-jihād*” inilah yang, menurut Abou El Fadl, mendesak untuk dikaji ulang—terutamanya, reinterpretasi terhadap historisitas terma “*al-jihād*” dalam al-Qur’an. Alasannya, bagaimana pun juga, Islam itu berarti damai (*al-salām; peace and tranquility*) dan iman berarti terwujudnya rasa aman (*al-amn; safety and security*). Penting untuk dicatat juga di sini bahwa Islam, dalam

²³ Mengutip Al-Juwaini, Abou El Fadl memperingatkan agar penafsir bersikap tekun dalam mencari dan menganalisis sumber-sumber tekstual, dan mengendalikan diri dalam menunjukkan makna teks tersebut. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 97.

²⁴ Alhasil, pencarian hukum Tuhan adalah tindak pengabdian yang tidak akan pernah berakhir. Lihat Khalid Abou El Fadl, *Ibid.*, hlm. 122.

²⁵ *Jihad: Lit., exertion, striving, Struggle for the sake of God, whether for self-discipline and self-purification or against oppression and injustice.* Lihat Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name*....hlm. 302—bagian glosarium.

sejarahnya, lebih mengupayakan terciptanya sebuah peradaban daripada sekadar beradu kekuatan di medan perang²⁶.

Diskursus jihad, sejatinya, mengandaikan kompleksitas pergulatan berbagai-macam tafsir yang dilakukan oleh umat Muslim dari masa ke masa. Yang paling utama dan, oleh karena itu, mesti ditekankan dalam diskursus ini adalah aspek-aspek kesejarahan umat Muslim yang berada pada titik antara peneguhan doktrin keimanan dan pelbagai kebutuhan riil konteks sosial dan politik yang mereka jalani—utamanya, pengaruh ideologi nasionalisme yang muncul pada masa kolonial. Akan tetapi pada intinya, sebagaimana diungkapkan oleh Bruce B. Lawrence, tali simpulnya berada pada sengketa klaim eksponen Islam “sejati”. Dari perspektif ilmu sosial, masih mengacu kepada Lawrence, ada dua pendekatan terhadap Islam dalam konteks ini. Yang *pertama* menawarkan narasi langsung tentang masyarakat-bernegara Muslim, yang menghubungkan mereka satu sama lain dan bukannya masyarakat bernegara yang bertetangga ataupun non-Muslim yang serupa, seakan-akan label “Islam” saja sudah cukup layak untuk masuk dalam penggugusan sebagai kelompok yang berbeda dan terpisah dari seluruh

²⁶ “The Qur’an”, kata Abou El Fadl, “asserts that if it had not been for divine benevolence, many mosques, churches, synagogues, and homes would have been destroyed because of the ignorance and pettiness of human beings. Often, God mercifully intervenes to put out the fires of war and save human beings from their follies.....The Islamic historical experience was primarily concerned not with war-making, but with civilization-building. Islamic theology instructs that an integral part of the divine covenant given to human beings is to occupy themselves with building and creating, not ruining and destroying life. The Qur’an teaches that the act of destroying or spreading ruin on this Earth is one of the gravest sins possible. Fasād fi al-ard, which means to corrupt the Earth by destroying the beauty of creation, is considered an ultimate act of blasphemy against God”. Lihat Abou El Fadl, “Peaceful Jihad” dalam Michael Wolfe, ed., *Taking Back Islam: American Muslims Reclaim Their Peaceful Jihad* (Emmaus, Pa: Rodale Press, 2002) hlm. 33-34.

kelompok yang lainnya.²⁷ Sementara pendekatan yang *kedua* mencoba menelusuri bagaimana masyarakat Muslim **hanya** akan relevan bila merujuk kepada pemerintahan kolonial yang menjajah, apakah itu Belanda, Rusia, Prancis atau Inggris—sebuah pendekatan yang, menurut Lawrence, memiliki pandangan rabun karena terhapusnya keunikan Islam serta dipatoknya umat Muslim dalam peran sebagai lawan yang defensif menghadapi tatanan global. Alhasil, ciri budaya Islam, jika bukan berarti tidak relevan lagi, paling-paling hanya tinggal sisa-sisanya, sementara ciri modernitas yang temporal menjadi begitu pentingnya.²⁸ Jika diungkapkan dengan lebih sederhana, pandangan yang seperti ini sering terjebak kepada apa yang disebut *the innocent anthropologist*—yakni, pandangan yang lebih mengedepankan upaya untuk mengungkap apa yang seharusnya (yang ideal) dan bukan apa yang ada sekarang (yang riil), pelbagai hal selalu digambarkan sebagaimana mestinya, bukan sebagaimana adanya.²⁹

²⁷ Contoh-contoh paling mencolok dari pendekatan ini adalah karya James Bill dan Carl Leiden, *Politics in the Middle East* (Boston: Little, Brown, 1979), dan Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (New York: Random House, 1982). Tulisan yang lebih peka dan berimbang mengenai Islam sebagai pandangan dunia, dengan memberikan perhatian pada pelbagai ideologi yang sering bersaing dengan Islam, adalah James Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Lihat Bruce B. Lawrence, *Menepis Mitos: Islam di Balik Kekerasan?*, terj. Harimukti Bagoes Oka (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 48—bagian catatan kaki no. 48.

²⁸ Contoh pendekatan ini adalah yang dilakukan Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), kendati orang harus cepat-cepat menambahkan untuk membela pendekatan ini bahwa Geertz berupaya mengembalikan keterikatan budaya dari **seluruh** eksistensi sosial yang kebanyakan diabaikan oleh para analis sejarah Muslim terdahulu. Ilmuwan lainnya, yang kurang begitu peka dibandingkan Geertz mengenai aspek kolonial, diantaranya Christopher Harrison, *Farance and Islam in West Africa, 1860-1960* (New York: Cambridge University Press, 1988), dan Ian Talbot, *The Punjab and the Raj, 1849-1947* (Riverdale: Riverdale Company, 1988). Lihat, *Ibid.*, hlm. 49—bagian catatan kaki nomor 49.

²⁹ Ada kesadaran bahwa negeri yang dikunjungi, tak peduli berapa kali kita menginjakkan kaki di sana, tetaplah sebuah negeri asing dan kita bukan bagian merupakan bagian darinya. Gagasan tentang *homeland*—tanah tempat kita sepatutnya merasa di rumah—memang sering dipertanyakan, namun itu tidak mengurangi kekuatan ikatan emosional orang dengan tanah airnya.

Akan tetapi, dalam skripsi ini, penyusun hendak menggali pemikiran Abou El Fadl tentang jihad—yakni, upaya untuk mengungkap tentang bagaimana Abou El Fadl mengaplikasikan teori hermeneutika negosiasi yang menjadi andalannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dengan kata lain, meminjam diktum Abdulaziz Sachedina, penelusuran tentang ide “jihad Qur'anik”³⁰—akan tetapi, dalam perspektif Abou El Fadl.

Sejauh penelusuran yang dilakukan penyusun terhadap karya-karyanya, Abou El Fadl tidak menjadikan diskursus hermeneutika sebagai objek kajian secara langsung. Pun demikian, persoalan teks—yakni,

Dikotomi antara *des Eigne* (yang familiar) dan *das Fremde* (yang asing) menjadi landasan operasi pemikiran ini, dengan tanah air sebagai yang familiar dan negeri asing sebagai “yang lain”.....Uniknya, dalam konteks penerjemahan budaya yang terjadi adalah bahwa jumlah masyarakat dan budaya Asia, Afrika, dan Amerika Selatan yang “diterjemahkan” oleh para antropolog dan etnografer ke dalam teks-teks berbahasa Inggris atau bahasa “Barat” lainnya jauh lebih banyak. Bahkan, aktivitas penerjemahan pada ranah inilah yang memungkinkan disiplin antropologi dan etnografi dapat terus hidup dan berkembang. Untuk ulasan yang lebih komprehensif, selanjutnya, lihat Manneke Budiman, “Datang, Pandang, Menang(is) : Tafsir Lintas Budaya” dalam *Jurnal Kebudayaan KALAM*, Edisi XIV (1999), hlm. 66-80.

³⁰ Abdulaziz Sachedina—yang, ternyata cukup sering dikutip Abou El Fadl dalam pelbagai tulisannya—menelisik diskursus jihad berdasarkan konsep keadilan restoratif dan keadilan distributif al-Qur'an. Jihad, menurut Sachedina, memberikan suatu tantangan bagi kaum Muslim pluralis. Seruan jihad terhadap kaum kafir dan munafik dalam al-Qur'an tampaknya mendukung pandangan bahwa kaum Muslim harus menghancurkan agama dan umat lain untuk menciptakan sebuah masyarakat Islam, *dar al-Islam*. Sachedina menentang penafsiran yang telah diterima secara umum tersebut dengan menepatkan jihad dalam konteks prinsip keadilan al-Qur'an—yakni, sebagai sebuah imperatif moral untuk mewujudkan perdamaian dan keadilan: satu unsur pencarian keadilan restoratif, bukan keadilan yang murni retributif. Jihad dalam makna etisnya, adalah bagian dari perjuangan manusia untuk menegakkan tatanan moral di muka bumi. Akan tetapi, ada ketegangan dalam tuntutan al-Qur'an terhadap kebebasan nurani manusia dalam merespons panggilan keimanan dan kekuasaan yang diinvestasikan dalam negara untuk menciptakan suatu tatanan publik Islam ideal. Berkebalikan dengan makna teknis jihad dalam *fiqh al-siyasah*—yaitu, sebagai satu perjuangan melawan musuh yang tampak—, makna asli religiusnya adalah perjuangan melawan hasrat dasar seseorang. Jihad batiniah ini telah disabdakan Rasulullah sebagai “jihad yang lebih besar,” sedangkan peran eksternal dikatakan sebagai “jihad kecil.” Kemampuan untuk memaafkan menuntut jihad melawan amarah dan rasa benci seseorang demi memulihkan kondisi spiritual dengan cara meladeni sifat pengampun Tuhan. Selanjutnya, untuk ulasan Sachedina yang lebih komprehensif mengenai “jihad Qur'anik”—utamanya, dalam perspektif fenomena kultural, moral, dan agama—lihat Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 195-215.

interpretasi wacana keagamaan di mana teks, pengarang, dan penafsir bernegosiasi sehingga melahirkan konstruksi makna yang sakral dan otoritatif—hampir selalu menjadi basis sentral argumentasinya. Alhasil, dapat dikatakan Abou El Fadl—dalam kajian wacana keagamaan, dan jihad adalah salah-satunya—menggunakan analisis hermeneutis, khususnya teori otoritas, sebagai sebuah metodologi kritis.

