

Ahmad Zayyadi, M.A., M.H.I.

Kata Pengantar :

Prof. Dr. Phil. H. M. Nur Kholis Setiawan, M. A.

(Guru Besar UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto)

Editor:

Dr. Muhammad Fauzinuddin Faiz, M.H.I.

Ahmad Rezy Meidina, M.H.

Hermeneutika Hukum Islam

Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif

Ahmad Zayyadi, M.A., M.H.I.

Kata Pengantar :

Prof. Dr. Phil. H. M. Nur Kholis Setiawan, M. A.

(Guru Besar UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto)

Editor:

Dr. Muhammad Fauzinuddin Faiz, M.H.I.

Ahmad Rezy Meidina, M.H.

Hermeneutika Hukum Islam

Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif



CV. Pustaka Ilmu Group

Hermeneutika Hukum Islam

Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif

Penulis:

Ahmad Zayyadi, M.A., M.H.I.

Copyright © Pustaka Ilmu, 2024

xvi + 186 halaman; 14,5x21 cm

Hak cipta ada Pada Penulis

ISBN: 978-623-509-286-7

Penulis : Ahmad Zayyadi, M.A., M.H.I.
Editor : Dr. Muhammad Fauzinuddin Faiz, M.H.I.
Ahmad Rezy Meidina, M.H.
Pemeriksa Aksara : Muta Ali Arauf, M.A.
Desain Cover : Atta Huru
Layout : Nur Afandi

Penerbit Pustaka Ilmu

Griya Larasati No. 079 Tamantirto, Kasihan,
Bantul Yogyakarta Telp/Faks: (0274)4435538
E-mail: radaksipustakailmu@gmail.com
Website: [https:// www.pustakailmu.co.id](https://www.pustakailmu.co.id)
Layanan WhatsApp: 081578797497

Anggota IKAPI

Cetakan I, Juli 2024

Marketing:

Griya Larasati No. 079 Tamantirto, Kasihan,
Bantul Yogyakarta Telp/Faks: (0274)4435538
E-mail: radaksipustakailmu@gmail.com
Website: [https:// www.pustakailmu.co.id](https://www.pustakailmu.co.id)
Layanan WhatsApp: 0815728053639

© Hak Cipta dilindungi Undang-undang

All Rights Reserved

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk apa pun tanpa izin tertulis dari Penerbit
Pustaka Ilmu Yogyakarta

فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم
ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم
ووويل لهم مما يكسبون

*Maka Kecelakaan yang besarlah
bagi orang-orang yang menulis al-Kitab dengan tangan mereka
sendiri, lalu dikatakannya; “Ini adalah dari Allah”, dengan
maksud untuk memperoleh keuntungan yang sedikit dengan
perbuatan itu. Maka Kecelakaan yang
besarlah bagi mereka, akibat apa yang ditulis oleh tangan
mereka sendiri, dan Kecelakaan yang besarlah
bagi mereka, akibat apa yang mereka kerjakan.
(Q.S. al-Baqarah, [2]: 79)*

ألا واستوصوا بالنساء خيرا فإنما هن عوان عندكم

ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك

*Ingatlah..., Aku berpesan
agar kalian berbuat baik terhadap perempuan
karena mereka sering menjadi sasaran pelecehan di antara
kalian, Padahal sedikitpun kalian tidak berhak memperlakukan
mereka,kecuali untuk kebaikan itu...
(H.R. at-Turmudzi)*

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. Phil. H. M. Nur Kholis Setiawan, MA.

(Guru Besar UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto)

MEMBONGKAR *FIQH OTORITER*, MENGGAGAS *FIQH OTORITATIF* DALAM HUKUM ISLAM

Pemikiran Islam dalam perkembangan era mutakhir saat ini terkesan berkuat pada persoalan pro-Barat atau anti-Barat daripada memfokuskan diri pada internal pemikiran umat Islam.¹ Pada saat ini apakah *fiqh* Islam masih berpihak pada manusia, atau bernaung di bawah payung *atas nama Tuhan* atau berlindung dibawah kekuasaan teks, adalah beberapa pertanyaan yang memerlukan kajian serius. Banyak kasus yang terjadi di belahan wilayah masyarakat Muslim corak *fiqh* yang dihasilkan cenderung jauh dari *maqāshid asy-syarī'ah*, karena kental dimensi tekstualnya ketimbang kontekstualnya.

Penulis buku ini menawarkan istilah *Fiqh otoritatif*, yakni *fiqh* yang selayaknya menjadi rujukan dikarenakan ia dihasilkan oleh pakar perseorangan maupun lembaga yang memiliki otoritas keilmuan. Untuk itu ada empat istilah yang semestinya difahami secara proporsional, yakni : i] otoritas; ii] otoritatif, iii]otoriter dan iv] otoritarianisme. Otoritas adalah kewenangan yang melekat kepada perseorangan atau-pun lembaga sebagai

¹ Lihat misalnya buku dua jilid yang merupakan kumpulan tulisan para ahli keislaman, seperti Muhammad Said Tantawi, Abdurrahman al-'Adawi, Ahmad Syalabi dll yang diberi judul *Fikr al-Muslim al-Mu'āsir: Mā alladzi Yusyghiluhu* yang diterbitkan di Cairo Mesir oleh Markaz al-Ahram li l-Tarjamah wa l-Nasyr. Secara rinci kumpulan tulisan tersebut menyinggung isu Perempuan, Islam dan Budaya, Islam vs Peradaban Barat, Islam dan Pemberdayaan Umat, dll.

akibat dari kepakaran yang dimiliki. Seseorang akan memiliki otoritas, apabila dirinya dilengkapi dengan seperangkat keahlian, kompetensi dan teruji, demikian pula sebuah lembaga. Ketika perseorangan/lembaga ini memiliki otoritas, maka produk yang dihasilkan pastilah otoritatif. Yang perlu diwaspadai adalah jangan sampai perseorangan/lembaga tersebut menjadi otoriter, alias menganggap dirinya paling benar. Dan yang paling berbahaya adalah otoriter menjelma menjadi otoritarianisme, yakni pelembagaan sikap mau benar sendiri.

Penulis terinspirasi oleh sosok Khaleed M. Abou El-Fadl, sosok yang berkecimpung dengan empat istilah tersebut di dalam karya-karya untuk dapat membumikan tafsir keagamaan dalam konteks kekinian yang lebih humanis. Tentu, tokoh tersebut mempergunakan beberapa piranti sebagai alat bantu, yang ia sebut sebagai hermeneutika kontemporer. Bagi Abou El-Fadl, terdapat tiga pokok persoalan yang menjadi kunci membuka diskursus yang otoritatif dalam hermeneutika kontemporer. *Pertama*, terkait dengan kompetensi (otentisitas), *kedua*, penetapan makna (*itsbāt al-ma'nā*), dan yang *ketiga*, perwakilan yang dikenal dengan istilah “wakil khusus” dan “wakil umum”. Selain itu, terdapat lima prasyarat bagi seorang *reader* (wakil khusus) seperti kejujuran, kesungguhan, kelengkapan/komprehensif, rasionalitas, dan pengendalian diri, sehingga hasil pembacaannya lebih otoritatif.

Perangkat metodologi yang paling mendasar juga adalah adanya asumsi-asumsi dasar seperti asumsi berbasis nilai, metodologi, akal, dan asumsi berbasis imam. Keempat asumsi tersebut menurut Abou El-Fadl tidak boleh ditinggalkan dalam pengambilan sebuah keputusan hukum Islam. Pada tataran aplikasi teori, hermeneutika hukum Abou El-Fadl

menggali gagasan bagaimana seseorang *faqih* dalam melakukan pembacaan dan interpretasi terhadap teks tetap obyektif dan penyikapan terhadap hasil interpretasinya terhindar dari sikap otoriter apalagi otoritarianisme.

Pemikiran hermeneutika Abou El-Fadl banyak mengkritik fatwa-fatwa hukum Islam, terutama CRLO yang ada di Amerika yang cenderung bias terhadap perempuan dalam memutuskan kebijakan hukum Islam. Abou El-Fadl sangat mengenal sekaligus gelisah dengan fenomena radikalisme, fundamentalisme, dan puritanisme yang berkembang di tengah umat Islam saat ini. Sosok Abou El-Fadl sering terlibat dalam berbagai debat publik mengenai promosi Islam yang moderat dan damai. Dengan integritas dan keberanian intelektual dia mengkritik semua klaim kebenaran kalangan fundamentalis Islam melalui teks-teks keagamaan. Al-Qur'an dan Hadis adalah sumber yang paling otoritatif yang tidak boleh disalah pahami dan disalahgunakan untuk melgitimasi kepentingan pribadi maupun kelompok-kelompok tertentu.

Dengan demikian, menurut Abou El-Fadl, 'otoritas' atau wewenang seorang ulama atau intelektual sangat ditentukan oleh cerminan moral, integritas kepribadiannya, dan harus ditunjang dengan sikap independennya. Wewenang seorang ulama adalah suatu wewenang yang tentatif dan tidak mutlak, meski mereka telah mengerahkan segala daya dan upaya dalam memahami dan menafsirkan teks keagamaan.

Senada dengan Khaleed Aboe El-Fadl, penulis buku ini terinspirasi oleh sosok "kontroversial" Nasr Hamid Abu Zayd, ahli keislaman yang banyak melakukan kritik terhadap wacana keagamaan melalui pembacaan dekonstruktif terhadap teks keagamaan. Karya-karya Nasr Abu Zaid, seperti *al-Naṣṣ al-Sultah*

al-Haqīqah, Maḥmū al-Nass: Dirāsah fi Ulūm al-Qur’an, Isykāliyāt al-Qira’ah wa-Aliyat al-Ta’wīl, Dawā’ir al-Khauf, Qirā’ah fi Khitab al-Mar’ah dan lain sebagainya menunjukkan sosoknya yang dekonstruktif. Sementara, Abou El-Fadl cenderung rekonstruktif artinya dikenal ramah dan masih berusaha mempertahankan *turats*.

Akan tetapi, tujuan dari penulis buku ini sejatinya adalah meramu kedua tokoh pemikir tersebut untuk bersalin kelindan satu sama lain, tidak untuk dipertentangkan. Sebaliknya, keduanya dapat dijadikan sebagai pengkaya dalam merespons dan melengkapi khazanah pemikiran Hukum Islam kontemporer melalui sajian “fiqh otoritatif”. Akhirnya, selamat membaca karya ini, semoga menjadi pengkaya wawasan tentang fikih yang ototitatif.

Purwokerto, 2 Juli 2024

PENGANTAR PENULIS

“In the beginning is hermeneutics...” Pada mulanya adalah hermeneutika... (Jacques Derrida)

Barangkali di hadapan pembaca, istilah “hermeneutika” sudah tidak asing lagi, namun dalam hal ini penulis ingin menelisik sisi-sisi lain dari hermeneutika yang bukan hanya sekadar hermeneutika, tetapi penulis ingin meleburkan hermeneutika ke ranah pemikiran Hukum Islam kontemporer yang sangat kaya dengan khazanah dan literatur-literatur klasiknya yang khas. Tokoh-tokoh hermeneut Muslim seperti Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, dan Shahrour sudah sering disinggung di kalangan intelektual kita. Kemudian muncul Nashr Hamid Abu Zayd dan Khaled M. Abou El-Fadl yang mengusung wacana hermeneutika dan otoritarianisme dalam Hukum Islam. Seperti apa tawaran pemikiran yang disajikan kedua tokoh ini? Buku ini berusaha mengurai secara objektif untuk menjawab kegelisahan penulis yang sudah lama terpendam.

Dengan rahmat Allah Swt., buku ini yang berjudul *Hermeneutika Hukum Islam: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif* akhirnya dapat diterbitkan. Tidak bisa dipungkiri bahwa dalam proses penyusunan dan penerbitan buku ini, telah banyak pihak yang turut membantu, baik berupa motivasi moral maupun spiritual, bimbingan maupun kerja sama, sehingga buku ini bisa terselesaikan dengan baik.

Sebagai rasa hormat dan rendah hati, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Prof. Dr. H. M.

Amin Abdullah yang telah memberikan kontribusi pemikiran dalam buku ini, pemikirannya yang selalu hangat dan *uptodate* dalam menyikapi wacana-wacana ke-Islam-an kontemporer. Terima kasih pula kepada Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, MA., Ph. D. yang telah memberikan arahan dan bimbingannya. Tidak lupa juga kepada Prof. Drs. Yudian Wahyudi, MA., Ph. D. (Staf Deputi Kemenko Kesra RI) yang bersedia berdialog dan memberikan saran dan kritik, sehingga penulis selalu semangat dan terinspirasi menerbitkan buku ini. Beliau-beliau adalah para guru yang telah membuka kran pemikiran penulis tentang dunia ke-Islam-an.

Tidak lupa kepada Prof. Dr. Phil. H. M. Nurkholis Setiawan, MA., yang memunculkan ide pertama dalam penyusunan buku ini ketika penulis masih duduk di bangku kuliah Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum, Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga pada 2002-2007 dan diperdalam di S2 Program Studi Hukum Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga 2010-2012. Tanpa kontribusi beliau, penulisan buku ini tidak akan berjalan sebagaimana mestinya.

Kepada Prof. Dr. Phil. H. M. Nur Kholis Setiawan, M.A., atas sharing dan ilmunya. Juga Kepada Rektor UIN Profesor K.H. Saifuddin Zuhri Puwokerto Prof. Dr. H. Ridwan, M.Ag., dan juga para wakil Rektor 1, 2, dan 3 trmksh atas support dan motivasinya. Kepada Dekan dan Wadek 1, 2, dan 3 dan Kru Fakultas Syariah UIN Profesor K.H. Saifuddin Zuhri Puwokerto. Teman-teman Dosen Fakultas Syariah yang tidak bisa saya sebut satu per satu terima kasih atas diskusi yang mencerahkan penulis.

Terima kasih penulis persembahkan kepada Ayahanda Mattasim (alm.) beserta Ibunda tercinta Ny. Misnati yang telah memberikan segalanya dengan ikhlas serta mendoakan penulis

untuk mencapai ridha-Nya, “Perjuangan beliau adalah amanah bagiku.” Tidak lupa pula, kepada saudara-saudara penulis Hj. Latifatul Hasanah, Sri Hidayati, Nurhafidz, Sri Wahyuni, penulis ucapkan terima kasih atas cinta dan kasih sayang serta dukungan moril maupun materil, semoga amal kalian diterima di sisi-Nya, amin.

Dalam kesempatan ini, kupersembahkan buku ini kepada istriku tercinta Rahmani Sofianingsih, S.Pd., dan buah hati Ahmad Hilmi Alfarizqi, Adiba Qathrunnada, Ahmad Hamezan El-Farieq ”mereka pemberi *spirit* yang tak ternilai...”. Terakhir, kepada Tim Redaksi Penerbit Pustaka Ilmu Yogyakarta yang telah membantu men-*desain*, me-*layout*, dan tenaga teknis lainnya, terima kasih sebesar-besarnya atas kerja samanya selama ini. Semoga rahmat dan *tawfiq*-Nya senantiasa terlimpah kepada kita semua. *Amin ya rabb al-‘alamin*.

Yogyakarta, 1 Juli 2024

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. Phil. H. M. Nur Kholis Setiawan, MA.....	vi
PENGANTAR PENULIS	x
DAFTAR ISI	xiii

BAGIAN I

PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Pokok Masalah	8
C. Pembahasan Terdahulu	9
D. Kerangka Teoretis	12
E. Metodologi	17
F. Rencana Buku Ini.....	19

BAGIAN II

TINJAUAN UMUM HERMENEUTIKA DAN OTORITAS DALAM HUKUM ISLAM	21
A. Hermeneutika Umum	21
1. Pengertian dan Konsep Dasar	23
2. Pendekatan dalam Hermeneutika	29
3. Hermeneutika Hukum	33
B. Pembahasan ‘Otoritas’ dalam Wacana dan Hukum Islam	40

BAGIAN III

KHALED M. ABOU EL-FADL DAN NASHR HAMID

ABU ZAYD: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN.....	55
A. Khaled M. Abou El-Fadl	55
1. Latar Belakang Pendidikan dan Sosial	55
2. Konsep Otoritas Hukum Islam dan Problem Penafsiran Teks	59
3. Epistemologi Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl	67
B. Nashr Hamid Abu Zayd	94
1. Latar Belakang Pendidikan dan Sosial	94
2. Konsep “Teks” dan “Otoritas Teks” dalam Al-Qur’an	98
3. Epistemologi Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd	109

BAGIAN IV

EPISTEMOLOGI HERMENEUTIKA HUKUM ISLAM

KHALED M. ABOU EL-FADL DAN NASHR HAMID

ABU ZAYD	122
A. Perbandingan Teori dan Aplikasi.....	122
1. Tawaran Teoretis	122
2. Akar Persamaan dan Perbedaan	129
B. Aplikasi Hermeneutika terhadap <i>Gender Issues</i>	139
1. Bias Gender dan Reinterpretasi Teks-teks Keagamaan	142
2. Persamaan dan Perbedaan	149
Konsep “ <i>Qawwâmûn</i> ” dalam Al-Qur’an	152
Konsep Hijab dan Aurat	159

BAGIAN V

PENUTUP..... **165**

INDEKS 174

DAFTAR PUSTAKA..... 177

TENTANG PENULIS 185



PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sejak abad ke-7 Masehi, *fiqh* telah berada di puncak kesakralan. Orientasi keberagamaan umat selalu merujuk kepada *fiqh* sebagai justifikasi keselamatan dan kesesatan. Sebagai sebuah rujukan hukum, *fiqh* tampak subjektif: hitam-putih, benar-salah, dan halal-haram.¹ Gerakan menjaga otoritas *fiqh* yang cukup massif, misalnya dengan memunculkan “kampanye” tertutupnya pintu *ijtihad*, jelas mengorientasikan umat untuk senantiasa tunduk kepada produk pemahaman keagamaan puluhan abad silam dan menisbikan hentakan gelombang zaman.²

Lebih ironis lagi, teks-teks hukum Islam yang bersifat interpretatif itu kemudian dijadikan landasan *otoritatif*-

¹ Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. viii. Lihat juga Nurcholish Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 135; Zuhairi Misrawi dkk, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 282-300.

² *Ibid.*

formalistik dalam perumusan hukum Islam,³ sementara teks-teks yang dianggap otoritatif tersebut tidak lebih dari sekadar komentar (*syarah*) atau komentar atas komentar (*hasiyah*) teks yang pertama.⁴ Sebenarnya, dalam masyarakat modern pun artikulasi keberagamaannya tidak jauh berbeda, bahkan terkesan lebih problematis, karena menggunakan Al-Qur'an sebagai simbol otoritas. "Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah" digunakan sebagai jargon yang mengukuhkan kebenaran Tuhan. Doktrin tersebut menjadi "korpus tertutup" yang tidak bisa diutak-atik dan segala hal yang bertentangan dengan doktrin tersebut dianggap *bid'ah*, tidak sesuai dengan ajaran Tuhan.⁵

Para ulama fiqh klasik masih menjadi pemegang otoritas tunggal dalam Islam. Aturan-aturan hukum yang disusun oleh imam-imam mazhab klasik kini masih mendominasi. Para *fuqaha'* tersebut mulai melakukan usaha-usaha untuk melakukan pemecahan di bidang hukum⁶ berdasarkan *adillah* (dalil-dalil) Al-Qur'an dan Hadits, serta *ijma'* dan *qiyas*, namun berkuat pada metodologi ini tanpa mempertimbangkan aspek-aspek sosial yang muncul kemudian. Selanjutnya, Al-Qur'an dan amal perbuatan Nabi Muhammad SAW menjadi kerangka yang lengkap untuk menjamin energi kreatif yang maksimal dari umat manusia, dan untuk menjaga agar kreativitas umat manusia ini tetap berada pada saluran moral yang benar.⁷

³ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 21.

⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 189.

⁵ Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama...*, hlm. 133.

⁶ Subhi Mahmashani, "Penyesuaian Fiqih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern," dalam, Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 175. Lihat juga Misrawi dkk, *Islam Negara...*, hlm. 280.

⁷ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, cet. III, 1995), hlm. 149.

Fiqh adalah salah satu bentuk ortodoksi ajaran agama tersebut. Dalam disiplin keilmuan Islam, sebagian umat Muslim memandang fiqh sebagai produk hukum yang final dan baku tanpa mempertimbangkan aspek epistemologisnya. Oleh karena itu, memperlakukan fiqh sebagai kehendak mutlak Tuhan merupakan sikap otoriter dan sewenang-wenang.⁸ Hal inilah yang sesungguhnya menjadi cikal bakal lahirnya fiqh yang berorientasi kekuasaan, atau fiqh yang tidak menyisakan pemberdayaan *civil society*. Oleh karena itu, langkah memperkaya fiqh sebagai diskursus fiqh *civil society* merupakan suatu langkah penting untuk memberdayakan *fiqh* sebagai alat transformasi sosial.⁹

Di era peradaban baru saat ini, munculnya para pemikir pembaru Islam yang berpandangan progresif sangat diperlukan untuk mengembangkan pemikiran Islam. Salah satu ciri menonjol dari produk para pembaru (*mujaddid*) adalah selalu berorientasi kepada kemaslahatan umat. Orientasi ini meniscayakan bahwa perkembangan zaman merupakan rujukan penting dalam memahami dan menafsirkan ajaran Tuhan secara lebih kontekstual.¹⁰ Khaled M. Abou El-Fadl termasuk tokoh yang dapat dikategorikan sebagai pemikir Islam kontemporer yang progresif. Ia dikenal sebagai tokoh pembaru dalam diskursus pemikiran hukum Islam. Menurutnya, Al-Qur'an merupakan teks yang melawan otoritarianisme, kekuasaan yang tidak adil, dan membela mereka yang lemah. Al-Qur'an merupakan teks suci yang dapat ditafsirkan secara terbuka. Selama ini, lebih-

⁸ Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 25-34.

⁹ Misrawi dkk, *Islam Negara...*, hlm. 281.

¹⁰ Ghanim, *Kritik Ortodoksi...*, hlm. viii.

lebih di Abad Pertengahan, Al-Qur'an ditafsirkan secara otoriter oleh institusi yang berkuasa sehingga umat Islam tidak dapat melakukan langkah-langkah hermeneutis.¹¹ Melihat realitas yang ada, Abou El-Fadl kemudian menawarkan pendekatan hermeneutika otoritatif untuk menjawab persoalan-persoalan hukum Islam yang berkembang selama ini, yang dianggap masih diskriminatif.

Kajian hukum Islam yang dilakukan Khaled Abou El-Fadl, lewat pendekatan "hermeneutika otoritatif"-nya, tergolong baru, tidak saja untuk pembaca Indonesia, tetapi juga untuk dunia Islam pada umumnya.¹² Kajian hermeneutika otoritatif yang ditawarkan Abou El-Fadl berbeda dengan kajian hermeneutika yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman, Farid Esack, dan Nashr Hamid Abu Zayd. Kajian hermeneutika yang ia tawarkan bersifat inter dan multidisipliner, lantaran melibatkan berbagai pendekatan: linguistik, *interpretative social sciences*, *literary criticism*, selain ilmu-ilmu keislaman yang baku, mulai dari *musthalah al-hadits*, *rijal al-hadits*, *fiqh*, *ushul al-fiqh*, *tafsir*,

¹¹ Langkah-langkah hermeneutis menawarkan pembacaan dan penafsiran yang "otoritatif", bukan penafsiran yang "otoriter". Penafsiran "otoritatif" terhadap teks-teks hukum Al-Qur'an dan Sunnah adalah langkah awal menuju inklusivisme, sehingga kesetaraan dan keadilan dalam menafsirkan suatu teks akan terpelihara tanpa terjebak pada otoritarianisme interpretasi. Abou El-Fadl memberikan tawaran metodologis hermeneutika otoritatifnya, berkaitan dengan "otoritas" kompetensi dan penetapan sumber-sumber keislaman melalui analisis teks hukum Islam. Ia mengaplikasikan hal itu pada persoalan mengenai otoritas mujtahid, keberwenangan sumber dan wakil-wakilnya, sampai isu "despotisme intelektual" (*istibdad ar-ra'y*). Baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 142. Bdk. Khaled M. Abou El-Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority And Women*, (Oxford: Oneworld, 2001), hlm. 96.

¹² Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. xvii.

dan *kalam*, yang kemudian dipadukan dengan humaniora kontemporer.¹³

Tokoh-tokoh lainnya yang sealiran adalah Muhammad 'Abid al-Jabiri dengan "Kritik Nalar Arab"-nya, Mohammed Arkoun dengan gagasan "Kritik Nalar Islam," Fazlur Rahman yang mengusung wacana hermeneutis melalui konsep *double movement*, *ideal moral*, dan *legal specific*-nya,¹⁴ Farid Esack dengan Hermeneutika Pembebasan melalui *circle hermeneutic*-nya,¹⁵ 'Ali Harb yang menggagas "Kritik Kebenaran," dan terakhir, Nashr Hamid Abu Zayd yang menggagas teori "teks" dalam hermeneutika Al-Qur'an. Pandangan-pandangan Khaled M. Abou El-Fadl ini ternyata memiliki kedekatan dengan pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd, sehingga menarik untuk memperbandingkan keduanya.

Menurut Abu Zayd, kecenderungan-kecenderungan interpretasi yang bersifat ideologis dan individualis akan

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Fazlur Rahman dalam ranah pemikiran Islam merumuskan konsep "*double movement*" (gerak ganda), memperkenalkan konsep *ideal* dan *legal specific* sebagai alternatif dari konsep lama tentang *qath'i* dan *zhanni*, sekaligus sebagai landasan metodologi dalam hukum Islam. Rahman juga menawarkan dua metode memahami Al-Qur'an. *Pertama*, dengan memahami latar belakang makna teks itu diturunkan, dengan mengkaji latar belakang historis teks Al-Qur'an. *Kedua*, mengambil intisari Al-Qur'an yang terkait dengan pesan-pesan ideal moral-sosial. Baca Ali Masrur, "Ahli Kitab dalam Al-Qur'an (Model Penafsiran Fazlur Rahman)", dalam Abdul Mustaqim-Syahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 49.

¹⁵ Esack dalam ranah pemikiran Islam menawarkan "hermeneutika pembebasan" dengan berusaha mengeksplorasi retorika pembebasan Al-Qur'an dalam suatu teori teologi dan hermeneutika. Esack mengelaborasi kata-kata kunci hermeneutika pembebasan, yaitu *taqwa*, *tawhid*, *an-nas*, *al-mustadh'afun*, *'adl*, dan *qisth*, serta *jihad*. Lihat Zakiyuddin Baidhawiy, "Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an: Perspektif Farid Esack", dalam *ibid*, hlm. 205.

mengakibatkan despotisme, dan bahkan diskriminasi penafsiran. Oleh karena itu, dengan alasan inilah, Abu Zayd kemudian menyimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah "produk budaya" (*cultural product, al-muntaj ats-tsaqafi*),¹⁶ yaitu dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai wacana dan berupaya mengembalikan makna agama kepada masyarakat atau aktor kemanusiaan (*to return the meaning of religion to the people, to the human actors*).¹⁷ Untuk itu, Abu Zayd menawarkan pendekatan "hermeneutika humanistik", yaitu teori interpretasi untuk melihat problem kemanusiaan saat ini dengan membaca fenomena interpretasi yang tidak sesuai dengan nilai-nilai moral dalam hukum Islam. Dengan pendekatan dan teori ini, Abu Zayd kemudian menganalisis fenomena kontemporer dengan mempertimbangkan sisi-sisi kemanusiaan di balik teks yang cenderung ideologis, normatif, subjektif, bahkan despotik, menuju penafsiran yang egaliter, kontekstual, dan berperspektif gender.

¹⁶ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 99. Bdk. Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), hlm. 41-49. Faiz mengutip pemikiran tokoh-tokoh hermeneut muslim seperti Fazlur Rahman, Arkoun, dan Nashr Hamid Abu Zayd. Tokoh-tokoh tersebut, menurutnya, mengolah Al-Qur'an dengan hermeneutika dan kajiannya dengan berangkat dari analisis bahasa yang kemudian melangkah pada analisis historis dan sosiologis: bagaimana teks-teks Al-Qur'an hadir di masyarakat lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan, dan didialogkan dalam rangka menghadapi realitas sosial. Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani...*, hlm. 47.

¹⁷ Nashr Hamid Abu Zayd (wawancara dengan Zuhairi Misrawi), "Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18 Tahun 2004, hlm. 143. Lihat juga, Nashr Hamid Abu Zayd, *Rethinking Qur'an: Toward A Humanistic Hermeneutics*, (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004), hlm. 9-12.

Nashr Hamid Abu Zayd terkenal sebagai pemikir progresif Islam kontemporer yang cukup kontroversial.¹⁸ Gagasannya yang menuai kontroversi adalah konsepnya tentang Al-Qur'an sebagai *nashsh* ("teks"). Para ulama Universitas Al-Azhar, Cairo, tempat Abu Zayd belajar, menentang pemakaian kata *nashsh* ("teks") untuk Al-Qur'an oleh Abu Zayd. Menurut mereka, Al-Qur'an, Sunnah, para Sahabat dan Tabi'in tidak pernah menggunakan kata *nashsh* untuk al-Qur'an. Yang ada adalah *al-kitab*, *al-mushhaf*, dan nama-nama Al-Qur'an lainnya. Penggunaan kata *nashsh* untuk Al-Qur'an adalah suatu *bid'ah* yang menyesatkan.¹⁹ Konsep *nashsh* yang dikemukakan oleh Abu Zayd merupakan kontribusi terhadap wacana hermeneutika dalam hukum Islam.

Pembahasan hermeneutika dalam hukum Islam, setidaknya, melibatkan tiga pokok lingkaran hermeneutis (*hermeneutic circle*): teks (*nashsh*), penulis atau pengarang (*author*, *hakim*, *syari'*), dan pembaca (*reader*) atau sasaran hukum (*mukallaf*, *mahkum 'alaih*). Ketiganya menampilkan dinamika penafsiran teks dalam pemikiran hukum Islam, yang kemudian disebut sebagai *center of interpretation*. Pembaca (*reader/mahkūm 'alaih*) merupakan unsur yang cukup problematis dalam penafsiran sebuah teks. Artinya, teks hukum bisa saja ditafsirkan secara terbuka, tetapi dimaknai secara otoriter oleh pembacanya. Dalam lingkaran hermeneutis ini, muncul mazhab-mazhab

¹⁸ Dalam konteks pendekatan hermeneutika humanistik Abu Zayd, berusaha memperbarui konsep *nashsh* atau teks (*mafhum an-nashsh*). Lihat, Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhum an-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, cet. III 1996), hlm. 10; bdk. terjemahannya oleh Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, cet. Ke-4, 2005), hlm. 3-19.

¹⁹ Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd", dalam Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer...*, hlm. 150.

dalam Islam yang memaknai Al-Qur'an secara *open-minded*, dan ada pula mazhab-mazhab yang memaknai hukum Islam dengan kecenderungan “otoritarianisme tafsir”, bukan pemaknaan secara kontekstual.

Berangkat dari persoalan ini, penulis akan mendeskripsikan pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd melalui teori-teori hermeneutika, untuk menginterpretasikan konsep “otoritas” dalam hukum Islam yang berpihak pada keadilan, kesejahteraan, kesetaraan, serta nilai-nilai *maqashid asy-syari'ah*.

B. Pokok Masalah

Buku ini secara umum ingin menjawab dua persoalan penting: *Pertama*, bagaimana Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd memahami “otoritas” dalam hukum Islam, melalui perspektif hermeneutika? *Kedua*, apa perbedaan dan persamaan pendekatan hermeneutis Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd serta bagaimana aplikasinya, khususnya dalam problematika gender? Problematika gender dipilih, mengingat kedua pemikir ini sama-sama berbicara tentang tema penting ini.