Tidaklah mudah, memang, menganyam teori hermeneutika Abou El Fadl—yang tersebar dalam tulisan-tulisannya mengenai pelbagai macam persoalan—menjadi satu narasi tunggal. Akan tetapi, mengingat pemikiran-pemikirannya yang tajam, penyusun tetap bersikukuh untuk mengusutnya—paling tidak, untuk menghadirkan diskursus jihad perspektif³¹ Abou El Fadl ke dalam sebuah proses tawar-menawar yang ramai dalam bursa gagasan yang plural dan terbuka.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan di atas, penelitian ini akan mengupas seputar otoritas teks—khususnya, teks al-Qur'an—di hadapan penafsir yang di perantarai oleh medium teks dan bahasa. Dibahasakan secara lebih sederhana,

³¹ Ada yang beranggapan bahwa “perspektivisme” hanya akan memiliki bentuk lemah (yaitu, dengan menyerahkan pada perspektif si pelaku) dan bentuk kuat (yaitu, mengakui perspektif penafsir). Lihat Steven Lukes, “Relativism in its Place” dalam Martin Hollis & Steven Lukes, eds., *Rationality and Relativism* (Cambridge: MIT Press, 1982), hlm. 298-305. Akan tetapi, di sini, penyusun merujuk kepada Bruce B. Lawrence yang menilai Lukes terlalu ketat mengikuti ucapan Said yang dikutip di bagian akhir esainya: “Peneliti harus menyadari bahwa ia bertanggung jawab kepada budaya dan orang-orang yang ia pelajari serta memiliki kriteria yang tidak dipaksakan”. Hal ini, menurut Lawrence, adalah kriteria kesarjanaan otentik yang salah. Alasannya, peneliti akan selalu memutuskan apa yang mewakili kebudayaan yang sedang diteliti—baik berdasarkan sumber-sumber elit maupun populer, baik tekstual maupun non-tekstual—dan juga orang yang mana yang ditelitinya, sekaligus kepada siapa ia merasa bertanggung jawab. Lihat Bruce B. Lawrence, *Menepis Mito: Islam di Balik Kekerasan?*, terj. Harimukti Bagoes Oka (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 22-23—bagian catatan kaki no. 14.

penelitian ini sengaja mengambil posisi metodologis. Dengan mengandaikan adanya problem hermeneutis yang terdapat di dalamnya, besar kemungkinan teks yang otoritatif berubah menjadi teks yang otoriter akibat, misalnya, simplifikasi penafsiran yang dilakukan penafsir sehingga melahirkan konstruksi makna yang otoriter. Al-Qur'an sebagai firman Tuhan adalah sumber otoritatif, tapi bagaimanakah seharusnya perimbangan antara keberwenangan Tuhan dan potensi kesewenangan-wenangan manusia?

Penting untuk dicatat di sini, bahwasanya penyusun meyakini sepenuhnya kebenaran ungkapan umum dalam diskursus ilmu sosial, yaitu bahwasanya gagasan yang diterima luas adalah yang paling siap memenuhi suatu kebutuhan sosial. Pun demikian, yang menjadi tekanan utama bagi dilakukannya penelitian ini bukanlah pada usaha membangun suatu sistem pemikiran atau mengadakan pembaruan dan penerobosan dalam disiplin ilmu tafsir, melainkan pada kesungguhan dalam menghadapi persoalan. Memungut sebuah diktum Goenawan Mohamad, bahasa bukanlah pucuk super-tinggi yang dapat menangkap seluruh "kenyataan". Di atas bumi, bahasa adalah percobaan terus-menerus dalam ruang dan waktu untuk menerjemahkan dan diterjemahkan—sebuah proses yang selamanya dirundung frustrasi³².

Oleh karena itu simpul masalah yang hendak ditelusuri dalam penelitian ini adalah :

1. Bagaimana kerangka metodologis teori hermeneutika yang ditawarkan oleh Abou El Fadl dalam penafsiran al-Qur'an?

³² Goenawan Mohamad, "Babel", Catatan Pinggir dalam *Majalah Tempo*, Edisi. 52/XXXV/19 - 25 Februari 2007.

2. Bagaimana penafsiran “jihad” dalam al-Qur'an perspektif hermeneutika Abou El Fadl?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui lebih dekat pemikiran Abou El Fadl, seorang juru bicara Islam kontemporer dan pejuang kemanusiaan—Los Angeles Times pernah menurunkan tulisan yang menyebut “*Abou El Fadl is a longtime champion of human rights*”—mengenai otoritas penafsiran al-Qur'an berikut pelbagai pandangannya mengenai aplikasi penafsiran hermeneutis terhadap al-Qur'an.
2. Untuk mengusut polarisasi dan dinamika negosiatif teori hermeneutika Abou El Fadl terhadap terma “*al-jihād*” dalam al-Qur'an.

Penelitian ini jelas bermanfaat bagi penyusun sebagai sebuah upaya untuk lebih mendekatkan pelbagai gagasan segar Abou El Fadl ke tengah pergumulan pemikiran Islam kontemporer. Selain itu penelitian ini, secara akademis, bertujuan untuk menyelesaikan apa yang telah dirintis penyusun pada studi jurusan Tafsir Hadis—fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.

D. Tinjauan Pustaka

Kajian hermeneutika dalam wacana keislaman telah banyak dilakukan oleh pemikir Muslim. Kita biasa menyebut nama-nama seperti Muhammed Arkoun, Naṣr Hamid Abu Zayd, Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Farid Esack,

Muhammad Syahrur,³³ dan Khaled Abou El Fadl sendiri. Meski demikian, posisi Abou El Fadl dalam kajian hermeneutika perlu mendapat perhatian lebih karena perbedaannya dengan pemikir Muslim lainnya. Perbedaan tersebut terletak pada gagasan tentang kemungkinan munculnya tindakan sewenang-wenang penafsir dalam aktivitas penafsirannya. Karena itu, hermeneutika Abou El Fadl menggambarkan model baru dalam tradisi hermeneutika Islam kontemporer. Yaitu, hermeneutika berbasis negosiasi dan perlunya moralitas yang berupa kejujuran, ketekunan dan keutuhan dalam setiap praktik penafsiran. Dengan landasan ini, Abou El Fadl hendak mengekang otoritarianisme dalam penafsiran teks-teks suci.

Sejauh penelusuran penyusun, karya yang membahas pemikiran Abou El Fadl tercatat sedikit. Sampai saat ini baru sebuah buah buku yang telah dipublikasikan. Yaitu, *Cita dan Fakta : Toleransi, Puritanisme versus Pluralisme*.³⁴ Buku ini merupakan kompilasi dari beberapa penulis/komentator yang mengupas gagasan-gagasan Abou El Fadl. Namun, buku ini secara khusus tidak mengupas secara khusus teori interpretasinya, tetapi lebih pada pengembangan gagasannya dalam konteks isu-isu kontemporer seperti toleransi, pluralisme, demokrasi, gender dan sebagainya.

Karya lain yang menurut penyusun cukup menggambarkan teori interpretasi Abou El Fadl adalah artikel M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syari'at Islam Sebagai Fikih

³³ 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).

³⁴ Joshua Cohen dan Ian Lague (eds.), *Cita dan Fakta : Toleransi, Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetia (Bandung : Arasy, 2002)

Prograsif’ pada Jurnal Keagamaan *Perspektif Progresif*.³⁵ 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 Niila Khairu Amaliya, *Kritik Hadis “Misoginis” Perspektif Khaled M. Abou El Fadl* ³⁶, sebuah kajian metodis yang berupaya membongkar kritik Abou El Fadl terhadap hadis-hadis “misoginis”. Basis argumen dalam skripsi ini adalah mengupayakan kesetaraan gender di hadapan hadis-hadis “misoginis” berdasarkan teori hermeneutika Abou El Fadl. Oleh karena itu, hadis-hadis yang dipilih sebagai fokus kajian adalah hadis-hadis yang membicarakan tentang sujud kepada suami, kepatuhan dalam melakukan hubungan seksual, dan keridaan suami kepada istrinya. Basis metodologis skripsi ini adalah kritik hadis yang, dalam perspektif Abou El Fadl, mensyaratkan 5 (lima) hal, yaitu kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligence*), kemenyuluruhan (*comprehensiveness*), rasionalitas (*reasonableness*), dan pengendalian diri (*self-restraint*).

³⁵ M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syari’at Islam Sebagai Fikih Prograsif”, dalam *Jurnal Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus, hlm. 40-48.

³⁶ Niila Khairu Amaliya, “Kritik Hadis ‘Misoginis’ Perspektif Khaled M. Abou El Fadl”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 2006. Skripsi ini telah dipublikasikan dalam versi paper dengan judul yang sama, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, vol. IIX, no. 1, Januari 2007, hlm. 124-158.

Adapun karya-karya yang mengangkat tema “jihad”, di antaranya adalah *Jihad Menurut Sayid Qutb dalam Tafsir Zhilal* yang ditulis oleh Muhammad Chirzin.³⁷ Di sini, Chirzin berupaya membongkar praktik penafsiran yang dilakukan Sayid Qutb dalam *Fī Zilāl al-Qur’ān*, sebuah karya monumental yang berorientasi sastra, budaya, dan kemasyarakatan. Yang menjadi ciri khas Qutb menurut Quraish Shihab, sebagaimana dikutip Chirzin, adalah upayanya dalam menitikberatkan penjelasan ayat-ayat al-Qur’an pada segi-segi ketelitian redaksionalnya, menyusun kandungan ayat-ayatnya dalam redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama turunnya al-Qur’an— yakni, membawa petunjuk dalam kehidupan—, merangkaikan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.³⁸

Dalam menelisik terma “jihad” dalam al-Qur’an perspektif Sayid Qutb, Chirzin membedakan ayat-ayat *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*. Sayid Qutb menulis bahwa kaum Muslim pada periode Mekah merupakan golongan lemah di kalangan bangsa Arab. Mereka dianiaya orang-orang musyrik yang menindas lantaran agama mereka, dengan penyiksaan dan lain sebagainya. Alhasil, mereka berjihad di jalan Allah dengan bersabar di atas segala beban dakwah di pundak mereka³⁹. Maka Allah memberi kabar gembira kepada mereka bahwasanya Allah akan mengampuni dan merahmati mereka, yakni dengan firmanNya yang berbunyi:

³⁷ Muhammad Chirzin, *Jihad menurut Sayid Qutb dalam Tafsir Zhilal* (Solo: Era Intermedia, 2001).

³⁸ Lihat, *Ibid.* hlm. 11.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 156.

“Dan sesungguhnya Tuhanmu (pelindung) bagi mereka yang berhijrah setelah menderita oleh pelbagai cobaan, kemudian mereka berhijrah dan bersabar; sesungguhnya Tuhanmu sesudah itu benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Pengasih.” (QS al-Nahl: 110)

Adapun ayat *Madaniyyah*, misalnya, menyebutkan:

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah, carilah jalan untuk mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah di jalan-Nya supaya kamu mendapat keberuntungan.” (QS al-Mā'idah: 35)

Ayat di atas menunjukkan bahwasanya Allah menanamkan rasa taqwa di dalam hati nurani dan mendorong orang beriman untuk mencari *al-waṣīlah* (jalan) kepada Allah dan berjuang di atas jalan-Nya, dengan harapan akan memperoleh keberhasilan. Pada diri orang beriman harus tertanam rasa takut kepada Allah. Adapun rasa takut seseorang kepada mata pedang dan cambuk, menurut Qutb, adalah takut yang rendah nilainya. Tak seorang pun memerlukan rasa takut semacam itu kecuali orang yang berjiwa rendah.⁴⁰

Chirzin, selanjutnya, menyimpulkan bahwasanya terdapat perbedaan antara ayat-ayat jihad periode Mekah dan ayat-ayat jihad periode Madinah. Ayat-ayat periode Mekah pada umumnya menyeru untuk bersabar terhadap tindakan-tindakan musuh, di samping terus berdakwah secara lisan di tengah-tengah umat manusia. Memang tidak ada pilihan lain bagi mereka selain itu. Sedangkan ayat-ayat jihad periode Madinah, sesuai dengan kondisi umat Islam pada waktu itu, menyeru kaum Muslim untuk menghadapi musuh secara konfrontatif dan mewajibkan mereka untuk memerangi penduduk Mekah.⁴¹

Karya lain yang mengulas tentang jihad *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*⁴² yang ditulis oleh Karen

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 172-173.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 90.

⁴² Terjemahan dari judul asli, *The Battle for God* (New York: Alfred A. Knopf, 2000).

Armstrong. Dalam buku ini Armstrong melihat terma “jihad” sebagai sebuah entitas tafsir yang diperebutkan antara kalangan penganut mitos (konservatif) dan penganut logos (moderat). Basis argumentasi Armstrong mengenai topik jihad ini adalah dilema yang dihadapi kaum Muslim, yaitu dalam kapasitasnya sebagai sebuah dunia yang berpengetahuan dangkal mengenai kebudayaan Barat, namun gaya hidup tradisional mereka sendiri sudah begitu terkikis oleh modernitas, sehingga mereka juga tidak mampu lagi mengidentifikasi diri dengan cara lama. Alhasil, diskursus jihad dimunculkan sebagai semangat konservatif yang cenderung defensif.

Armstrong, misalnya, menunjukkan bahwa umat Muslim lebih suka berkonsentrasi pada pemulihan secara perlahan dibandingkan membuat sesuatu yang baru secara radikal. Sebagai contoh, dalam Islam Sunni—suatu versi agama yang dianut oleh mayoritas umat Muslim—telah disepakati bahwa “pintu ijtihad” (penalaran bebas) telah tertutup. Hanya para ulama yang dibolehkan menggunakan nalar mereka untuk memecahkan masalah-masalah agama yang tidak memiliki jawaban lugas dalam al-Qur'an maupun hadis. Artinya, dalam rangka melindungi tradisi yang hampir punah, Islam Sunni percaya bahwa pemikiran bebas tidak diperlukan lagi, bahkan dilarang menjadi sebuah larangan keras. Semua jawaban sudah ada, dan *al-syari'ah* adalah cetak biru bagi masyarakat sehingga ijtihad tidak diperlukan lagi.⁴³

Berdasarkan penjelasan di atas, penyusun beranggapan—tentunya, dengan penuh keyakinan— bahwa penelitian ini layak dilanjutkan untuk

⁴³ Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, Muhammad Helmi, dan Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2001), hlm. 26-53.

menyingkap seluk-beluk teori interpretasi Abou El Fadl—khususnya, berkenaan dengan terma “jihad” dalam al-Qur'an. Yang diharapkan dari penelitian ini, nantinya, adalah ditemukannya ungkapan-ungkapan baru dan segar dalam memperbincangkan diskursus tekstualitas perspektif Abou El Fadl—yakni, jauh dari sekadar mengulang-ulang frase-frase yang sudah baku dan cenderung menjadi klise. Lebih jauh lagi—dan inilah, sejatinya, yang menjadi harapan tertinggi penyusun dalam menyelesaikan penelitian ini—penyusun akan berupaya semaksimal mungkin agar, nantinya, penelitian ini sanggup menunjuk dimensi baru dan unik dari persoalan jihad yang menjadi fokus kajian di sini. Bilamana hal itu terlalu sulit diwujudkan, setidaknya penelitian ini diharapkan mampu mengungkapkan persoalan lama dengan cara yang segar dan orisinal.

E. Kerangka Teoritik

Pada prinsipnya, hermeneutika adalah ilmu yang membahas tentang teori penafsiran (*theory of interpretation*) dengan fokus kajian pada teks-teks kitab suci. Hermeneutika secara etimologis merupakan derivasi dari akar kata “*hermeneuin*” yang berarti menafsirkan. Ada pula yang berpendapat bahwa hermeneutika adalah perpaduan dari kata “*hermes*” dan “*theth*” yang artinya mengungkap pikiran seseorang yang berupa kata-kata. Selanjutnya arti hermeneutika berkembang menjadi sebuah ilmu interpretasi alegoris, yaitu metode memahami teks dengan mencari makna yang lebih dalam dari sekadar pengertian literal. Sedangkan secara terminologis, *The New Encyclopedia Britanica* menyebutkan bahwa heremeneutika adalah studi prinsip-prinsip

umum tentang interpretasi Bibel (*the study of the general principle of biblical interpretation*). Tujuannya untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam Bibel. Hermeneutika diasosiasikan kepada Hermes, seorang utusan dewa dalam mitos Yunani kuno. Hermes bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan para dewa yang masih samar ke dalam bahasa yang dimengerti manusia.⁴⁴ Hermeneutika dapat dilihat dari tiga sudut pandang, yaitu hermeneutik teoritik, hermeneutika filosofis dan hermeneutik kritis.⁴⁵ Dalam studi ini, hermeneutika al-Qur'an lebih dipahami sebagai hermeneutika kritis yang memfokuskan diri pada problem pemahaman dan interpretasi teks al-Qur'an.

Pada dasarnya setiap teks—dalam definisi Paul Ricouer—adalah inskripsi dan, karena itu, ia merupakan fiksasi dari bahasa lisan. Sifat bahasa lisan yang sementara dan cepat menghilang dibakukan dan dengan demikian juga dibekukan dalam bentuk fisik, yakni dalam huruf-huruf. Pembakuan dalam bentuk fisik dalam aksara kemudian memberikan semacam otonomi sendiri kepada teks, berbeda dari bahasa lisan yang amat tergantung kepada niat pembicara. Setiap teks tertulis, dengan demikian, mendapatkan semasam

⁴⁴ Lihat artikel Moch Adib Hamzawi, "Hermeneutika vs Tafsir al-Qur'an", 20 November 2006 dalam *website* www.al-hikam.or.id. Selanjutnya, Hermeneutika modern—menurut Ignas Kleden—hadir dan ditegakkan di atas sebuah dalil yang pernah dikemukakan oleh pendiri hermeneutika modern, Schleiermacher. Dalil tersebut berbunyi: "*Es gilt einen Verfasser besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat*"—artinya, kita harus memahami seorang pengarang lebih baik dari dia sendiri memahami dirinya. Hal ini dimungkinkan karena teks secara relatif telah dibebaskan dari monopoli pengarang, dan maksud pengarang telah dibekukan dalam teks yang dituliskannya, sementara maksud-maksudnya di luar teks telah tidak relevan lagi untuk memberi makna kepada teks tersebut. Dunia yang dibangun dalam dan oleh teksnya kemudian terbuka untuk didekati siapa saja, bahkan oleh pengarang sendiri atas cara yang bisa saja berbeda dari maksud semula. Lihat Ignas Kleden, *Sastra Indonesia dalam En....* hlm. 111.

⁴⁵ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London : Routledge and Paul Keangan, 1980), hlm. 1-5.

kemerdekaan sendiri yang terwujud dalam apa yang dinamakan otonomi semantik⁴⁶.

Ketika suatu wacana dituliskan—masih menurut Paul Ricoeur—yang terjadi sesungguhnya adalah pelestarian “makna wacana”, bukan “peristiwa wacana” itu sendiri; yaitu *the said* bukan *the saying*. Dengan fiksasi seperti ini, teks-teks tersebut memperoleh otonomi rangkap empat : otonom dari maksud (*intention*) pengarang, otonom dari konteks sosio-historis awal yang melatarinya, otonom dari situasi tatap muka yang menandai situasi dialog, dan akhirnya otonom dari kelompok sasaran (*addresse*) awalnya⁴⁷.

Sifat otonom yang melekat pada teks itu, tentunya, mempunyai kensekuensi-konsekuensi radikal bagi siapapun yang bergulat dengan penafsiran teks—tak terkecuali, teks kitab suci. Otonomi teks, yang menurut Ricoeur merupakan ciri konstitutif tekstualitas suatu teks, membuat setiap penafsiran terbuka dan menihilkan upaya penyeragaman tafsir. Setelah dituliskan, setiap teks memiliki makna sendiri yang selalu menghindar dari maksud pengarang: teks dapat didekontekstualisasi (sekaligus dapat direkontekstualisasi) dalam situasi yang baru, menjumpai para pembaca baru

⁴⁶ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences* (New York: Cambridge University Press, 1984), hlm. 91. Penting untuk dicatat di sini mengenai definisi semantik dan semiotik menurut Ricoeur. Semantik adalah segi bahasa yang menunjukkan hubungan bahasa dengan dunia luar bahasa, sedangkan semiotik menunjuk hubungan dalam bahasa, sebagai hubungan antara satu tanda dengan tanda lainnya. Dalam definisi Ricoeur semiotik adalah “*science of signs*” yang bekerja menurut prosedur disosiasi, yaitu menguraikan bahasa menjadi kalimat yang mempunyai makna. Semiotik adalah ilmu tentang bentuk bahasa. Sedangkan semantik adalah ilmu tentang makna bahasa.

⁴⁷ Paul Ricoeur, *Ibid.*, hlm. 145-146. Masih berpijak kepada Ricoeur, dalam sebuah kesempatan Leo Kleden pernah mengatakan—dengan ungkapan sangat sederhana, namun uiasannya begitu komprehensif—bahwasanya “teks adalah wacana yang dimantapkan”. Lihat Leo Kleden, “Teks, Ceritera dan Transformasi Kreatif” dalam *Jurnal Kebudayaan Kalam*. Edisi 10, 1997, hlm. 33-48.

yang berada di luar kelompok sasaran awalnya, dan dengan ini memproduksi makna-makna baru sesuai kelompok sasaran barunya. Dikatakan secara lebih teknis, selalu ada pertentangan antara dunia empiris yang dirujuk oleh teks dan suatu *possible world*, suatu *proposed world*, *proposed world*, yang diusulkan dalam teks dan diciptakan oleh teks itu sendiri. Dunia yang mungkin, dunia yang potensial ini benar-benar suatu dunia yang sesungguhnya sekalipun belum nyata, karena dunia pada dasarnya adalah dunia manusia yang dibangun oleh manusia sendiri menurut keinginan dan impiannya. Mengikuti kata-kata Paul Ricoeur: dunia itu adalah keseluruhan referensi yang dibuka oleh teks.⁴⁸

Kembali kepada Abou El Fadl, dalam usahanya membongkar struktur nalar institusi fatwa juga menggunakan kerangka konseptual yang sama seperti Ricoeur. Dalam hal ini Abou El Fadl mengajukan teori otoritas.⁴⁹ Menurutnya, ada dua jenis otoritas, yaitu “otoritas koersif” dan “otoritas persuasif”. Otoritas koersif adalah suatu bentuk otoritas yang mengandalkan posisi struktural. Sedangkan otoritas persuasif adalah suatu bentuk otoritas yang didasarkan pada kemampuan yang dimiliki, kemampuan intelektual misalnya. Namun, otoritas persuasif ini bisa berubah menjadi otoritas koersif

⁴⁸ “Far from saying that the text is without world”, kata Ricoeur, “I shall say that only now does man have a world and not merely situation, a Welt and not merely an Umwelt....For us, the world is the totality of references opened up by texts”. Lihat Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human....* hlm. 177.