Dengan demikian, melalui dua pertanyaan tersebut kita akan dapat mengetahui perbedaan teori hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd dalam memahami problem “otoritas” dalam hukum Islam dan upaya keduanya mencari nilai-nilai universal dalam hukum Islam, *ideal moral*, keadilan, dan kesetaraan. Selain itu, kita akan dapat memahami karakteristik hermeneutika kedua tokoh

tersebut untuk mengidentifikasi teori-teori yang mereka pakai dalam menginterpretasikan teks-teks hukum Islam, sehingga perbedaan keduanya saling melengkapi dan memperkaya khazanah dan diskursus pemikiran hukum Islam. Pada akhirnya, metodologi hermeneutika ini diaplikasikan oleh kedua tokoh tersebut ke dalam wacana gender, dalam rangka mencari sisi-sisi keadilan dan kesetaraan dalam teks-teks hukum Islam.

Analisis dalam buku ini diharapkan menjadi sumbangan pemikiran ke arah upaya pengembangan pemikiran hukum Islam. Melalui pendekatan hermeneutika sebagai pisau analisisnya, kita akan dapat memahami konsep “otoritas” dalam hukum Islam, untuk mencegah terjadinya praktek “otoritarianisme penafsiran teks”, sehingga hukum Islam sejalan dengan gerak masalah kemanusiaan, sesuai dengan situasi sosio-kultural yang selalu berkembang.

C. Pembahasan Terdahulu

Kajian hermeneutika dalam wacana keislaman telah banyak dilakukan oleh pemikir Muslim. Kita bisa menyebut nama-nama seperti Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Farid Esack, Muhammad Syahrur,²⁰ dan lain-lain. Akan tetapi, belum banyak kajian hermeneutika dalam lingkup hukum Islam, khususnya pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd. Sebuah karya yang menurut penulis cukup baik menggambarkan teori hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl adalah tulisan Mutamakkin Billa, *Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dalam Membongkar Otoritarianisme*

²⁰ *Ibid.*

Hukum Islam.²¹ Buku ini memaparkan dinamika otoritarianisme dalam pemikiran hukum Islam dengan melihat problem metodologis otoritas penafsiran teks, dengan mengkaji isu-isu otoritarianisme dalam pemikiran hukum Islam.²²

Namun, pembahasan Mutamakkin Billa hanya berpusat pada pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl saja serta isu-isu otoritarianisme dalam hukum Islam yang mengangkat kesewenang-wenangan kelompok, inividu (ulama), atau organisasi fatwa-fatwa keagamaan (CRLQ, *Bahts al-Masa'il*, *Majelis Tarjih*, Dewan Hijbah, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia/MUI), mazhab, aliran pemikiran keagamaan, dan seterusnya.²³

Pembahasan serupa tentang pemikiran Abou El-Fadl ditemukan dalam artikel M. Guntur Romli, "*Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam Memahami Syari'at Islam Sebagai Fiqh Progresif*."²⁴ Guntur memaparkan persoalan hermeneutis yang menjadi kegelisahan Abou El-Fadl seputar penafsiran teks. Namun karena berupa sebuah artikel, secara teoretis, pembahasan Guntur masih membutuhkan penyempurnaan-penyempurnaan.

²¹ Mutamakkin Billa, *Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dalam membongkar otoritarianisme hukum Islam* (tidak diterbitkan, Program Pascasarjana, Konsentrasi Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005).

²² Pembahasan ini juga ditulis oleh M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syariat Sebagai Fiqh Progresif", *Jurnal Perspektif Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus, hlm. 40-48. Guntur memaparkan persoalan-persoalan hermeneutika yang menjadi kegelisahan Abou El-Fadl terhadap seputar penafsiran teks sehingga melahirkan teori "otoritas"-nya atau konsep "otoritas" dalam hukum Islam. Baca Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan"*, hlm. 54; *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 437.

²³ Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik ...", hlm. xvii

²⁴ Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme ...", hlm. 40-48

Untuk itu, buku ini mengangkat tokoh hermeneut Muslim kontemporer lainnya, Nashr Hamid Abu Zayd, sebagai *partner* pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl. Abu Zayd diangkat, mengingat kontribusinya terhadap diskursus pemikiran Islam kontemporer, khususnya kajian tafsir dan hermeneutika Al-Qur'an.

Cukup banyak karya-karya yang mengkaji pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd. Di antaranya adalah Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd*,²⁵ yang mengupas metode-metode hermeneutika Al-Qur'an Abu Zayd. Yang menarik, dalam buku ini dijelaskan secara gamblang metode hermeneutika Abu Zayd, serta tawarannya tentang “pembacaan teks” yang bersifat produktif dan kontekstual dalam menyikapi fenomena kontemporer. Kajian ini dilengkapi oleh karya Nur Ichwan lainnya, *Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd)*,²⁶ yang banyak memaparkan tentang konsep “tekstualitas Al-Qur'an” Abu Zayd.

Buku Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*,²⁷ juga mengupas wacana hermeneutika Al-Qur'an secara lugas dan kritis, terutama tentang konsep “teks”,

²⁵ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003). Baca juga, Stefan Wild, pengantar atas M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2005), hlm. xxiii.

²⁶ Moch. Nur Ichwan, “Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an ...”, hlm. 149. Baca juga, Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 99. Di samping itu, Abu Zayd dalam teori hermeneutiknya menyimpulkan bahwa Al-Qur'an merupakan “*cultural product*” (*al-muntaj ats-tsaqafi*) atau produk budaya. Baca juga Adian Husaini dan Henri Salahuddin, “Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd dan Mu'tazilah”, *Majalah Islamia*, No. 2, Edisi Juni-Agustus, 2004, hlm. 33-42.

²⁷ Hilman Latif, *Nashr Hamid: Abu Zayd Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003).

historisitas dan otoritas teks, serta problematika kontekstualnya. Dalam buku ini, Hilman Latif menggarisbawahi pentingnya pergeseran dari pembacaan teks yang ideologis-repetitif dan individual menuju pembacaan yang produktif dan kontekstual.

Sementara itu, Siti Faizah dalam artikelnya, “*Pembacaan Ilmiah terhadap Qur’an: Tekstualitas Abu Zayd*,”²⁸ membahas metodologi dan pendekatan yang digunakan oleh Abu Zayd untuk mengkritik tajam kecenderungan ideologis dalam pembacaan teks-teks agama. Artikel ini seperti halnya tulisan Nur Ichwan di atas, berusaha merumuskan konsep “tekstualitas Al-Qur’an” Abu Zayd agar dapat melahirkan pemahaman yang objektif terhadap teks, di samping meminimalisir tendensi ideologis dalam setiap pembacaan agar tidak terjebak pada otoritarianisme penafsiran.

Pada akhirnya, buku Lailatul Fithriyah Azzakiyah *Metode Interpretasi Linguistik dalam Penemuan Hukum Menurut aliran Fuqahā’ dan Mutakallimūn (Tinjauan Hermeneutis-Strukturalis)*,²⁹ menawarkan metode “interpretasi linguistik”, yang menunjang teori hermeneutika yang dibahas dalam buku ini. Semua metode tersebut ikut memperkaya teori-teori hermeneutika untuk memahami konsep “otoritas” dalam hukum Islam.

D. Kerangka Teoretis

Hermeneutika merupakan kajian tentang metode menafsirkan teks untuk membongkar makna terdalam sebuah

²⁸ Siti Faizah, “Pembacaan Ilmiah terhadap Qur’an: Tekstualitas Abu Zayd”, *Jurnal Gerbang*, No. 11, Vol. IV, 2002, hlm. 209.

²⁹ Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Syari’ah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

teks. Pada awalnya, hermeneutika merupakan ilmu yang membahas teori penafsiran (*theory of interpretation*) dengan fokus kajian teks kitab suci.³⁰ Kajian hermeneutika sangat kompleks dan beragam dalam ruang lingkup kajiannya. Di satu sisi, hermeneutika dapat dilihat dari tiga sudut pandang yang berbeda, yaitu “hermeneutika teoritis”, “hermeneutika filosofis”, dan juga “hermeneutika kritis.”³¹

Namun dalam buku ini, terutama yang dikembangkan oleh kedua tokoh tersebut, hermeneutika Al-Qur’an lebih dipahami sebagai “hermeneutika kritis”, karena sudut pandang hermeneutika ini hanya memfokuskan diri pada problem pemahaman dan interpretasi teks-teks Al-Qur’an maupun Sunnah. Selain itu., “hermeneutika kritis” juga mempertimbangkan kredibilitas penafsir untuk menjaga teks dari jebakan otoritarianisme. Di sinilah, “otoritas tekstual” menjadi isu utama.

Teks mempunyai sifat yang otonom,³² atau, meminjam istilah Paul Ricoeur, teks adalah sesuatu yang pasti (*fixed*), atau yang dikenal dengan istilah *qath’i* dalam Islam. Otonomi teks di atas tentu mempunyai konsekuensi radikal bagi siapa pun yang bergulat dengan penafsiran teks, termasuk teks-teks kitab suci.

³⁰ Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 26-27.

³¹ Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum: Teori Penemuan Hukum dengan Interpretasi Teks*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 37.

³² Terdapat tiga objek pembahasan tentang “otoritas teks”. *Pertama*, intensi atau maksud pengarang (*author*); *kedua*, situasi kultural dan kondisi sosial pengadaan teks atau konteks historis teks; *ketiga*, untuk siapa teks tersebut dimaksud; dalam arti lain, teks mempunyai objek sehingga teks akan tampak berfungsi dan berguna bagi pembacanya, karena “otoritas teks” tanpa hadirnya pembaca (*reader*) tidak akan berfungsi sehingga teks tampak rigid dan kaku. Baca, Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam*, hlm. 38-39.

Otonomi teks, menurut Ricoeur, merupakan ciri konstitutif tekstualitas suatu teks, membuat setiap penafsiran terbuka dan menihilkan upaya menunggalkan tafsir.³³

Pembahasan tentang problem “otoritas” berawal dari pemikiran hermeneutis Paul Ricoeur, bahwa setiap teks memiliki makna tersendiri yang selalu menghindari maksud pengarang (*author*). Hal ini berarti, bahwa teks dapat di-*dekontekstualisasi* dalam situasi yang baru, oleh pembaca yang baru pula. Pemikiran ini sangat mempengaruhi kedua tokoh tersebut dalam persoalan “otoritas”.

Ketika berbicara tentang *otoritas*, ada banyak pengertian yang dapat kita gunakan, seperti “otoritas politik”, “otoritas keagamaan”, “otoritas legislatif dan eksekutif”. Namun konteks pembahasan ini spesifik pada “otoritas interpretasi” terhadap teks atau “otoritas tekstual”, yakni sejauh mana teks mempunyai otoritasnya, dan sejauh mana pembaca menggunakan otoritas teks untuk kepentingannya. “Otoritas” yang dimaksud di sini bukan *otoritas politik*, melainkan *otoritas tekstual*. Misalkan, teks-teks Al-Qur’an dan Sunnah mempunyai otoritas tertentu untuk diaplikasikan pada konteks sosial, baik berbentuk “otoritas hukum tasyri” (*as-sulthah at-tasyri’iyyah*) maupun otoritas peraturan perundang-undangan (*as-sulthah at-tanfîzhiyyah*).

Problemnya kemudian, apakah teks-teks itu berbicara sendiri? Bagaimana kita memahami kehendak Tuhan dan Nabi melalui perantara teks-teks tersebut? Bukankah teks-teks itu membutuhkan penafsirnya? Siapakah yang berhak atau mempunyai otoritas dalam menafsirkan suatu teks?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, “otoritas” harus dikembalikan kepada “otentisitas teks” dan “otoritas

³³ Mutamakkin Billa, *Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl...*, hlm. 12.

teks”. “Otentisitas” adalah bagaimana kita mengetahui bahwa perintah tersebut benar-benar datang dari Tuhan dan Nabi-Nya. Teks-teks yang memiliki otentisitas dinilai sebagai teks-teks yang otoritatif, sedangkan teks-teks yang tidak memiliki otentitas tidak memiliki otoritas mewakili suara Tuhan dan Nabi. Penggunaan teks-teks yang tidak otoritatif akan menjerumuskan pada otoritarianisme atau penganugerahan otoritas kepada yang tidak otoritatif.³⁴

Untuk itu, diperlukan upaya menggali “konsep otoritas” dalam rangka menjaga otentisitas teks dengan mempertimbangkan peran pembaca (*reader*) sebagai penafsir teks dan korelasinya dengan pengarang (*author*), yang bernegosiasi satu sama lain untuk mencari nilai-nilai Islam seperti moralitas, keadilan, tanggung jawab, dan seterusnya.³⁵

Khaled M. Abou El-Fadl adalah pemikir yang banyak membahas problem “otoritas”, sedangkan Nashr Hamid Abu Zayd bergelut dalam problem-problem “teks” dan “tekstualitas” dalam Al-Qur’an. Akan tetapi, walaupun memiliki perbedaan, orientasi keduanya mengarah pada nilai-nilai universal dalam hukum Islam dan menjunjung tinggi nilai-nilai *maqâshid asy-syarî’ah*.

Secara historis, Al-Qur’an merupakan wahyu Allah SWT selaku *asy-Syari’* atau agen pembuat hukum. Al-Qur’an secara absolut datang dari Allah SWT (*qath’i al-wurud*), tetapi sungguhpun demikian, tidak semua ayat Al-Qur’an mengandung arti jelas (*qath’i ad-dalâlah*); banyak di antaranya

³⁴ M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 41.

³⁵ Mengenai pembahasan tentang proses negosiasi dalam hermeneutika antara teks (*text*), pengarang (*author*), dan juga pembaca (*reader*), Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik ...”, hlm. vii.

mengandung arti yang tidak jelas (*zhannî ad-dalâlah*) yang akhirnya menimbulkan interpretasi berlainan.³⁶

Fenomena ini mengindikasikan bahwa teks Al-Qur'an dan Sunnah merupakan pemegang otoritas tertinggi dalam hukum Islam yang menjadi sumber dan rujukan utama umat Islam. Ayat-ayat yang terkandung dalam Al-Qur'an merupakan wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW melalui Malaikat Jibril dari Allah SWT. Namun, walaupun teks itu betul-betul wahyu dari Tuhan, hal itu tidak mencegah timbulnya perbedaan pendapat tentang ketentuan hukum yang diambil dari ayat-ayat *ahkam* tertentu.³⁷ Al-Qur'an juga membutuhkan penafsir (*reader*), sehingga lahir beragam interpretasi dan tafsir terhadap teksnya. Munculnya berbagai kitab tafsir, sejak tafsir *Ibn Katsir* sampai tafsir *Al-Azhar* karya Hamka, sejak *Tafsir Jalalain* sampai *Tafsir al-Bayan* karya Bint asy-Syati', sejak *al-Kasysyaf* sampai *Fi Zhilal al-Qur'an*, menjadi indikasi yang cukup kuat, betapa terbukanya Al-Qur'an terhadap berbagai penafsiran dan pemikiran hasil konstruksi pikiran manusia.

Sunnah merupakan otoritas kedua setelah Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa Nabi merupakan suara otoritatif yang mewakili kehendak Tuhan. Nabi adalah penerima wahyu Tuhan, sehingga secara efektif berperan sebagai pemegang otoritas dalam masyarakat Muslim paling awal.³⁸ Nabi mempunyai otoritas penafsiran atas teks-teks wahyu yang diterimanya dari Allah dalam bentuk Al-Qur'an, dan kemudian menjelaskannya ke dalam Sunnah.

³⁶ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, cet. Ke-2, 1986), hlm. 38.

³⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, cet. IV, jilid. 2, 1986), hlm. 20.

³⁸ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 26; *Speaking In God's Name...*, hlm. 12.

Persoalan Sunnah bukan terletak pada “keotentikannya” atau “keasliannya”, tetapi pada “otoritas” pembaca saat ini untuk menafsirkan Sunnah untuk memahami teks Sunnah itu sendiri, atau justru menyalahgunakannya untuk kepentingannya. Di sini, problem “otoritas teks” (*sulthah an-nashsh*) dalam pemikiran Abu Zayd, bertemu dengan problem “otoritas pembaca” dalam pemikiran Abou El-Fadl. Pendekatan hermeneutis keduanya dapat membongkar penyalahgunaan interpretasi oleh penafsir (*reader*) dan tindakan “otoritarianisme interpretasi” atas teks-teks hukum Islam.

Dalam kajian ini, teori hermeneutika kedua tokoh ini kemudian diaplikasikan pada wacana gender, sebagai bentuk pembelaan keduanya terhadap kaum perempuan yang selama ini cenderung termarjinalkan. Penyebabnya adalah munculnya penafsiran yang cenderung “bias gender”, sehingga sangat penting melakukan reinterpretasi atas penafsiran tersebut untuk dicari sisi-sisi otoritatifnya.

E. Metodologi

Buku ini merupakan pendalaman atas karya-karya Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd, dengan menggunakan literatur sekunder merupakan literatur pembantu.

Sebagaimana layaknya sebuah perbandingan, buku ini bersifat *deskriptif*, *komparatif*, dan *analitis*. *Deskriptif*: menggambarkan secara umum metode hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu-Zayd serta teori-teori yang mereka gunakan dalam membahas problem “otoritas” dalam hukum Islam. *Komparatif*: membandingkan pendekatan hermeneutis keduanya, baik persamaan maupun perbedaannya.

Analitis: mencari titik temu antara keduanya, sehingga menghasilkan pengetahuan baru dalam diskursus pemikiran hukum Islam. Sedangkan secara metodologis, riset dalam buku ini menggunakan dua pendekatan, yaitu pendekatan *socio-historis* dan *hermeneutis*.

Pendekatan *socio-historis* akan memaparkan dan mengkaji aspek kesejarahan kedua tokoh tersebut untuk mendapatkan gambaran objektif tentang produk pemikiran yang ditawarkan keduanya. Aspek kesejarahan ini meliputi keadaan intelektual, pengalaman, dan lain sebagainya yang bertolak dari keterkaitan seorang pemikir dengan kondisi sosialnya. Terlepas dari perbedaan pemikiran dan latar belakang sosial kedua tokoh tersebut, dengan memaparkan dan meendialogkan pemikiran keduanya, akan diperoleh pemahaman yang lebih menyeluruh tentang karakteristik pendekatan hermeneutis masing-masing tokoh dalam mendekati problem “otoritas” hukum Islam.

Sementara itu, pendekatan *hermeneutis* digunakan sebagai salah satu aktivitas interpretasi teks dan alat analisis terhadap suatu objek hukum, dengan tujuan untuk menghasilkan interpretasi terhadap teks-teks hukum serta mengaplikasikannya terhadap wacana tertentu (dalam hal ini, wacana gender). Pendekatan ini pada khususnya diarahkan untuk mendekati interpretasi yang cenderung subjektif, hitam-putih, bias gender yang ditemukan dalam hukum Islam, ke arah interpretasi yang lebih objektif, berkeadilan gender, dan kontekstual yang dikembangkan oleh Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd.

Dalam sumbangannya, kedua tokoh ini menawarkan pendekatan hermeneutika sebagai alat interpretasi bagi penetapan hukum yang berlandaskan keadilan, kesetaraan, dan

menjunjung tinggi nilai-nilai *ideal moral* dalam hukum Islam. Keduanya mengaplikasikan teori ini ke dalam wacana gender, dengan melakukan kritik terhadap kecenderungan teks yang merendahkan perempuan, diskriminatif, dan tidak berperspektif gender. Di sinilah peran hermeneutika sangat penting untuk diterapkan dalam interpretasi teks-teks keagamaan.

F. Rencana Buku Ini

Secara runtut ada lima bagian dalam buku ini. Bagian Pertama, Pendahuluan, mendeskripsikan permasalahan yang dibicarakan serta gambaran signifikansi masalah tersebut, berserta kerangka teoretik dan metodologi yang digunakan.

Menginjak bagian kedua, penulis melakukan tinjauan atas hermeneutika dan persoalan “otoritas” dalam hukum Islam. Bab ini akan menguraikan hermeneutika, dari pengertian dan konsep dasarnya, asal-usul, aliran-aliran dan seterusnya. Kemudian bagian ketiga mengangkat biografi dan pokok pemikiran serta perjalanan karier akademis Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd, dan sejauh mana noktah pemikiran mereka dipandang kontroversial oleh para penentangannya. Bagian ini juga menguraikan karakteristik hermeneutika kedua tokoh, teori interpretasi mereka, dan penafsiran mereka berkaitan dengan teks-teks agama bias gender.

Barulah kemudian pada bagian keempat, penulis melakukan analisis perbandingan atas pandangan hermeneutika kedua tokoh tersebut secara deskriptif-analitis dan pendekatan keduanya dalam melihat problem “otoritas” dalam hukum Islam. Dengan melihat pola penafsiran mereka, terutama dalam aplikasinya pada interpretasi teks-teks bias gender (*gender*

differences), terlihat kontribusi mereka dalam menggarisbawahi pentingnya interpretasi yang otoritatif, otentik, kontekstual, dan menjunjung tinggi keadilan sesuai dengan cita-cita *maqâshid asy-syarî'ah*. Bagian kelima adalah penutup dari semua uraian dan berikut sumbang saran yang mengakhiri pembahasan buku ini.



TINJAUAN UMUM HERMENEUTIKA DAN OTORITAS DALAM HUKUM ISLAM

A. Hermeneutika Umum

Pada prinsipnya, hermeneutika merupakan suatu ilmu atau teori metodis tentang penafsiran untuk menjelaskan teks beserta ciri-cirinya, baik secara objektif (arti gramatikal kata-kata dan berbagai macam variasi historisnya) maupun subjektif (maksud pengarang). *The authoritative writings* (teks-teks otoritatif) atau *sacred scripture* (teks-teks Kitab Suci) merupakan bahan kajian dalam hermeneutika.³⁹

Hermeneutika bukan barang asing lagi bagi mereka yang menggumuli ilmu-ilmu seperti teologi, kitab suci, filsafat, dan

³⁹ Baca E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 23-24; Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II 2005), hlm. 14; Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, cet. II 2002), hlm. 20. Bandingkan juga Fawaizul Umam, "Tafsir Pribumi: Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal", *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. 5, 2003, hlm. 199.

ilmu-ilmu sosial. Metode ini menurut sejarahnya telah dipakai dalam penelitian teks-teks kuno yang otoritatif, misalnya kitab suci, kemudian diterapkan dalam teologi dan direfleksikan secara filosofis, sampai pada akhirnya menjadi metode dalam ilmu-ilmu sosial. Lalu, sejauh hermeneutika merupakan penafsiran teks, hermeneutika juga dipakai dalam berbagai bidang lainnya seperti ilmu sejarah, hukum, sastra, dan sebagainya.⁴⁰ Sebuah spekulasi historis menyebutkan, kata *hermeneutika* pada mulanya merujuk kepada dewa Yunani Kuno, Hermes, yang bertugas menyampaikan berita dari dewa yang dialamatkan kepada manusia.⁴¹

Memasuki akhir abad ke-18, hermeneutika mulai dirasakan sebagai teman sekaligus tantangan bagi ilmu sosial, utamanya sejarah dan sosiologi, karena hermeneutika mulai berbicara dan menggugat metode dan konsep ilmu sosial pada umumnya mengenai hakikat dan tujuan ilmu sejarah (*the nature and objectives of historical knowledge as such*), dan bahkan ilmu sosial pada umumnya, karena yang menjadi objek kajian adalah pemahaman tentang makna dan pesan yang terkandung dalam sebuah teks, yang variabelnya meliputi pengarang, proses penulisan, dan karya tulis. Maka, pada pertengahan abad ke-18 di Eropa bangkit sebuah apresiasi atas karya-karya seni klasik, di mana hermeneutika sebagai metode penafsiran menjadi sangat

⁴⁰ F. Budi Hardiman, "Hermeneutika, Apa itu?" dalam bukunya, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 36.

⁴¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 125. Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 1-18. Dalam buku ini Jazim Hamidi mengklasifikasikan hermeneutika dalam tiga fase, yaitu hermeneutika zaman klasik, abad pertengahan, dan era kontemporer. Baca, Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum...*, hlm. 9.

penting perannya, terutama dalam tradisi penafsiran teks-teks suci agama.⁴²

Ada beberapa macam ruang lingkup kajian hermeneutika, yaitu hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci; sebagai metode filologi; sebagai pemahaman linguistik; sebagai fondasi metodologis dari ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*), fenomenologi, dan pemahaman eksistensial; dan hermeneutika sebagai sistem penafsiran.⁴³ Hermeneutika tidak hanya berarti ilmu atau teori interpretasi dan memahami teks, tetapi juga mengandung pengertian sebagai ilmu yang menerangkan wahyu Tuhan dari tingkat kata ke dunia, menerangkan bagaimana proses wahyu dari huruf ke realitas atau dari *logos* ke praksis, selanjutnya transformasi wahyu dari Tuhan ke dalam kehidupan nyata.⁴⁴ Hermeneutika merupakan cara menemukan makna asli teks sebagaimana yang dikehendaki penulisnya (*author*), ke arah produksi makna teks yang sama sekali tergantung pada pembaca (*reader*), ke arah mana pemahaman teks itu difungsikan sesuai dengan kebutuhan sosialnya.⁴⁵

1. Pengertian dan Konsep Dasar

Secara definitif, akar kata *hermeneutika* berasal dari istilah Yunani, dari kata kerja *hermeneuein* yang berarti “menafsirkan”,

⁴² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hlm. 127.

⁴³ Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum...*, hlm. 3-38.

⁴⁴ Hassan Hanafi, *Sendi-sendi Hermeneutika: Membumikan Tafsir Revolusioner*, terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, t.t.), hlm. 19.

⁴⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 35; E. Sumaryono, *Hermeneutika...*, hlm. 28. Lihat juga Aksin Wijaya, “Hermeneutika Al-Qur’an Ibnu Rusyd”, *Jurnal Hermeneia*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga), hlm. 115.

dan kata benda *hermeneia*, “penafsiran”. Penjelasan dua kata ini membuka wawasan pada karakter dasar interpretasi dalam teologi dan sastra, dan dalam konteks sekarang ia menjadi *keywords* untuk memahami hermeneutika modern.⁴⁶ *Hermeneuein* dan *hermeneia*, dalam berbagai bentuknya, terdapat dalam beberapa teks yang terus bertahan semenjak awalnya.⁴⁷

Hermeneutika juga berarti “mengartikan”, “menafsirkan”, “menerjemahkan”, dan “bertindak sebagai penafsir”. Istilah tersebut dalam berbagai bentuknya dapat dibaca dalam sejumlah literatur peninggalan masa Yunani Kuno, seperti *Organon* karya Aristoteles yang di dalamnya terdapat risalah terkenal, *Pēri Hermeneias*. Ia juga digunakan dengan bentuk nominal dalam epos *Oedipus*, beberapa kali muncul dalam tulisan Plato dan karya-karya kuno Xenophon, Plutarch, Euripides, dan Lucretius,⁴⁸ di mana istilah-istilah tersebut diasosiasikan kepada “Hermes”.

Dalam peradaban Arab-Islam, Hermes lebih dikenal dengan Nabi Idris, orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknologi (sederhana) dan kedokteran. Di kalangan Mesir kuno, Hermes dikenal sebagai “*Ukhnuh*”, dan “*Hushing*” di masyarakat Persia kuno. Terlepas dari adanya kecurigaan di kalangan pemikir Islam, bahwa hermeneutika tidak berasal dari tradisi Islam, melainkan dari filsafat Barat (Yunani), kenyataannya hermeneutika telah berkembang menjadi disiplin keilmuan tersendiri. Hermeneutika dimulai dari usaha para teolog Yahudi dan Kristen dalam mengkaji secara kritis teks-teks kitab suci

⁴⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutika...*, hlm. 14. Lihat juga Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 23.

⁴⁷ Palmer, *Hermeneutika...*, hlm. 14.

⁴⁸ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 33.

mereka untuk mencari nilai kebenaran di dalamnya. Di sini hermeneutika mengidealkan suatu kesimpulan objektif dan proaktif dalam memahami sebuah teks.

Kendati secara etimologis dan historis istilah hermeneutik diambil dari mitologi Yunani, namun secara teologis, simbol Hermes pada dasarnya memiliki peran yang sama dengan Nabi, yang bertugas sebagai juru penerang sekaligus perantara untuk menyampaikan pesan ilahi kepada manusia.⁴⁹

Melalui hermeneutika, teks yang misterius dan memiliki muatan makna tersirat, berusaha untuk dipahami secara objektif dan seutuh mungkin. Dengan demikian, teks tidak dipahami sebagai teks yang tidak berpesan dan tidak bernilai. Bagaimanapun juga, pesan Tuhan sebagai teks menyembunyikan banyak makna yang tersirat di dalamnya. Dengan demikian, pemahaman kita terhadap sebuah teks tidak pernah tunggal dan menyimpan potensi penafsiran baru yang selalu berubah sesuai dengan konteks sosio-historisnya.⁵⁰ Pesan-pesan ilahiah yang tersembunyi di balik kekuatan teks itulah yang menuntut untuk dipahami dan diinterpretasikan secara otoritatif.

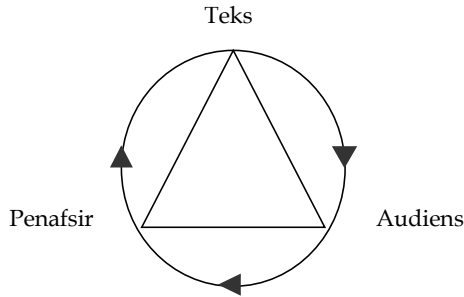
Oleh karena itu, hermeneutika selalu berkaitan dengan proses pemahaman, penafsiran, dan penerjemahan atas sebuah pesan (tulisan atau lisan), untuk selanjutnya disampaikan kepada masyarakat yang hidup dalam dunia yang berbeda dan sangat kompleks. Hermeneutika mempunyai tiga proses interpretasi, sebagaimana dilakukan oleh Hermes dalam mitologi Yunani.

Ketiga elemen hermeneutis itu, secara struktural, merujuk kepada “struktur triadik” yang menyusun kegiatan penafsiran. Tiga unsur tersebut adalah: *pertama*, tanda, pesan, atau teks,

⁴⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 13-14.

⁵⁰ Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 78.

kedua, seorang mediator yang berfungsi menerjemahkan, menafsirkan, dan menyingkap makna dari teks; dan *ketiga*, audiens atau pembaca (*reader*). Seperti digambarkan oleh Ilham B. Saenong, struktur triadik ini berbentuk demikian:



Bagan 1: Struktur Triadik Hermeneutika⁵¹

Menurut E. Sumaryono, kegiatan interpretatif merupakan proses yang juga bersifat “triadik”. Artinya, kegiatan interpretasi mempunyai segitiga yang saling berhubungan antara teks (*text*), penafsir (*reader*), dan pengarang (*author*). Aktivitas ini serupa dengan lingkaran hermeneutika (*hermeneutic circle*). Menurut Sumaryono, orang yang melakukan interpretasi harus mengenal pesan atau kecenderungan sebuah teks, lalu harus meresapi isi teks sehingga apa yang pada mulanya merupakan “yang lain” kini menjadi “aku” penafsir itu sendiri.⁵² Bertolak dari asumsi di atas, dapat dikatakan bahwa hermeneutika merupakan sistem aturan interpretasi (*system of rules of interpretation*) atau teori interpretasi terhadap teks-teks (*nazhariyyah ta’wil an-nushush*).⁵³

⁵¹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 33. Bdk. Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 29-30.

⁵² E. Sumaryono, *Hermeneutik...*, hlm, 31.

⁵³ Nashr Hamid Abu Zayd, “Al-hermunitiqā wa mu’dilatu tafsir an-nashsh”

Dalam hal ini jelas, bahwa hermeneutika memiliki arti berbeda dengan *tafsir*, yang dalam istilah Inggris disebut *exegesis*. Jika tafsir atau *exegesis* berarti komentar aktual teks, hermeneutika merupakan teori tentang penafsiran dan komentar aktual teks tersebut.⁵⁴

Pada prinsipnya, hermeneutika adalah ilmu yang membahas tentang penafsiran (*theory of interpretation*). Karena itu, hermeneutika dapat dilihat dari tiga sudut pandang yang berbeda, yaitu hermeneutika teoretis, hermeneutika filosofis, dan hermeneutika kritis.⁵⁵ Ketiga sudut pandang ini merupakan paradigma-paradigma kontemporer dalam menyikapi apa yang dirumuskan sebagai “problem hermeneutis”.⁵⁶

dalam bukunya, *Isykaliyyat al-Qira'at wa 'Aliyat at-Ta'wil*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1996), hlm. 07.