⁴⁹ Gagasan teorinya ini mengacu kepada terminologi R.B. Friedman yang membagi otoritas ke dalam dua bentuk, yaitu “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*). Ketundukan pada orang yang memangku otoritas melibatkan ketundukan kepada jabatan atau kapasitas resmi seseorang, tapi ketundukan kepada seseorang yang memegang otoritas melibatkan ketundukan pada seseorang yang dipandang memiliki keahlian khusus. Seraya mengutip Friedman yang mengatakan: “it is this special knowledge that constitutes the vindication of the layman’s deferential acceptance of the authority’s utterances even though he does not or even cannot comprehend the grounds on which those utterances rest”, Abou El Fadl menganalogikan perbedaan keduanya layaknya ketundukan kita pada seorang polisi dan pada seorang tukang ledeng. Lihat Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name....*, hlm. 18.

jika ia mengklaim sebagai satu-satunya otoritas dengan mengabaikan pihak lain yang mungkin memiliki kemampuan sama. Atau, otoritas tersebut diambil alih oleh negara. Pola seperti ini yang disinyalir Abou El Fadl sebagai sikap otoritarianisme. Karena itu, untuk menghindari munculnya otoritarianisme, diperlukan adanya “nalar eksklusif” sebagai preferensi pilihan untuk mengikuti otoritas tersebut atau tidak⁵⁰.

Dengan kerangka seperti itu, Abou El Fadl menegaskan bahwa otonomi teks tidak sama sekali melenyapkan pesan dasar pengarang. Pesan tersebut masih tetap eksis di dalamnya. Karena itu, upaya interpretasi apapun terhadap teks harus didasarkan pada otoritas persuasif dengan mengedepankan moralitas: kejujuran, ketekunan, keutuhan, dan rasionalitas, meskipun kerangka moral ini tidak bersifat deterministik.⁵¹

Meski secara eksplisit tidak disebutkan, hermeneutika Abou El Fadl adalah hermeneutika fenomenologis.⁵² Strategi utama dalam hermeneutika ini adalah menegosiasikan pikiran sang pengarang, teks dan penafsir, dengan teks sebagai titik pusat yang bersifat terbuka. Dalam proses ini, meskipun teks telah memperoleh otonominya, penafsir dimungkinkan untuk melacak (*trace*)

⁵⁰ Selain Friedman, yang memengaruhi Abou El Fadl dalam membangun konsep otoritas adalah Hannah Arendt. Ulasan mengenai ini diulas secara panjang lebar oleh Abou El Fadl dalam satu sub-bab tersendiri, “The notion of authority” dalam *Ibid.*, hlm. 18-23.

⁵¹ Yang dimaksud di sini adalah otonomi relatif. Disebut otonomi karena teks tidak lagi dapat dirujuk pada subyek pemilik bahasa. Disebut relatif karena pesan subyek masih dapat dilacak dalam sistem bahasa, sebab bahasa merupakan hasil usaha konkretisasi pesan. Lihat Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human...*, hlm. 153.

⁵² Paul Ricoeur adalah tokoh utama hermeneutika jenis ini. Dalam kategori Josef Bleicher, hermeneutika Paul Ricoeur tidak termasuk hermeneutika teoretis dan hermeneutika filosofis, tetapi dalam kategori hermeneutika kritis. Lihat, Josef Bleicher, “*Contemporary Hermeneutics*,” hlm. 1-5.

pesan dasar teks.⁵³ Dengan demikian, Abou El Fadl telah berusaha mengembalikan otoritas makna teks dengan menempatkan teks di atas otoritas penafsir.

F. Metode Penelitian

Pengetahuan adalah hasil kreasi manusia yang langsung dipengaruhi oleh situasi yang dialaminya dalam sejarah. Maka menyelidiki pengaruh-pengaruh historis pada terbentuknya pengetahuan—dan, lebih jauh lagi, ilmu pengetahuan—akan bermanfaat untuk mencegah pemutlakan suatu hasil kognitif yang berhubungan dengan masa sejarah tertentu, merelatifkannya, dan membuka kemungkinan untuk berkembang. Tegasnya, kecenderungan ahistoris—yang menampik sifat historis relatif dari pengetahuan—adalah awal proses pemandulan ilmu dan pengetahuan⁵⁴.

Menurut Juergen Habermas—sebagaimana dikutip oleh Ignas Kleden—ada tiga kegiatan utama yang langsung memengaruhi dan menentukan bentuk tindakan dan bentuk pengetahuan manusia, yaitu kerja, komunikasi/interaksi dan kekuasaan. Kerja dibimbing oleh *interesse* yang bersifat teknis, interaksi dibimbing oleh *interesse* yang bersifat praktis, sedangkan kekuasaan dibimbing oleh *interesse* yang bersifat emansipatoris. Ketiga *interesse* itu,

⁵³ Orang-orang Islam percaya bahwa al-Qur'an adalah firman yang disampaikan Tuhan secara harfiah, dan oleh karena itu, maksud Pengarang dan bahasa teks tidak dapat diabaikan... Kenyataannya jelas menunjukkan bahwa Tuhan telah memilih sebuah sarana komunikasi yang terikat pada penggunaan manusia, dan yang terus berubah mengikuti dinamika manusia. Pada batas tertentu, legitimasi atas penetapan seorang pembaca bergantung pada sejauh mana pembaca itu mengormati integritas maksud pengarang dan teks itu sendiri. "In this sense", lanjutnya, "God has used two medium: the medium of the text and the medium of the human. The text is expected to shape the attitudes and conduct of the human agent, but there is little doubt that the human agent also shapes the meaning of the text". Lihat Abou El Fadl, *Spekin in God's Na....*, hlm. 90-91.

⁵⁴ Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 31-32.

masih menurut Habermas, memengaruhi pula proses terbentuknya ilmu pengetahuan yang—secara berurutan berdasarkan *interesse* tersebut—dikelompokkannya ke dalam tiga (3) golongan. *Pertama*, ilmu-ilmu yang termasuk dalam kelompok empiris-analitis. *Kedua*, ilmu-ilmu yang dapat dihimpun dalam kelompok ilmu historis-hermeneutis. Dan yang *ketiga* adalah kelompok ilmu sosial-kritis (ekonomi, sosiologi, politik)⁵⁵.

Habermas juga mengulas satu-persatu mengenai ciri-ciri dari ketiga kelompok ilmu pengetahuan tersebut. Namun, karena penelitian ini termasuk ke dalam kelompok ilmu historis-hermeneutis, maka penyusun di sini hanya akan membatasi ulasan mengenai ilmu historis-hermeneutis yang—menurut Habermas—ditandai oleh ciri-ciri berikut⁵⁶:

1. Jalan untuk mendekati kenyataan bukannya melalui observasi, melainkan melalui pemahaman arti (*sinverstehen*).
2. Ujian terhadap salah-benarnya pemahaman tersebut tidak dilaksanakan melalui test yang direncanakan, melainkan melalui interpretasi. Interpretasi yang benar akan meningkatkan inter-subyektivitas, sedangkan interpretasi yang salah akan mendatangkan sanksi⁵⁷.
3. Suatu pemahaman hermeneutis selalu merupakan pemahaman berdasarkan pra-pengertian (*vorverstaendnis*). Pemahaman situasi orang lain hanya mungkin tercapai melalui pemahaman atas situasi diri sendiri terlebih

⁵⁵ *Ibid.*, hlm.32.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm.33-34.

⁵⁷ Dengan sangat kocak, Ignas Kleden memberikan sebuah contoh dari bentuk sanksi yang dimaksud dengan pernyataannya: “dapatlah dibayangkan apa akibatnya kalau senyum basabasi diinterpretasikan sebagai senyuman cinta!”. Lihat *Ibid.*, hlm.33.

dahulu. Pemahaman berarti menciptakan komunikasi antara kedua situasi tersebut.

4. Komunikasi tersebut akan menjadi semakin intensif, apabila situasi yang hendak dipahami, oleh pihak yang akan memahaminya diaplikasikan kepada dirinya sendiri.
5. *Interesse* yang ada di sini adalah *interesse* untuk mempertahankan dan memperluas inter-subyektivitas dalam komunikasi. Apa yang mengikat komunikasi adalah norma berdasarkan konsensus mengenai tingkah laku yang diakui dan diterima.
6. Kekuatan norma-norma sosial tersebut didasarkan pada saling pengertian tentang maksud pihak-pihak yang terlibat dalam komunikasi, yang dijamin dan diawasi oleh pengakuan umum tentang kewajiban yang harus ditaati.

Ketiga jenis ilmu tersebut masing-masing menghasilkan tiga jenis pengetahuan, yang juga berbeda fungsinya satu-sama lain. Ilmu-ilmu empiris-analitis menghasilkan informasi-informasi, yang akan memperbesar penguasaan teknis pada manusia. Ilmu-ilmu historis-hermeneutis menghasilkan interpretasi-interpretasi yang memungkinkan bagi adanya suatu orientasi bagi tindakan manusia dalam kehidupan bersama. Ilmu-ilmu sosial kritis menghasilkan analisa yang membebaskan kesadaran manusia dari kungkungan kepercayaan yang didikte oleh ketergantungan kepada kekuasaan ataupun oleh ketergantungan struktural⁵⁸.

Kajian tafsir al-Qur'an sendiri—jika merujuk kepada ciri-ciri dalam klasifikasi Habermas—dapat dimasukkan ke dalam kelompok ilmu-ilmu

⁵⁸ *Ibid.*, hlm.34.

historis-hermeneutis. Dalam catatan pengantar untuk buku "*Speaking in God's Name*" dalam edisi bahasa Indonesia, M. Amin Abdullah—Guru Besar Filsafat Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta—mengemukakan pandangannya mengenai dua pilar penyangga yang dapat dimanfaatkan untuk mengurai benang kusut yang secara umum membelenggu dinamika pemikiran Islam. Dua pilar yang dimaksud adalah pilar normativitas dan pilar historisitas⁵⁹.

Pertama, pilar normativitas diperoleh dari QS Yūṣuf [12]: 76, yang menyatakan dengan tegas bahwasanya "*wa fauqa kulli zī 'ilmin 'alīm*". Amin, kemudian, menerjemahkannya ke dalam konteks pemikiran Islam kontemporer sebagai berikut: "Dan di atas setiap orang, kelompok, organisasi institusi keagamaan yang merasa pandai, mesti ada orang, kelompok, organisasi atau institusi keagamaan lain yang lebih pandai lagi". Petunjuk al-Qur'an ini dengan tegas dan gamblang sangat bernuansa hermeneutis,

⁵⁹ Telah cukup lama, sebetulnya, M. Amin Abdullah mendengungkan isu ini. Dalam satu kesempatan, misalnya, M. Amin Abdullah pernah menyatakan bahwa terhitung sejak abad ke-12 sampai abad ke-19—bahkan hingga sekarang—telah terjadi proses yang disebut Arkoun sebagai "*taqdīs al-afkār al-dīniy*", pensakralan pemikiran keagamaan, sehingga pemikiran keagamaan manusia Muslim seolah-olah menjadi *taken for granted*, dan *gairu qābilin li al-niqās* serta *immune* untuk dikaji secara kritis historis-ilmiah. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Cet. IV (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 108. Bandingkan dengan pandangan Fazlur Rahman mengenai proses "ortodoksi", yakni proses pencampuran yang tumpang tindih antara dimensi historisitas kekhalfahan yang aturannya bersifat historis-empiris, dan normativitas Islam yang *ṣālihun li kulli zaman wa makan*. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung : Pustaka, 1984), hlm. 105. Bandingkan juga dengan uraian Abed al-Jabiri yang menengarai awal munculnya gerakan ortodoksi (*al-tadwīn*) ajaran agama secara massif terjadi pada abad ke-2 H. Gerakan—yang, tepatnya, muncul pada masa khalifah Al-Mansur (754-776 M)—ini membuat agama terasa kehilangan *elan vital*-nya sebagai ajaran yang progresif. Akibatnya, mainstream agama bergeser dari *raison d'être*-nya sebagai *rahmatan lil 'ālamīn* menjadi gerakan sektarian yang membelenggu. Ketegangan, dalam konteks ini, terjadi di antara beberapa jenis nalar (*episteme*) yang bekerja dalam sejumlah disiplin keilmuan Islam. Al-Jabiri membagi nalar tersebut ke dalam tiga jenis: nalar *bayani*, nalar *burhani*, dan nalar *irfani*. Uraian lebih lanjut, lihat, Muhammed Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta : LKiS, 2000), hlm. 17-34.

sekaligus menepis anggapan sementara kalangan yang meragukan perlunya pendekatan hermeneutik dalam studi keislaman⁶⁰.

Kedua, pilar historisitas diperoleh dari sejarah praktik budaya intelektual muslim sepanjang abad⁶¹. Frasa yang biasa dikutip oleh penulis dan pengarang muslim di bagian akhir tulisannya adalah “*wa Allāh a’lam bi al-ṣawāb*”, dan Allah-lah yang lebih Mengetahui yang terbenar. Ungkapan ini juga sangat bernuansa hermeneutis. Namun, disini perlu penafsiran dan pemaknaan baru, karena sering kali para penulis yang menggunakan frasa ini, dalam sikap hidup bermasyarakat dan sikap intelektualnya masih juga cenderung otoriter dan angkuh⁶².

Prinsip penerapan metode dan teori adalah bahwa metode dan teori harus disesuaikan dengan apa yang menjadi masalah penelitian. Seseorang yang

⁶⁰ M. Amin Abdullah, “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 Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta : Serambi, 2004), hlm. XV.

⁶¹ Dalam sebuah kesempatan, yakni dengan mengacu kepada buku *The Little Community and Peasant Society and Culture* yang ditulis oleh Robert Redfield, Amin menguraikan apa yang disebut oleh para ahli antropologi sebagai “*high tradition*” dan “*low tradition*”.

High tradition adalah kajian keislaman yang bersandar kepada teks-teks keagamaan yang disusun oleh para ahli fikih, filsafat, kalam, tasawuf, dan tafsir pada suatu abad dan kondisi sosial tertentu, namun formulasi dan konsepsi tersebut diandaikan memiliki sifat yang universal. Dalam bahasa teknis keislaman istilah ortodoksi, barangkali, tepat dijadikan padanan “*high tradition*” itu sendiri.

Low tradition adalah kebalikannya, yaitu kajian keislaman yang lebih menitikberatkan kepada aspek ortopraksi. Artinya, yang menjadi fokus kajian model ini adalah kehidupan masyarakat muslim yang senyatanya, yang beranekaragam coraknya di seluruh dunia. Dibahasakan secara lebih sederhana, ortopraksi—yang disebut Amin sebagai pelengkap ortodoksi—lebih memfokuskan studi dan telaahnya terhadap apa yang senyatanya dipraktikkan dan digumuli oleh sekelompok masyarakat muslim tertentu dan pada masa tertentu pula.

Alhasil, hanya lewat pintu masuk pemahaman Islam yang didekati dengan pendekatan “*low tradition*”. maka kajian historis-empiris dalam wilayah kajian keislaman dapat dimungkinkan untuk dikembangkan lebih lanjut. Islam, dengan demikian, tidak lagi dipahami secara monolitik, tetapi dipahami secara pluralistik, *open-ended*, dan historis-empiris. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau...* hlm. 109-113.

⁶² M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa...”, hlm. XVI.

hanya menguasai teori A atau teori B, kemudian mencoba menerapkannya untuk segala masalah penelitian, maka dapat diramalkan bahwa penerapan itu tidak selalu berhasil, karena masalah penelitian tertentu memerlukan teori C atau teori D, dan bukannya teori A atau teori B. Selain itu, teori bukanlah doktrin, dan metode bukanlah disiplin yang dogmatis, melainkan instrumen, yang berguna sejauh diperlukan. Seseorang hanya dapat membersihkan halaman rumah dengan sebuah sapu, tetapi mencuci bajunya dengan deterjen⁶³.

Teori dijelaskan selalu dalam hubungan dengan masalah, karena pengetahuan selalu dimulai dengan masalah. Suatu masalah timbul jikalau antara pengetahuan kita dan kenyataan yang diamati terdapat suatu pertentangan atau kontradiksi⁶⁴.

Usaha-usaha metodologis dan teoritis dikerahkan untuk semakin memahami secara lebih tepat dan lebih mendalam watak dari obyek penelitian. Teori dan metode yang menghalangi tercapainya tujuan penelitian patutlah ditinggalkan dan diganti dengan teori dan metode lainnya. Tugas teori dan metode adalah membantu peneliti memahami sifat-sifat obyek penelitiannya sedekat mungkin, dan bukannya malah melakukan distorsi

⁶³ Ignas Kleden, *Sastra Indonesia dalam Enam Pertanyaan: Esai-esai Sastra dan Budaya* (Jakarta: Grafiti, 2004), hlm. 18.

⁶⁴ Dalam pandangan K.R. Popper data tidak pernah menjadi dasar pengetahuan, karena data yang diamati selalu sudah merupakan data yang diinterpretasikan, yaitu interpretasi berdasarkan teori atau keyakinan tertentu. Di sinilah Popper memperkenalkan apa yang dinamakannya dunia 3, yaitu dunia pengetahuan obyektif yang berbeda dari dunia 1 yaitu dunia fisik dan dunia 2 yaitu dunia kesadaran. Di antara ketiga jenis dunia tersebut dunia 3 mendapat prioritas karena, dunia fisik yang diamati adalah dunia fisik yang sudah diinterpretasikan berdasarkan teori-teori dari dunia ke-3. terhadap kesadaran dunia 3, juga mendapat prioritas karena kesadaran manusia tak pernah merupakan kesadaran hampa melainkan selalu berupa kesadaran yang terisi, yaitu terisi dengan berbagai teori, kepercayaan, dan pengetahuan yang berasal dari dunia 3. Lihat Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik...* hlm. 52-53.

dengan menjadikan obyek kajiannya hanya sebagai ilustrasi untuk suatu teori. Maka, dalam metodologi penelitian berlaku ketetapan bahwa teori dan metode akan diuji oleh kenyataan empiris dalam obyek penelitian⁶⁵.

Dalam kaitannya dengan kajian al-Qur'an, apabila peneliti ingin mengetahui status sesuatu, mengenai apa dan bagaimana, sejauh mana dan sebagainya, maka penelitiannya bersifat deskriptif, yaitu bersifat menjelaskan atau menafsirkan peristiwa⁶⁶.

Berbeda halnya dengan penelitian kuantitatif yang melibatkan diri pada perhitungan atau angka atau kuantitas, maka diskursus tafsir yang diusung dalam penelitian ini lebih bersifat kualitatif—yakni unsur kealamiah sumber data menjadi faktor yang paling utama⁶⁷.

Sebuah penelitian, dalam kapasitasnya sebagai aktivitas ilmiah, mengandaikan uraian dan pembahasan yang sistematis, terarah, dan memiliki tujuan yang jelas. Oleh karena itu, data atau informasi yang diusung dalam

⁶⁵ *Ibid.*, hlm.19. Bandingkan dengan ulasan Ignas Kleden lainnya yang mengatakan bahwa cita-cita ilmu teoritis ialah memberi penjelasan tentang suatu kenyataan tanpa sikap berpihak, dan tanpa dipengaruhi hasrat dan keinginan tertentu. Pengetahuan teoritis melukiskan kenyataan sebagaimana adanya, dan bukannya melukiskan sesuatu yang diinginkan atau yang dikehendaki supaya terjadi. Apabila dalam melakukan kerja ilmiahnya seseorang terlalu dipengaruhi oleh pikiran tentang manfaat ilmunya, tentang kemungkinan bagaimana ilmu itu bisa diterapkan secara teknis, dan juga tentang keinginannya mengenai apa yang akan dibuatnya dengan ilmu itu, semakin ada kemungkinan obyektivitas pengetahuan yang dihasilkannya semakin berkurang, dan mutu teoritisnya pun dengan sendirinya menurun. Lihat Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik...* hlm. 24-25.

⁶⁶ MAS. Abdel Haleem, "Context and Internal Relationship: Keys to Qur'anic Exegesis", dalam *Approach to The Qur'an*, ed. GR. Hawting & Abd al-Qadir al-Shareef (London & New York, Routledge, 1993), hlm. 71-78.

⁶⁷ Ada beberapa istilah yang biasa digunakan untuk penelitian kualitatif, yaitu penelitian atau inkuiri naturalistik atau alamiah, etnografi, interaksionis simbolik, perspektif ke dalam, etnometodologi, *the Chicago School*, fenomenologis, studi kasus, interpretatif, ekologis dan deskriptif. Lihat Prof. Dr. Lexy J. Moleong, MA, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi (Bandung : PT Remaja Rosdakarya, 2007) hlm. 2-3.

sebuah penelitian haruslah mempunyai relevansi dengan persoalan yang dihadapi. Artinya, data tersebut bertalian, berkaitan dan akurat.⁶⁸

Data yang akurat itu, selanjutnya, akan dikaji melalui mekanisme deskriptif-analitis, yaitu model penelitian yang berupaya mencatat, mendeskripsikan, menginterpretasikan, dan menganalisa bahan-bahan penelitian yang telah dikumpulkan. Dalam proses ini analisis deduktif, induktif, dan komparatif akan memainkan peranannya masing-masing⁶⁹—bergantung kepada kebutuhan dan tingkat akurasi data terhadap basis metodologi yang sesuai dengan permasalahan yang dikaji.

Penelitian ini sendiri merupakan kajian pustaka murni, karena yang dijadikan sumber penelitian adalah data-data tertulis yang berkaitan dengan simpul permasalahan yang dikaji. Pelbagai gagasan yang berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an dalam karya-karya Abou El Fadl akan menjadi episentrum kajian dalam penelitian ini, sementara karya-karya penulis yang lain—sekali lagi, tentunya, yang masih memiliki relevansi dengan simpul permasalahan yang dikaji—akan dijadikan data sekunder.

⁶⁸ Kartini Kartono, *Pengantar Metodologi Riset Sosial* (Bandung: Almunir, 1976), hlm. 86. Dalam salah satu esainya, Ignas Kleden pernah menganalogikan praktik ilmiah dan non-ilmiah ini dengan diskusi dan tradisi *ngobrol*. Suatu diskusi atau perdebatan yang produktif mengandaikan kesetiaan pikira kita kepada suatu soal. Yang membedakan sebuah diskusi dari kebiasaan *ngobrol* ialah bahwa dalam obrolan orang-orang hanya bermain-main dengan gagasan, sedangkan dalam diskusi orang *mengerjakan* suatu gagasan. Dengan lain perkataan jumlah informasi yang terlalu banyak, dengan keterampilan metodologis yang terlalu sedikit—daripadanya tidak diperoleh tambahan wawasan apapun. Lihat Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebuda....* hlm. XLV-XLVI.

⁶⁹ Analisis secara formal memang ditekankan pada penyajian data, tetapi sesungguhnya, ia telah dimulai sejak klasifikasi, atau pada saat reduksi data. Lihat Matthew B. Miles dan Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohadi (Jakarta: UI Press, 1992), hlm. 16-21. Bandingkan dengan Winarno Surkhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah : Dasar, Metode, Teknik* (Bandung: Tarsito, 1994), hlm. 140.