⁵⁴ Secara khusus Nashr Hamid membahasnya dalam “at-Tafsir wa at-Ta'wil” dalam bukunya, *Mafhum an-Nashsh*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1996). Lihat juga Nashr Hamid Abu Zayd, *Isykaliyyat*, hlm. 13.

⁵⁵ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keangan, 1980), hlm. 1-5.

⁵⁶ Hermeneutika teoretis (*theoretical hermeneutics*) adalah hermeneutika yang mempersoalkan metode apa yang sesuai untuk menafsirkan teks sehingga pembaca (*reader*) terhindar dari kesalahpahaman dalam menyingkap sebuah teks. Hermeneutika filosofis (*philosophical hermeneutics*) adalah hermeneutika yang dipopulerkan oleh Hans-Georg Gadamer, yang menyatakan bahwa penafsiran adalah proses sirkulasi, yaitu bahwa kita memahami teks (pengalaman sejarah) dengan sudut pandang dan situasi kekinian (*our historical present*). Menurut Gadamer, pembaca dan teks senantiasa terikat oleh konteks tradisinya. Sudut pandang yang terakhir adalah hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*). Hermeneutika ini tidak berbicara langsung tentang wilayah dan kegiatan penafsiran, tetapi merupakan kritik atas hermeneutika teoretis dan filosofis yang mengabaikan persoalan di luar bahasa yang justru sangat mendeterminasi hasil interpretasi. Hermeneutika ini cukup memberikan kontribusi besar bagi diskursus hermeneutika kontemporer. Di sini terletak apa yang disebut “problem hermeneutis”. Baca Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 34-37, 45.

Sedangkan dalam objek kajiannya, hermeneutika dapat dibedakan ke dalam dua kategori. *Pertama*, hermeneutika dalam arti umum, dan *kedua*, hermeneutika dalam arti khusus.

Dalam pengertian pertama, hermeneutika berfungsi sebagai “*the science of comprehension*” (ilmu tentang pemahaman), yang membentuk dasar-dasar bagi metode penafsiran. Dalam pengertian kedua, hermeneutika merupakan kegiatan penafsiran atas kitab suci.

Dalam konteks pengertian pertama, hermeneutika bertugas untuk mengkaji hal-hal berikut ini. *Pertama*, keaslian sebuah teks. Dalam melacak keaslian teks, seorang pembaca tidak cukup hanya melihat keterkaitan genologis tiap teks, tetapi perlu memperhatikan kemungkinan kesalahan pengertian atas teks. *Kedua*, kata-kata dan kalimat, sebagai wadah formulasi pikiran. Kata-kata dan kalimat dalam teks tidak cukup dianalisis sebatas aspek etimologi kebahasaannya saja, tetapi harus dilihat juga aspek struktur bahasa *lexicon* dan *sinonim*-nya, sesuai dengan gramatika bahasa pada masanya. *Ketiga*, substansi pemikiran (*term* dan *ide*). Seorang penelaah sebuah teks dituntut untuk tidak merasa asing dengan pemikiran-pemikiran yang berkembang pada masa karya itu muncul, karena *term*-*term* dan *ide*-*ide* yang digunakan tidak bisa lepas dari lingkup wacana yang mengitarinya. Di sini pembaca perlu dibantu dengan ilmu-ilmu terkait, misalnya arkeologi, sejarah, geografi, dan sebagainya. *Keempat*, metode pengungkapan. Alasan pengungkapan bisa ditentukan melalui ciri umum dan khusus sebuah karya. Sebelum memahami secara detail teks tersebut, pembaca perlu melakukan survei umum tentang komposisi karya. *Kelima*, kepribadian penulis. Sebuah teks sangat terkait dengan kepribadian si penulis, sebab tulisan merupakan ungkapan manifestasi lahiriah dari pemikiran kreatifnya.

Sedangkan *hermeneutika khusus* menjurus pada penerapan *hermeneutika umum* dalam memahami teks kitab suci. Hermeneutika ini banyak dilakukan sebelum hermeneutika menjadi kajian menarik di kalangan para filsuf.

2. Pendekatan dalam Hermeneutika

a. Pendekatan Sejarah (*Historical Approach*)

Terdapat dua pendekatan hermeneutika: *pertama*, pendekatan sejarah, dan *kedua*, pendekatan bahasa. Teks yang ditulis dalam bahasa yang rumit dan kompleks dari beberapa abad yang silam, baik berupa teks-teks sejarah, filsafat, hukum, sosial dan humaniora, dan juga teks kitab suci, tidak dapat dipahami oleh seseorang pada masanya tanpa penafsiran yang benar dan sungguh-sungguh.⁵⁷ Istilah-istilah yang dipakai terkadang memiliki kesamaan atau justru berbeda dengan apa yang terjadi pada zamannya.

Keaslian (otentisitas) teks hanya dapat dibuktikan melalui kritik sejarah. Kritik ini tidak akan berbicara tentang aspek-aspek teologis, filosofis, mistis, spiritual, atau bahkan fenomenologis dari sebuah teks. Keaslian teks hanya dapat dibuktikan melalui kritik sejarah, setelah sebelumnya jaminan keaslian teks dalam sejarah dilakukan oleh para orator melalui metode pengalihan teks secara lisan maupun tulisan.

Fungsi kritik sejarah dalam hermeneutika, sekali lagi, adalah untuk memastikan keaslian teks yang disampaikan kepada Nabi dalam sejarah. Artinya, perhatian hermeneutika terletak pada dimensi horizontal wahyu yang sifatnya historis, dan bukan

⁵⁷ E. Sumaryono, *Hermeneutika...*, hlm. 29. Bdk. Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam...*, hlm. 30.

pada dimensi vertikalnya yang metafisis. Hermeneutika tidak berurusan dengan sifat hubungan manusia dengan Tuhan dan Rasul-Nya dan bagaimana Nabi menerima wahyu tersebut, melainkan dengan kata-kata yang diturunkan dalam sejarah.⁵⁸

Oleh karena itu, objeknya adalah teks; dan maknanya, sebagaimana ditangkap oleh kesadaran seorang penafsir, harus menghindari pengulang-ulangan prasangka tertentu dari dogma, karena hal ini akan menjerumuskan suatu penafsiran ke dalam dugaan-dugaan semata.⁵⁹

Setiap teks selalu merupakan refleksi realitas sosial tertentu. Teks merupakan penulisan semangat zaman yang terungkap dalam pengalaman individu dan masyarakat pada situasi tertentu. Teks bukan semata-mata gambaran internal

⁵⁸ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 115. Pendekatan ini disebut sebagai pendekatan “hermeneutika historis”. “Hermeneutika historis” merupakan salah satu aliran hermeneutika yang memandang teks sebagai eksposisi eksternal dan temporer dari pikiran pengarangnya, sementara kebenaran yang hendak disampaikan tidak mungkin terwadahi secara representatif dalam teks. Sebaliknya, untuk dapat memahami makna teks, seseorang atau pembaca (*reader*) harus melakukan penelusuran dan dialog secara kritis dengan situasi sosio-kultural yang mengitari sang pengarang (*author*) saat makna teks tersebut dikarang. Lihat juga M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca”, pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. hlm. vii-xvii; Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 128-132; Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an*, hlm. 15; bandingkan, Sahiron Syamsuddin., “Kritisisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur’an”, dalam Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yoga*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 90.

⁵⁹ Ilham B. Saenong, *hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 117.

gagasan penulisan, tetapi juga merupakan sarana pembentukan kesadaran akan realitas tertentu yang terefleksikan di dalamnya.

b. Pendekatan Bahasa (*Language Approach*)

Pada dasarnya, hermeneutika juga berhubungan dengan bahasa. Kita berpikir, menulis, dan menginterpretasikan teks melalui bahasa. Bahasa merupakan media menuju makna yang tersirat dalam teks. Bahasa merupakan perantara memahami sesuatu dan merupakan medium tanpa batas.⁶⁰

Karena bergulat dengan bahasa, maka teks selalu bersifat *ambigu*, dan selalu terjadi pluralitas dalam penafsiran. Oleh karena itu, pembacaan teks bertujuan memberi keputusan dalam ambiguitas itu dengan mempertimbangkan konteksnya. Kenyataan semacam ini mencerminkan bahwa teks selalu membutuhkan penafsiran, sehingga makna menjadi jelas dan eksplisit.⁶¹

Pendekatan bahasa ini disebut sebagai *interpretasi gramatis*. Interpretasi gramatis melihat suatu teks dalam kaitannya dengan bahasa, baik struktur kalimat maupun interaksinya dengan teks-teks yang lain. Karena itulah, kita melihat prinsip-prinsip *bagian* dan *keseluruhan* bekerja dalam interpretasi ini. Pendekatan gramatis menggunakan metode komparatif dan proses dari yang general kepada yang khusus dari teks.

Unsur yang menentukan pendekatan hermeneutis ini adalah orientasinya pada konteks. Sebuah *konteks* memberi kerangka yang lebih menyeluruh bagi pemahaman *teks*. Menurut Wilhelm Dilthey, setiap pemahaman terjadi dalam

⁶⁰ E. Sumaryono, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 28. Lihat juga Aksin Wijaya, "Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu Rusyd", hlm. 115; M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik ...", hlm. xi.

⁶¹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 127.

suatu lingkaran hermeneutis (*hermeneutic circle*). Keseluruhan lingkaran hermeneutis itu memperoleh maknanya dari fungsi bagian-bagiannya, dan secara resiprokal bagian-bagian tersebut hanya dapat dipahami dengan mengacu kepada keseluruhannya.

Interaksi *bagian* dan *keseluruhan* dalam lingkaran hermeneutis merupakan syarat bagi terjadinya pemahaman. Dari *bagian-bagian*, diperoleh pemahaman akan *keseluruhan*, yang pada gilirannya mengubah ketidakpastian ke dalam bentuk tertentu dan bermakna. Sebaliknya, makna *keseluruhan* adalah makna yang diperoleh dari pemaknaan atas *bagian-bagian*. Hubungan dan interaksi antara keduanya selalu bersifat historis. Ia merupakan hubungan antara keseluruhan dan bagian-bagian yang kita lihat dari sudut pandang tertentu. Makna tidak berada di atas ataupun di luar sejarah, namun selalu di dalam sejarah. Karena itulah, lingkaran hermeneutis bersifat historis.⁶²

Pendekatan bahasa didasarkan pada analisis Martin Heidegger tentang pemahaman. Menurut Heidegger, pemahaman merupakan sesuatu yang bersifat *eksistensial*. Bahasa merupakan cara berada dari manusia (*Dasein*), dan karenanya merupakan suatu bentuk artikulasi (pengungkapan) *historis* dari keberadaan manusia. Heidegger mengkritik pola berpikir logis yang merupakan manipulasi konseptual terhadap objek di dunia. Sejak semula, Heidegger memposisikan logika ke dalam kategori berpikir *representasional*, sementara bahasa dalam esensi yang sebenarnya merupakan artikulasi utama cara berada manusia yang eksistensial.⁶³

Dari titik pandang ini, Heidegger mengkritik teori-teori yang memandang bahasa sekadar sebagai alat komunikasi.

⁶² Richard E. Palmer, *Hermeneutika...*, hlm. 135.

⁶³ *Ibid*, hlm. 38.

Heidegger beralasan bahwa bahasa muncul dari keberadaan kita sebagai manusia, dan keberadaan itu diberi makna oleh adanya bahasa. Dengan begitu tidak akan terjadi bahasa tanpa keberadaan, dan sebaliknya, tidak ada keberadaan tanpa bahasa.

Penekanan Heidegger yang sangat besar pada sifat linguistik dari keberadaan manusia memberi kontribusi signifikan bagi hermeneutika. Heidegger menjadikan dimensi kebahasaan sebagai ciri khas hermeneutika.

3. Hermeneutika Hukum

a. Pengertian Hermeneutika Hukum

Hermeneutika hukum (*legal hermeneutics*) adalah prinsip-prinsip mengenai upaya seorang penafsir dalam memahami segala sesuatu yang terkait dengan hukum, atau sebuah metode interpretasi terhadap hukum. Kata “segala sesuatu” yang dimaksudkan di sini bisa berupa teks hukum, peristiwa hukum, fakta hukum, dokumen resmi negara, naskah-naskah perundang-undangan kuno, ayat-ayat hukum dalam Kitab Suci, ataupun pendapat dan hasil ijtihad para ahli hukum. Metode dan teknik penafsiran hermeneutika ini dilakukan secara holistik dalam bingkai keterkaitan antara teks, konteks, dan kontekstualisasi hukum.⁶⁴

Hermeneutika ini muncul pada awal perkembangannya sebagaimana pernah digunakan dalam tradisi agama Yahudi dalam menafsirkan teks-teks hukum. Dengan menafsirkan teks-teks hukum, berarti kita harus menganalisis apa dan bagaimana sejarah terjadinya hukum. Sejarah hukum terkait dengan tujuan dan fungsi hukum. Penafsiran yang menggunakan hermeneutika

⁶⁴ Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum...*, hlm. 45.

ini mengkaji bunyi undang-undang, kata-kata dalam teks hukum, dan hubungan-hubungan di dalam teks hukum.

Bagi hermeneutika hukum, teks-teks hukum selalu terkait dengan isinya. Sebagaimana kita ketahui, setiap hukum mempunyai dua segi, yaitu teks yang tersurat dan teks yang tersirat yang biasanya disebut sebagai *bunyi hukum* dan *semangat hukum*. Oleh karena itu, pendekatan bahasa menjadi penting dalam konteks ini, karena teks-teks hukum mempunyai ketetapan pemahaman (*subtilitas intelegendi*) dan juga ketetapan penjabaran (*subtilitas explicandi*) yang sangat relevan bagi hukum. Hermeneutika hukum sangat dibutuhkan terutama dalam menginterpretasikan dokumen-dokumen hukum.⁶⁵

b. Persinggungan Hermeneutika dengan Wacana dan Hukum Islam

Dalam konteks dunia Islam, istilah hermeneutika relatif baru diper-bincangkan, karena dalam tradisi Islam klasik istilah tersebut belum dikenal. Namun demikian, tidak berarti bahwa belum ada kerja interpretatif dalam studi Al-Qur'an dan disiplin ilmu keislaman lainnya. Munculnya ragam tafsir dengan corak ideologis serta ancangan eksegetik yang beragam menjadi bukti bahwa kerja interpretatif telah hadir sejak awal Islam.⁶⁶

Hermeneutika dalam tradisi pemikiran keislaman menjadi perdebatan yang sangat rumit dan kompleks, karena ada sebagian kelompok yang menerima dan sebagian lagi menolaknya

⁶⁵ Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam...*, hlm. 27.

⁶⁶ Farid Essack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 61.

sebagai tradisi penafsiran dalam Islam. Problematika ini pernah diungkapkan oleh Machasin sebagai berikut:

Ada beberapa soal yang menghalangi kepada hermeneutika. *Pertama*, istilah ini berasal dari tradisi pemikiran Barat dan banyak orang Islam yang alergi terhadap hal-hal yang berasal dari sana. *Kedua*, di dalam Islam sendiri sudah terdapat tradisi panjang tafsir yang berkembang sedemikian rupa sehingga menjadi pusaka pengetahuan keislaman yang diyakini tidak kalah dengan apa yang dikembangkan dalam tradisi lain. *Ketiga*, ada juga anggapan bahwa Qur'an sudah memberikan pengertian yang jelas sehingga pertanyaan-pertanyaan mendalam mengenai bagaimana orang menangkap pesan yang terkandung dalam kata-kata, kalimat-kalimat, dan ungkapan-ungkapan tidak diperlukan. *Keempat*, hermeneutika sudah berkembang sedemikian rupa sehingga tidak hanya berkenaan dengan aturan-aturan penafsiran, melainkan juga pembicaraan mendalam mengenai hakikat penangkapan pesan dan pemakaian teks dan ungkapan-ungkapan kemanusiaan lainnya.⁶⁷

Memang pada kenyataannya, seperti diungkapkan Machasin di atas, hermeneutika selalu bergerak dan berkembang sesuai perkembangan zamannya. Oleh karena itu, tergantung bagaimana kita menyikapi fenomena bahwa hermeneutika berasal dari pemikiran Barat. Kendatipun begitu, hermeneutika merupakan sumbangan terbesar terhadap tradisi pemikiran Islam, karena hermeneutika merupakan aktivitas interpretasi yang produktif dan mampu menyingkap substansi makna yang terdapat dalam teks.

Demikian juga hermeneutika mempunyai signifikansi yang sangat besar bagi apresiasi nilai-nilai dan tujuan-tujuan

⁶⁷ Machasin, "Sumbangan Hermeneutika Terhadap Ilmu Tafsir", *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. 5, 2003, hlm. 122.

Al-Qur'an. Sebagaimana kita yakini, Al-Qur'an adalah suci, kebenarannya adalah absolut, berlaku di mana-mana dan kapan saja, sehingga dengan begitu tidak mungkin bisa diubah dan diterjemahkan. Tetapi ketika dilihat dari sudut historis dan linguistik, begitu *kalam* Tuhan telah membumi dan sekarang menjelma ke dalam teks, maka Al-Qur'an tidak bisa mengelak untuk diperlakukan sebagai objek kajian hermeneutika.

Manusia tidak bertemu langsung dengan Tuhan ataupun malaikat Jibril sebagaimana dialami Rasul, melainkan hanya berinteraksi dengan teks dan tafsir yang diantarkan kepada kita melalui mata rantai tradisi. Artinya, teks Al-Qur'an pada kondisi semacam ini telah menciptakan dua dimensinya yang sakral dan profan, absolut dan relatif, metafisis dan historis.⁶⁸ Menurut Nashr Hamid Abu Zayd, munculnya problem hermeneutika dalam Islam seiring dengan munculnya friksi ideologis yang terjadi pada generasi awal Islam, yang kemudian berlanjut pada perdebatan antara *tafsir* dan *ta'wil* dalam bahasa Arab.⁶⁹ Abu Zayd menambahkan, bahwa dari friksi ideologis ini kecenderungan *ta'wil* kemudian beralih pada *talwin* (ideologisasi), yaitu *ta'wil* yang terlalu vulgar dan subjektif dalam pembacaannya terhadap teks, sehingga *talwin* (ideologisasi) ini tidak dapat dipertanggungjawabkan dalam pembacaannya terhadap teks.

Operasi hermeneutika ke dalam wilayah teks suci ini juga terjadi dalam Islam. Akan tetapi, rata-rata para hermeneut muslim melakukan modifikasi terhadap hermeneutika tersebut sedemikian rupa dengan tetap mengafirmasi kewenangan pembaca untuk mengkonstruksi makna teks tanpa harus

⁶⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani...*, hlm. 30.

⁶⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, "Isykaliyyat at-Turats fi al-Wa'y al-Mu'ashir" dalam bukunya, *al-Khithab wa at-Ta'wil*, (Bairut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2000), hlm. 173.

menerima konsekuensi “kematian” Tuhan sebagai *author* (*syari*). Modifikasi ini secara jelas bisa dilihat pada teori hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd yang, seperti lebih jauh akan diuraikan nanti, membedakan antara *tafsir* dengan *ta’wil*. *Tafsir* bertugas untuk menyingkap makna teks, sedang *ta’wil* bertugas agar makna teks tersebut memiliki keterkaitan fungsional dengan kondisi saat ini.⁷⁰

Dalam istilah lain, terdapat perbedaan antara *makna* (*al-ma’na*) dan *signifikansi* (*maghza*). Artinya, fungsi *ta’wil* adalah untuk mencari makna sebuah teks, sedangkan *signifikansi* (*maghza*) adalah mencari nilai-nilai dan substansi dari makna tersebut sehingga hubungan antara *tafsir*, *ta’wil*, *al-ma’na*, dan *maghza* merupakan satu kesatuan dalam teori interpretasi teks.

Sebagaimana dituturkan oleh Farid Essack, tradisi hermeneutika dalam Islam hanya sekadar dialami dan diikuti secara aktif ketimbang diposisikan secara tematis. Artinya, kerja-kerja interpretatif dalam Islam muncul secara alamiah. Sementara hermeneutika sebagai kajian khusus yang kemudian bisa dijadikan sandaran epistemologis dalam membaca Al-Qur’an tidak pernah dilakukan. Akibatnya, teori interpretasi yang semestinya menjadi dasar pijakan dalam pembacaan kitab suci, justru dirumuskan dari literatur eksegetik sebelumnya.⁷¹ Lebih lanjut, Essack menuturkan bahwa ada tiga faktor mengapa tradisi hermeneutika sulit diterapkan dalam kesarjanaan Islam klasik.

⁷⁰ A. Zainul Hamdi, “Hermeneutika Islam: Intertekstualisasi, Dekonstruksi, Rekonstruksi”, *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. V, hlm. 47.

⁷¹ Misalnya, *at-Tafsir wa al-Mufassirûn* karya adz-Dzahabi. Karya ini memang membahas ancaman hermeneutik kitab suci. Tapi, sebagaimana disebut di atas, ia hanya disusun untuk menjelaskan metode penafsiran yang dilakukan ulama terdahulu, dari literatur eksegetik sebelumnya. Lebih lebgkapnya baca, Nashr Hamid Abu Zayd, “Isykaliyyat at-Turats ...”, hlm. 173.

Pertama, adanya keyakinan bahwa Tuhan-lah yang mengetahui makna sebenarnya Kitab Suci. Konsekuensinya, upaya menelusuri teks Kitab Suci dengan senantiasa mempertimbangkan situasi sosial-historis yang menjadi *stressing* pembahasan hermeneutika terabaikan. Pencarian makna akan selalu memperhatikan keterlibatan manusia. *Kedua*, hermeneutika menekankan bahwa manusialah yang memproduksi makna. Anggapan ini akan berseberangan dengan keyakinan umat Islam tradisional bahwa hanya Tuhan yang menganugerahkan kepada manusia pemahaman yang paling benar. *Ketiga*, sarjana Islam klasik telah membuat perbedaan yang ketat dan seolah-olah tak terjembatani antara pewahyuan (*production of scripture*) di satu sisi, dan interpretasi dan penerimaan di sisi lain. Perbedaan ini menjadi faktor krusial dalam menentukan hermeneutika Al-Qur'an, karena hal ini berarti bahwa satu-satunya hermeneutika yang bisa diterima Islam adalah menyangkut interpretasi dan penerimaan.

Ketiga faktor di atas telah memberikan pengaruh yang luar biasa bagi “hilangnya” tradisi hermeneutika dalam dunia Islam. Baru sekitar dekade 1960-an, terma hermeneutika dikenal dalam tradisi keilmuan Islam.⁷² Sejak dekade inilah, terma hermeneutika menjadi istilah yang lumrah digunakan oleh para pemerhati Al-Qur'an saat itu, sebut saja misalnya Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Amina Wadud Muhsin, Farid Essack, Muhammad Shahrour, Nashr Hamid Abu Zayd, dan Khaled M. Abou El-Fadl.

Lalu bagaimanakah hermeneutika ditinjau dari sudut pandang hukum Islam atau fiqh? Sejauh yang kita ketahui,

⁷² Moch. Nur Ikhwan, “Hermeneutika Sosial Al-Qur'an: Memahami Posisi Tafsir Hassan Hanafi”, Jurnal *Gerbang*, edisi ke-1, Januari-Maret 1999, hlm. 71.

fiqh pada mulanya berarti “memahami” dalam pengertian luas. Pemakaian khususnya, yang berarti “memahami hukum”, muncul hampir bersamaan dengan kemunculan literatur hukum yang pertama, yaitu pada akhir abad ke-8 dan awal abad ke-9 Masehi.⁷³ Kata-kata *pemahaman* atau *memahami* sangat terkait dengan *penafsiran*, atau, menurut istilah Abu Zayd, dengan *ta’wil* (hermeneutika).⁷⁴

Ilmu fiqh dan *ushul fiqh* lahir di tengah ramainya pertumbuhan dan dinamika cabang-cabang ilmu Islam lainnya, dan eksistensinya telah memposisikan hukum Islam sebagai disiplin ilmu yang sangat terhormat. Keahlian dalam *ushul fiqh* juga meniscayakan keahlian di bidang ilmu-ilmu lainnya, seperti ilmu *tafsir* dan *‘ulum al-hadits*,⁷⁵ dan bahkan di bidang hermeneutika. Hal ini mengindikasikan bahwa disiplin keilmuan fiqh sudah muncul sejak awal pertumbuhan keilmuan pada masa Islam klasik dan kemudian berkembang sesuai dengan beriringnya waktu dan kondisi sosio-kultural waktu itu.

Dalam konteks fiqh atau hukum Islam inilah, hermeneutika mempunyai peran penting dalam menginterpretasikan teks-teks *fiqh*, yaitu mendudukan teks-teks agama yang normatif-formalistik ke dalam makna yang relatif ketika dihadapkan kepada problematika sosial, sehingga hermeneutika dapat

⁷³ John L. Esposito, *Ensiklopedi-Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. Femmy S., Jarot W., Poerwanto, Rofiq S. (Jakarta: Mizan, cet. I, 2001), hlm. 192, tentang penjabaran hukum Islam (*fiqh*).

⁷⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: ICIP, cet. I, 2004. Bdk. Nashr Hamid Abu Zayd, “al-Hirminitiqa wa Mu’dilatu Tafsir an-Nashsh”, hlm.13-49.

⁷⁵ Abdul Mughits, “Kajian Ushul Fiqh di Pesantren Tradisional: Studi Kasus Pondok Pesantren Al-Falah Ploso Kediri”, *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18, 2004, hlm. 12.

menarik pesan-pesan fundamental dalam hukum Islam.⁷⁶ Dalam arti lain, fiqh mempunyai muatan teks dan konteks. Mengingat hukum Islam merupakan upaya menangkap pesan Tuhan yang berangkat dari teks Al-Qur'an dan Hadis, maka kedua dimensi ini harus diperhitungkan, sehingga akan terjalin hubungan antara makna-esoterik batiniah dan makna eksoterik-lahiriah dari teks-teks fiqh.⁷⁷

Di sinilah letak hermeneutika yang berperan sebagai alat interpretasi analitis untuk menghasilkan rumusan hukum Islam yang lebih aplikatif, produktif, dan juga demokratis, sebagaimana dikembangkan oleh para pemikir Islam kontemporer, seperti Rahman, Essack, Arkoun, Abu Zayd, dan Abou El-Fadl. Beberapa pemikir ini banyak mengusung hermeneutika ke dalam ranah pemikiran hukum Islam dengan tujuan memperbaharui formulasi pemikiran (*tajdid al-fikr*), sehingga hukum Islam dapat diterima oleh umat manusia secara umum dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal.

B. Pembahasan 'Otoritas' dalam Wacana dan Hukum Islam

Menurut Mohammed Arkoun, "otoritas" atau "wewenang transendental" (*autorité, al-siyâdah al-'ulyâ*) merupakan kewenangan yang tergantung kepada Allah sebagai Dzat yang Maha segalanya.⁷⁸ Wewenang inilah yang nantinya akan melegitimasi dan mengatur kekuasaan politis (*pouvoir politique*,

⁷⁶ Zaitunah Subhan, *Kekerasan terhadap Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2004), hlm. 55.

⁷⁷ Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam...*, hlm. 118-119.

⁷⁸ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 58.

as-sulthah as-siyâsiyyah) yang dijalankan oleh Nabi Muhammad SAW dan para penerusnya.⁷⁹

Dalam Islam, otoritas dikenal dengan istilah “*as-sulthah*” yang berarti wewenang atau kekuasaan. Sedangkan di dalam lingkungan pemerintahan dunia Islam, “*as-sulthah*” mengandung arti tiga macam kekuasaan, yaitu *as-sulthah al-qadhâi’yyah* atau kekuasaan yudikatif yang dimiliki oleh negara. Dua kekuasaan lainnya ialah kekuasaan membuat undang-undang (*as-sulthah at-tasyrî’iyyah* atau kekuasaan legislatif) dan kekuasaan melaksanakan undang-undang (*as-sulthah al-tanfîdziyyah* atau kekuasaan eksekutif).⁸⁰

Konsep *as-sulthah at-tasyrî’iyyah* merupakan tahapan dan proses penetapan otoritas *tasyri’* dalam hukum Islam, melalui interpretasi teks-teks hukum oleh para *fuqaha’* (ahli hukum Islam) yang kemudian melahirkan ijtihad seperti *ijma’*, *qiyas*, dan variabel mekanisme *ijtihad* lainnya. Muhammad Shahrour memandang titik lemah dari fiqh klasik-konvensional yang bercorak kekuasaan dilatarbelakangi oleh tiga hal paling pokok, sehingga sangat memungkinkan untuk melegitimasi politiknya melalui teks-teks hukum Islam.

Pertama, terdapat problematika sosial-keagamaan. Hukum Islam atau fiqh pada umumnya, termasuk juga fiqh politik (*al-fiqh as-siyasi*), hanya disandarkan serta difokuskan pada masa Nabi dan *khulafa’ ar-rasyidin*, sedangkan fiqh yang muncul pra- dan pasca-zaman tersebut atau pada era *tabi’in* dan *tabi’i at-tabi’in*

⁷⁹ Syafiq Hasyim, “Islam dan Politik: Sebuah Studi Keterkaitan—Telaah Awal Mengenai Mohammed Arkoun”, dalam Johan Hendrik Mauleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 140.

⁸⁰ Abdul Aziz Dahlan dkk. (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, cet. Ke-1, 1996), Jilid 5, hlm. 1657.

dianggap sebagai di luar *mainstream*, pandangan yang haram dan subversif. Pandangan ini digunakan oleh dua kelompok, yaitu para penguasa muslim dan kalangan fundamentalis, untuk mereduksi kebenaran agama hanya pada zaman Nabi dan Khalifah. Manipulasi politik pada masa ini semakin marak dan nama Islam pun semakin direduksi sebagai alat legitimasi kekuasaannya.

Kedua, terdapat problem sosial-politik dalam fiqh. Pertarungan antara dinasti ‘Abbasiyah dan kelompok Thalabiyin turut mewarnai corak “fiqh politis” ini. Menurut Shahrouf, perbedaan di antara dua kelompok tersebut telah melahirkan fiqh kekuasaan (*fiqh as-sulthah*) yang berorientasi pada kesewenangan dalam politik hukum Islam dan mengarah kepada tindakan otoritarianisme. Pada masa Abbasiyah ini, definisi atas perangkat perangkat keislaman, seperti Al-Qur’an, Sunnah, *qiyas*, dan *ijma’* makin dimapankan, dan bahkan para ulama meneriakkan “pintu ijtihad” ditutup sehingga tidak membuka ruang gerak berpikir dalam hukum Islam. Bernaung di bawah klaim kebenaran hukum Islam, atau “berbicara atas nama Tuhan dan Nabi”, para penguasa membangun otoritas politiknya. Maka dari itu, Khaled M. Abou El-Fadl membenarkan fenomena keberwenangan ini, bahwa “fiqh otoriter” lahir dari kekuasaan yang otoriter pula, atau bahkan sebaliknya, “otoritarianisme politik” melahirkan pandangan fiqh yang otoriter, sehingga fiqh yang muncul kemudian akan bercorak fiqh yang berorientasi kekuasaan. Abou El-Fadl sama sekali tidak membenarkan pola fiqh yang seperti ini.⁸¹

Ketiga, salah satu penyebab munculnya fiqh berorientasi kekuasaan adalah “problem linguistik” atau bahasa teks-

⁸¹ Zuhairi Misrawi dkk., *Islam, Negara, dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 281.

teks Kitab Suci. Problem ini merupakan problem yang paling berpengaruh pada masa ini, karena problem linguistik ini sangat bernuansa politis.