Selain pendekatan hermeneutika, penyusun tertarik—kalau bukan tertantang—untuk memakai pendekatan ideasional⁷⁰ dalam penelitian ini. Mekanismenya adalah dengan mengumpulkan—atau lebih tepatnya, menyeleksi—pelbagai karya yang relevan dari para sarjana yang menggeluti studi teks dan keislaman. Dalam hemat penyusun, pendekatan ini sangat besar manfaatnya—terutama, dalam menelusuri kerangka metodologis Abou El Fadl dalam mengaplikasikan teori hermeneutikanya terhadap teks-teks keagamaan di Bab III. Penyusun menemukan kesamaan ide antara teori tapal batas penafsiran (*the limit of interpretation*) yang diusung oleh Umberto Eco dengan prinsip pengendalian diri yang dicetuskan Abou El Fadl—yakni, pada ikhtiar untuk menghormati otoritas teks untuk mengelak dari jebakan otoritarianisme dalam penafsiran.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari lima bab. Untuk tujuan sistematisasi, maka penelitian ini akan disusun sesuai dengan sistematika pembahasan sebagai berikut :

⁷⁰ Pendekatan inilah yang dipakai oleh Fauzan Saleh sewaktu menyusun disertasinya, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia : A Critical Survey* pada McGill University, Canada. *Ideation* sendiri—sebagaimana diuraikan sendiri oleh Fauzan—berarti “kemampuan pikiran dalam membentuk atau menyusun pendapat”, dan, dengan demikian, ia berkaitan dengan “proses penyusunan dan menghubungkan berbagai konsepsi”. Karena itu, *ideasional* berarti terdiri atas, atau menunjuk kepada, suatu ide atau pemikiran mengenai suatu obyek yang tidak secara langsung menunjuk kepada artinya. Terminologi ini diperoleh Fauzan dari *Webster’s Third New International Dictionary of the English Language, Unabridged* (1981); *Random House Unabridged Dictionary* (1993). Sebagai suatu model pendekatan, ideasional telah dipakai oleh beberapa penulis, seperti Victor E. Makari dalam bukunya *Ibn Taymiyah’s Ethics: The Social Factor*. Dalam kaitan ini, ideasional juga telah dipakai oleh para penulis dalam mengkaji ide-ide tertentu dari sejumlah tokoh. Dapat dilihat, misalnya, dalam karya-karya Charles C. Adams dan Nikki R. Keddie tentang Muhammad Abduh dan Sayyid Jamal al-Din al-Afghani. Lihat Dr. Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan : Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, terj. Fauzan Saleh (Jakarta: Serambi, 2004) hlm. 37—bagian catatan kaki nomor 30.

Bab I adalah pendahuluan. Dalam pendahuluan ini akan diurai masalah yang menjadi latar belakang kegelisahan akademik penyusun. Kegelisahan tersebut akan dipertajam dalam rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teoretik, dan sistematika pembahasan. Diungkapkan secara sederhana, bab I ini adalah semacam alasan mengapa penelitian ini dirasa perlu untuk dilakukan.

Bab II adalah 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 gagasan-gagasan dalam karya-karyanya, dan konteks sosial-politik yang melatari lahirnya gagasan-gagasan Abou El Fadl.

Bab III adalah teori hermeneutika Abou El Fadl. Bab ini mengulas cara kerja kerangka metodologis hermeneutika Abou El Fadl. Diawali dengan uraian mengenai problem metodologis kajian teks keagamaan (*musykilāt al-fahm al-dīniy*) yang berkuat pada dua isu utama yaitu problem tekstual dan problem kontekstual. Selanjutnya, pemikiran hermeneutika khas Abou El Fadl yang membicarakan tentang relasi pengarang-teks-pembaca, dinamika penafsiran, dan komunitas penafsir (*communities of interpretation*). Yang disebut terakhir merupakan fokus utama pembahasan yang dipilih oleh penyusun. Alasannya, Abou El Fadl menguak problem antara teks otoritatif dan lahirnya otoritarianisme penafsiran pada ranah ini—yakni, berdasarkan temuannya mengenai asumsi-asumsi berbasis iman, asumsi berbasis nilai, asumsi berbasis akal serta asumsi metodologis yang biasanya nampak pada komunitas interpretasi.

Bab IV merupakan fokus kajian skripsi ini. Sebagai pra-wacana, penyusun pertama-tama melakukan pengusutan genealogis pada seputar citra Islam yang identik dengan kekerasan. Selanjutnya, proposal metodologis Abou El Fadl ihwal interpretasi jihad dalam Al-Qur'an yang mengusung diferensiasi konsep "*jihād*" dan "*qitāl*"—dan, pada akhirnya, berujung pada otoritas ide perang suci (*al-ḥarb al-muqaddasah*). Adapun konsep toleransi yang, menurut Abou El Fadl, merupakan imperatif moral al-Qur'an akan menjadi obyek kajian penyusun, yang diikuti dengan kajian mengenai aplikasi teori hermeneutika negosiasi Abou El Fadl pada titik tuntutan moral dan tuntutan fungsional. Pada ranah ini, Abou El Fadl menegosiasikan konsep al-Qur'an tentang "*ṣulh*" dan "*salām*" dengan "*fasād li al-arḍ*" yang sangat dikutuk oleh al-Qur'an. Pada bagian akhir bab ini, penyusun mengkaji terobosan tekstual Abou El Fadl yang menafsirkan "*al-khail*" (kuda perang) sebagai ilmu pengetahuan dan teknologi.

Bab V adalah penutup yang berisikan kesimpulan dan saran-saran.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah mendeskripsikan dan menganalisa pelbagai pendekatan hermenutika Abou El Fadl terhadap terma *jihād* dalam al-Qur'an, tibalah penyusun pada beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Basis argumentasi Abou El Fadl, dalam diskursus tafsir al-Qur'an, adalah bahwa seorang manusia tidak mungkin mampu memahami kompleksitas makna al-Qur'an secara sempurna. Oleh karena itu, Abou El Fadl, menampik cara tunggal dalam mempersepsikan dunia sebagai bentuk pengukuhan watak tekstual dari tradisi tafsir. Mengenai *hermeneutical circle* (yaitu relasi antara pengarang, teks, dan pembaca dalam proses pemaknaan) Abou El Fadl menaruh porsi terbesarnya pada tingkat pembaca karena inilah titik rawan yang bisa memunculkan tafsir otoriter. Oleh karena itu, Abou El Fadl menawarkan 4 (empat) formula teori asumsi, yaitu asumsi berbasis iman (*faith-based assumptions*), asumsi berbasis nilai (*value-based assumptions*), asumsi berbasis akal (*reason-based assumptions*), dan asumsi metodologis (*methodologically-based assumptions*).
2. Jihad, menurut Abou El Fadl, adalah sebuah simbol kuat bagi kesungguhan, kerja keras, dan kesuksesan di dalam sejarah Islam. Sebagai simbol, jihad dipakai untuk menghimpun antusiasme dan gairah untuk beragam tujuan. Al-Qur'an, menurut Abou El Fadl, tidak menggunakan

istilah *jihād* untuk merujuk pada perang atau pertempuran; perang atau pertempuran dirujuk dengan kata *qitāl*. Sementara al-Qur'an menyebut jihad sebagai mutlak dan tak terbatas, hal yang sama tak berlaku untuk *qitāl*. Jihad adalah sesuatu yang pada dasarnya baik, sementara *qitāl* tidak demikian. Setiap acuan di dalam al-Qur'an pada *qitāl* itu dibatasi oleh kondisi tertentu; tetapi, desakan akan jihad, seperti acuan pada keadilan dan kebenaran, mutlak dan tak bersyarat.

3. Abou El Fadl, secara khusus, menawarkan sebuah proposal metodologis dalam menafsirkan terma *jihād* dalam al-Qur'an, yaitu tafsir yang berorientasikan penggalian lebih dalam terhadap pelbagai imperatif moral al-Qur'an yang menurutnya mengandaikan sebuah dinamika makna yang melampaui batas ruang dan waktu (*a never-ending dynamic of moral exploration and interpretation*). Misalnya, Abou El Fadl menegosiasikan terma *jihād* dengan konsep *ṣulḥ* (damai) dan *salam* (ketentraman).

B. Saran-saran

Di zaman ketika wibawa agama goyah—dan hidup dalam agama, tampaknya, menjadi laku yang tegang—Abou El Fadl seolah-olah menjadi sebuah halte kecil bagi para pembacanya untuk berpikir, berdialog, dan meraih segala pengetahuan berikut kearifan-kearifannya.

Bagi sebagian kalangan, Abou El Fadl dicurigai sebagai “Barat”—ia, misalnya, memetik buah gagasan hermeneutika dari Friedrich Schleiermacher, Hans-Georg Gadamer, Julia Kristeva hingga Umberto Eco—meskipun bagi orang Barat ia justru menarik karena ia juga “Timur.” Betapa tidak, sederetan intelektual lintas disiplin dari khazanah Islam: Abū Ḥayyān al-Andalūsī

(*Tafsīr al-Baḥrul Muḥīf*), Ibn Yūnus al-Buḥūtī (*Kasysyāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*), Muḥammad ibn Ḥusain al-Farrā' (*al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*), Ibn Hajar al-'Asqalānī (*Fath al-Bārī: Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī (*al-Ḥawī al-Kabīr fī Fiqh Maḏhab al-Imām al-Syāfi'ī*), Muḥy al-Dīn ibn Syaraf al-Nawāwī (*Majmū' Syarḥ al-Muḥaḏḏab, al-Minhaj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn Ḥujjā*), Fakh al-Dīn al-Rāzī (*Mafātiḥ al-Gaib/ al-Tafsīr al-Kabīr*), Muḥammad al-Syaukanī (*Fath al-Qadīr: al-Jāmi' bayn Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr*), dan lain sebagainya, tak luput dari sapuan referensinya. Abou El Fadl percaya bahwa ajaran Islam telah melintasi pelbagai abad, dan berkembang seraya meniti buih ke seberang sejarah. Kitab-kitab kuning itu, di mata Abou El Fadl, menunjukkan sederet kearifan: kekayaan perbandingan yang tiada taranya. Ia pun, pada akhirnya, tak habis-habisnya mendapatkan hasil.

Dalam pandangan penyusun, Abou El Fadl adalah salah satu contoh terbaik seorang cendekiawan, seorang intelektual Muslim *par excellence*. Yang membentuk watak dan kecenderungannya bukanlah kecemerlangan berpikirmya— Abou El Fadl tak membangun sebuah mazhab, ia memilih untuk menjelajah dan terus menelusuri segala ihwal hidup; Abou El Fadl tak mengeluarkan fatwa, ia mementingkan dialog dengan siapa saja; singkatnya, Abou El Fadl mengutamakan proses—, bukan pula banyaknya buku ditulisnya, melainkan keprihatinannya yang dalam tentang keadaan. Itulah alasan yang menyebabkan ia menganalisa, menelaah, bergumul dengan pelbagai pendapat dan gagasan, dan kemudian berbicara, dengan suara keras atau sopan, tegas atau gemetar.

Abou El Fadl adalah pemikir dengan kanvas besar: waktu baginya “Zaman”, tempat baginya “Dunia”, orang baginya “Manusia”. Oleh karenanya, siapa pun yang mencoba mendekat pada pelbagai pemikirannya tak perlu curiga, atau gentar, atau merasakan omong kosong. Dialah seorang yang kritis tapi tak pernah bisa sinis, seorang yang mempertahankan kejujuran tanpa jadi penuding orang lain: seorang di mana pengetahuan telah menjadi kearifan, dan keterbukaan pikiran sama dengan keterbukaan hati. Dia, sekali lagi, adalah sebuah teladan.

Salah satu hal yang, mungkin, sangat menarik dari pemilik koleksi buku lebih dari 40.000 (empat puluh ribu) judul itu adalah kritiknya atas sejarah sebagai gerak maju modernisasi ia barengi dengan pembelaan atas sisi sejarah yang lain, yakni tradisi masa silam, yang sering dicampakkan tapi yang menjadi sumber pengetahuan dan kearifan. Oleh karena itu, Abou El Fadl menawarkan banyak pokok—sebagian besarnya telah dicuplik oleh penyusun di Bab II— untuk didiskusikan, disebarluaskan, dan juga diusut melalui mekanisme penelitian seperti skripsi ini. Tak hanya tafsir, Abou El Fadl juga menawarkan seperangkat pendekatan hermeneutika terhadap hadis-hadis Nabi yang tak kalah memukau.

Clifford Geertz pernah pernah berkomentar bahwa orang-orang Islam hidup dengan “dua pembukuan moral” (*moral double book keeping*) yang sangat dilematis, yakni: di buku yang mereka satu asyik dengan pelbagai pemikiran Barat berikut produk-produk teknologinya yang paling canggih, di buku yang satu lagi mereka cantumkan tebal-tebal pelbagai simbol, ungkapan, dan perilaku mereka yang paling tidak Barat. Jika Geertz bertanya siapakah gerangan yang tak tercerabut—yakni, orang yang tetap mengemban kesinambungan tradisi—di tengah modernitas, maka penyusun akan tegas menjawab: Khaled M. Abou El Fadl-lah orangnya.

BIBLIOGRAFI

- 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.
- _____ *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Cet. IV, 2004.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, Edisi Revisi, 2002.
- _____ *Imam Syafi'ie Moderatisme Eklektisme dan Arabisme*, terj. Khoiron Nahdiyin. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Ali, Maulana Muhammad, *The Holy Qur'an*, cet. X, terj. H.M.Bachrun. Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2002.
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Yogyakarta: FkBA, cet I, 2001.
- Amaliya, Niila Khairu, "Kritik Hadis 'Misoginis' Perspektif Fadl, Khaled M Abou El", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, vol. IIX, no. 1, Januari 2007.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syariah*, terj. Farid Wajidi. Yogyakarta : LkiS, 1994.
- Armstrong, Karen, *A History of God: The 4,000 -Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York: Ballantine Books, 1st Edition, 1994.
- _____ *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, Muhammadi Helmi & Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, cet. I, 2001.
- _____ *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, terj. Sirikit Syah. Surabaya: Risalah Gusti, cet. I, 2001.
- _____ *The Great Transformation: Awal Sejarah Tuhan*. terj. Yuliani Liputo, Bandung: Mizan, cet. I, 2007.
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia : Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Majid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq. Jakarta : Yayasan Paramadina, 1999.

- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*. London : Routledge and Paul Keangan, 1980.
- Brown, Gillian & George Yule, *Analisis Wacana*, terj. I. Soetikno. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Budiman, Manneke, "Datang, Pandang, Menang(is) : Tafsir Lintas Budaya" dalam *Jurnal Kebudayaan KALAM*, edisi XIV, 1999.
- Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-, *Matn Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Surabaya: Al-Hidayah, tt.
- Cohen, Joshua & Ian Lague, eds., *Cita dan Fakta : Toleransi, Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetya. Bandung : Arasy, 2002.
- Easthope, Anthony , *Poetry as Discourse*. London & New York: Methuen&Co. Ltd, 1983
- Eco, Umberto, Richard Rorty, Jonathan Culler & Christine Brooke-Rose, *Interpretation and Overinterpretation*, edited by Stefan Collini, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Eco, Umberto, *The Limit of Interpretation*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*. San Diego, New York, London: A Harvest Book Harcourt, Inc., 2000.
- Esack, Farid, *Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberasi, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.
- Fadl, Khaled M Abou El, "9/11 and the Muslim Transformation," dalam *September 11: A Transformative Moment?*.
- "Ahkam al-Bughat: Irregular Warfare and the Law of Rebellion in Islam", dalam James Turner Johnson & John Kelsay, eds., *Cross, Crescent & Sword: The Justification and Limitation*. Westport, Ct: Greenwood Publishing Group, 1990.
- "Al-Qaeda and Saudi Arabia.", rubrik opini dalam *Wall Street Journal*, edisi 10 November 2003.
- "Between Functionalism and Morality: The Juristic Debates on the Conduct of War," dalam Jonathan E. Brockopp, ed., *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia* Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2003.

- _____ “Between Peace and Terror,” artikel dalam *UCLA Magazine*, edisi Musim Dingin 2001.
- _____ “Book Review,” dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*—edisi IX, no. 2, 1992, merupakan resensi buku karya Daisy Hilse Dwyer, ed., *Law and Islam in the Middle East*.
- _____ “Book Reviews on ‘*The Origins of Islamic Law: The Qur’an, The Muwatta’ and Madinian ‘Amal’*,” resensi buku karya Yasin Dutton, *The Origin of Islamic Law: The Qur’an, the Muwatta’ and Madinian ‘Amal’* (London: Curzon Press, 1999), dalam *International Journal Of Middle Eastern Studies*, vol. XXXII. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____ “Conflict Resolution as a Normative Value in Islamic Law: Handling Disputes with Non-Muslims,” dalam Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*. New York: Oxford University Press: 2003.
- _____ “Constitutionalism and the Islamic Sunni Legacy,” dalam *UCLA Journal Of Islamic And Near Eastern Law*, vol. I, no. 1, Fall/Winter 2001-2002.
- _____ “Criminal Acts: Destruction of Property, Rape and Murder” dalam *Islamic Studies*, vol. XXX, no. 3, 1991.
- _____ “Democracy in Islamic Law,” dalam Richard Bulliet, *Under Siege: Islam and Democracy*. New York: Middle East Institute of Columbia University Press, 1994.
- _____ “Dogs in the Islamic Tradition and Nature,” dalam *Encyclopedia of Religion and Nature*, s.v. New York: Continuum International, cet. IV, 2004.
- _____ “Fox Hunting Pheasant Shooting and Comparative Law,” ditulis bersama Alan Watson, dalam *The American Journal Of Comparative Law*, vol. XLVIII, 2000.
- _____ “Hostages,” dalam John L. Esposito, ed., *Encyclopeia of the Modern Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____ “Human Rights Must Include Tolerance,” *Los Angeles Times*, edisi 12 Agustus 1997.
- _____ “Introduction,” catatan pengantar dalam *Shattered Illusions: Analyzing The War On Terrorism* London: Amal Press, 2002.
- _____ “Islam and the Challenge of Democratic Commitment.” dalam *Fordham International Law Journal* 27, no. 1, Desember 2003.

- _____ “Islam and the Theology of Power,” dalam *Middle East Report*, No. 221, Musim Semi, 2001.
- _____ “Islam and Tolerance: Abou El Fadl Replies,” dalam *Boston Review*. vol. XXVII, no. 1, Februari/Maret, 2002.
- _____ “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Elevent/Seventeenth Centuries,” dalam Baber Johanson, Aharon Laylsh, Huda Lutfi & David S. Powers, eds., *Islmic Law and Society*. Leiden: E.J Brill Publisher, 1994.
- _____ “Islamic Law and the Ambivalent Scholarship: A Review of Lawrence Rosen,” dalam *Michigan Law*, vol. 100, no. 6 Mei, 2002. Tulisan ini merupakan resensi buku karya Laurence Rosen, *The Justice of Islam* (Oxford: Oxford University press, 2000).
- _____ “Islamic Sex Laws,” artikel dalam *LA Daily Journal*, edisi 15 Agustus 1999.
- _____ Fadl, Khaled M Abou El, “Law of Duress in Islamic Law and Common Law: A Comparative Study” dalam *Arab Law Quarterly*, vol VI, no. 2, 1992.
- _____ “Legal Debates on Muslim Minorities: Between Rejection and Accommodation,” dalam *Journal Of Religious Ethics*, vol XXII, no. 1, 1994.
- _____ “Moderate Muslim Under Siege,” catatan editorial untuk *New York Times*, edisi 1 Juli 2002.
- _____ “Muslim Minorities and Self-Restrain in Liberal Democracies,” dalam *Loyola Law Review*, vol. XXIX, no. 4, 1996.
- _____ “Muslims and Accessible Jurisprudence in Liberal Democracies: A Response to Edward B. Foley’s *Jurisprudence and Theologi*,” dalam *Fordham Law Review*, vol. LXVI, 1998.
- _____ “Negotiating Human Rights Through Language,” dalam *UCLA Journal Of International Law And Foreign Affair*, vol. II, 2001.
- _____ “On Rebuilding Iraq”, rubrik opini dalam *Wall Street Journal*, edisi 21 April 2003.
- _____ “Past year has been difficult for American Muslims,” catatan editorial untuk *Dallas Morning News*, edisi 8 September 2002.
- _____ “Peaceful Jihad,” dalam M. Wolfe, ed., *Taking Back Islam: American Muslims Reclaim Their “Peacefull Jihad.”* Emmaus, Pa: Rodale Press, 2002.

- _____ “Political Crime in Islamic Jurisprudence and Western Legal History,” dalam *U.C. Davis Journal Of International Law & Policy*, vol. IV, no.1, Musim Dingin, 1998.
- _____ “Rebellion” dalam *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. IV P-SH, Jane Dammen McAuliffe, Koninklijke Brill NV, 2004.
- _____ “Soul Searching and the Spirit of Shari’ah: A Review of Bernard Weiss’ *The Spirit of Islamic Law*,” resensi buku dalam *Washington University Global Studies Law Review*, vol. I, no. 1-2, Winter/Summer, 2002.
- _____ “Speking, Killing and Loving in God’s Name,” dalam *The Hedgehog Review*. Virginia: edisi 6, no.1, Musim Semi, 2004.
- _____ “Striking the Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities,” dalam Yvonne Yazbeck Yazbeck Haddad & John L. Esposito, *Muslims On The Americanization Path?*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____ “Terrorism is at Odds With Islamic Traditional,” catatan editorial untuk *Los Angeles Times*, edisi 22 Agustus 2001.
- _____ “The Culture of Ugliness in Islam and Reenganging Morality,” dalam *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, vol. II, no. 1, edisi Fall/Winter, 2002-2003.
- _____ “The Death Penalty, Mercy and Islam,” dalam Erick C. Owens, John D. Carlson & Erick P. Elshain, eds., *A Call of Reckoning: Religion and the Death Penalty*. Grand Rapids, Mi: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004.
- _____ “The Human Rights Commitment in Modern Islam,” dalam Joseph Runzo, Nancy M. Martin & Arvind Sharma, eds., *Human Rights and Responsibilities in the World Religious*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- _____ “The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations,” dalam *Global Dialogue*, vol. IV, no. 2, Musim Semi, 2002.
- _____ “The Place of Tolerance in Islam: On Reading the Qur’an and Misreading It,” dalam *Boston Review*, vol. XXVI, no. 6, Desember, 2001/Januari, 2002.
- _____ “The Rules of Killing at War: An Inquiry into Classical Sources,” dalam *The Muslim World*, vol.LXXXIX, no. 2, April, 1999.
- _____ “The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam,” dalam Omid Safi, ed., *Progressive Muslims*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.