Ketiga problem di atas masih sangat mendominasi dan menjadi permasalahan yang cukup serius terkait dengan pemaknaan teks. Dalam ranah politik, misalnya, hingga saat ini belum ada pemahaman yang jelas tentang *al-hukm*, baik terkait dengan seseorang atau individu, lembaga, atau dalam sistem politik. Dalam hal ini, kalangan formalistik cenderung mengeksploitasi agama, khususnya terhadap teks-teks suci, sebagai bahasa politik dan ketatanegaraan, dengan tanpa menggunakan penalaran yang bersifat hermeneutis. Pandangan politik kalangan fundamentalis kerap kali menggunakan teks-teks keagamaan sebagai rujukan utamanya.⁸² Ketiga faktor ini kemudian memunculkan kejumudan dan kemunduran dalam perkembangan pemikiran keislaman.

Selanjutnya, bila terdapat permasalahan yang secara tegas tidak dijelaskan oleh teks (*nashsh*), maka anggota lembaga *as-sulthah at-tasyrî'iyah* melakukan ijtihad untuk menetapkan hukumnya dengan berbagai metode ijtihad, seperti *qiyas* (analogi), yaitu mencari *'illat* atau sebab hukum yang ada dalam permasalahan yang timbul dan menyesuaikannya dengan ketentuan yang terdapat dalam teks (*nashsh*). Di samping harus merujuk kepada ketentuan teks (*nashsh*), ijtihad anggota *as-sulthah at-tasyrî'iyah* juga harus mengacu kepada prinsip "*jalb al-mashâlih wa daf' al-mafâsid*" (menggambil maslahat dan menolak mudarat/kerusakan). Ijtihad mereka juga perlu mempertimbangkan situasi dan kondisi sosial masyarakat,

⁸² *Ibid.*

sehingga relevansi teks dapat diaplikasikan dan diterima oleh masyarakat.⁸³

Dalam konteks hermeneutika hukum Islam, pembahasan tentang otoritas merujuk pada otoritas wahyu sebagai *syari'* atau agen pembuat hukum (*author*), dan otoritas Sunnah, yang berarti bahwa Nabi merupakan suara otoritatif yang mewakili kehendak Tuhan. Nabi dipandang sebagai penerima wahyu Tuhan, sehingga secara efektif berperan sebagai pemegang otoritas dalam masyarakat muslim paling awal.⁸⁴ Artinya, Nabi mempunyai otoritas atas penafisiran teks-teks wahyu yang sudah diterimanya dari Allah dalam bentuk Al-Qur'an melalui Sunnah sebagai penjelas dan pelengkap Al-Qur'an, atau, meminjam istilah Hassan Hanafi, bahwa Nabi berperan sebagai *active interpreter*.

Hadis disampaikan dari generasi ke generasi. Inilah yang mula-mula mengilhami perbincangan, dan kemudian muncul pemikiran hukum yang sistematis (fiqh). Dimulai pada sekitar abad ke-8, sejumlah pakar memberi sumbangan luar biasa kepada disiplin ilmu ini sehingga merangsang kemunculan pelbagai tradisi atau madzhab.

Pakar-pakar terpenting dalam tradisi Sunni, antara lain adalah Abu Hanifah (w. 767), Malik bin Anas (w. 795), Muhammad bin Idris asy-Syafi'i (w. 820), dan Ahmad Ibnu Hanbal (w. 855), yang dinisbahkan berturut-turut dengan madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Keempat madzhab Sunni itu saling mengakui satu sama lain, dan memberikan pengakuan yang kurang lebih bersyarat terhadap sejumlah madzhab berumur

⁸³ Abdul Wahab Khallaf, *Ringkasan Sejarah Perundang-undangan Islam*, terj. A. Aziz Masyhuri (Solo: CV Ramadhani, cet. Ke-3, 1988), hlm. 83-93.

⁸⁴ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 26.

singkat yang lahir di kalangan Sunni, antara lain madzhab Zhahiri, yang pendukung utamanya adalah Ali bin Hazm (w. 1064).⁸⁵

Gagasan tentang hukum ilahi dalam Islam, secara tradisional diungkapkan oleh dua kata, *fiqh* dan *syari'ah*. Fiqh pada mulanya berarti memahami dalam pengertian luas. Pemakaian khususnya, yang berarti “memahami hukum”, muncul hampir bersamaan waktunya dengan kemunculan literatur hukum yang pertama, yaitu pada abad akhir ke-8 dan awal abad ke-9.

Seluruh upaya untuk mengembangkan detail-detail hukum, menyatakan norma-norma spesifik, membenarkan detail-detail itu dengan merujuk kepada wahyu, memperdebatkannya atau menulis kitab-kitab dan risalah-risalah tentang hukum, merupakan contoh-contoh fiqh. Kata tersebut mempunyai konotasi aktivitas manusia dan khususnya bersifat keilmuan. Sebaliknya, *syari'ah* merujuk kepada hukum Tuhan dalam kualitas ilahiahnya. Bila digunakan secara bebas, kata ini bisa berarti *Islam*. Ia merujuk pada hukum Tuhan sebagaimana yang terkait dengan-Nya atau dengan nabi-Nya, atau sebagaimana yang terkandung (secara potensial) dalam batang tubuh wahyu.⁸⁶

1. Pemegang Otoritas

Tuhan dan Nabi adalah pemegang otoritas dalam Islam; ketiganya merupakan pemegang otoritas yang sebenarnya. Pernyataan ini cukup jelas dan tegas, tapi tanpa penjelasan dan batasan lebih lanjut hal ini akan sulit untuk dipahami.⁸⁷

⁸⁵ John L. Esposito, *Ensiklopedi...*, hlm. 192.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 45; Khaled M. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority And Women*, (Oneeworld Press, Oxford, 2001), hlm. 23.

Akan tetapi, proses “otorisasi” dalam hukum Islam tidak hanya berkuat pada otoritas Tuhan dan Nabi sebagai *author* (*syari*), melainkan harus memerankan *reader* selanjutnya untuk memahami sebuah teks. Karena itu, ulama-ulama sesudahnya seperti *fuqaha*’ dan *mufassir* mempunyai otoritas (wewenang) dalam menafsirkan teks-teks hukum dalam Islam.

a. Otoritas Al-Qur’an dan Sunnah

Dalam tradisi Islam, teks suci Al-Qur’an merupakan representasi dari “otoritas” Allah SWT. Tidak seorang pun mengabaikan kitab suci. Seorang muslim yang tulus selalu merujuk kitab sucinya ketika menghadapi masalah dalam kehidupannya. Ketika masih hidup, Nabi dipandang sebagai orang yang paling “otoritatif” (berwenang), memiliki prasyarat yang dapat dipercaya untuk menafsirkan semua kehendak Allah. Otoritas ini ditetapkan secara tertulis dalam Al-Qur’an. Selain itu, wewenang beliau juga tercermin dalam perilaku dan visi moral yang terpancar dalam kehidupannya.⁸⁸

Setelah Nabi Muhammad SAW meninggal, Al-Qur’an dan catatan mengenai seluruh dimensi kehidupannya menjadi rujukan umat Islam. Kedua sumber ini menjadi rujukan utama dalam kehidupan umat Islam. Tetapi, persoalan tidak selesai pada titik ini. Pertanyaannya, apakah kedua teks tersebut berbicara sendiri, dan apakah kedua sumber tersebut bisa menyelesaikan persoalan manusia itu sendiri.

Sepeninggal Nabi, para Sahabat dengan integritas moral yang tinggi mendapatkan wewenang atau menjadi sumber rujukan dalam memahami maksud dan kehendak Allah SWT.

⁸⁸ <http://islamemansipatoris.com/artikel.php?id=144>, diakses 18 Mei 2006.

Wewenang para Sahabat disebabkan integritas moral mereka, seperti antara lain ditunjukkan oleh Abu Bakar dan 'Umar bin Khaththab.

Krisis politik dan badai perubahan semakin kuat dan cepat di kalangan umat Islam. Sepeninggal para Sahabat yang otoritatif tersebut, kekuasaan politik mengambil alih otoritas itu secara sewenang-wenang. Mu'awiyah yang berkuasa mengatakan, bahwa dirinya memiliki wewenang yang pernah dimiliki oleh Nabi dan para Sahabat. Pada saat itu, sejumlah ulama sudah mulai muncul di berbagai wilayah kekuasaan umat Islam. Mereka biasanya menolak predikat-predikat politik yang ditawarkan. Kalahnya kekuasaan politik membuat para ulama lebih bersikap hati-hati dalam mengambil sikap. Pada satu sisi, mereka merasa memiliki tanggung jawab untuk masyarakat dan agama. Pada sisi lain, mereka terus ditekan oleh penguasa untuk melegitimasi kekuasaan mereka.⁸⁹

Teks-teks Al-Qur'an dan hadis yang sahih dan mutawatir bersifat *qath'iyyat ats-tsubût*, yaitu mutlak tidak ada keraguan lagi bahwa *nashsh* itu datang dari Allah dan datang dari Nabi Muhammad SAW. Namun demikian, di antara *nashsh-nashsh* itu ada yang tidak *qath'i al-dalâlah*, karenanya para *fuqaha'* berbeda pendapat dalam menanggapi *nashsh-nashsh* itu. Sungguhpun demikian, elastisitas syariat Islam tidak dapat ditafsirkan secara sembarangan. Kita hanya dibolehkan menta'wil beberapa teks keagamaan (*scripture*) dengan cara-cara yang tidak bertentangan dengan maksud Islam dan tidak bertentangan dengan masalah umum, dapat diterima *uslub* bahasa Arab dan kaidah-kaidah *ushul fiqh* dan *manthiq*, atau logika yang benar. Inilah pedoman-

⁸⁹ <http://islamemansipatoris.com/artikel.php?id=144>, diakses 18 Mei 2006.

pedoman pokok dalam melaksanakan pen-*ta'wil*-an atas *nashsh*, baik Al-Qur'an maupun hadis.⁹⁰

Sunnah merupakan sumber otoritas kedua setelah Al-Qur'an. Sunnah adakalanya berupa *qauli* (ucapan Nabi) adakalanya berupa *fi'li* (tindakan Nabi) atau *taqriri* (keputusan Nabi), dan adakalanya Sunnah bersifat *muqarrirah* (menetapkan sesuatu yang baru), adakalanya bersifat *mufashshilah mubayyinah* (menjelaskan sesuatu yang umum di dalam Al-Qur'an), atau bersifat *mutsubit munsi'ah* (menetapkan sesuatu hukum).⁹¹ Sangat penting untuk dicermati bahwa Sunnah adalah sesuatu yang sangat primer dalam sejarah perkembangan hukum Islam. Namun Sunnah sempat menjadi keraguan bagi para imam madzhab dengan alasan-alasan tertentu.

Sebagaimana dinukil, Abu Hanifah mendahulukan *qiyas* atas Sunnah Ahad. Ia tentu saja tidak mendahulukan *qiyas* atas hadis-hadis yang jelas mantap kesahihan-nya (*mutawatir*).⁹² Begitu juga, asy-Syafi'i telah memutuskan untuk tidak menerapkan *qiyas* dan *'amal ahl al-madînah* (perbuatan penduduk kota Madinah) dalam permasalahan yang hukum-hukumnya sudah ditetapkan oleh Sunnah yang sah.⁹³

Oleh karena itu, jelas bahwa Sunnah memberikan kontribusi terhadap pemahaman Al-Qur'an sekaligus pelaksana hukum *tasyri'* dalam Islam. Sunnah berfungsi untuk mengukuhkan apa yang terdapat dalam Al-Qur'an. Di samping sebagai penjelas, Sunnah juga berfungsi sebagai pembentuk hukum baru yang belum ada dalam Al-Qur'an.⁹⁴

⁹⁰ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 39.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Salim Ali al-Bahanasawi, *Rekayasa as-Sunnah*, terj. Abdul Basith Junaidy (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001), hlm. 149.

⁹³ *Ibid.*, hlm. 150.

⁹⁴ Sunnah berfungsi sebagai penjelas (*al-bayân*) terhadap Al-Qur'an. Al-Qur'an tidak menjelaskan hukum-hukum praktisnya seperti dalam perintah salat,

Dalam konteks pemikiran keagamaan, Al-Qur'an dan hadis merupakan teks keagamaan. Teks itu tidak dapat berbicara sendiri, tidak dapat menjelaskan dirinya, tidak bisa menjelaskan maknanya, dan tidak dapat menetapkan yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, teks membutuhkan penafsir. Baik Al-Qur'an maupun hadis sama-sama membutuhkan penafsir untuk menggali makna keduanya. Karena itu, muncul interpretasi para ahli tafsir, yang menimbulkan di dalamnya perbedaan madzhab, pendapat, serta perbedaan pandangan dalam masalah-masalah yang dipikirkan; dan semua itu kemudian melahirkan pemikiran keagamaan.⁹⁵ Di sini peran para ahli hukum Islam (*fuqaha'*) menjadi penting. Para *fuqaha'* merupakan pelaku ijtihad pada generasi berikutnya yang pada gilirannya melahirkan *ushul fiqh* atau metodologi hukum Islam. Pembahasan "otoritas" terkait erat dengan peran *fuqaha'* dalam merumuskan hukum Islam dan melaksanakannya dalam konteks kehidupan.

b. Otoritas Pembuat dan Pelaksana Hukum Islam

Otoritas Pembuat Hukum (*asy-Syâri'*)

Bertindak adil adalah salah satu dari sekian sifat Allah; dan oleh karenanya, keadilan dalam kehidupan manusia harus pula berasal dari Allah. Dalam hukum Islam, ditetapkan secara tegas bahwa Allah-lah Sang Pemberi hukum kepada seluruh umat, bangsa, atau negara. Hanya Dia yang berhak menetapkan arah dan petunjuk hidup bagi umat manusia. Dalam suatu ayat

zakat, haji, dan seterusnya. Itu semua dijelaskan dalam teks-teks Sunnah. Lebih lengkapnya seputar Sunnah, baca Muhammad al-Ghazali, *Syari'at dan Akal dalam Perspektif Tradisi Pemikiran Islam*, (Jakarta: Lentera, 2002), hlm. 169-231.

⁹⁵ Muhammad Said al-'Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2004), hlm. 43.

disebutkan: “*Sesungguhnya hukum hanyalah milik Allah*”.⁹⁶ Ayat ini menunjukkan bahwa Allah merupakan pemegang otoritas utama dalam membuat legislasi hukum. Akan tetapi, Allah memberikan mandat kepada manusia untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan-Nya.

Akan tetapi, pelimpahan otoritas Allah kepada manusia dapat membuka ruang otoritarianisme, jika manusia menyalahgunakan otoritas Allah, melakukan tindakan di luar batas kewenangan hukum yang dimilikinya, bahkan menuhankan dirinya.⁹⁷ Dari ayat di atas dapat disimpulkan, bahwa wewenang manusia pada masalah hukum adalah hanya menjabarkan hukum yang telah ditetapkan oleh Allah, dan bukan hak mutlak yang merdeka dalam menciptakan hukum. Setiap muslim yang mampu dan memenuhi syarat untuk memberikan pendapat yang baik dalam masalah syariat, berhak untuk menafsirkan hukum Allah jika memang penafsiran itu diperlukan.

Para ahli hukum ini adalah individu-individu yang memenuhi persyaratan dan dituntut menggunakan kemampuan mereka untuk memahami hukum, dengan cara mencari penyebab utama dari aturan yang diwahyukan. Oleh karena itu, pandangan-pandangan mereka adalah semata-mata pendapat dan bukanlah hukum. Pendapat mereka ini masih harus diteliti sumbernya oleh seorang hakim atau ahli hukum, dan tidak boleh diikuti jika ditemukan adanya kesalahan.

⁹⁶ *Al-An'am* (6): 57.

⁹⁷ M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syariat Islam Sebagai ‘Fikih Progresif’”, *Jurnal Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 45.

Otoritas Pelaksana Hukum

Dalam hukum Islam, keadilan ditetapkan dan dijalankan dengan nama Allah. Pihak eksekutif hanya berfungsi sebagai penegak kebenaran bagi suatu kelompok masyarakat yang memilihnya untuk bertanggung jawab atas kelangsungan syariat. Para *fuqaha'* berfungsi sebagai legislatif yang menetapkan hukum dari Al-Quran dan Sunnah. Sedangkan hukum-hukum baru yang berkaitan dengan kebutuhan zaman dan keadaan, hanya boleh dibuat atau dirumuskan oleh para pakar dengan tuntunan prinsip-prinsip dasar hukum dimaksud. Mereka dipilih oleh masyarakat dari kelompok yang ahli dalam syariat, dengan klausul bahwa mereka berfungsi sebagai juru penerang dan memahami kebutuhan masyarakatnya.

Hakim yang ditunjuk untuk menegakkan hukum Islam tersebut, menjadi hakim dalam segala bidang perkara hukum, karena dalam Islam tidak ada peradilan khusus yang terpisah dari peradilan secara umum (seperti perdata, pidana, militer dan lain-lain).

Dengan demikian, *dâr al-Islâm* adalah suatu kesatuan masyarakat, mempunyai niat dan tujuan hidup yang sama, dibimbing oleh keimanan dan keyakinan yang sama dalam segala hal baik lahir maupun batin. Seluruh umat muslim hidup dalam naungan syariat yang ditaati oleh setiap anggota masyarakatnya, dengan kedaulatan mutlak hanya milik Allah. Apa yang menjadi keputusan harus sesuai dengan kehendak *Allah*, karena *lâ hukma illâ lillâhi*, tidak ada hukum kecuali yang menjadi keputusan Allah.

c. Kreativitas Akal dalam Penetapan Hukum

Sebagaimana ditulis di atas, gagasan tentang hukum Tuhan dalam Islam diungkapkan dengan konsep *fiqh* dan *syari'ah*.

Fiqh merujuk kepada seluruh upaya untuk mengembangkan detail-detail hukum, menyatakan norma-norma spesifik, membenarkan detail-detail itu dengan merujuk kepada wahyu, dan seterusnya—pendeknya, melakukan *istinbath* (penggalian hukum) dari sumber-sumber primer agama (Al-Qur'an dan hadis).

Namun wahyu saja tidaklah cukup dalam aplikasinya tanpa kreativitas akal manusia di dalamnya. Oleh karena itu, kita perlu mengurai sejauh mana kreativitas akal mampu menetapkan hukum Islam dengan bersumber dari wahyu sebagaimana tertuang dalam Al-Qur'an maupun dari Sunnah, tanpa terjebak pada otoritarianisme. Kreativitas akal berarti kompetensi, kemampuan, kapabilitas, dan kapasitas akal untuk menetapkan hukum Islam secara bertanggung jawab.

Persoalannya, hukum Islam bersumber dari wahyu Tuhan yang bersifat mutlak, sementara di sisi lain, produk hukum tersebut diperuntukkan bagi manusia dengan segenap kemampuan akalnya. Maka, bagaimana keduanya dikompromikan? Kita dapat berhipotesis, bahwa hukum Islam sebenarnya merupakan sistem ilmu yang bersumber dari otoritas wahyu, namun demikian, kreativitas akal mengambil peran interpretasi dan rekonstruksi dalam pembakuannya.⁹⁸

Istinbath hukum Islam pada hakikatnya adalah proses pemahaman akal terhadap firman Tuhan. Sebagai sebuah ciptaan Tuhan, hukum Islam memuat prinsip-prinsip aturan yang tetap dan abadi, namun pengakuan terhadap eksistensi akal menjamin pelaksanaannya bersifat fleksibel. Pada wilayah inilah, fiqh dipahami sebagai upaya wujud ilmiah manusia untuk

⁹⁸ Farid dan Mustofa Anshori L., "Otoritas Wahyu dan Kreativitas Akal dalam Penetapan Hukum Islam: Tinauan Epistemologis Terhadap Hukum Islam", *Jurnal Filsafat* (Juni 1997), hlm. 66.

mengkaji dan menyusun prinsip-prinsip Tuhan itu ke dalam sistem hukum yang manusiawi. Kreativitas akal digunakan sebagai sumber pengetahuan hukum Islam ketiga, setelah sumber-sumber utama secara harfiah tidak memuat ketentuan hukum yang diperlukan.

Kreativitas akal dibutuhkan untuk mengetahui hukum yang tersirat di balik redaksi Al-Qur'an yang memerlukan kajian lebih mendalam. Latar belakang diakuinya peranan akal ini adalah berkembangnya kehidupan masyarakat yang diikuti oleh berbagai permasalahan hidup yang tidak ditemui jawabannya secara harfiah dalam Al-Qur'an maupun hadis.⁹⁹

Kreativitas akal ini mewujud dalam perangkat metodologi hukum Islam, yang terkenal dengan *ushul fiqh*, sebagai metodologi *istinbath* hukum. Setelah munculnya al-Qur'an (semasa pewahyuan) maupun Sunnah (sebagai penafsir al-Qur'an), muncul generasi berikutnya sebagai penerus, wakil suara Tuhan dan Nabi yang disebut dengan ulama' *fiqh (fuqaha')* dan ahli *ijtihad (mujtahid)*, yang kemudian melahirkan konsep-konsep baru dalam metodologi hukum Islam, seperti *ijma'* dan *qiyas*.

Dalam masalah *ijma'*, masih banyak terjadi perselisihan. Satu pendapat mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan *ijma'* adalah kesepakatan para Sahabat Nabi. Pendapat lain mengatakan bahwa *ijma'* adalah kesepakatan penduduk Madinah pada masa *khulafa' al-rasyidin*. Pendapat ketiga menyatakan bahwa *ijma'* adalah kesepakatan para ulama dalam dunia Islam secara keseluruhan. Dan pendapat terakhir memandang bahwa *ijma'* seperti ini belum pernah terjadi dan mustahil dapat diwujudkan.¹⁰⁰

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah...*, hlm. 42.

Begitu juga dengan *qiyas*. *Qiyas*, bagaimanapun, merupakan bentuk *ijtihad* seseorang,¹⁰¹ yaitu bahwa *qiyas* adalah pendapat atas suatu hukum yang diambil oleh seorang ahli fiqh atau ahli *ushul fiqh* dari kaum muslimin.¹⁰²

Ijma' dan *qiyas* merupakan hasil otoritas pemikiran ulama yang kemudian berbentuk sebuah hukum. Masing-masing otoritas ulama mempunyai kekuatan dan makna tersendiri. Kekuatan seseorang ulama bisa direalisasikan seiring dengan perjalanan ketenaran namanya beserta kejayaan pemikirannya, sehingga ia menjadi objek bagi para pengkaji selanjutnya.

Hal ini menunjukkan bahwa berbagai teks dan wacana menjalankan otoritasnya di hadapan pembaca. Menurut Ali Harb, setiap wacana tentang kebenaran menyembunyikan eksistensinya yang otoritatif, demikian juga pengetahuan dan teks memiliki kekuatan dan otoritasnya tersendiri.¹⁰³

Dalam hal ini, menarik untuk melihat bagaimana persoalan “otoritas” teks dan wacana di hadapan pembaca, dan bagaimana “otoritas” pembaca dalam menghadapi teks dan wacana tersebut, diuraikan lebih lanjut dalam pembahasan berikutnya. Dua tokoh yang akan dibahas berikut ini adalah Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd, dua pemikir Islam kontemporer yang banyak mengulas persoalan otoritas ini melalui perspektif hermeneutika. Kedua tokoh penting ini dengan pandangannya masing-masing menunjukkan pentingnya persoalan “otoritas” didiskusikan dalam konteks hukum Islam pada khususnya dan wacana Islam pada umumnya.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 305.

KHALED M. ABOU EL-FADL DAN NASHR HAMID ABU ZAYD: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN

A. Khaled M. Abou El-Fadl

1. Latar Belakang Pendidikan dan Sosial

Khaled Medad Abou El-Fadl adalah nama lengkapnya. Ia lahir di Kuwait pada 1963. Sebagaimana orang Arab pada umumnya, Abou El-Fadl sejak dini ditempa dengan pendidikan dasar-dasar keislaman. Al-Qur'an, hadis, fiqh, tafsir, dan tata bahasa Arab merupakan mata pelajaran yang dikunyahnya sejak bangku madrasah. Bahkan, minatnya pada keilmuan dan tradisi Islam sangat kentara dalam pikiran-pikirannya. Perpustakaan pribadi, baik di rumah maupun di kantornya di University of California, Los Angeles, dipadati dengan kitab-kitab Arab klasik.¹⁰⁴

Abou El-Fadl adalah putra pertama dari tiga bersaudara yang menikmati kasih sayang dan keharmonisan kedua

¹⁰⁴ Zuhairi Misrawi, "Khaled Abou El-Fadl Melawan Atas Nama Tuhan", *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 15.

orangtuanya. Pendidikan dasar dan menengahnya ia tamatkan di Kuwait, di samping juga aktif mengikuti kelas-kelas Al-Qur'an dan ilmu-ilmu *syari'ah* setiap liburan musim panas di masjid Al-Azhar Cairo, Mesir. Ia hafal Al-Qur'an sejak berumur 12 tahun dan dikenal paling cerdas di antara teman-teman sekelasnya. Abou El-Fadl menceritakan, kedua orangtuanya begitu menginginkan Abou El-Fadl menguasai hukum Islam. Ayahnya yang pengacara sering mengujinya dengan pertanyaan-pertanyaan seputar hukum, bahkan ibunya ia sebut sebagai guru hukum pertamanya.¹⁰⁵

Khaled M. Abou El-Fadl adalah pemuda yang dibesarkan dalam kondisi sosial Mesir, dan termasuk orang yang mengalami kekecewaan mendalam atas kegagalan Pan-Arabisme dalam perang 1967. Kekalahan tersebut, baik oleh keluarga maupun para guru Al-Azhar-nya, dinyatakan sebagai kekalahan nasionalisme Pan-Arab, dan bahwa jalan keluar yang paling masuk akal hanyalah kembali kepada otentisitas Islam. Syeikh Jalal Kisyyk, menurut Abou El-Fadl, sangat mempengaruhi pandangan-pandangannya. Menurut Syeikh Jalal, kekalahan militer pada 1967 sama halnya dengan kekalahan spiritual sekaligus intelektual bangsa Arab-muslim.¹⁰⁶ Menurutnya, Marxisme, komunisme, sekularisme, kapitalisme, dan liberalisme adalah gugus kebudayaan asing yang berusaha meruntuhkan dan melenyapkan otonomi dan nilai-nilai intelektual Islam.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Raheel Reza, "Calling For Islamic Reformation: Scholar is Critical of Fellow Muslim, Status of Women Need Examination", *Khaled in Mass Media*, <http://www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html>. Diakses 18 Mei 2006.

¹⁰⁶ Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2001), hlm. 18.

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 19.

Khaled M. Abou El-Fadl lahir dalam keluarga yang sederhana, tetapi mempunyai kualitas pendidikan yang tinggi. Orangtuanya adalah muslim yang taat beribadah dan sangat terbuka dalam bidang pemikiran. Namun perlu diakui bahwa Abou El-Fadl pada masa remajanya sempat terlibat menjadi aktivis gerakan puritan yang memang subur di lingkungannya. Ia sempat bangga terhadap utopianya sebagai “kelompok terbaik” dan “kelompok yang mewakili Tuhan” di atas bumi. Ia sempat berpikir, Wahabisme yang menjadi mazhab negara harus menjadi panutan satu-satunya dalam Islam.¹⁰⁸

“Puritanisme Wahabi”, begitulah yang disebut-sebut di masyarakatnya. Puritanisme ini merupakan pemahaman dan ideologi yang sangat keras dan terkadang melakukan kekerasan atas nama agama. Paham ini cenderung memasung kreativitas berpikir, sehingga masyarakat tidak mempunyai daya kritis terhadap para penguasa. Puritanisme menginginkan Islam yang murni (*al-islâmiyyah al-ushuûliyyah*) dan menganut paham fundamentalisme Islam, tanpa mau melihat kondisi sosial dan kelompok minoritas. Inilah yang disebut Abou El-Fadl sebagai tindakan otoriter dan despotik.¹⁰⁹

Dengan wawasannya tentang pemikiran Islam, Khaled M. Abou El-Fadl mulai mempunyai kesadaran akan pentingnya keterbukaan dalam pemikiran. Ketika berada di Mesir, yang terkenal dengan Negeri Piramid itu, Khaled M. Abou El-Fadl merasa tidak terlalu sesak seperti yang dialaminya di Kuwait. Menurutnya, sebuah sistem kekuasaan yang represif dan

¹⁰⁸ Agus Muhammad, “Geliat Pemikiran Islam”, *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 1.

¹⁰⁹ Pembahasan mengenai ideologi Wahabisme serta “otoritas”, baca Khaled M Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 27-30.

otoriter tidak akan pernah melahirkan kemajuan berpikir atau pencerahan intelektual bagi masyarakatnya.¹¹⁰

Oleh karena itu, menyadari kegelisahan-kegelisahan intelektualnya, di samping juga merasa tertekan dengan kungkungan ideologi puritanisme, Abou El-Fadl memilih melawan segala bentuk puritanisme despotik yang memasung kreativitas berpikir. Paham puritanisme despotik menginginkan formalisasi hukum Islam. Hukum Islam ini berbicara atas nama Tuhan, sementara menurut Abou El-Fadl, penegakan hukum Islam harus berlandaskan hak asasi dan nilai-nilai moralitas dalam hukum Islam, seperti keadilan, kesetaraan, HAM, sesuai dengan *maqashid asy-syari'ah*.

Nilai-nilai ini merupakan salah satu cara untuk membasmi sikap otoritarianisme dalam hukum Islam. Oleh karena itu, Abou El-Fadl membedakan antara yang “otoriter” dan “otoritatif”.¹¹¹ Ia membangun konsep “otoritas” untuk membongkar otoritarianisme dalam Islam, dan kemudian menganalisisnya secara hermeneutis sehingga melahirkan hukum Islam yang demokratis.

¹¹⁰ Hasan Basri Marwah, “Khaled Abou El-Fadl: Fikih Otoritatif untuk Kemanusiaan”, <http://www.jaringanislamemansipatoris.com>. Diakses 18 Mei 2006.

¹¹¹ Abou El-Fadl memahami istilah “otoritatif” di sini dalam kaitannya dengan “teks” dan “otoritas” dalam kajian hermeneutis, yaitu tentang teks atau diskursus yang dianggap mengikat atau menentukan hasil dari suatu persoalan atau sejumlah persoalan tertentu dalam kehidupan seseorang. Salah satu contohnya, seseorang menganggap bahwa firman Tuhan sebagai suatu yang “otoritatif”, dalam pengertian bahwa firman ini patut untuk dihormati karena suatu yang “otoritatif”. Baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 55.

2. Konsep Otoritas Hukum Islam dan Problem Penafsiran Teks

Islam mendefinisikan dirinya dengan merujuk kepada sebuah kitab suci. Artinya, Islam mendefinisikan diri dengan merujuk kepada suatu teks, seperti halnya umat Kristiani dan Yahudi, kaum *ahl al-kitab*. Oleh karena itu, kerangka rujukan paling mendasar dalam Islam adalah teks. Teks itu dengan sendirinya memiliki tingkat otoritas dan reliabilitas yang jelas. Karena itulah, peradaban Islam ditandai dengan produksi literer yang bersifat massif, terutama di bidang *syari'ah*.

Ada banyak faktor yang turut mendukung proses produksi ini. Tetapi, sudah pasti bahwa teks memainkan peranan yang sangat penting dalam penyusunan kerangka dasar referensi keagamaan dan *otoritas* hukum dalam Islam.¹¹² Akan tetapi, istilah *otoritas* sulit didefinisikan. Meminjam pernyataan Khaled M. Abou El-Fadl:

...tujuan saya di sini bukan untuk mengembangkan definisi otoritas yang secara filosofis lebih baik, tapi untuk menggali makna alternatif otoritas, dan untuk mengembangkan sebuah pemahaman tentang otoritas yang dapat membantu kita memahami dinamika keberwenangan dalam Islam.¹¹³

Abou El-Fadl mencoba membongkar fenomena otoritarianisme dalam hukum Islam dengan mempersoalkan otoritas tekstual. Seperti dinyatakan oleh Amin Abdullah, Abou El-Fadl banyak mengkritik kesewenang-wenangan yang dilakukan oleh kelompok organisasi, individu (tokoh ulama), atau organisasi penyimpul fatwa-fatwa keagamaan, mazhab,

¹¹² *Ibid.*, hlm. 54.

¹¹³ Khaled M. Abou El-Fadl dalam, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 437.

aliran pemikiran keagamaan, dan seterusnya,¹⁴⁴ dengan melihat problem metodologis otoritas penafsiran teks, dan mengkaji isu-isu otoritarianisme dalam pemikiran hukum Islam dengan menggunakan hermeneutika sebagai pisau analisisnya.¹⁴⁵

Ketika Abou El-Fadl mengenyam pendidikan perguruan tinggi di Amerika, ia banyak mendapat pengalaman luas seputar wacana keislaman, khususnya dalam diskursus pemikiran hukum Islam. Umat muslim Amerika, menurut Abou El-Fadl, sedang menghadapi problem “otoritas”. “Otoritas” yang ia maksud bukan otoritas di bidang politik atau sosial, meskipun keduanya masih menjadi persoalan yang cukup rumit dan kompleks. “Otoritas” dimaksud adalah problem “otoritas tekstual”.

Menurut Abou El-Fadl, banyak tokoh muslim di Amerika tidak mengembangkan cara-cara logis untuk memahami dan menafsirkan teks-teks Islam. Bahkan, mereka tidak mengembangkan cara mengevaluasi keabsahan “otoritas” sebagai salah cara untuk memahami teks-teks Islam.¹⁴⁶

Menurutnya, hubungan antara epistemologi klasik dan warisan hermeneutika Islam dengan kaum muslim yang hidup di Amerika sepenuhnya terputus. Padahal, ketika epistemologi

¹⁴⁴ M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca”, pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. xvii.

¹⁴⁵ Mutamakkin Billa, *Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dalam Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam*, (Tidak Diterbitkan, Program Pascasarjana, Konsentrasi Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005); M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syariat Sebagai Fiqh Progresif”, *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 40-48. Guntur memaparkan persoalan hermeneutika yang menjadi kegelisahan Abou El-Fadl seputar penafsiran teks. Baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”*, hlm. 54 dan, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 437.

¹⁴⁶ Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 53.

klasik hukum Islam dipadukan dengan humaniora kontemporer seperti hermeneutika dan ilmu sosial, akan menjadi sumbangan yang luar biasa untuk dijadikan kerangka metodologis hukum Islam.

Konsep *otoritas* sebagaimana yang dipaparkan di atas, penting dan relevan untuk dijadikan pisau analisis dalam mengkaji konstruksi otoritas dalam diskursus hukum Islam. Pertanyaan yang sering muncul ketika membahas “otoritas” dalam hukum Islam adalah: siapa atau apa saja yang diyakini memiliki atau memegang “otoritas” tertinggi dalam hukum Islam? Kemudian, bagaimana “otoritas” tersebut merepresentasikan diri, dan bagaimana pula ia menjamin kompetensinya dalam mewakili “otoritas” tertinggi? Lalu, bagaimana cara otoritas tersebut memahami dan menginterpretasikan hukum Islam sehingga menghasilkan interpretasi yang otoritatif?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan mengenai problem otoritas ini, tergantung pada sejauh mana para pengkaji hukum Islam dapat menegosiasikan antara teks, pengarang, dan pembaca untuk menjaga kompetensi, otentisitas teks, serta penentuan makna terhadap sebuah teks, sehingga teks dapat diterima dan beradaptasi sesuai konteks zamannya. Oleh karena itu, pendekatan hermeneutika dalam menganalisis dan mengkaji teks-teks sangat penting dilakukan.

Sebagaimana kita ketahui, dalam pembahasan hermeneutika, sebuah pemahaman sedikitnya melibatkan tiga unsur, yaitu *author* (pengarang), teks, dan *reader* (pembaca). Masing-masing unsur dalam proses pemahaman memiliki peran dan fungsinya tersendiri, sehingga mengunggulkan peran salah satu unsur dan mengabaikan peran unsur lainnya hanya akan membawa kepada “kesewenang-wenangan” dalam proses memahami.

Apabila variabel-variabel tersebut dimasukkan ke dalam ranah pemahaman keagamaan, khususnya Islam, situasinya akan menjadi agak rumit dan kompleks. Kembali ke pertanyaan pertama di atas, bagi umat Islam, teks berarti *nash syar'i*, variabel *author* berarti Allah dan Nabi (*Syāri'*), dan pembaca (*reader*) berarti umat Islam itu sendiri (*mufassir* atau *fuqaha'*).¹⁷ Sedangkan pertanyaan kedua mengkhususkan pada uji coba kompetensi sumber-sumber yang dianggap merepresentasikan otoritas tertinggi tersebut, yaitu teks al-Qur'an dan Sunnah, kemudian melahirkan pemikiran, interpretasi teks, dan perumusan baru dalam hukum Islam.

Menurut Abou El-Fadl, proses interpretasi bukan sekadar upaya memahami kata atau ungkapan, tetapi juga merupakan cara menerapkan atau mengaplikasikan makna tersebut, yang diistilahkan sebagai proses “penetapan makna”, untuk menentukan kompetensi dan otentisitas dalam diskursus hukum Islam.¹⁸

Menurutnya, otoritas terbuka bagi wacana, debat, dan ketidaksetujuan. Otoritas penafsir teks-teks keagamaan (*reader*), menurut Abou El-Fadl, setidaknya mempunyai otoritas persuasif, yaitu otoritas “wakil khusus” (ahli hukum Islam atau *fuqaha'*), dan bukan otoritas koersif (paksaan) atau otoriter. Abou El-Fadl memberikan batasan yang tegas antara “yang otoritatif” dan “yang otoriter” dalam diskursus hukum Islam.

Abou El-Fadl membangun konsep otoritas dengan berdasarkan atas doktrin kedaulatan Tuhan dan kehendak

¹⁷ Amin Abdullah, “Mendengarkan ‘Kebenaran’ Hermeneutika”, pengantar buku Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm.xix. Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik ...”, hlm. xvii.

¹⁸ Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 47-50.

Tuhan. Kehendak Tuhan dijelaskan melalui kalam-Nya yang telah tertulis. Nabi merupakan otoritas kedua setelah Tuhan, dan setelah Nabi wafat, beliau meninggalkan tradisinya (Sunnah) yang telah terkodifikasi. Pada konteks ini terjadi proses pengalihan “suara” Tuhan dan Nabi kepada teks-teks yang tertulis dalam Al-Qur’an (*mushhaf*) dan Sunnah. Di hadapan kita adalah sekumpulan teks-teks yang dipandang mewakili suara Tuhan dan Nabi.¹¹⁹

Setelah periode ini kemudian muncul ahli-ahli fiqh (*fuqaha*) yang meneruskan warisan ini, sehingga lahirlah imam-imam mazhab yang mempunyai otoritas dalam penetapan dan penggalan hukum (*tharîqat itsbât wa istinbâth al-ahkâm*), yang kemudian melahirkan varian mekanisme ijtihad, seperti *qiyas*, *ijma’*, *mashalih al-mursalah*, dan seterusnya.

Dalam konteks ini, Abou El-Fadl membedakan antara *wakil khusus* dan *wakil umum*. Seluruh umat Islam yang beriman dan saleh merupakan *wakil umum*, dan harus tunduk kepada *wakil khusus* dengan menundukkan keinginannya dan menyerahkan sebagian keputusannya kepada *wakil khusus*, yaitu para ahli hukum Islam. Dalam hal ini Abou El-Fadl menyatakan bahwa:

Kelompok khusus ini menjadi otoritatif karena dipandang memiliki kompetensi dan pemahaman khusus terhadap perintah Tuhan. Kelompok khusus ini (yaitu para ahli hukum) dipandang otoritatif, bukan karena mereka memangku otoritas—jabatan formal tidak relevan sama sekali—tapi karena persepsi masyarakat menyangkut otoritas mereka berkaitan dengan seperangkat perintah (petunjuk) yang mengarah pada jalan Tuhan.¹²⁰

¹¹⁹ M. Gntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 42.

¹²⁰ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 98.

Permasalahan selanjutnya, sejauh mana teks-teks tersebut dapat memiliki otoritas untuk mewakili suara Tuhan dan Nabi, dan bagaimana kita memahami kehendak *syari'* melalui perantara teks-teks tersebut? Untuk menjawab semua permasalahan ini, Abou El-Fadl cukup sabar membahasnya satu demi satu, dengan hermeneutika sebagai pisau analisisnya bagi teori otoritas dalam diskursus hukum Islam.

Abou El-Fadl juga mengkritik dan mengkaji secara hermeneutis fatwa-fatwa CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*)¹²¹ tentang hukum Islam, yang umumnya sangat bias gender. Ia meragukan penafsiran hadis yang merendahkan perempuan, karena hal itu melanggar jiwa keadilan yang ada di dalam Al-Qur'an dan Sunnah.¹²²

Menurut Abou El-Fadl, para ahli hukum dari CRLO menganut mazhab pemikiran hukum Wahabi. Ada dua alasan Abou El-Fadl memilih mengkaji fatwa tersebut: *pertama*, produk intelektual para ahli hukum dari mazhab tersebut melambangkan bentuk "otoritarianisme" interpretatif; *kedua*, mazhab ini telah menjadi dominan di dunia Islam dewasa ini.

Di sini Abou El-Fadl menawarkan tiga pokok persoalan yang menjadi kunci untuk membuka diskursus yang otoritatif dalam hukum Islam. Pertama, kompetensi; Kedua, penetapan makna (*itsbât al-ma'nâ*); dan Ketiga, perwakilan. Menurutnya, ketiga persoalan itu memainkan peranan penting dalam membentuk otoritas dalam diskursus keislaman. Meskipun kita berasumsi bahwa apa pun yang berasal dari Tuhan dan Nabi itu bersifat otoritatif, masih tersisa sejumlah besar ketidakjelasan yang

¹²¹ Sebuah lembaga di Arab Saudi yang mempunyai otoritas mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 385.

¹²² *Ibid.*, hlm. 9.

harus dibicarakan terlebih dahulu sebelum kita memastikan bahwa gagasan tentang keberwenangan Tuhan telah dipahami dengan jelas.¹²³

Persoalan lainnya adalah penetapan makna dari perintah yang bersifat khusus. Ini merupakan persoalan pemahaman dan penafsiran, tetapi ini juga persoalan penentuan “penerapan” perintah itu. Dengan ungkapan lain, proses interpretasi bukan saja sebuah upaya untuk memahami makna kata atau ungkapan, tetapi juga cara menerapkan makna tersebut.¹²⁴

Trilogi *author-text-reader* sejatinya tidak bisa dipersatukan secara mekanis di antara unsur-unsurnya. Hal ini karena hubungan antara berbagai unsur ini merepresentasikan problem hakiki, yakni problem yang ingin dianalisis oleh hermeneutika. Apa yang ingin dilihat oleh hermeneutika adalah mengeliminasi beberapa kesulitan yang muncul pada proses pemahaman, sehingga pada gilirannya hermeneutika memberikan fundamen baru terhadap hubungan antara berbagai unsur ini.¹²⁵

Menurut Abou El-Fadl, kita dapat menyatakan bahwa dari sudut pandang normatif, nilai-nilai yang menjadi faktor penentu, seperti rasionalitas, keadilan, kesejahteraan, dan nilai-nilai pokok lainnya merupakan standar otoritatif yang harus menjadi dasar untuk membangun gagasan kita tentang otoritas dalam Islam.¹²⁶

Pendekatan hermeneutika merupakan alternatif dalam membangun konsep otoritas, karena hermeneutika mempunyai peranan penting dalam menginterpretasikan sebuah teks. Anggap saja Al-Qur’an sebagai sebuah teks, maka posisinya

¹²³ *Ibid.*, hlm. 51.

¹²⁴ *Ibid.*, hlm. 50.

¹²⁵ *Ibid.*, hlm. 9.

¹²⁶ *Ibid.*, hlm. 58.

terbuka dan dapat diinterpretasikan sesuai perkembangan dan kebutuhan sosio kultural yang ada. Itulah kelebihan hermeneutika.

Apa maksud pernyataan Abou El-Fadl, bahwa hermeneutika dapat dijadikan teori dalam membentuk konsep otoritas dalam hukum Islam? Dalam tulisannya, ia mengatakan tentang perlunya menjadikan Al-Qur'an sebagai teks:

... kita, misalnya, dapat mengambil teks Al-Qur'an semata sebagai sebuah teks, menentukan apa yang kita pandang sebagai penentu makna—penulis, teks, pembaca, atau ketiganya—dan terus mengembangkan sebuah teori tentang otoritas yang didasarkan pada pembacaan kita terhadap teks. Dengan melakukan pendekatan ini, kita akan mendasarkan argumentasi kita pada keterkaitan ketiga unsur itu dalam teks Al-Qur'an dan meneruskan pembacaan yang cermat terhadap teks untuk mencari sebuah konsep tentang otoritas.¹²⁷

Pernyataan Abou El-Fadl di atas menunjukkan bahwa betapa pentingnya hermeneutika sebagai aktivitas interpretasi dalam memahami teks-teks otoritatif. Menurut Abou El-Fadl, hermeneutika merupakan salah satu metode penafsiran hukum Islam karena dianggap dapat menampung perbedaan dan keragaman penafsiran teks. Hermeneutika memberikan pemahaman bahwa bahasa bersifat dinamis, dan berfungsi sebagai instrumen untuk memahami teks dan integritas teks, khususnya relasi antara teks dan pengarang, dan antara teks dan pembaca.¹²⁸

Dalam teori hermeneutika ini, hakikat teks menjadi kunci dan menjadi sangat penting dalam hermeneutika Abou El-Fadl.

¹²⁷ *Ibid.*, hlm 59.

¹²⁸ Lihat wawancara Abou El-Fadl dengan Zuhairi Misrawi dalam jurnal *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 15-16.

Teori hermenetika Abou El-Fadl tentang relasi teks, pengarang, dan pembaca menjadi sangat urgen agar kesinambungan ketiga unsur ini dapat memiliki makna dan peranan tersendiri dalam aktivitas interpretasi sehingga satu sama lain saling berkaitan.

3. Epistemologi Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl

Pada prinsipnya, hermeneutika merupakan suatu ilmu atau teori metodis tentang penafsiran untuk menjelaskan teks beserta ciri-cirinya, baik secara objektif (arti gramatikal kata-kata dan berbagai macam variasi historisnya) maupun subjektif (maksud pengarang). *The autoritative writings* (teks-teks otoritatif) atau *sacred scripture* (teks-teks Kitab Suci) merupakan bahan kajian dalam hermeneutika.¹²⁹ aktivitas interpretasi mempunyai segitiga yang saling berhubungan antara teks (*text*), penafsir (*reader*), dan pengarang (*author*). Aktivitas ini serupa dengan lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*). Sorang pembaca (*reader*) yang melakukan interpretasi harus mengenal pesan atau kecenderungan sebuah teks, lalu harus meresapi isi teks sehingga apa yang pada mulanya merupakan “yang lain” kini menjadi “aku” penafsir itu sendiri.¹³⁰

Bertolak dari asumsi di atas, dapat dikatakan bahwa hermeneutika merupakan sistem aturan interpretasi (*system of*

¹²⁹ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 23-24; Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II 2005), hlm. 14; Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, cet. II 2002), hlm. 20. Bandingkan juga Fawaizul Umam, “Tafsir Pribumi: Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal”, *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. 5, 2003, hlm. 199.

¹³⁰ E. Sumaryono, *Hermeneutik...*, hlm, 31.

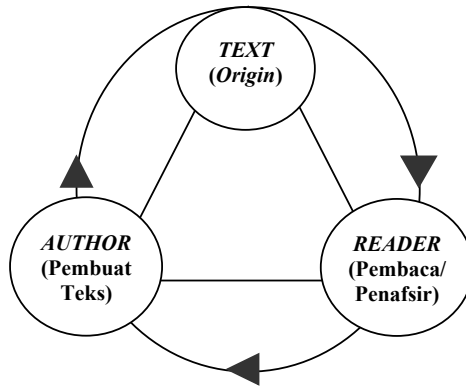
rules of interpretation) atau teori interpretasi terhadap teks-teks (*nazhariyyah ta'wil an-nushûsh*).¹³¹ Hermeneutika dapat dilihat dari tiga sudut pandang yang berbeda, yaitu hermeneutika teoretis, hermeneutika filosofis, dan hermeneutika kritis.¹³² Ketiga sudut pandang ini merupakan paradigma-paradigma kontemporer dalam menyikapi apa yang dirumuskan sebagai “problem hermeneutis” termasuk didalamnya problem penafsiran teks-teks keagamaan.¹³³ Dalam hal ini, Abou El-Fadl menjelaskan secara akademis dan memotret secara lebih dekat bagaimana sesungguhnya proses dan prosedur cara bekerja pendekatan hermeneutik yang dalam hal ini dikenal dengan lingkaran hermeneutika. Berikut adalah contoh lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*) terkait dengan bagaimana hubungan teks, pengarang, dan pembaca.

¹³¹ Nashr Hamid Abu Zaid, “Al-hermînitîqâ wa mu'dilatu tafsîr an-nashsh” dalam bukunya, *Isykaliyyat Isykaliyyât al-Qirâ'ât wa 'Âliyât at-Ta'wil*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-'Arabi, 1996), hlm. 07.

¹³² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keagan, 1980), hlm. 1-5.

¹³³ Hermeneutika teoretis (*theoretical hermeneutics*) adalah hermeneutika yang mempersoalkan metode apa yang sesuai untuk menafsirkan teks sehingga pembaca (*reader*) terhindar dari kesalahpahaman dalam menangkap sebuah teks. Hermeneutika filosofis (*philosophical hermeneutics*) adalah hermeneutika yang dipopulerkan oleh Hans-Georg Gadamer, yang menyatakan bahwa penafsiran adalah proses sirkulasi, yaitu bahwa kita memahami teks (pengalaman sejarah) dengan sudut pandang dan situasi kekinian (*our historical present*). Menurut Gadamer, pembaca dan teks senantiasa terikat oleh konteks tradisinya. Sudut pandang yang terakhir adalah hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*). Hermeneutika ini tidak berbicara langsung tentang wilayah dan kegiatan penafsiran, tetapi merupakan kritik atas hermeneutika teoretis dan filosofis yang mengabaikan persoalan di luar bahasa yang justru sangat mendeterminasi hasil interpretasi. Hermeneutika ini cukup memberikan kontribusi besar bagi diskursus hermeneutika kontemporer. Di sini terletak apa yang disebut “problem hermeneutis”. Baca Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 34-37, 45.

Bagan 1: Struktur *Hermeneutic Circle* ¹³⁴



Pertanyaan pokok yang dikemukakan Abou El-Fadl adalah bagaimana sesungguhnya hubungan antara teks, pengarang, dan pembaca dalam dinamika pergumulan pemikiran hukum Islam (*Islamic jurisprudence*)¹³⁵ pada khususnya terutama aplikasinya pada tatara praktis seperti kritik tajam Abou El-Fadl terhadap fatwa-fatwa keagamaan yang cenderung otoriter, despotis, dan bahkan keluar dari konsep ideal moral dalam hukum Islam dan secara komprehensif Abou El-Fadl memobngkar pemikiran-pemikiran studi ke-Islam-an pada umumnya terkait dengan isu-isu otoritarianisme agama.

¹³⁴ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 33; dan Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 29-30.

¹³⁵ Dalam hal ini Khaled M. Abou El Fadl, memberdakan secara tegas antara pengertian syari'ah dengan fiqh. Menurutnya, syari'ah dalam konteks hukum dan teologi Islam, berarti jalan yang diberikan Tuhan kepada manusia, jalan untuk menemukan Kehendak Tuhan. Dengan demikian syari'ah tidak hanya sebatas pada hukum positif saja, tetapi juga mencakup nilai moral dan etika dan proses hukum itu sendiri. Fiqh merupakan sebuah proses pemahaman (*Verstehen*). Kaelan, hlm. 165; dan Khaled M. Abou El-fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 142.

Dalam hal ini terdapat tiga hal dalam membangun diskursus otoritatif dalam hukum Islam yaitu terkait dengan Kompetensi, Penetapan Makna, dan Perwakilan. Apabila ketiganya benar-benar dilakukan, maka akan tercapai dalam menghasilkan suatu penafsiran, produk hukum, dan terciptanya fiqh otoritatif, egaliter, humanis, dan kontekstual. Fenomena otoritarianisme dalam Hukum Islam yang dimaksud adalah problem metodologi hermeneutik (tafsir) antara otoritas-teks dan konstruksi-teks yang bersifat otoriter, sehingga Abou El-Fadl membangun konsep otoritas dalam Hukum Islam.¹³⁶ Artinya, ia membongkar otoritarianisme dalam penafsiran teks-teks keagamaan (*scripture*) yang lebih otoritatif tanpa adanya sikap sewenang-wenang melakukan monopoli makna dan maksud atas teks, dan juga melakukan klaim yang bertindak atas nama Tuhan. Terkait dengan konsep otoritas yang dibangun oleh Abou El-Fadl yang membedakan antara “otoritas persuasif” dan “otoritas koersif” dalam teori otoritasnya.¹³⁷

Otoritas penafsir teks-teks keagamaan (*reader*), menurut Abou El-Fadl, setidaknya mempunyai otoritas persuasif, yaitu otoritas “wakil khusus” (ahli hukum Islam atau *fuqaha*), dan bukan otoritas koersif (paksaan) atau otoriter. Abou El-Fadl memberikan batasan yang tegas antara “yang otoritatif” dan “yang otoriter” dalam diskursus hukum Islam, tetapi yang ada di hadapan kita saat ini adalah sekumpulan teks-teks yang dipandang mewakili suara Tuhan dan Nabi.¹³⁸ Abou El-Fadl, melalui pendekatan hermeneutika otoritatifnya berusaha melahirkan wacana kritis terhadap anatomi penafsiran hukum Islam yang bersifat *otoriter*, mengidentifikasi anatomi diskursus

¹³⁶ Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 16.

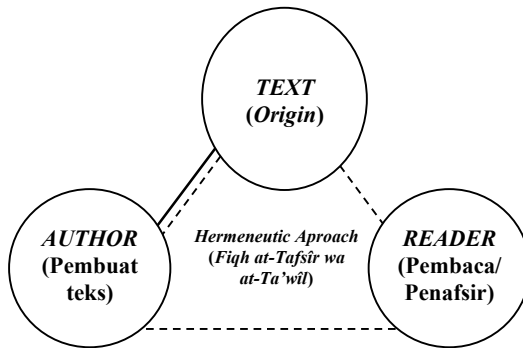
¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ M. Gntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 42.

“otoritas teks”, dan mengusulkan bahwa otoritas teks merupakan suatu hal yang utama dalam membatasi “otoritarianisme” pembaca.¹³⁹

Oleh karena itu, pada umumnya pola hubungan triadik antara teks, pengarang, dan pembaca atau lingkaran hermeneutika, namun dalam perkembangannya terdapat penyalahgunaan teks, sehingga muncul corak penafsiran otoritarianisme (*interpretative despotism*) terhadap teks-teks keagamaan. Di bawah ini merupakan contoh dari model penafsiran otoritarianisme menurut pandangan Abou El-Fadl.

Bagan 2: Corak Penafsiran Otoritarianisme.¹⁴⁰



Bagan di atas terjadi penggabungan antara *teks* dengan *author* dan terjadi peleburan antara keduanya, dan terjadi pengkaburan, sehingga terjadilah sikap otoritarianisme. Ketika proses pemahaman teks yang sesungguhnya bersifat interpretatif

¹³⁹ *Ibid.*, hlm. 19.

¹⁴⁰ Dalam perkembangannya banyak para pembaca (*reader*) terjebak dalam lingkungan (*author*) sikap ini nampak ketika diri mereka ada klaim kebenaran (*truth claim*) dan menafikan pembaca teks/pembaca teks lain. Menurut Abou El-Fadl sikap tersebut merupakan sikap otoritarianisme. Baca, Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 19.

ditutup, maka seseorang atau kelompok telah memasuki wilayah tindakan sewenang-wenang (*despotism*) dan bias gender.¹⁴¹ Jika seorang pembaca mencoba menutup rapat-rapat teks dalam pangkuan makna tertentu atau memaksa tafsiran tunggal, tindakan ini berisiko tinggi melanggar integritas teks, dan bahkan pengarang itu sendiri.¹⁴² Fenomena ini, menurut Abou El-Fadl, mengindikasikan sebagai otoritarianisme interpretasi (*interpretative despotism*) yaitu tindakan seseorang, kelompok, atau lembaga untuk menutup rapat-rapat atau membatasi keinginan Tuhan (*will of the divine*) atau keinginan terdalam teks (*deep meaning* [*maqâshid an-nashsh/asy-syarî'ah*])¹⁴³ ke dalam suatu batasan ketentuan tertentu, kemudian menyajikan ketentuan tersebut sebagai suatu hal yang tidak dapat dihindari, final, dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah.¹⁴⁴

Oleh karena itu, Abou El-Fadl ingin memberantas model penafsiran ini dengan mengusung teori hermeneutika otoritatif dengan cara “negosiasi” dalam rangka menjalin keseimbangan peran antara pengarang, teks, dan penafsir dalam menetapkan suatu makna teks, tanpa mendominasi dan menafikan pihak yang lain dalam sebuah penafsiran (*balance of power between the author, reader and text*). Negosiasi adalah penyeimbang peran dinamis antara ketiga variabel di atas.¹⁴⁵

¹⁴¹ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 204-211. Bandingkan dengan Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 54.

¹⁴² Amin Abdullah., “Pendekatan Hermeneutik ...”, dalam *Pengantar Atas Nama Tuhan...*, hlm. x

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 46-48. Dan Maharsi, *Hermeneutika Humanistik (Studi Pemikiran Hermeneutik Amin Abdullah dan Khaled Abou El-Fadl)*, dalam buku *Agama*, Vol. XVII, No. 3 September-Desember 2008, hlm. 563-565. Lihat juga dalam situs <http://www.serambi.co.id/modules.php?name=Kabar&aksi=selanjutnya&ID=4> Diakses 18 Desember 2010.

a. Relasi Teks (*Text*), Pengarang (*Aauthor*), Pembaca (*Reader*)

Sebagaimana kita ketahui, dalam pembahasan hermeneutika, sebuah pemahaman sedikitnya melibatkan tiga unsur, yaitu *author* (pengarang), teks, dan *reader* (pembaca) sebagai *negotiating process*. Artinya, pemahaman teks seharusnya merupakan produk dari interaksi yang hidup antara pengarang, teks, dan pembaca.¹⁴⁶ Dalam proses “negosiasi makna”, Abou El-Fadl memberi seperangkat metodologis agar penafsir tidak terjebak dalam otoritarianisme. Perangkat metodologis itu adalah “nalar eksklusi” (*exclusionary reason*) dan moralitas ketekunan dan pengendalian diri dengan bersikap sikap hati-hati dalam menetapkan makna (*itsbât al-ma'nâ*), sehingga apa yang dihasilkan benar-benar sesuai dengan kehendak Tuhan dan Nabi,¹⁴⁷ selain lima prinsip moral yang ditawarkan Abou El-Fadl seperti kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri.¹⁴⁸

Menurut Abou El-Fadl, proses interpretasi bukan sekadar upaya memahami kata atau ungkapan, tetapi juga merupakan cara menerapkan atau mengaplikasikan makna tersebut, yang diistilahkan sebagai proses “penetapan makna”, untuk menentukan kompetensi dan otentisitas dalam diskursus hukum Islam.¹⁴⁹ Menurutnya, otoritas terbuka bagi wacana, debat, dan ketidaksetujuan sebagaimana yang dipaparkan Umberto Eco sebagai teks terbuka bagi berbagai strategi interpretasi (*they*

¹⁴⁶ Amin Abdullah, “Mendengarkan ‘Kebenaran’ Hermeneutika”, pengantar buku Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm.xix. Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik ...”, dalam Pengantar Khled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. x-xvii.

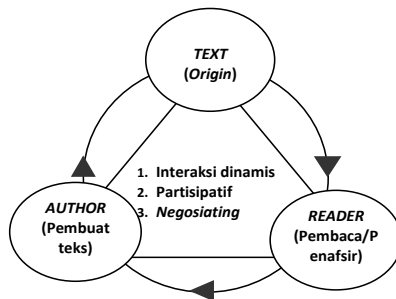
¹⁴⁷ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 43-44.

¹⁴⁸ Supriatmoko, “Konstruksi...”, hlm. 283.

¹⁴⁹ Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 47-50.

are works that leaves themselves open to multiple interpretative strategies) yang sering diikuti Abou El-Fadl. Oleh karena itu, untuk membangun keterbukaan tersebut, Abou El-Fadl berusaha mendudukan relasi teks, pengarang, pembaca secara proporsional, sehingga tidak terjadi “otoritarianisme” penafsiran dalam diskursus dan konstruksi hukum Islam. Menurut Abou El-Fadl, adanya interaksi dinamis, partisipatif, *negosiating process*, dialog, dan the *viution of horizon* antara teks, pengarang, dan pembaca adalah sangat penting untuk diterapkan dalam studi Islam kontemporer. Oleh karena itu, untuk menghindari penyalahgunaan teks atau penafsiran yang otoritet, Abou El-Fadl memberikan tawaran baru seperti yang terdapat dalam bagan di bawah ini.

Bagan 3: Model hermeneutika otoritatif Khaled M. Abou El-Fadl.¹⁵⁰



¹⁵⁰ Bagan di atas merupakan tawaran Abou El-Fadl dalam teori hermeneutiknya dengan cara interaksi dinamis dengan dialog, keterbukaan, dan ketidaksetujuan. Partisipatif dan negosiasi antara teks, pengarang, dan pembaca bersalin kelindan satu sama lain dan tidak dapat dipisahkan terutama peran *reader* dalam diskursus penafsiran khususnya dalam hukum Islam ala Abou El-Fadl. Baca, Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 204, 211. lihat juga Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 29-30., lihat juga dalam Supriatmoko, “Konstruksi Otoritarianisme Khaled M. Abou El-Fadl”, dalam *Hermeneutika Al-Qur’an dan Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 282-283.

Menurut Abou El-Fadl, teks yang otonom tersebut tidak menjadi problem sepanjang pembacanya tidak melakukan otoritarianisme. Ia meyakini bahwa Al-Qur'an merupakan teks yang terbuka dan bisa ditafsirkan oleh pembaca secara konstruktif.¹⁵¹ Secara historis, kehadiran suatu teks tidak dapat dipisahkan dari pengarangnya.¹⁵² Abou El-Fadl menjelaskan, pengarang al-Qur'an adalah abadi. Pengarang al-Qur'an tentu saja tidak rela jika *magnum opus*-Nya diselewengkan dan dijadikan legitimasi "atas nama Tuhan". Rujukan "atas nama Tuhan", menurut Abou El-Fadl, sudah bermula dari praandaian hermeneutika ketika penafsir atau pembaca berjumpa dengan teks-teks yang akan ditafsirkannya, khususnya teks-teks keagamaan. Teori hermenetika Abou El-Fadl tentang relasi teks, pengarang, dan pembaca menjadi sangat urgen agar kesinambungan ketiga unsur ini dapat memiliki makna dan peranan tersendiri dalam aktivitas interpretasi sehingga satu sama lain saling berkaitan.