- _____ “The Unbounded Law of God and Territorial Boundaries,” dalam Allen Buchanan & Margaret Moore, eds., *States, Nations, and Borders: The Ethics of Making Boundaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____ “The Use and Abuse of ‘Holy War’,” resensi buku James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1997), dalam *Ethics And International Affairs*, vol. XIV, 2000.
- _____ “U.S. Muslims, Unify and Stand Up,” catatan editorial untuk *Los Angeles Times*, edisi 14 Juli 2002.
- _____ “What Became of Tolerance in Islam,” catatan editorial untuk *Los Angeles Times*, edisi 14 September 2001.
- _____ *Melawan Tentara Tuhan*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.
- _____ *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford : Oneworld Publications, 2003.
- _____ *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist*. New York : Harper Collins Publisher, 2005.
- _____ “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
- _____ “Human Rights Are Above God’s Rights”, petikan wawancara yang dipublikasikan pada 9 Agustus 2005 dalam www.liberalislam.com
- _____ *Musyawaharah Buku, Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdullah Ali. Jakarta : Serambi, 2002.
- Fanani, Ahmad Fuad, *Islam Mazhab Kritis: Menggagas Keberagamaan Liberatif*. Jakarta: Kompas, 2004.
- Foer, Franklin, “Moral Hazard”, *The New Republic Magazine*, November 7, 2002. <http://www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html>.
- Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, terj. A.M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1982.

- Gatje, Helmut, *The Qur'an and Its Exegesis*, transl. By Alford T. Welch. Oxford: Oneworld Publications, 1996.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, *Contemporary Islam and the Challenge of History*. Albany, NY: State University of New York Press, 1982.
- Hadibroto, Iwan & Tim Redaksi HotCopy, *Osama bin Laden: Teroris atau Mujahid?*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Haleem, MAS. Abdel, "Context and Internal Relationship : Keys to Al-Qur'anic Exegesis", dalam GR. Hawting & Abd al-Qadir al-Shareef, eds., *Approach to the Qur'an*. London & New York, Routledge, 1993.
- Hamzawi, Moch Adib, "Hermeneutika vs Tafsir Al-Qur'an", 20 November 2006 dalam *website* www.al-hikam.or.id
- Hardiman, F. Budiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. Yogyakarta : Kanisius, 2003.
- _____ "Melampaui, Mengingat, dan Melupakan: Diskursus tentang Detraumatisasi," dalam rubrik Bentara *Harian Kompas*. Edisi Jumat, 11 Oktober 2002.
- _____ "Takut Akan yang Lain: Catatan-catatan tentang Heterofobia," dalam rubrik Bentara *Harian Kompas*. Edisi Jumat, 5 September 2003.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Hirsch, Jr., E. D., *Validity in Interpretation*. New Haven and London : Yale University Press, 1978.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia—Buku Pertama, Masa Klasik Islam*, terj. Dr. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Hodgson, Marshall. G.S., *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia—Buku Kedua, Peradaban Khalifah Agung*, terj. Dr. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Paramadina, cet. I, 2002.
- Hoffman, Murad W., *Bangkitnya Agama: Ber-Islam di Alaf Baru*, terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2003.
- Ibn Taimiyyah, Taqiy al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. III. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.

- _____. “Al-Qur’an Sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutika Al-Qur’an Nasr Hamid Abu Zayd”, dalam Sahiron Syamsuddin & Abdul Mustaqim, eds., *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002.
- Jabiri, Muhammad Abid Al-, *Syura: Tradisi, Partikularitas dan Universalitas*, terj. Khiron Nahdiyin. Yogyakarta : LKiS, 2002.
- _____. *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta : LKiS, 2000.
- Juwainī, al-Imām al-Ḥaramain Abū al-Ma’ālī ‘Abd al-Mālīk ibn ‘Abdillāh ibn Yūsuf Al-, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Kartono, Kartini, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*. Bandung: Almunia, 1976.
- Kleden, Ignas, *Sastra Indonesia dalam Enam Pertanyaan: Esai-esai Sastra dan Budaya*. Jakarta: Grafiti, 2004.
- _____. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, cet. II, 1988.
- Kleden, Leo, “Teks, Ceritera dan Transformasi Kreatif” dalam *Jurnal Kebudayaan Kalam*—edisi 10, 1997.
- Lawrence, Bruce B., *Menepis Mitos: Islam di Balik Kekerasan?*, terj. Harimukti Bagoes Oka. Jakarta: Serambi, cet. I, 2002.
- Lenczowski, George, *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*, terj. Drs. Asgar Bixby. Bandung: Sinar Baru Algesindo, cet. I, 1993.
- Lukes, Steven, “Relativism in its Place” dalam Martin Hollis & Steven Lukes, eds., *Rationality and Relativisme*. Cambridge: MIT Press, 1982.
- Marāgī, Ahmad Muṣṭafā al-, *Tafsīr al-Marāgī*, vol. IX, cet. III. Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbī wa Aulāduhu, 1963.
- Mas’udi, Masdar F., *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikih Perempuan*. Bandung : Mizan, 1996.
- Māwardī al-Baṣrī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-, *al-Nukat wa al-Uyūn: Tafsīr al-Māwardī*, vol. I. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.
- Mayli, Muhsin al-, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*, terj. Rifyal Ka’bah. Jakarta: Paramadina, cet. I, 1996.
- McCollam, Douglas, “Annotating Islam”, dalam *The American Lawyer Magazine*, Desember 2001. <http://www.scholarofthehouse/drabelfadinm.org/html>.

- Milles, Matthew B. & Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohadi. Jakarta: UI Press, 1992.
- Misrawi, Zuahairi & Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif : Mamahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat*. Jakarta: LSIP, 2004.
- “Kaled Abou El Fadl Melawan Atas Nama Tuhan”, dalam *Jurnal Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praksis*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005.
- Mohamad, Goenawan, “Babel,” dalam *Catatan Pinggir Majalah Tempo*, Edisi. 52/XXXV/19 - 25 Februari 2007.
- *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 2002.
- *Kata, Waktu: Esai-esai Goenawan Mohamad 1960-2001*. Jakarta: PT Tempo Inti Media, 2001.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, edisi revisi, 2007.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Arab-Indonesia al-Munawwir*, cet. XIV. Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997.
- Murad W. Hofmann, *Bangkitnya Agama: Ber-Islam di Alaf Baru*, terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, cet. I, 2003.
- Muslim, Imam, *Shahih Muslim*. Surabaya: Al-Hidayah, tt.
- Mustaqim, Abdul & Sahiron Syamsuddin, eds., *Studi Al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam: Antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid. Yogyakarta: Pusaka, 2001.
- Nugroho, Alois A., “Benturan Peradaban, Multikulturalisme, dan Fungsi Rasio,” dalam rubrik *Bentara Harian Kompas*, edisi Jumat, 4 April 2003.
- Piliang, Yasraf Amir, “Neopluralisme: Belajar dari Pluralitas Kecil,” dalam rubrik *Bentara Harian Kompas*, edisi Jumat, 4 Juli 2003.
- Qaththan, Manna' Khalil al-, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Drs. Mudzakir AS. Bogor & Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1994.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung : Pustaka, 1984.
- Rahnema, Ali, ed., *Para Perintis Zaman Baru Islam*. Bandung : Pustaka Hidayah, 1996.

- 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>.
- Riceour, Paul, *Hermeneutics and The Human Science*—ed. & transl. By John B. Thompsom. London & New York: Cambridge of University Press, 1982.
- Romli, M. Guntur, "Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syari'at Islam Sebagai Fikih Prograsif", dalam *Jurnal Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praksis*, Edisi Perdana, Juli-Agustus, 2005.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, cet. I, 2002.
- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, terj. Fauzan Saleh. Jakarta: Serambi, 2004.
- Santikarma, Degung, "Pentas Antropologi di Indonesia," dalam rubrik *Bentara Harian Kompas*, edisi Rabu 7 Juli 2004.
- 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>.
- Sherif, Faruq, *Alqur'an Menurut Alqur'an: Menelusuri Kalam Tuhan dari Tema ke Tema*, terj. M.H. Assagaf & Nur Hidayah. Jakarta: Serambi, 2001.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, cet. IX, 2001.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2000.
- Siddiqui, Haroon, "When Internal Debates Go Public", dalam *Khaled In Mass Media*. <http://www.scholarofthehouse/drabelfadinm.org/html>.

Sindhunata, "Agama: Ziarah Humanisme Transendental", dalam rubrik *Bentara Harian Kompas*, edisi Jumat, 17 Maret 2003.

Sunardi, ST., *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: Buku Baik, Cet. II, 2004.

Surkhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah : Dasar, Metode, Teknik*. Bandung: Tarsito, 1994.

Suyūṭī, Jalal al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-, *al-Durr al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma'sūr: Mukhtaṣar Tafsīr Tarjumān al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

Toer, Pramoedya Ananta, *Bumi Manusia*. Penerbit Hasta Mitra, 2001.

_____ *Rumah Kaca*. Penerbit Hasta Mitra, 2001.

Wāḥidī al-Naisābūrī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad al-, *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

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

Witdarmono, Henricus, "Alkitab sebagai Sebuah Karya Penafsiran," dalam rubrik *Bentara Harian Kompas*. Edisi Jumat, 1 Maret 2002.

_____ "Teror dalam 'Benak' Agama: Atau Wacana Agama dalam Terorisme," dalam rubrik *Bentara Harian Kompas*, edisi Senin, 9 Desember 2002.

Zuḥailī, Wahbah al-, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Minhaj*, vol. I Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991.

_____ *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Minhaj*, vol. II Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991.

_____ *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Minhaj*, vol. V Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991.

_____ *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Minhaj*, vol. VI Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991.

_____ *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Minhaj*, vol. IX Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991.

_____ *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Minhaj*, vol. X Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991.

CURRICULUM VITAE

Nama : Mohammad Itqon Syauqi

Tempat / Tanggal Lahir : Jember, 5 Juli 1982

Alamat Asal : Pesantren Miftahul Ulum Kompleks Taman Baru
Kalisat Jember, Jawa Timur

Alamat di Yogyakarta : Wisma “Anberra”, sebelah utara Pesantren
Wahid Hasyim, Yogyakarta

Riwayat Pendidikan : -SD Negeri Ajung I Kalisat, 1987-1994
-SMP Negeri I Kalisat, 1994-1997
-MAK Annuqayah Guluk-guluk Sumenep
Madura, 1997-2000
-Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis,
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, masuk tahun 2000

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan dibawah ini saya:

Nama: **Mohammad Itqon Syauqi**
NIM: **00530187**
Fakultas: **Ushuluddin**
Jurusan Prodi: **Tafsir Hadis**
Alamat Rumah: **Pesantren Miftahal Ulum Kompleks Taman Baru
Kalisat Jember, JATIM.**
Telp. Hp: **(0331) 592 147**
Alamat di Yogyakarta: **Wisma ANBERRA, Sobelah Utara Kompleks Pesantren
Wahid Hasyim Gatot, Yogyakarta.**
Telp. Hp: **081 568 479 579**
Judul Skripsi: **JIHAD DALAM AL-QR'AN
Dinamika Negosiatif Teori Hermenoutika
Khalid M. Abou El Fadl**

Menerangkan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar as/karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah di munaqosyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia merevisi 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 menanggung sanksi untuk di batalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar benarnya.

Yogyakarta,

Saya yang menyatakan,



M. Itqon Syauqi.....)