Abou El-Fadl, melalui pendekatan hermeneutika otoritatifnya berusaha melahirkan wacana kritis terhadap anatomi penafsiran hukum Islam yang bersifat *otoriter*, mengidentifikasi anatomi diskursus "otoritas teks", dan mengusulkan bahwa otoritas teks merupakan suatu hal yang utama dalam membatasi "otoritarianisme" pembaca.¹⁵³ Abou El-Fadl ingin melahirkan konsep otoritas hukum Islam yang menjunjung tinggi keadilan, kesetaraan, dan nilai-nilai ideal moral dalam hukum Islam. Ia menjunjung otentisitas teks sebagai *kalamullah* dan Nabi Muhammad SAW sebagai penafsir

¹⁵¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, cet. Ke-3, 1996), hlm. 1-10.

¹⁵² *Ibid.*, hlm. 2.

¹⁵³ *Ibid.*, hlm. 19.

teks yang abadi dan mempunyai otoritas interpretasi teks wahyu paling awal dalam Islam. Akan tetapi, Abou El-Fadl tidak menjadikan teks tertutup dan “anti-kritik”. Ia menjadikan teks sebagai hal yang terbuka untuk dikaji dan ditelaah agar tetap eksis dan relevan dengan dunia kontemporer.

Oleh karena itu, untuk membangun keterbukaan tersebut, Abou El-Fadl berusaha mendudukkan relasi teks, pengarang, pembaca secara proporsional, sehingga tidak terjadi “otoritarianisme” penafsiran dalam diskursus dan konstruksi hukum Islam.

Al-Qur’an merupakan teks tertulis yang abadi, tidak seperti teks-teks lain yang masih perlu diragukan orisinalitasnya. Kini, teks Al-Qur’an, telah ditinggalkan pengarangnya (Allah) dan sekarang telah menjadi milik pembaca.¹⁵⁴

Dalam hal ini pembaca tidak melakukan konfirmasi terhadap pengarang (Allah) terhadap apa yang difirmankan dalam teks tersebut. Maka tidak berlebihan jika teks itu dikatakan “berdiri sendiri”, sehingga pembaca bebas menafsirkan atau menginterpretasikan sesuai dengan keinginannya dalam kondisi sosio-kultural yang ada.

Menurut Abou El-Fadl, teks yang otonom tersebut tidak menjadi problem sepanjang pembacanya tidak melakukan otoritarianisme. Ia meyakini bahwa Al-Qur’an merupakan teks yang terbuka dan bisa ditafsirkan oleh pembaca secara konstruktif.¹⁵⁵ Maksudnya, teks itu dapat dipahami tanpa membutuhkan kehadiran pengarangnya. Namun demikian, kita tidak membiarkan teks tersebut begitu saja, karena

¹⁵⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, cet. Ke-3, 1996), hlm. 1.

¹⁵⁵ *Ibid*, hlm. 10.

Al-Qur'an tidak dapat berbicara sendiri, tetapi ia harus dikontekstualisasikan dengan realitas.

Secara historis, kehadiran suatu teks tidak dapat dipisahkan dari pengarangnya.¹⁵⁶ Abou El-Fadl menjelaskan, pengarang Al-Qur'an adalah abadi. Pengarang Al-Qur'an tentu saja tidak rela jika *magnum opus*-Nya diselewengkan dan dijadikan legitimasi "atas nama Tuhan". Rujukan "atas nama Tuhan", menurut Abou El-Fadl, sudah bermula dari praandaian hermeneutika ketika penafsir atau pembaca berjumpa dengan teks-teks yang akan ditafsirkannya, khususnya teks-teks keagamaan.

Menurut Abou El-Fadl, otoritarianisme akan membawa dampak luar biasa. Otoritarianisme dalam penafsiran dapat melahirkan para pembaca yang otoriter. Tentu saja sang pengarang tidak akan hadir untuk meluruskan makna teks tersebut, tetapi ia akan menentukan keterlibatannya dengan penafsir atau pembaca yang mempunyai komitmen khusus. Abou El-Fadl menjelaskan bahwa komitmen khusus itu adalah sikap kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligence*), pengendalian diri (*self-restraint*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), dan rasionalitas (*reasonableness*).¹⁵⁷

Kehadiran pembaca di hadapan teks menjadikan teks mempunyai makna. Pembaca mempunyai wewenang untuk menafsirkan teks yang otonom itu, namun menurut Abou El-Fadl, sikap pembaca yang sewenang-wenang akan memperkoasa teks, apalagi jika pembaca membawa-bawa nama Tuhan.

Oleh karena itu, hermeneutika otoritatif Abou El-Fadl sangat terkait dengan cara menelaah teks-teks keagamaan. Ia terutama sangat terkait dengan mekanisme perumusan

¹⁵⁶ *Ibid*, hlm. 2.

¹⁵⁷ M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme ...", hlm. 42.

dan pengambilan keputusan hukum Islam yang, menurut Abou El-Fadl, sering mengatasnamakan diri sebagai penafsir tunggal atas “kehendak Tuhan”. Abou El-Fadl menganalisis fatwa-fatwa hukum dengan menggunakan pendekatan hermeneutika otoritatifnya. Ia menawarkan reinterpretasi teks, kontekstualisasi, dan aktualisasi sehingga menghasilkan konsep otoritas dalam hukum Islam.

Teori-teori dan pendekatan hermeneutika yang digunakan Abou El-Fadl berbeda dengan tradisi hermeneutika yang digunakan di lingkungan *Biblical Studies*. Hermeneutikanya mengkaji penafsiran-penafsiran hukum Islam yang bias gender dan fatwa-fatwa hukum tentang perempuan yang memiliki dampak luas di masyarakat muslim pada umumnya.¹⁵⁸

Contohnya adalah fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion, al-Lajnah ad-Da'imah li al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta'*), sebuah lembaga resmi di Saudi Arabia yang mempunyai otoritas mengeluarkan fatwa keagamaan yang oleh Abou El-Fadl dianggap terjebak pada sikap otoritarianisme. Fatwa-fatwa keagamaan lembaga tersebut yang dianggap bias gender oleh Abou El-Fadl antara lain adalah fatwa-fatwa larangan wanita untuk mengunjungi makam suami, untuk mengeraskan suara dan berdoa, untuk mengendarai atau mengemudikan mobil sendiri, dan bahwa wanita harus didampingi pria mahramnya. Fatwa-fatwa tersebut dianggap oleh Abou El-Fadl sebagai tindakan merendahkan—untuk tidak menyebut “menindas”—wanita, yang tidak dapat ditoleransi pada zaman sekarang. Fatwa-fatwa ini berlindung

¹⁵⁸ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 204.211. Bdk. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan..."*, hlm. 54; *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 95-102.

di bawah teks (*nashsh*) yang mengklaim bahwa itulah yang sebenarnya “dikehendaki oleh Tuhan”.¹⁵⁹

Di sinilah, Abou El-Fadl mengatakan bahwa hampir semua fatwa yang dikeluarkan oleh para ahli hukum dari lembaga tersebut menganut mazhab hukum Wahabi. Abou El-Fadl melihat, fatwa-fatwa tersebut merupakan produk intelektual para ahli hukum yang melambangkan bentuk “otoritarianisme” interpretatif, dan sayangnya kecenderungan semacam ini telah dominan di dunia Islam dewasa ini.

Persoalan “bias gender” tersebut dijadikan pijakan oleh Abou El-Fadl untuk menganalisis sebuah lembaga yang mempunyai otoritas mengeluarkan fatwa. Dengan pendekatan hermeneutik, Abou El-Fadl mempertanyakan, mengapa di dunia modern sekarang terdapat gejala umum yang mudah sekali ditangkap di berbagai tempat, yaitu adanya kecenderungan untuk mengambil alih begitu saja otoritas “pengarang” (*author*), yakni Tuhan, untuk membenarkan tindakan sewenang-wenang pembaca (*reader*) atas teks keagamaan?¹⁶⁰ Inilah yang diistilahkan Abou El-Fadl dengan problem “otoritas tekstual” yang harus diperhatikan.

Maka untuk menghindari kecenderungan di atas, Abou El-Fadl menawarkan usulan untuk menjunjung “otoritas teks” dan membatasi “otoritas pembaca”, dan mencari konsep *otoritas* dalam hukum Islam. Tujuan utamanya adalah menjunjung tinggi keadilan, kesetaraan, *ideal moral*, dan *maqashid asy-syari’ah*.

Abou El-Fadl menjelaskan, penggantian “otoritas Tuhan” oleh pembaca merupakan tindakan despotisme sekaligus

¹⁵⁹ Baca “Apendiks Terjemahan Fatwa Para Ahli Hukum CRLO” dalam Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 385-425.

¹⁶⁰ M.Amin Abdullah., “Pendekatan Hermeneutik ...”, hlm. x.

bentuk penyelewengan yang nyata dari pemikiran hukum Islam. Tindakan ini tidak dapat dibenarkan begitu saja tanpa kritik yang tajam dari masyarakat penafsir (*reader*) yang ada di sekitarnya.

Seperti dikatakan oleh Amin Abdullah dalam sebuah diskusi panel bersama Abou El Fadl, pemahaman teks seharusnya merupakan produk dari interaksi yang hidup antara pengarang, teks, dan pembaca. Ijtihad yang sebenarnya mengandung arti adanya peran aktif dan interaksi yang hidup dan dinamis antara ketiga elemen tersebut.¹⁶¹

Menurut Abdullah, ketika proses pemahaman teks yang sesungguhnya bersifat interpretatif ditutup, maka seseorang atau kelompok telah memasuki wilayah tindakan sewenang-

¹⁶¹ <http://www.serambi.co.id/modules.php?name=Kabar&aksi=selanjutnya&ID=4> Diakses 18 Mei 2006. Diskusi yang diselenggarakan oleh P3M ini dimoderatori oleh Lily Zakiah Munir, direktur CePDeS (*Centre for Pesantren and Democracy Studies*), di Gedung PBNU, Jakarta. Dari hasil diskusi ini, ada hal penting yang perlu mendapatkan perhatian dari paparan M. Amin Abdullah, berkenaan dengan dua pilar normativitas dan historisitas. Setidaknya dua pilar ini dibutuhkan untuk menjawab pertanyaan berikut: Mungkinkah upaya mendinamisasi pemaknaan teks dilakukan oleh umat Islam yang sejak semula corak kebudayaannya memang dikenal sebagai penyangga utama kebudayaan teks (*hadharah an-nashsh*), yang dibedakan dari budaya ilmu dan budaya falsafah? Yang pertama, diperoleh dari Al-Qur'an surat Yusuf ayat 76, yang menyatakan, "Wa fawqa kulli dzi 'ilm 'alim", yang secara bebas diterjemahkan olehnya sebagai, "Dan di atas setiap orang, kelompok, organisasi, atau institusi keagamaan yang merasa pandai, pasti ada orang, kelompok, organisasi, atau institusi keagamaan lain yang lebih pandai lagi." Ayat ini, menurutnya, menunjukkan dengan jelas bahwa tidak ada finalitas dalam beragama. Pilar yang kedua diperoleh dari historitas praktis budaya intelektual muslim sepanjang abad. Frase yang biasa dikutip oleh penulis dan pengarang muslim di bagian akhir tulisannya adalah "Wa Allah a'lam bi ash-shawab" (Dan Allah-lah yang lebih mengetahui yang benar). Menurutnya, perlu ada penafsiran dan pemaknaan baru, karena sering kali para penulis yang menggunakan frase ini dalam hidup bermasyarakat dan sikap intelektual masih cenderung otoriter-angkuh..

wenang (*despotism*). Jika seorang pembaca mencoba menutup rapat-rapat teks dalam pangkuan makna tertentu atau memaksa tafsiran tunggal, tindakan ini berisiko tinggi melanggar integritas teks, dan bahkan pengarang itu sendiri.¹⁶²

Menurutnya, terjadi penentuan makna atau pengambilan kesimpulan secara sepihak oleh pembaca dalam fatwa-fatwa agama Islam yang dikeluarkan oleh CRLO. Lembaga ini merasa memiliki mandat dan kuasa penuh yang mestinya dimainkan juga oleh pengarang dan teks, dan telah mengganti serta menghilangkan peran pengarang dan teks. Hal inilah yang dimaksud sebagai *interpretative despotism* (kesewenangan penafsiran).

Fenomena di atas, menurut Abou El-Fadl, mengindikasikan sebagai otoritarianisme interpretasi (“otoritarianisme teks”, dalam istilah Abu Zayd), yaitu tindakan seseorang, kelompok, atau lembaga untuk menutup rapat-rapat atau membatasi keinginan Tuhan (*will of the divine*) atau keinginan terdalam teks (*maqashid an-nashsh/asy-syari’ah*) ke dalam suatu batasan ketentuan tertentu, kemudian menyajikan ketentuan tersebut sebagai suatu hal yang tidak dapat dihindari, final, dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah.¹⁶³

Karena itu, “negosiasi” sangat penting dilakukan dalam rangka menjalin keseimbangan peran antara pengarang, teks, dan penafsir dalam menetapkan suatu makna teks, tanpa mendominasi dan menafikan pihak yang lain dalam sebuah penafsiran. “Negosiasi” merupakan mediasi yang dijalankan manusia melalui otoritas sumber-sumber tekstual dan otoritas Tuhan. Karena itu, menurut Abou El-Fadl, akan selalu terjadi

¹⁶² Amin Abdullah., “Pendekatan Hermeneutik ...”, hlm. x.

¹⁶³ *Ibid.*

ketegangan dalam penetapan makna teks antara penafsir dan teks. Negosiasi makna merupakan penyeimbangan peran antara ketiga variabel di atas.¹⁶⁴

Dalam proses “negosiasi makna”, Abou El-Fadl memberi seperangkat metodologis agar penafsir tidak terjebak dalam otoritarianisme. Perangkat metodologis itu adalah “nalar eksklusi” (*exclusionary reason*) dan moralitas ketekunan dan pengendalian diri. “Moralitas” yang dimaksud adalah ketekunan, pengendalian diri, dan kesungguhan penafsir dalam menganalisis sumber-sumber tekstual otoritatif dan sikap hati-hati dalam menetapkan makna (*itsbât al-ma'nâ*), sehingga apa yang dihasilkan benar-benar sesuai dengan kehendak Tuhan dan Nabi. Sedangkan “nalar eksklusi” adalah bentuk penalaran di mana seorang penafsir mempertimbangkan argumen yang paling kuat di antara argumen-argumen alternatif yang ada dan meninggalkan argumen yang lebih lemah.¹⁶⁵ Penafsir menghadirkan konstruksi makna dan metodologi penetapan maknanya dengan kriteria-kriteria tersebut, sedangkan yang lain dapat memilih mengikuti atau tidak mengikuti otoritas penafsir. “Nalar eksklusi” ini terkait dengan konsep otoritas yang dibangun oleh Abou El-Fadl yang membedakan antara “otoritas persuasif” dan “otoritas koersif” dalam teori otoritasnya.¹⁶⁶

b. Konsep Otoritas: Sebuah Tawaran Konseptual

Dapat kita deskripsikan secara garis besar, bahwa otoritas terbagi menjadi dua: *Pertama*, “otoritas persuasif”, dan *kedua*, “otoritas koersif”. Otoritas persuasif, yaitu otoritas yang dimiliki oleh “wakil khusus” (ahli hukum Islam, *fuqaha*) terhadap “wakil

¹⁶⁴ Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 46-48.

¹⁶⁵ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 43-44.

¹⁶⁶ *Ibid.*

umum”, yaitu orang-orang shaleh yang beriman dan taat kepada Allah (*ahl al-‘ibadah*), dan termasuk juga masyarakat Islam pada umumnya. Sedangkan yang kedua adalah “otoritas koersif” (paksaan) atau otoriter.

Otoritas koersif merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk dan mengambil keuntungan dengan mengancam atau menghukum, sehingga orang berakal sehat tidak punya pilihan dan harus mengikutinya. Otoritas koersif melibatkan kekuasaan normatif dan tekstualis sehingga ia mempunyai kemampuan untuk mengarahkan keyakinan, ideologi, perilaku, atau pemikiran seseorang atas dasar kepercayaan dan keyakinannya.¹⁶⁷

Untuk mencegah dan menghindarkan diri dari otoritas koersif dari tindakan sewenang-wenang yang secara tergesa-gesa mengatasnamakan sebagai penerima perintah Tuhan, Abou El-Fadl mengusulkan lima persyaratan sebagai katup pengaman supaya penafsir tidak mudah melakukan tindak sewenang-wenang dalam menentukan fatwa-fatwa keagamaan.

Pertama, self-restraint, yaitu kemampuan dan keharusan seseorang, kelompok, dan organisasi atau lembaga untuk mengontrol dan mengendalikan diri. *Kedua, diligence*, sungguh-sungguh. *Ketiga, comprehensiveness*, memper- timbangkan berbagai aspek yang terkait. *Keempat, reasonableness*, mendahulukan tindakan yang masuk akal, dan *kelima, honesty*, kejujuran. Kelimanya dijadikan sebagai acuan parameter uji sahah untuk meneliti berbagai kemungkinan pemaknaan teks sebelum akhirnya penafsir harus memutuskan dan merasa yakin

¹⁶⁷ *Ibid*, hlm. 37-57; Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 54-58. Baca juga, Muhammad Ichrom, “Rethinking Otoritas Agama”, *Justisia*, edisi, 29, Tahun. XIV, 2006, hlm. 129. Lihat juga M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 41-47.

bahwa dirinya memang mengemban sebagian perintah Tuhan.¹⁶⁸

Dikatakan oleh Abou El-Fadl, bahwa penggantian otoritas Tuhan secara halus, dan lebih-lebih secara keras oleh *reader*, adalah tindakan despotisme dan sekaligus penyelewengan (*corruption*) yang nyata dari logika hukum Islam yang tidak bisa dibenarkan tanpa kritik yang tajam dari “komunitas penafsir” (*community of interpreters*) yang ada di sekitarnya. Abou El-Fadl membangun “konsep otoritas” dalam Islam dengan doktrin Kedaulatan Tuhan, yaitu kehendak Tuhan yang dijelaskan melalui kalam-Nya (Al-Qur’an), dengan Nabi sebagai pemegang otoritas kedua setelah Al-Qur’an yang berfungsi sebagai penafsir Kehendak Tuhan paling awal.¹⁶⁹

Persoalan berikutnya adalah sejauh mana teks-teks keagamaan memiliki otoritas mewakili suara Tuhan dan Nabi, bagaimana kita memahami kehendak Tuhan dan Nabi melalui perantara teks-teks tersebut, dan lain seterusnya. Merespons pertanyaan demi pertanyaan mendasar di atas, Abou El-Fadl memberika beberapa kerangka untuk mengatasi problematika di atas, dengan memperhatikan tiga hal, yaitu: *pertama*, kompetensi, *kedua*, penetapan makna, dan *ketiga*, perwakilan.¹⁷⁰

Tiga pokok persoalan ini menjadi kunci bagi Abou El-Fadl untuk membuka diskursus yang “otoritatif” dan yang “otoriter” dalam pemikiran hukum Islam dan membangun konsep otoritasnya. Ketiga kunci ini sangat penting dan menjadi inti pemikirannya dalam rangka membedakan sikap kelompok, individu, atau organisasi penyimpul fatwa keagamaan yang

¹⁶⁸ M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 46. Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 54-58; Hasan Basri Marwah “Khaled Abou El-Fadl ...”, diakses 18 Mei 2006.

¹⁶⁹ M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 42.

¹⁷⁰ *Ibid*; Abou El-Fad, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 54-58.

bercorak otoriter dan otoritatif dalam diskursus pemikitan hukum Islam, sehingga hukum Islam tampak inklusif, berpihak pada keadilan dan demokrasi.¹⁷¹

c. Kompetensi, Penetapan Makna, dan Perwakilan

Kompetensi (Otentisitas)

Khaled M. Abou El-Fadl menyajikan sebuah kerangka konseptual dalam membangun gagasan tentang otoritas dalam hukum Islam, karena pembahasan otoritas dalam hukum Islam sangat penting; tanpa otoritas, hukum Islam akan tampak subjektif, relatif, dan individual. Oleh karena itu, pembahasan otoritas bertujuan untuk mencari hal-hal yang baku (*ats-tsawâbit*) dalam beragama.¹⁷²

Karena itu, kompetensi, penetapan makna, dan perwakilan penting diterapkan demi menjaga dan membatasi sikap otoriter dalam hukum Islam. Kompetensi berfungsi untuk mencari otentisitas dan orisinalitas teks, dengan melihat aspek historisitas sebuah teks. Penetapan makna bertujuan mencari format makna ideal dari sebuah teks melalui pendekatan bahasa dan hermeneutika, sehingga—dalam istilah Abu Zayd—terdapat kesinambungan antara makna dan signifikansinya (*maghza*). Sedangkan perwakilan tertuju pada seorang penafsir yang mempunyai otoritas untuk menginterpretasikan sebuah teks, sejauh mana ia dapat menegosiasi antara teks, pengarang, dan pembaca.

Yang dimaksud dengan kompetensi adalah kemampuan penafsir untuk mengetahui dan memastikan bahwa suatu

¹⁷¹ Khaled M. Abou El-Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, (Jakarta: Ufuk Press, 2004), hlm. 42-50.

¹⁷² M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme ...", hlm. 42.

perintah hukum benar-benar datang dari Allah dan Nabi. Hal itu dilakukan dengan mengetahui sumber-sumber atau *asbâb an-nuzûl* suatu ayat atau mengetahui kesahihan suatu hadis. Kedua sumber terbesar ini merupakan teks-teks otoritatif yang memiliki otentisitas, namun otentisitasnya bermakna untuk menetapkan suatu hukum tergantung kemampuan seorang penafsir dalam menafsirkan teks-teks ini. Jika seorang penafsir tidak memiliki kompetensi, ia tidak memiliki otoritas mewakili suara Tuhan dan Nabi, karena penggunaan teks-teks secara tidak otoritatif akan menjerumuskan pada otoritarianisme interpretasi.¹⁷³

Menurut M.Guntur Romli, dalam konteks otentisitas Al-Qur'an, Abou El-Fadl menggunakan asumsi berbasis iman yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah yang abadi dan terpelihara kemurniannya. Otentisitas Al-Qur'an tidak bisa diganggu-gugat karena mempunyai sifat *qath'iyyat al-wurud*, yaitu turun secara pasti dari Allah.¹⁷⁴

Abou El-Fadl tidak berspekulasi untuk memperdebatkan tentang otentisitas dan keaslian Al-Qur'an, karena yang relevan baginya adalah bagaimana menentukan makna yang tersingkap dalam sebuah teks Al-Qur'an (*to determine its meaning in the Qur'an*).¹⁷⁵ Menurut Abou El-Fadl, keputusan hanyalah milik Tuhan. Sebagaimana disebutkan dalam sebuah ayat, "*Keputusan itu hanyalah milik Allah, Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi*

¹⁷³ Baca "Apendiks: Terjemahan Fatwa Para Ahli Hukum CRLO" dalam Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 385-425; *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oneeworld Press, Oxford, 2001), hlm. 272-292.

¹⁷⁴ M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme ...", hlm. 43. Baca juga Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan"...*, hlm. 87-89.

¹⁷⁵ M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme ..." hlm. 43.

*kebanyakan manusia tidak mengetahui.*¹⁷⁶ Dalam Al-Qur'an, Allah telah menyeru orang-orang beriman untuk menyelesaikan semua perselisihan dengan merujuk kepada Allah dan Nabi-Nya.¹⁷⁷

Oleh karena itu, persoalan otentisitas hanya berlaku pada Sunnah, bukan Al-Qur'an, karena yang banyak menimbulkan problem adalah munculnya pemalsuan hadits dan bertebarannya hadis-hadis "lemah" (*dha'if*) sehingga perlu diadakan pendalaman untuk mencari kesahihannya. Karena itu, kompetensi seorang penafsir atas Sunnah perlu diuji agar dia otoritatif sehingga bisa mewakili suara Nabi.

Selanjutnya, untuk memperkuat kompetensi penafsir, seorang penafsir harus juga mengkaji sejarah, sebagaimana pernyataan Guntur Romli:

Khaled sendiri dalam membahas kompetensi Sunnah menggunakan metodologi kritik hadis klasik (*mushthalah al-hadits*) dari kritik transmisi (*naqd as-sanad*) dan kritik perawi (*'ilm ar-rijal*). Namun yang perlu diperluas menurut Khaled adalah bahwa kajian hadis harus menyentuh realitas sejarah.¹⁷⁸

Dari pernyataan di atas, tergambar bahwa di satu sisi, Abou El-Fadl ingin mengembangkan kajian hadis pada kritik redaksi hadits (*naqd al-matn*) sehingga memungkinkan seseorang mengkaji hadis dalam konteks sosio-historisnya. Di sisi lain, Sunnah memiliki tingkatan otentisitas yang berbeda

¹⁷⁶ Q.S. Yusuf [12]: 40 dan Q.S. al-An'am [6]: 57, 62.

¹⁷⁷ Q.S. Ali 'Imrân [3]: 23; Q.S. al-Mâ'idah [5]: 44, 45, 47; Q.S. an-Nûr [24]: 48; Q.S. an-Nisâ' [4]: 65; Q.S. asy-Syûrâ [42]: 10; Q.S. Yûsuf [12]: 67.

¹⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 43. Pembacaan M. Guntur Romli terhadap pemikiran Abou El-Fadl sangat jeli dan teliti, ia mampu merangkum pemikiran Abou El-Fadl dalam membongkar otoritarianisme hukum Islam. Baca juga, Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 47.

dari Al-Qur'an. Perbedaannya terkait dengan kompleksitas dan beragamnya sumber-sumber periwayatannya oleh para perawi.

Oleh karena itu, untuk menjaga, menguji, dan menilai otentisitas riwayat-riwayat seperti ini, seorang penafsir harus mengembangkan tulisannya tentang status mata rantai perawi dan kedudukan *sanad*, sebab dalam konteks hukum Islam, otentisitas sebuah riwayat dan matan hadis akan berimplikasi pada konsekuensi hukumnya.¹⁷⁹

Penetapan Makna (*itsbât al-ma'nâ*)

Penetapan makna (*itsbât al-ma'nâ*) berarti tindakan menentukan makna sebuah teks.¹⁸⁰ Persoalan ini tidak kalah pentingnya dalam konsep otoritas dalam hukum Islam, karena penetapan makna merupakan intisari dari hasil pemahaman terhadap suatu teks.¹⁸¹

Akan tetapi, yang menjadi problematika dalam pembahasan penetapan ini, siapakah yang memiliki otoritas dalam penentuan makna suatu teks, apa arti sebuah teks, apa yang dimaksudkan Tuhan dalam teks tersebut, dan bagaimana kita menetapkan makna dari kehendak Tuhan yang tertuang dalam teks?

Untuk menjawab persoalan persoalan di atas, menurut Abou El-Fadl, kita membutuhkan keseimbangan kekuatan yang harus ada di antara maksud teks (*maqashid an-nashsh*),

¹⁷⁹ Mengenai otentisitas hadis, baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 127-132.

¹⁸⁰ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 132.

¹⁸¹ Ketika *Syari'ah* mampu memiliki relevansi yang berkesinambungan dengan berbagai konteks dan zaman, maka hukum Islam harus menganut gagasan tentang pergerakan aktif dalam pembentukan makna (*itsbât al-ma'nâ*). Artinya, dalam pembentukan makna, teks selalu terbuka untuk ditafsirkan, dan ketika teks sudah dianggap final dan ditutup, maka teks sudah menjadi beku sehingga tidak bisa berkompromi lagi dengan konteks.

pengarang, dan pembaca. Penetapan makna ini berasal dari proses pemaknaan yang kompleks terhadap suatu teks, sehingga hubungan interaktif, dinamis, dan dialektis antara ketiga unsur di atas sangat dibutuhkan.¹⁸² Menurut Abou El-Fadl, negosiasi pembaca dengan teks itu sangat penting, karena dalam pembentukan makna, ia harus terlebih dahulu mengetahui karakter dan otentisitas sebuah teks. Dalam negosiasi ini terdapat hubungan interaktif: di satu sisi, pembaca harus menjaga jarak dengan sebuah teks, dengan mengatakan bahwa makna teks sudah pasti dan tidak bisa diutak-atik lagi, di sisi lain, ia percaya bahwa teks selalu berkembang untuk ditafsirkan sesuai konteks kekinian.¹⁸³ Di sinilah pembaca melakukan kontekstualisasi dan aktualisasi.

Menurut Amin Abdullah, adanya negosiasi antara teks, pengarang, dan pembaca sangat penting untuk menciptakan penafsiran yang tepat, otonom, dan menjaga integritas teks.¹⁸⁴ Pada kenyataannya peradaban Islam adalah peradaban teks, namun ketika teks menjadi sesuatu yang sentral, maka teks secara otomatis akan menjadi rujukan utama umat Islam, yang oleh Abou El-Fadl disebut sebagai “agen-agen manusia”. Abou El-Fadl mengatakan:

... agen-agen manusia—baik itu para mujtahid maupun yang lain—terikat untuk melaksanakan kehendak yang mahakuasa (Tuhan) dengan penuh keyakinan dan hanya dapat melakukan itu melalui seperangkat instruksi tertulis. Instruksi-instruksi ini berbentuk tulisan karena wahyu berakhir bersamaan dengan wafatnya Nabi.¹⁸⁵

¹⁸² M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 44.

¹⁸³ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 211.

¹⁸⁴ M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik ...”, hlm. xvii.

¹⁸⁵ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 46-47.

Menurut Abou El-Fadl, agen-agen tersebut tidak boleh bertindak *ultra vires*, atau melakukan di luar misi yang mereka emban. Artinya, apa yang disampaikan harus benar-benar mencerminkan suara Tuhan dan Nabi dan ini merupakan bentuk kompetensi mereka, sedangkan interpretasinya adalah persoalan makna yang harus dipertanggungjawabkan oleh agen-agen tersebut.

Akan tetapi, menurut Abou El-Fadl, pembacaan terhadap teks sangat kompleks dan beragam, sehingga secara otomatis akan menghasilkan pluralitas pemaknaan yang berbeda pula. Setiap pembaca berhak menafsirkan makna apa pun sesuai apa yang dikehendakinya. Tetapi, legitimasi atas penetapan makna dari seseorang tergantung sejauh mana ia menghargai integritas maksud pengarang dan teks itu sendiri.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Mengenai “penetapan makna”, baca Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 132-137. Bandingkan M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 44-45. Menurut Guntur Romli, selain persoalan penetapan makna juga tak kalah pentingnya masalah pembuktian yang mendasar dalam pengambilan kesimpulan sebuah hukum. Pembuktian ini terkait dengan “asumsi dasar” dalam komunitas interpretasi. Asumsi dasar berfungsi sebagai landasan untuk membangun analisis hukum, yaitu asumsi berbasis nilai, asumsi metodologis, asumsi berbasis akal, dan asumsi berbasis iman. Asumsi berbasis nilai dibangun atas nilai-nilai normatif yang dipandang penting dan medasar oleh sebuah sistem hukum, seperti nilai-nilai *dhâriyyât*, *hâjiyyât*, dan *tahsîniyyât*. Sedangkan asumsi metodologis terkait dengan sarana atau langkah yang dibutuhkan untuk mencapai tujuan normatif hukum. Perbedaan antara mazhab hukum dipandang sangat bersifat metodologis. Asumsi berbasis akal berdasar pada potongan-potongan bukti yang bersifat kumulatif, sebagai hasil dari proses objektif dalam mempertimbangkan bukti secara rasional, bukan hasil dari pengalaman etis, eksistensial, atau metafisik yang bersifat pribadi. Sedangkan asumsi berbasis iman bukan berasal dari klaim diperoleh dari perintah Tuhan, tetapi dinamika antara manusia dan Tuhan. Asumsi berbasis iman dibangun atas pemahaman-pemahaman pokok atau mendasar tentang karakteristik pesan Tuhan dan tujuannya.

Oleh karena itu, Tuhan telah menggunakan dua sarana: teks dan manusia. Teks diharapkan dapat membentuk sikap dan perilaku pribadi manusia, sedangkan manusia berperan penting untuk mnyingkap sekaligus membentuk makna sebuah teks.¹⁸⁷

Akan tetapi, peran manusia dalam membentuk makna teks akan melahirkan persoalan baru, yaitu tentang kemampuan manusia dalam proses penetapan makna, sudahkah sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Tuhan dan Nabi? Bertolak dari hadits yang menyebutkan bahwa “Semua *mujtahid* itu benar”, Abou El-Fadl menekankan peran aktif pengarang, teks, dan pembaca. Penetapan makna dalam peran ini melibatkan proses yang kompleks, interaktif, dinamis, dan dialektis antara ketiga unsur tersebut.¹⁸⁸

Langkah-langkah hermeneutis Abou El-Fadl dalam kerangka ini bertujuan untuk menghormati otonomi teks dengan menghindari kooptasi dan otoritarianisme pembaca terhadap teks sehingga teks dapat ditafsirkan secara terbuka.¹⁸⁹ Karena Al-Qur’an dan Sunnah adalah karya yang terus dibaca berubah dalam konteks yang berubah-ubah, keduanya merupakan karya yang eksistensinya selalu terbuka (*the open text*) terhadap berbagai strategi interpretasi.

Perwakilan

Persoalan ketiga dalam mengkaji konstruksi otoritas dalam diskursus hukum Islam terkait dengan perwakilan. Persoalan yang muncul kemudian adalah: siapakah yang berhak memastikan dan menyelesaikan persoalan kompetensi dan penetapan makna, sekaligus bagaimana format kelembagaan

¹⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 47-48.

¹⁸⁸ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 135.

¹⁸⁹ M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 44.

untuk menentukan otentisitas, makna, dan pelaksanaannya? Apakah persoalan tersebut diserahkan kepada kreativitas individu para pengikut agama, atau haruskah dibentuk sebuah institusi khusus? Abou El-Fadl menyebut persoalan ini sebagai persoalan perwakilan.¹⁹⁰

Dalam pernyataan Abou El-Fadl:

... Akan tetapi, saat ini penting dicatat bahwa ketiga persoalan itu (kompetensi, penetapan, dan perwakilan) memainkan peranan penting dalam membentuk pemegang otoritas dalam diskursus keislaman. Meskipun kita berasumsi bahwa apa pun yang berasal dari Tuhan dan Nabi-Nya itu bersifat otoritatif, masih tersisa sejumlah ketidakjelasan yang harus dibicarakan lebih dahulu sebelum kita memastikan bahwa gagasan tentang keberwenangan Tuhan telah dipahami dengan jelas. Gagasan tentang keberwenangan Tuhan itu terkandung dalam pengertian Islam itu sendiri, yang bermakna ketundukan mutlak kepada Tuhan—menerima Tuhan sebagai satu-satunya penguasa tanpa sekutu.¹⁹¹

Terlepas dari asumsi bahwa Tuhan-lah yang mempunyai otoritas dalam menentukan hukum, manusia juga diberi mandat (peran) sebagai penentu hukum untuk mewakili suara Tuhan dan Nabi (*khalîfah fî al-ardh*). Namun pelimpahan otoritas Tuhan kepada manusia membuka ruang otoritarianisme, jika manusia menyalahgunakan otoritas atau mandat Tuhan, melakukan tindakan di luar batas kewenangan hukum yang dimilikinya, bahkan menuhankan dirinya.¹⁹² Dengan menutup teks rapat-rapat, menurut Abou El-Fadl, muncul dampak dan risiko dari penutupan sebuah teks, yaitu bahwa pembaca akan dipandang

¹⁹⁰ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 50.

¹⁹¹ *Ibid.*, hlm. 51.

¹⁹² M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme ...", hlm. 45.

tidak lagi relevan. Penetapan makna terakhir yang dilekatkan pada teks akan menyegel makna teks untuk selamanya.¹⁹³ Inilah yang kemudian menjebak pada tindakan otoriter, bahwa teks seperti inilah yang paling benar, tanpa melihat konteks di balik teks itu.

Oleh karena itu, Abu El-Fadl memberikan beberapa standar sebagai prasyarat kepada mereka yang disebutnya sebagai “wakil khusus” Tuhan, yaitu para ahli hukum Islam. Wakil khusus ini mempunyai peranan penting untuk memutuskan suatu hukum.

Berbeda dengan “wakil khusus”, “wakil umum” disebut oleh Abou El-Fadl sebagai manusia beriman dan bertaqwa dan sebagai pribadi-pribadi manusia yang saleh. Akan tetapi, pada tataran realitas, manusia tidak semuanya memiliki kemampuan untuk memahami kehendak Tuhan, sehingga wakil-wakil umum menyerahkan keputusannya kepada “wakil khusus” yang oleh Abou El-Fadl disebut sebagai ahli hukum Islam. Sebagai wakil khusus, mereka mempunyai tanggung jawab yang besar dalam pelimpahan otoritas. Wakil khusus, seperti dijelaskan di atas, disyaratkan untuk memiliki standar dan nilai-nilai otoritatif, seperti kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligence*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), rasionalitas (*reasonableness*), dan pengendalian diri (*self-restraint*).

Dari hermeneutika yang ditawarkannya di atas, secara garis besar jelas bahwa Khaled Abou El-Fadl menjunjung tinggi moralitas dalam hukum Islam dan menjadikan Al-Qur’an sebagai wahyu yang progresif, terbuka untuk ditafsirkan oleh seorang sesuai konteks sosial yang melingkupinya tanpa menghilangkan aspek-aspek historis dari teks.

¹⁹³ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 213.

Teori hermeneutika Abou El-Fadl, menurut hemat penulis, masih bersifat kasuistik, sehingga untuk menggali lebih dalam pembahasan diskursus wacana keagamaan, terutama dalam teori interpretasi teks, tawaran Nashr Hamid Abu Zayd tentang teori-teori hermenetika Al-Qur'an, konsep teks, otoritas teks cukup memperkaya pembahasan ini.

Pembacaan-pembacaan Abu Zayd dapat dijadikan perbandingan bagi pemikiran Abou El-Fadl dalam teori interpretasi hukum Islam. Abu Zayd mempunyai pisau analisis yang cukup kaya dan kompleks dari berbagai metodologinya. Teori-teorinya tentang konsep teks, otoritas teks, merupakan jbaran konkretnya untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai teks dan produk budaya, sehingga Al-Qur'an terbuka untuk ditafsirkan sesuai konteks sosio-kultural yang ada, dengan menjadikan Al-Qur'an pula sebagai wahyu yang progresif seperti halnya dilakukan Abou El-Fadl.

B. Nashr Hamid Abu Zayd

1. Latar Belakang Pendidikan dan Sosial

Nashr Hamid Abu Zayd lahir di desa Qahafa, dekat kota Tanta, Mesir, pada 10 Juli 1943, dari latar belakang keluarga yang sangat religius. Dia mulai hapal Al-Qur'an pada usia yang masih belia, ketika berumur 8 tahun. Selain mengikuti pendidikan formal Abu Zayd juga mengikuti pendidikan agama nonformal di Kuttab, sebuah lembaga tradisional di daerahnya.¹⁹⁴ Ia orang

¹⁹⁴ Siti Faizah, "Pembacaan Ilmiah terhadap Qur'an: Tekstualitas Abu Zayd", *Gerbang*, No. 11, Vol. IV, 2002, hlm. 209.

Mesir asli,¹⁹⁵ di Kuttab itulah Abu Zayd menimba ilmu-ilmu agama, mulai dari membaca, menulis, dan juga menghafal Al-Qur'an.

Hubungan Abu Zayd dengan Al-Qur'an terjalin sejak dini, di masih kanak-kanak ia sudah hafal Al-Qur'an secara keseluruhan. Karena itulah kawan-kawannya memanggilnya sebagai "*Syaikh Nashr*". Pada tahun 1964, artikel Abu Zayd pertama kali terbit dalam sebuah jurnal yang dipimpin langsung oleh Amin Al-Khuli, *al-Adab*, dengan menawarkan pendekatan susastra (*al-manhaj al-adâbi*) atas teks Al-Qur'an.¹⁹⁶

Amin Al-Khuli telah meletakkan metode *al-tafsir adabi* atau penafsiran sastra terhadap Al-Qur'an, dan Abu Zayd mengembangkan pemikiran Al-Khuli tersebut yang kemudian berpengaruh di abad ke-20. Ia melahirkan buku *Mafhûm an-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân* pada tahun 1990.¹⁹⁷ Sejak masa kanak-kanak, Abu Zayd berada dalam situasi yang panas dan menegangkan dalam sejarah Mesir.

Ketika terlepas dari jajahan Prancis, negara ini segera dihadapkan pada upaya pemerintahan sendiri. Pada saat itu muncul berbagai ideologi dan pemikiran yang saling berkompetisi, baik bercorak keagamaan maupun sekuler. Akan tetapi, yang dominan kala itu adalah ideologi nasionalisme Arab

¹⁹⁵ Lihat Syamsuddin Arief, "Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd", http://muslimdelft.nl/titian_ilmu/ilmu_kalam_dan_aqidah/kisah_intelektual_nasr_hamid_abu_zayd.php. diakses 27 September, 2006.

¹⁹⁶ Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermenutik Al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 150.

¹⁹⁷ Stefan Wild, pengantar buku M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), hlm. xxiii.

sekuler, yang merupakan ideologi resmi rezim Gemal Abdul Nasser yang sangat berkuasa di negara ini.¹⁹⁸

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Tanta, dan juga setelah ayahnya meninggal pada usia 14 tahun, ia dituntut untuk lebih mandiri, baik secara finansial maupun intelektual. Pada tahun 1960-an Abu Zayd berhasil menyelesaikan studinya di sekolah teknik di kota kelahirannya. Selama 12 tahun sampai pada tahun 1972, ia tertarik dengan Lembaga Komunitas Nasional dan aktif di sana sebagai teknisi. Pada periode inilah Abu Zayd tertarik dengan gerakan sosialisme yang menjadi tren dominan di Mesir pada tahun 1960-an.¹⁹⁹

Pada tahun 1968, di samping aktif di Lembaga Komunitas Nasional, sambil lalu Abu Zayd melanjutkan ke perguruan tinggi Universitas Cairo pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab, selesai pada tahun 1972.²⁰⁰ Pada tahun ini juga Abu Zayd memulai studinya di jurusan bahasa dan sastra Arab di Universitas Cairo. Pada tahun 1972, Abu Zayd lulus dengan predikat *cum laude*. Tulisannya berjudul *al-Ittijâh al-'Aqlî fî at-Tafsîr: Dirâsah fî Qadhiyyat al-Majâz fî al-Qur'ân 'ind al-Mu'tazilah* ("Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah), dipublikasikan pada 1982.²⁰¹ Setelah itu ia diangkat sebagai asisten dosen di Universitas Cairo.

Nashr Hamid Abu Zayd mempunyai prestasi tinggi sehingga ia mendapatkan penghargaan dari kampusnya, bahkan diangkat sebagai dosen dalam mata kuliah studi Al-Qur'an dan Hadis,

¹⁹⁸ Siti Faizah, "Pembacaan Ilmiah ...", hlm. 208.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 209.

²⁰¹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 16-17
Baca juga, Stefan Wild, pengantar buku M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra...*, hlm. xxiii.

inilah yang mengubah fokus kajiannya di bidang linguistik dan kritik sastra. Ia pun banyak mengkaji Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan sastra, linguistik, hermeneutika, dan sosial-humaniora.

Pendidikan tinggi, dari S₁ sampai S₃, jurusan sastra Arab, diselesaikannya di Universitas Cairo, tempatnya mengabdikan sebagai dosen sejak 1972. Abu Zayd pernah di Amerika selama dua tahun (1978-1980), memperoleh beasiswa untuk doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Ia juga pernah menjadi dosen tamu di Universitas Osaka, Jepang. Di sana ia mengajar bahasa Arab selama empat tahun (Maret 1985-Juli 1989).²⁰²

Abu Zayd kembali meraih gelar Ph.D-nya dalam bidang studi Islam dan bahasa Arab dari jurusan yang sama dengan predikat *cum laude*. Disertasi keduanya berjudul *Falsafat at-Ta'wil: Dirâsah fî Ta'wil al-Qur'ân 'ind Muhyi ad-Dîn Ibn 'Arabî* ("Filsafat Takwil: Studi Hermeneutika Al-Qur'an Muhyiddin Ibn 'Arabi"), dipublikasikan pada 1983,²⁰³ dan banyak karya-karya Abu Zayd sesudahnya.

Mafhum an-Nashsh adalah respons intelektual Abu Zayd terhadap interpretasi pragmatis dan ideologis atas Al-Qur'an selama melakukan atas kajian Mu'tazilah. Ia mulai berpikir bahwa teks haruslah dikaji dan diinterpretasikan secara "objektif" dengan menerapkan metodologi dan teori-teori ilmiah seperti hermeneutika dan linguistik sebagai studi-studi tekstual. Ia mengatakan bahwa dua ilmu ini merupakan alat

²⁰² Syamsuddin Arief, "Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd", http://muslimdelft.nl/titian_ilmu/ilmu_kalam_dan_aqidah/kisah_intelektual_nasr_hamid_abu_zayd.php. Diakses 27 September, 2006.

²⁰³ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 18.

untuk menginterpretasikan Al-Qur'an sebagai wahyu yang progresif dan kontekstual.²⁰⁴

Sedangkan karya Abu Zayd yang cukup monumental, *an-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqîqah* (“Teks, Otoritas, Kebenaran”), dipublikasikan pada 1995, merefleksikan pandangan Abu Zayd tentang problem hubungan antara teks, otoritas, dan kebenaran. Dengan ini Abu Zayd menolak otoritas apa pun yang menengahi antara teks dan kebenaran. Melalui karyanya, Abu Zayd menawarkan dua aspek yang biasa diabaikan dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan, yaitu aspek historis dan aspek konteks dari teks itu sendiri.

Buku pertama yang terbit ketika Abu Zayd pada periode pengasingan bersama istrinya, Ibtida Yunus, dari Mesir menuju Leiden (Belanda) adalah *Dawâ'ir al-Khawf: Qirâ'ah fî Khithâb al-Mar'ah* (“Lingkaran Ketakutan: Pembacaan atas Wacana Perempuan”).²⁰⁵ Di sini Abu Zayd banyak mengupas wacana gender dalam Islam, dari hak asasi manusia (HAM), hak asasi perempuan, keadilan gender, hak waris bagi perempuan, dan diskursus pemikiran lainnya yang terkait dengan wacana perempuan.

2. Konsep “Teks” dan “Otoritas Teks” dalam Al-Qur'an

Karya Nashr Hamid Abu Zayd cukup banyak menarik perhatian di kalangan pemikir Islam kontemporer, terutama ketika ia menawarkan konsep pemikirannya tentang “teks” (*nashsh*). Teks mempunyai keunikan tersendiri. Di samping mempunyai muatan makna yang tersirat, teks juga mampu

²⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 20.

²⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 26.

memiliki pengaruh di hadapan manusia. Dalam konteks peradaban, menurut Abu Zayd, Islam adalah peradaban teks (*hadhârah an-nashsh*).²⁰⁶

Dalam konteks al-Qur'an, teks Al-Qur'an sendiri telah mendasari dirinya sebagai landasan *ad-dîn* (Syari'at dan jalan hidup) umat muslim.²⁰⁷ Tulisan-tulisan Abu Zayd berkenaan dengan kajian Al-Qur'an, seperti *Mafhûm an-Nashsh*, dianggap sebagai horison baru dalam hermeneutika Al-Qur'an kontemporer.²⁰⁸ Menurut Abu Zayd, dalam pembacaan teks Al-Qur'an perlu ditradisikan model pembacaan produktif (*qirâ'ah muntijah*) yang dapat menepikan model pembacaan repetitif (*qirâ'ah tiqrarâyyah*) maupun pembacaan tendensius (*qirâ'ah mughridah*).²⁰⁹ Jika demikian, interpretasi adalah sebuah keharusan.

Dalam melakukan kajiannya terhadap Al-Qur'an, Abu Zayd, di samping merujuk pada pemikiran Mu'tazilah, juga

²⁰⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm an-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1994), hlm. 9. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zayd, *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqîqah*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1996). Karya ini menawarkan *basic theory* dalam perumusan paradigma baru fiqh kontemporer. Baca M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.), *Ushul Fiqh Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2003), hlm. 121.

²⁰⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Teks, Otoritas, Kebenaran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 5 Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zayd, *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqîqah*.

²⁰⁸ Nur Kholis Setiawan, "Nashr Hamid Abu Zayd: Beberapa Pembacaan terhadap Turats Arab", pengantar buku Nashr Hamid Abu Zayd, *Hemeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, (Jakarta: ICIP, 2004), hlm. xv.

²⁰⁹ Ketiga model pembacaan ini diuraikan Abu Zayd dalam *An-Nashsh as-Sulthah, al-Haqîqah*; sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Teks, Otoritas, Kebenaran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 100.

banyak menggunakan metode hermeneutika untuk memahami sebuah teks, karena hermeneutika merupakan hal yang primer untuk mengkaji sebuah teks.

Sebagai seorang hermeneut muslim, bagi Abu Zayd, di samping melakukan kajian terhadap makna teks, juga tidak kalah pentingnya adalah melakukan analisis terhadap corak teks itu sendiri sehingga dapat diketahui kondisi pengarang tersebut. Jika dalam konteks Bibel (*Biblical studies*) hal ini tidak banyak menjadi permasalahan, karena Bibel itu sendiri masih ada pengarangnya, berbeda dengan Al-Qur'an: apakah Allah sendiri yang diebut sebagai "pengarang"-nya, atau Nabi?

Berangkat dari asumsi-asumsi dan pertanyaan tersebut, Abu Zayd tampil cerdas dengan memposisikan Nabi Muhammad sebagai "pengarang" (*author*) di samping sebagai penerima wahyu dari Allah. Nabi merupakan penerima wahyu pertama melalui Malaikat Jibril, sekaligus sebagai penyampai teks merupakan bagian dari realitas masyarakat.²¹⁰

Pernyataan Abu Zayd bahwa Nabi merupakan "pengarang" dari teks-teks al-Qur'an mengantarkannya untuk mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan sebuah produk budaya (*cultural product*), meskipun pernyataan ini banyak ditentang oleh ulama Mesir, terutama karena pemakaian kata *nashsh* untuk Al-Qur'an.²¹¹ Terkesan bahwa Abu Zayd seakan-akan melepaskan

²¹⁰ Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif: Konsep Al-Qur'an Nashr Hamid dan Mu'tazilah", *Islamia*, Juni-Agustus 2004, hlm. 34.

²¹¹ Menurut ulama Al-Azhar Mesir, Al-Qur'an, Sunnah, dan para ulama tidak pernah memakai istilah "teks" untuk Al-Qur'an, yang ada adalah *mushhaf*, *al-kitâb* dan makna-makna Al-Qur'an lainnya. Dalam asumsi mereka, penggunaan kata "teks" hanya cocok untuk Bibel, bukan untuk Al-Qur'an. Baca, Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nash Hamid Abu Zayd", dalam, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). hlm. 150.

Al-Qur'an dari posisinya sebagai firman atau *kalam* Allah yang suci dan azali.

Abu Zayd memahami Al-Qur'an sebagai "teks" (*mafḥûm an-nashsh*), dalam artian bahwa teks, apa pun bentuknya, adalah produk budaya (*inna fî haqîqatihî wa jawhârihî muntâj ats-tsaqafî*), yaitu bahwa teks-teks Al-Qur'an terbentuk dalam realitas dan budaya selama kurun waktu 20 tahun. Abu Zayd menekankan bahwa teks-teks Al-Qur'an hidup dalam konteks sosial dan budaya pada waktu itu, sehingga kontekstualisasi dan aktualisasi sangat penting untuk dilakukan dengan merujuk aspek historisitasnya.²¹²

Dalam karyanya yang cukup monumental di atas, *an-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqîqah*, Abu Zayd menolak otoritas apa pun antara teks dan kebenaran. Yang terpenting bagi Abu Zayd dalam menafsirkan teks-teks keagamaan adalah selalu melibatkan dua aspek historis dan konteks dari teks itu sendiri.

Aspek historis berarti bahwa seseorang perlu mempertimbangkan historisitas teks, dari mana teks itu berasal, sejauh mana teks itu otentik sehingga teks dapat diterima oleh masyarakat. Sedangkan aspek kedua berarti mempertimbangkan konteks dari sebuah teks, untuk dikembangkan dan dikontekstualisasikan pada realitas sosial dan seterusnya.

Kembali ke pembahasan teks, melalui konsep ini Abu Zayd ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai sebuah teks. Pembahasan

²¹² Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif: ...", hlm. 34. Bandingkan dengan, Moch. Nur Ichwan, *ibid.*, hlm. 155-159. Dalam buku Nur Ichwan ini, Abu Zayd mengatakan bahwa realitas adalah awal dari terbentuknya teks (Qur'an), dan dari bahasa dan budayanya dan juga di tengah pergerakannya dengan interaksi dengan manusia. Maka Abu Zayd berkesimpulan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya (*mntâj ats-tsaqafî*) sebelum pada akhirnya teks itu berubah menjadi sebuah produsen budaya (*mntâj ats-tsaqafî*) yang akan menciptakan budaya baru sesuai pandangan dan kultur dunianya.

tentang Al-Qur'an sebagai teks ini cukup pelik dan masih menjadi perbincangan sengit di kalangan ulama. Akan tetapi, Abu Zayd mempunyai pendirian yang kuat tentang gagasan ini. Ia melakukan kategorisasi yang cukup menarik dalam hal ini. Dalam sebuah pernyataannya, Abu Zayd mengatakan:

... adapun yang disebut dan dimaksud dengan konsep teks di sini tidak lain kecuali, *pertama*, untuk menelusuri relasi dan kontak sistematis (*al-'alaqat al-murakkabat*) antara teks dan kebudayaan yang mempengaruhi pembentukan teks tersebut. *Kedua*, teks sebagai bentuk kebudayaan, dalam konteks ini, Al-Qur'an sebagai produk budaya (*al- muntaj ats-tsaqafi*), atau bahkan produsen budaya (*al-muntij ats-tsaqafi*).²¹³ Oleh karena itu, konsep teks difokuskan kepada aspek-aspek yang terkait dengan kebudayaan dan tradisi; lebih tepatnya pada masalah historisitas teks, otoritas teks, dan pembacaan kontekstualnya (*manhaj al-qir'ah as-siyâqiyyah*) dalam sebuah teks.²¹⁴

Menurut Komaruddin Hidayat, teks merupakan fiksasi dan pelembagaan sebuah wacana lisan, sedangkan wacana itu sendiri adalah aktivitas *sharing* pendapat atau pemikiran. Oleh karena itu, wacana adalah medium bagi proses dialog antarindividu untuk memperkaya wawasan pemikiran atau mencari kebenaran.²¹⁵

²¹³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Maḥmûm An-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-'Arabi, 1994), hlm. 28-29; sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia: *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, cet. ke-4, 2005).

²¹⁴ Mengenai pembahasan lebih lanjut tentang metode pembacaan kontekstual (*manhaj al-qir'ah as-syâqiyyah*), baca juga Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf: Qir'at fî Khithâb al-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2004); sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta: Samha, 2003), hlm. 180-184.

²¹⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hlm. 146-147. Dalam buku ini, Komaruddin juga mengatakan bahwa teks juga lebih dekat pada

Tradisi juga melahirkan sebuah teks, dan pada tataran selanjutnya, tradisi dan situasi historis merupakan dua hal yang sangat terkait dan perlu dilacak historisitasnya. Dengan memasukkan variabel tradisi dan perilaku sosial, akan tampak lebih jelas keterkaitan hermeneutika dengan disiplin ilmu-ilmu lainnya, terutama sejarah dan psikologi. Dalam Al-Qur'an, hubungan teks dengan situasi sosial akan dapat dicermati misalnya pada perbedaan gaya dan muatan wahyu yang diturunkan di Makkah dan di Madinah, karena perbedaan kultur latar belakang sosial setempat.²¹⁶

Pembahasan konsep teks di atas tampak pada beberapa aspek yang ditawarkan Abu Zayd dalam teori pembacaannya terhadap teks, mulai dari historisitas teks, otoritas teks, dan problematika konteks. Menurut Abu Zayd, sebuah pembacaan kontekstual berusaha membaca teks pada tingkatan-tingkatan konteks yang saling membangun relasi satu sama lainnya, yaitu konteks sosio-kultural (*as-siyâq ats-tsaqafî al-ijtimâ'î*), konteks pewacanaan (*as-siyâq at-takhâthubî*) atau konteks eksternal (*as-siyâq al-khârijî*), konteks internal (*as-siyâq ad-dâkhilî*); konteks narasi (*as-siyâq al-lughawî*); dan terakhir, konteks pembacaan (*as-siyâq al-qirâ'ât*) atau konteks interpretasi (*as-siyâq at-ta'wîl*).²¹⁷

Dalam lingkup pembahasan seputar historisitas teks, Abu Zayd melakukan pembahasan atas sejarah teks yang mengedepankan telaah terhadap Al-Qur'an pada aspek

konsep *langue* atau sistem tanda yang memisahkan dari *parole*, yaitu sebuah *event* (peristiwa) wacana.

²¹⁶ *Ibid.*, hlm. 47.

²¹⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, "al-'Alamat fi at-Turats: Dirasat Istiksyafiyat", dalam bukunya, *Isykâliyyât al-Qirâ'ât wa Âliyât at-Ta'wîl* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-'Arabi, 1994), hlm. 56-57. Sebagaimana juga yang dikutip oleh Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 103.

ontologisnya, yaitu peristiwa pewahyuan sebagai titik awal lahirnya Al-Qur'an dengan berbahasa Arab untuk umat manusia melalui Nabi Muhammad SAW. Karena itu, dalam kritisisme teks, peran penafsir sangat signifikan untuk mengulas beberapa persoalan, seperti “peristiwa bahasa” yang akan mempengaruhi “sistem pemaknaan” terhadap teks itu sendiri, dan akan menempatkan posisi teks dengan lebih adil sesuai otoritasnya.

Historisitas ini dikaji dengan ilmu *Asbâb an-Nuzûl*²¹⁸ dan ilmu *Nasîkh wa Mansûkh* serta ilmu-ilmu kebahasaan sebagai perangkat pokok untuk melakukan interpretasi, menghasilkan, dan melakukan istinbat hukum dari sebuah teks. Menurut Abu Zayd, perangkat-perangkat ini merupakan bagian terpenting dari metode “pembacaan kontekstual” (*manhaj al-qirâ'ah as-siyâqiyyah*), yang bertujuan melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas dan komprehensif, yakni keseluruhan konteks sosial-historis proses turunnya wahyu, sehingga seorang penafsir dapat mengetahui secara gamblang letak sejarah teks tersebut.²¹⁹

Menurut Abu Zayd, teks pada dasarnya tidak memiliki otoritas, wewenang, dan kuasa apa pun, kecuali wewenang epistemologis (*as-sulthah al-ma'rifiyyah*), yaitu wewenang setiap teks dalam posisinya hanya sebagai teks, untuk diaplikasikan pada tataran epistemologis tertentu. Menurut Hilman Latif, dalam komentarnya atas pandangan Abu Zayd ini:

Seluruh teks berusaha memunculkan otoritas epistemologisnya secara baru dengan asumsi bahwa ia memperbaharui teks-teks yang memperbaharuihnya. Akan tetapi otoritas

²¹⁸ Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi an-Nisaburi, *Asbâb an-Nuzûl*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hlm. 5, 11.

²¹⁹ Nash Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 180-184. Bandingkan dengan Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 96.

“tekstual” tersebut tidak akan bermetamorfosis menjadi wewenang kultural-sosiologis, kecuali melalui kelompok yang mengadopsi teks dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi ...²²⁰

Karena itu, Abu Zayd menyerukan upaya pembebasan dari kekuatan teks (*tahrîr min sulthah an-nushûsh*), karena sebenarnya eksistensi teks sendiri tidak bebas dari otoritas mutlak dan otoritas hegemonik yang mempraktekkan pemaksaan dan penguasaan. Untuk itu Abu Zayd menyerukan untuk memahami, menganalisis, menginterpretasikan teks-teks secara otoritatif, dalam artian menginterpretasikannya secara ilmiah berdasarkan analisis bahasa, tanpa terjebak pada “otoritarianisme teks”²²¹ atau penafsiran otoriter (*interpretative despotism*).

Menurut Abu Zayd, “penafsiran otoriter” adalah pembacaan tendensius (*al-qirâ'ah al-mughridhah*) atau ideologisasi yang mengandung muatan politis. Dalam pembacaan ini, manusialah dalam konteks pemaknaan (*itsbât al-ma'nâ*) yang mendominasi makna dan berbicara atas nama teks, sedangkan teks itu sendiri tidak berbicara, atau dalam istilah Abou El-Fadl, manusia “berbicara atas nama Tuhan” (*speaking in God's name*).

Abu Zayd mengutip pendapat Sayyid Quthb tentang *hakimiyyah*. Quthb mengatakan bahwa Allah mempunyai hak

²²⁰ Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 99.

²²¹ Pembahasan tentang “otoritarianisme teks”, baca Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme Eklektisme Arabisme*, (Yogyakarta: LKiS, cet. ke-2, 2001), hlm. 118. Menurut Abu Zayd, “kekuasaan” dan “hegemoni” teks merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan; konsep ini sudah diformalisasikan sepanjang fase-fase sejarah yang berujung pada ideologi Abu al-A'la al-Mawdudi yang meneriakkan “otoritarianisme teks” dan kemudian istilah ini dipinjam oleh Sayyid Quthb. Baca juga Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 65.

legislasi mutlak atau hak memberikan *tasyri'* kepada hambanya yang harus diikuti. Seperti dikatakan Sayyid Quthb:

... mengumumkan bahwa hanyalah Allah semata yang memiliki hak ketuhanan atas alam berarti revolusi total atas otoritas manusia dalam segala bentuknya, sistem, dan kondisinya; pemberontakan atas seluruh kondisi di penjuru dunia manusia dalam satu atau lain bentuk yang memiliki otoritas; dengan kata lain kata: hak ketuhanan di sini dimiliki oleh manusia dalam satu atau lain bentuk. Sebab, apabila manusia yang dijadikan sebagai rujukan dalam menyelesaikan perkara, dan kepentingan manusia yang dijadikan sebagai sumber otoritas, maka itu berarti menuhankan manusia; sebagian manusia menjadikan sebagai yang lain sebagai Tuhan selain Allah.²²²

Oleh karena itu, dengan mengutip pernyataan Quthb di atas, Abu Zayd menyerukan kepada penafsir untuk menjaga kredibilitasnya sebagai “wakil suara teks primer dan sekunder”, yaitu Al-Qur’an dan hadis, dengan mengkaji terlebih dahulu aspek-aspek yang terkandung di dalam teks-teks keagamaan, seperti aspek historis, otoritas teks, dan juga aspek sosio historis-teks. Ketiganya dalam rangka menjaga otentisitas penafsiran sehingga dapat dipertanggungjawabkan dan dapat dijadikan landasan dalam hukum Islam yang lebih demokratis. Menurut Abu Zayd:

... wacana agama, dalam mentahbiskan kehambaan manusia, mendasarkan pada otoritas teks-teks agama, tanpa memahami bahwa seluruh teks (termasuk teks-teks agama) memiliki historisitasnya sendiri tanpa harus dipertimbangkan dengan keimanan bahwa teks-teks tersebut memiliki sumber ilahiah. Wahyu, sebagaimana yang telah disinggung, merupakan realitas historis. Tidak ada alasan untuk mencopot bahasa wahyu dari konteks sosialnya.²²³

²²² Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, hlm. 65.

²²³ *Ibid.*, hlm. 67.

Pembacaan terhadap asy-Syafi'i dan Kecenderungan Ideologisnya

Pembacaan Abu Zayd terhadap Imam asy-Syafi'i²²⁴ merupakan salah satu kritiknya yang monumental dalam konsep otoritas. Dalam teks-teks asy-Syafi'i, Abu Zayd menangkap jaring-jaring epistemologis yang dilontarkan oleh asy-Syafi'i dalam ilmu fiqh. Jaring-jaring itu adalah pembakuan model pemaknaan Al-Qur'an sebagai teks berbahasa Arab, teoretisasi Sunnah sebagai sumber *tasyri'* yang otoritatif, perluasan arti Sunnah hingga mencakup *ijma'*, dan upaya "membonsai" *qiyas* agar aktivitasnya tidak keluar dari *nashsh*.

Akibatnya, terjadi percampuran yang ruwet di antara teks-teks keagamaan. Tidak bisa dipilah lagi mana teks yang primer dan mana yang sekunder. Ini menunjukkan bahwa "watak moderat" Imam Syafi'i bersifat "semu", karena alur argumentasinya yang eklektik, terkesan seperti dipaksakan seperti ketika asy-Syafi'i mempertahankan "*Quraisy-sentrisme*" di dalam sejarah Islam.²²⁵

Kritik tajam terhadap Imam Syafi'i tersebut sebenarnya berusaha meluruskan penafsiran-penafsiran ideologis menjadi penafsiran otoritatif-demokratis terhadap ijtihad asy-Syafi'i, meskipun asy-Syafi'i mempunyai sumbangan terbesar terutama sebagai pencetus utama metodologi hukum Islam paling awal secara sistematis.

Abu Zayd memandang bahwa asy-Syafi'i mempunyai kelemahan-kelemahan tertentu dengan sikapnya yang moderat.

²²⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Imâm asy-Syâfi'î wa Ta'sîs al-Idûlujjiyyah al-Wasathiyah*, (Cairo:1992), sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Imam Syafi'ie: Moderatisme Eklektisisme Arabisme*, (Yogyakarta: LKiS, hlm. 134-138.

²²⁵ Jadul Maula dalam pengantar Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i...*, hlm. viii.

Yang paling utama, kritik Abu Zayd terhadap asy-Syafi'i adalah pada metodologi asy-Syafi'i yang menyebabkan tergantinya teks pertama (primer/Al-Qur'an) dengan teks-teks sekunder (Sunnah Nabi dan interpretasi-interpretasi ulama).²²⁶

Selain terhadap Imam al-Syafi'i, Abu Zayd juga mengkritik metode tafsir kelompok Sunni, dengan menyimpulkan: *pertama*, bahwa tafsir yang benar menurut Sunni, dulu dan sekarang adalah tafsir yang didasarkan pada otoritas ulama terdahulu. *Kedua*, kekeliruan yang mendasar pada sikap Sunni, dulu dan sekarang, adalah usaha mereka mengaitkan makna teks dan *dalalah*-nya dengan masa kenabian, risalah, dan turunnya wahyu.

Menurut Abu Zayd, hal ini bukan kesalahan “pemahaman”, tetapi lebih merupakan sikap ekspresi ideologisnya terhadap realitas, sehingga pola pemikirannya selalu bersandar pada keterbelakangan dan anti-progresivitas. Dalam kritiknya atas kaum Sunni, Abu Zayd berkesimpulan bahwa kaum Sunni menyusun sumber-sumber interpretasi terhadap Al-Qur'an dengan bersandar pada empat hal, yaitu penjelasan Rasulullah, Sahabat, *tabi'in*, dan *tafsir lughawi* (bahasa).²²⁷

Kritik ideologi yang dilakukan oleh Abu Zayd pada intinya berusaha mengangkat unsur-unsur ideologis dari interpretasi atas Al-Qur'an. Kritik Abu Zayd terhadap asy-Syafi'i misalnya, menangkap adanya kecenderungan ideologis, seperti ideologi Arabisme yang cenderung mengedepankan kearaban. Mengutip pernyataan Hilman Latif:

²²⁶ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 22.

²²⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Maḥūm an-Nashsh...*, hlm. 221-223. Bandingkan dengan Adian Husaini dan Henri Salahudin, “Studi Komparatif ...”, hlm. 36.

... penegasan Syafi'i mengenai sifat kearaban Al-Qur'an membawa implikasi dalam pendapat-pendapatnya mengenai masalah-masalah fiqh kurang rinci, seperti ketika ia bersikukuh bahwa membaca surat pertama dari al-Qur'an merupakan syarat yang niscaya bagi sahnya shalat. Ia tidak peduli terhadap kaum muslimin non-Arab yang belum mempelajari bahasa Arab ...²²⁸

Dengan melihat kecenderungan di atas, menurut Abu Zayd, asy-Syafi'i dapat mempengaruhi interpretasi yang bercorak ideologis-rasial, sehingga dapat dipahami bahwa penetapan pola-pola makna yang disimpulkan asy-Syafi'i dan pembacaannya mempunyai kecenderungan subjektif, terutama dalam ideologi ke-Arab-an asy-Syafi'i dan sifat eklektisnnya dalam membaca teks Al-Qur'an.

3. Epistemologi Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd

Hermeneutika dalam konteks keislaman merupakan sekumpulan metode dan teori yang difokuskan pada problem pemahaman sebuah teks, baik teks-teks Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi.²²⁹

Metode hermeneutika Abu Zayd juga berangkat dari gagasannya terhadap dua teks ini, khususnya teks Al-Qur'an. Dalam hal ini Abu Zayd menyatakan tentang perlunya penekanan historisitas teks Al-Qur'an, kesadaran sejarah atasnya, serta sikap kritis terhadap teks dan konteks sejarahnya. Hubungan antara pembaca dan teksnya secara dialektis (*jadaliyyah*) menjadi

²²⁸ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 137.

²²⁹ *Ibid.*, hlm. 59. Baca juga, Moch. Nur Ichwan, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer...*, hlm. 149; Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 99; Adian Husaini dan Henri Salahuddin, "Studi Komparatif ...", hlm. 33-42.

sangat penting di kalangan penafsir agar tidak terjebak dalam ideologisasi penafsiran.²³⁰

Oleh karena itu, Abu Zayd melahirkan metode interpretasi yang bercorak humanis dan dialogis, di sinilah lahir istilah “hermeneutika humanistik”. Abu Zayd menyamakan hermeneutika ini dengan *ta’wil* dalam Islam, bukan *talwin* atau ideologisasi. Akan tetapi, ia membedakan *tafsir* dengan *ta’wil*. Menurut Abu Zayd, *tafsir* bertugas menyingkap makna suatu teks, sedang *ta’wil* bertugas agar makna teks tersebut memiliki keterkaitan fungsional dengan kondisi saat ini, artinya *ta’wil* dan hermeneutika adalah sama dalam pemaknaannya.

Hermeneutika kontemporer, terutama konsep *productive hermeneutics* Hans-Georg Gadamer yang diistilahkan oleh Nashr Hamid sebagai *al-qirâ’ah al-muntijah*, merupakan cara baru pembacaan Al-Qur’an yang menerima fakta adanya prasangka-prasangka yang sah. Metode ini ternyata sebagian mengilhami sejumlah sarjana muslim untuk melakukan interpretasi terhadap fenomena al-Qur’an, misalnya Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, dan Farid Esack. Namun perbedaannya Abu Zayd lebih mendalami pergulatan teks dengan menggunakan semiotika dan hermeneutika. Dengan dua alat bedah inilah ia menyimpulkan bahwa Al-Qur’an adalah “produk budaya” (*al-muntâj ats-tsaqafî*).²³¹

Melalui pemikirannya yang kontroversial ini, Abu Zayd menyatakan bahwa teks Al-Qur’an mengalami dialektika antara teks dan realitas sosial dalam tahap yang disebut dengan *marhalah at-tasyakkul*, yang menggambarkan teks Al-Qur’an

²³⁰ Suharmadi Assumi, “Nashr Hamid Abu Zayd dan Metode Hermeneutika”, http://islamlib.com/en/page.php?page=comment&mode=view&art_id=654&comment_id=2868. Diakses 13 November 2006.

²³¹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an...*, hlm. 99.

sebagai “produk kebudayaan”, dan kemudian masuk pada tahap *marhalah at-tasykîl*, ketika teks yang semula merupakan “produk kebudayaan” menjadi “produsen kebudayaan”.

Abu Zayd berusaha mengaitkan persoalan penafsiran dengan hermeneutika, dengan argumentasi bahwa segala bentuk penafsiran dianggap sebagai hermeneutika. Menurutnya, teks-teks agama sebenarnya merupakan teks-teks linguistik, dalam pengertian bahwa teks-teks tersebut terkait dengan struktur kebudayaan tertentu yang diproduksi sesuai dengan aturan-aturan dari kultur tersebut yang menganggap bahasa sebagai sistem semantisnya yang sentral.²³² Ini tidak berarti bahwa teks-teks tersebut merupakan representasi yang pasif dalam mengekspresikan kode-kode kultural melalui sistem bahasa.²³³

Dalam aktivitas penafsiran, Abu Zayd menyinggung dua aktivitas penafsiran terhadap teks, yaitu “pembacaan tendensius” dan “pembacaan terikat” atau ideologisasi.²³⁴

²³² Menurut Abu Zayd, hermeneutika kontemporer memberikan tekanan lebih besar pada peran pembaca dan menganggap bahwa aktivitas interpretasi dan penafsiran hanya sekadar menarik teks ke horison pembaca atau penafsir. Oleh karena itu, Abu Zayd mencoba memberikan dua istilah yang cukup menarik, yaitu *tafsir* dan *ta'wil*, walaupun *ta'wil* masih dianggap bertentangan dengan Ahlussunnah Wal Jama'ah karena *ta'wil* dianggap merupakan bentuk *tafsir bi ar-ra'y* yang tercela dan dilarang oleh Nabi dan Sahabat. Abu Zayd mengkritik pendapat itu, dan mengatakan bahwa pandangan mereka mengandung unsur-unsur ideologis dan politis kelompok dominan, sehingga bagi Abu Zayd, *tafsir* dan *ta'wil* adalah dua hal yang tidak mungkin dihindari dalam membaca dan menafsirkan teks Al-Qur'an.

²³³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, hlm. 211.

²³⁴ Pembacaan tendensius menghasilkan ideologisasi serta pembacaan subjektif terhadap teks. Ideologisasi tidak hanya muncul dari kecenderungan subjektif-opportunistik dalam berinteraksi dengan teks, tetapi juga kecenderungan positivistik-formal yang menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis. Sedangkan pembacaan terikat (*al-qirâ'ah ghair al-barî'ah*) adalah kebalikan dari pembacaan tendensius yang cenderung objektif, terbuka, dan produktif. Tentang pembahasan hermeneutika humanistik, Abu Zayd mengatakan

Seperti dikemukakan di atas, dari sini ia kemudian melahirkan pemikiran baru yang dikenal dengan “hermeneutika humanistik”, yaitu hermeneutika yang mengembalikan teks-teks keagamaan kepada aktor manusia.²³⁵ Hermeneutika ini merupakan kritik atas pembacaan repetitif-tendensius (*al-qirâ’ah at-tiqrâriyyah wa al-mughridhah*)—pembacaan yang bersifat tautologis (pengulang-ulangan) dan tidak disertai proses dialektis—dan merupakan langkah menuju pembacaan yang terbuka, produktif, dan kontekstual.²³⁶

Pendekatan hermeneutika humanistik Abu Zayd sebenarnya berangkat dari pembacaan-pembacaan yang ia kemukakan di atas, dan menjadi perhatian sentral pembahasan ini. Dengan pendekatan ini, Abu Zayd mencegah terjadinya penafsiran yang bercorak ideologis dan tendensius-repetitif, dan karenanya sejalan dengan proyek pemikiran Abou El-Fadl dalam mencari penafsiran otoritatif atas teks-teks hukum, dan pada gilirannya, mencari bentuk interpretasi yang inklusif dan demokratis, yang berpihak pada keadilan dan *maqâshid asy-syarî’ah*. Inilah landasan pemikiran Abu Zayd untuk mendekonstruksi otoritas, agar terarah pada penafsiran yang lebih kontekstual dan humanis.

Secara umum, terdapat tiga tren interpretasi dalam hermeneutika keislaman. *Pertama*, interpretasi yang berpusat

bahwa teks bersifat humanis, mempunyai korelasi dengan konteks sosial. Baca Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, hlm. 119-122. Kritik terhadap Imam asy-Syafi’i oleh Abu Zayd menunjukkan bahwa Imam asy-Syafi’i juga mempunyai kecenderungan ideologisasi dalam membangun konsep metodologi dalam Islam. Lebih lengkapnya baca Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi’i: Moderatisme Eklektisisme Arabisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).

²³⁵ Wawancara dengan Nashr Hamid Abu Zayd, “Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama”, *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18 Tahun 2004, hlm. 143.

²³⁶ Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 124-125.

kepada pengarang (*author*), bahwa makna yang benar adalah arti yang dimaksudkan oleh pengarang. Ini melahirkan interpretasi literal yang merujuk pada otoritas keagamaan yang ada, yaitu Rasulullah, para Sahabat, Tabi'in, ulama, mufti, dan seterusnya. Oleh karena itu, pembaca akan mengalami kesulitan memahami maksud pengarang, tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut. *Kedua*, interpretasi yang berpusat pada teks, bahwa makna teks ada pada teks itu sendiri. Di sini berarti pengarang tidak berperan dan tidak terlalu penting artinya. *Ketiga*, interpretasi yang berpusat pada pembaca, bahwa makna teks adalah apa saja yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya. Dengan kata lain, pembaca mempunyai otoritas dalam menafsirkan teks atau memutuskan suatu hukum.²³⁷

Menurut Abu Zayd, teks selalu bersifat netral dan bisa ditafsirkan oleh siapa saja yang mempunyai kemampuan untuk menghasilkan suatu kebenaran. Ini berarti bahwa dalam Islam, teks-teks agama-primer dan sekunder (Al-Qur'an dan Sunnah) terbuka untuk ditafsirkan dalam upaya mendapatkan kebenaran yang otentik.

Inilah yang menjadi titik temu antara pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd. Keduanya berada

²³⁷ Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd", dalam Abdul Mustaqim-Syahiron Syamsudin (ed.) *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, hlm. 150. Abu Zayd lebih memerankan *intepreter* kepada *reader* atau *mufassir* karena ia dapat menggerakkan teks. Teks tanpa *reader* tidak mempunyai suara untuk ditafsirkan. Yang paling penting bagi *reader* adalah memiliki "pemahaman objektif", atau setidaknya mempunyai "*as-sulthah al-ma'rifiyyah*" (wewenang epistemologis); artinya, pemahaman teks seperti yang dipahami atau ingin dipahami oleh Penciptanya (*maqâshid an-nashsh*). Baca Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, hlm. 8-14. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zayd, "Al-Herminithîqâ wa Mu'dhilatâ Tafsîri an-Nashsh" dalam bukunya, *Isykaliyyat al-Qirâ'ât wa Âliyat at-Ta'wîl*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-Arabi, 1994), hlm. 16-20.

dalam satu bingkai pemikiran untuk mencari standar otoritatif penafsiran suatu teks dalam menemukan problem otoritas dalam hukum Islam. Hanya, jika kajian Abou El-Fadl lebih menekankan sisi-sisi moralitas dalam menginterpretasikan teks, Abu Zayd lebih tertarik pada kritik ideologi dalam diskursus keagamaan, dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai teks dan hermeneutika Al-Qur'an sebagai pisau analisis dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan secara benar, otentik, dan kontekstual, sesuai dengan kebutuhan sosio-kultural yang berkembang.

a. Hermeneutika Al-Qur'an: Kajian Teoretis

Abu Zayd membedakan antara *nashsh* ("teks") dan *mushhaf* ("buku"). "Teks" lebih menunjuk kepada suatu tulisan yang memerlukan pemahaman, penjelasan, dan interpretasi, sedangkan *mushhaf* lebih menunjuk pada suatu tulisan dalam wujudnya sebagai suatu benda atau korpus naskah tertentu .

Proyek intelektual yang paling esensial menurutnya adalah mempertanyakan kembali "pengertian teks", agar tidak sampai terjadi dikotomi antara "teks" dan "realitas sosial", sehingga seolah terdapat tembok pemisah antara teks yang sakral di satu sisi dan manusia di sisi lain.

Teks Al-Qur'an, ketika diturunkan Allah kepada Nabi-Nya, memakai bahasa yang dimengerti umat tempat dia diturunkan. Adapun Al-Qur'an yang kita baca sekarang merupakan "teks peradaban" yang dipengaruhi oleh peradaban Arab saat itu, yang selanjutnya berfungsi sebagai penuntun menuju peradaban baru.²³⁸

Untuk menyikapi kenyataan tersebut, kita harus menengok khazanah pemikiran Islam klasik dari berbagai perspektif. Salah satunya dengan hermeneutika.

²³⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitâb...*, hlm. 101.

Secara historis, para ilmuwan muslim telah menerapkan hermeneutika dalam disiplin keilmuan yang mereka miliki, sejak awal perjalanan sejarah dalam pemikiran Islam. Teks-teks suci yang mereka imani adalah Al-Qur'an. Dalam perjalanan sejarahnya, Al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari perkembangan ilmu-ilmu keislaman lainnya (terutama teori-teori hukum Islam atau *ushul fiqh*, filsafat, dan tasawuf).

Hermeneutika Al-Qur'an bukan hanya apa yang disebut secara tradisional sebagai '*ulum al-Qur'an*' dan '*ulum at-tafsir*', tetapi telah menjelma menjadi bidang multi dan interdisipliner. Hal ini tampak dalam hermeneutika Al-Qur'an kontemporer, yang inspirasinya dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora tidak dapat diabaikan. Apa yang dipraktekkan oleh Abu Zayd merupakan tren dalam hermeneutika Al-Qur'an saat ini.²³⁹

b. Al-Qur'an sebagai Teks

Salah satu pembacaan Abu Zayd terhadap Al-Qur'an, ia memahami Al-Qur'an sebagai teks (*mafhum an-nashsh*) yang disampaikan dalam bentuk bahasa. Bila Al-Qur'an termanifestasi dalam bahasa, semestinya terdapat dimensi budaya di dalamnya, sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan konteks. Hubungan antara teks dan konteks inilah yang dipersoalkan Amin Abdullah, dengan mengatakan bahwa pembaruan pemikiran Islam harus melihat teks dan konteks agar mampu memberi kontribusi positif dan memiliki aktualisasi dengan persoalan kekinian.²⁴⁰ Oleh karena itu,

²³⁹ Moch. Nur Iwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 60.

²⁴⁰ Edy A Effendi "Abu Zayd Coba Membongkar Teks Agama", <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=655>, Diakses 27 September 2006. Di sini Abu Zayd mencoba berpijak pada dua sasaran utama ketika berhadapan dengan teks Al-Qur'an. *Pertama*, ia mencoba meletakkan status tekstualitas Al-Qur'an. *Kedua*, untuk menentukan suatu pemahaman yang objektif

melawan sakralisasi keagamaan, harus dikembangkan *al-qirâ'ah al-muntâjah* (pembacaan produktif) terhadap Al-Qur'an dan wacana Islam. Dengan kata lain, harus ada penjelajahan kembali antara teks dan konteks, dalam perspektif penafsiran dari aspek bahasa "linguistik dan hermeneutik".²⁴¹

Tujuan utama Abu Zayd dalam mengkaji Al-Qur'an sebagai teks adalah mengkorelasikan kembali studi Al-Qur'an dengan studi kritis (*ad-dirâsât al-adabiyyah wa an-naqdiyyah*). Menurut Abu Zayd, Al-Qur'an didasarkan utamanya pada teks, dan karenanya studi al-Qur'an perlu mengkaji dimensi linguistik sekaligus sastra dari Al-Qur'an. Untuk itu, Abu Zayd lalu mengadopsi teori-teori mutakhir dalam teori interpretasinya, seperti linguistik, semiotik, dan hermeneutika.²⁴² Merumuskan pemahaman keagamaan dan melakukan interpretasi secara objektif dengan pendekatan ini, menurut Abu Zayd, akan

terhadap pemahaman teks tersebut, perlu menghindari hal-hal yang bersifat ideologis yang cenderung politis, individualis, dan bahkan tidak produktif dalam menafsirkan sebuah teks. Bandingkan dengan Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, 2003), hlm. 80.

²⁴¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hlm. 146-147; Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 100; Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an ...", hlm. 159; Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani...*, hlm. 80. Dalam buku ini Faiz memberikan pemahaman terhadap tata cara menata struktur kebahasaan yang benar yang secara tidak langsung mencerminkan struktur budaya. Bandingkan juga dengan Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 99. Faiz mengutip pemikiran tokoh-tokoh hermeneut muslim seperti Fazlur Rahman, Arkoun, dan Nasr Hamid Abu Zayd. Tokoh-tokoh tersebut mengolah Al-Qur'an dengan hermeneutika, dan kajian mereka berangkat pada analisa bahasa yang kemudian melangkah ke analisis historis dan sosiologis: bagaimana teks-teks Al-Qur'an hadir di masyarakat, dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogkan dalam rangka menghadapi realitas sosial. Inilah sebenarnya yang dikatakan kontekstualisasi atau pembacaan kontekstual dalam istilah Abu Zayd.

²⁴² Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an ...", hlm. 152-153.

menghindarkan kita dari kepentingan-kepentingan ideologis dan pembacaan tendensius (*al-qirâ'ah al-mughridah*).²⁴³ Oleh karena itu Abu Zayd menegaskan perlunya mengantisipasi kecenderungan ini dengan menawarkan pembacaan produktif (*al-qirâ'ah al-muntîjah*) dan kontekstual (*al-qirâ'ah al-siyâqiyyah*).

c. Pembacaan Produktif dan Kontekstual

Dalam fenomena interpretasi sejak era klasik, terdapat dua tipe interpretasi, yaitu *ta'wil* dan *talwin*. *Ta'wil* adalah interpretasi untuk menyingkap substansi dari makna teks dan mengembalikan penafsir kepada makna atau fenomena yang merupakan sebab-sebab pertama dan aslinya, dan merupakan interpretasi yang menjelaskan mengenai kejadian atau peristiwa yang menjadi 'illat atau sebab-sebanya yang samar. *Ta'wil* senantiasa terkait dengan efektivitas akal dan *istinbath*.²⁴⁴ Perbedaan mendasar antara *tafsir* dan *ta'wil* menurut Abu Zayd adalah bahwa *tafsir* menjelaskan suatu teks secara *zhahir* (luaran), sedangkan *ta'wil* merujuk kepada penjelasan makna-makna dan berusaha menyingkap sesuatu yang tersembunyi dari sebuah teks.²⁴⁵

Ta'wil lebih tepatnya juga disebut “reinterpretasi teks”. Hal ini dilakukan untuk membedakan antara makna asli yang historis dengan signifikansi (*maghzâ*). *Ta'wil* dan signifikansi (*maghzâ*) merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, karena keduanya berfungsi menjaga gerak teks dengan konteks historisnya. Tawaran lain dalam pembacaan Al-Qur'an adalah

²⁴³ *Ibid.*, hlm. 153.

²⁴⁴ aca artikel lepas Nashr Hamid Abu Zayd, “*Ta'wil* Sebagai Metode Islam”, *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 19 Tahun 2006, hlm. 144-150.

²⁴⁵ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 80.

apa yang dirumuskan Abu Zayd dalam *Mafhûm an-Nashsh*. Melalui karya ini, Abu Zayd berupaya melakukan rekonstruksi ilmu-ilmu Al-Qur'an yang menurutnya masih dipasung oleh hegemoni masa lalu. Wacana agama, menurutnya, cenderung bersifat repetitif (*tardîd wa at-tikrâr*) dan cenderung menjadi warisan ilmu-ilmu keslaman yang "gosong" (stagnan).²⁴⁶ Konsekuensinya, peluang pembacaan dan perumusan inovatif dan kritis bagi generasi berikutnya menjadi tertutup.

Dengan meminjam landasan linguistik kontemporer, Abu Zayd berusaha mengaitkan kembali studi ilmu al-Qur'an dengan kajian sastra *al-manhaj al-adabî*. Dalam konteks ini, Abu Zayd mengusung mazhab sastra Amin Al-Khuli yang memperlakukan Al-Qur'an sebagai "karya berbahasa Arab paling agung" (*kitab al-'arabiyyah al-akbar*).²⁴⁷

Di samping itu, ia berupaya mengkaji Islam secara "objektif" agar mampu melampaui problem ideologis kekuatan sosial politik yang beragam dalam realitas Arab-Islam. Perlu ditegaskan bahwa pendekatan linguistik dalam pembacaan Al-Qur'an merupakan metode yang memadai (*al-manhaj al-wâhid*), mengingat Al-Qur'an merupakan teks keagamaan dan pada dasarnya adalah teks bahasa (*nashsh lughawiyy*) betapapun tidak diragukan lagi sumber ilahiahnya.²⁴⁸

Abu Zayd menolak dengan keras kecenderungan *ta'wil* secara vulgar dan sewenang-wenang atau bercorak oportunistik-pragmatis, karena interaksi dan interpretasi semacam ini akan mengabaikan gerak teks dari konteks historisnya. Di sisi lain,

²⁴⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm an-Nashsh...*, hlm. 13.

²⁴⁷ Amin al-Khuli, "Tafsir", dalam Ahmad as-Santawâni *et.al.*, (ed.), *Da'irah al-Ma'arif al-Islamiyyah*, (Beirut:Dar al-Fikr, t.t.), Vol. V, hlm. 365.

²⁴⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm an-Nashsh...*, hlm. 30. Baca juga wawancara M. Taufik Rahman dan Nur Ichwan dengan Nasr Hamid Abu Zayd dalam *Panji Masyarakat*, No. 30, November 1997, hlm. 14.

hal ini juga akan menolak fakta-fakta dan data-data yang menjadi media bagi terungkapnya makna teks. Kecenderungan ideologisasi yang vulgar dan sewenang-wenang ini menurut Abu Zayd akan menyebabkan terjadi loncatan dari *ta'wil* ke *talwin*, yang juga disebut sebagai “pembacaan tendensius” (*al-qirâ'ah al-mughridah*). Jenis pembacaan ini akan menghasilkan ideologisasi serta pembacaan subjektif terhadap teks.

Ideologisasi (*talwin*) tidak hanya muncul dari kecenderungan subjektif oportunistik dalam berinteraksi dengan teks, tetapi juga cenderung positivistik-formal dan menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis. Pembacaan ini, menurut Abu Zayd, secara otomatis akan mengabaikan sudut konteks objektif-historis dari teks serta kontekstualisasinya dalam masyarakat.²⁴⁹

Dalam hal ini, Abu Zayd mengkonfrontasikan objektivitas dengan subjektivitas, dan mengkontraskan *ta'wil* dengan pembacaan yang cenderung ideologis. Karakteristik interpretasinya adalah interpretasi “objektif” yang berarti *ta'wil*, *vis-à-vis* interpretasi “ideologis” (*talwîn*). Oleh karena itu, Abu Zayd sangat kritis terhadap apa yang disebut sebagai interpretasi atas teks-teks keagamaan.²⁵⁰ Kecenderungan ideologis, menurut Abu Zayd, selalu mengandung bias, tujuan politis, kepentingan, bersifat pragmatis, memiliki orientasi ideologis, dan bahkan menanamkan keyakinan keagamaan tertentu,²⁵¹ sehingga akan berdampak subjektif.

Di samping itu, Abu Zayd membedakan antara yang ideologis dan epistemologis. Yang ideologis sebagaimana digambarkan di atas, sedangkan yang epistemologis menyentuh

²⁴⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, hlm. 116-122.

²⁵⁰ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, 82.

²⁵¹ *Ibid.*, hlm. 83.

level kesepakatan bersama, kesadaran sosial bersama, kebenaran yang mengimplikasikan bentuk komunikasi linguistik dan dianggap mampu untuk memproduksi makna dan menghasilkan interpretasi-nterpretasi yang humanis.²⁵²

Oleh karena itu, Abu Zayd menyikapi fenomena ideologis di atas dengan menawarkan beberapa pembacaan alternatif (metode interpretasi beserta prinsip-prinsipnya) dalam interpretasi teks agar seorang penafsir tidak terjebak dan terkungkung dalam ideologisasi yang cenderung eksklusif, subjektif, dan hitam-putih dalam penentuan makna teks.

Tawaran Abu Zayd yang paling pokok adalah pembacaan produktif dan kontekstual (*al-qirâ'ah as-siyâqiyyah*) yang disebutnya “metode pembaharuan” (*manhaj at-tajdîd*). Sebenarnya, metode ini bukan sesuatu yang benar-benar baru, melainkan merupakan pengembangan dari metode *ushul fiqh* klasik-tradisional, aturan-aturan *‘ulum al-Qur’an* (khususnya ilmu *al-asbâb an-nuzûl* dan *an-nâsikh dan al-mansûkh*), serta aturan-aturan ilmu kebahasaan (linguistik) sebagai instrumen pokok interpretasi untuk menghasilkan dan melakukan *istinbath* hukum dari teks (*turuq al-istinbâth wa istinbâth al-ahkâm*).²⁵³ Instrumen-instrumen ini merupakan bagian terpenting dari metode pembacaan kontekstual.

Menurut Abu Zayd, pembacaan produktif mencakup dua segi dalam teori interpretasi. Pertama, segi historis yang bertujuan untuk menempatkan teks-teks tersebut pada konteksnya dalam upaya menyingkap makna yang asli, kemudian konteks historis, serta konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. Kedua, segi sosio-kultural pada masa itu. Kedua

²⁵² *Ibid.*, hlm. 84.

²⁵³ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 99.

segi ini menjadi pertimbangan dalam aktivitas interpretasi, terutama untuk membedakan antara makna asli yang bersifat historis dengan signifikansi (*maghza*) yang dapat dipahami dari makna-makna itu.²⁵⁴

Model pembacaan semacam ini menjadi sangat penting dalam interpretasi teks, karena lebih *applicable* dan kontekstual, untuk menjelajah kembali hubungan antara teks dan konteks yang selalu berkembang dalam aktivitas interpretasi atas teks-teks Al-Qur'an.

Pola-pola pembacaan Abu Zayd di atas dapat memberikan kontribusi dalam diskursus pemikiran hukum Islam. Sebagai teori interpretasi, hermeneutika dapat menyediakan interpretasi yang dapat menyingkap sisi keadilan dalam sebuah teks terutama berkaitan dengan teks-teks diskriminatif terhadap perempuan, keadilan, demokrasi, dan HAM. Teori-teori hermeneutika yang banyak mengupas persoalan gender ini akan dibahas pada bagian IV, sebagai bentuk dari aplikasi hermeneutika yang dikembangkan kedua tokoh terhadap wacana dan bias gender dalam interpretasi teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, pendekatan dan teori hermeneutika otoritatif Khaled M. Abou El-Fadl dan hermeneutika humanistik Nashr Hamid Abu Zayd akan lebih bermakna dan menjadi bukti empiris bahwa hermeneutika dapat membantu menyelesaikan problematika kontemporer dewasa ini.

²⁵⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithâb...*, hlm. 144. Bandingkan dengan Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 127.



EPISTEMOLOGI HERMENEUTIKA HUKUM ISLAM KHALED M. ABOU EL-FADL DAN NASHR HAMID ABU ZAYD

A. Perbandingan Teori dan Aplikasi

1. Tawaran Teoretis

Seperti sudah ditegaskan dalam bab-bab sebelumnya, secara umum, hermeneutika²⁵⁵ dapat diartikan sebagai teori interpretasi atau alat analisis untuk mengkaji sebuah teks.²⁵⁶

²⁵⁵ Dalam istilah Islam disebut *at-ta'wil*. Mengenai pembahasan lebih lanjut tentang hermeneutika (*ta'wil*) serta berbagai problemnya, baca Nashr Hamid Abu Zayd, "Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks" dalam bukunya, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: ICIP, cet. I, 2004), hlm. 3-63. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zayd, "Al-herminitiqâ wa Mu'dhilatû Tafsir an-Nashsh", dalam *Isyâliyyât al-Qirâ'ât wa Âliyât at-Ta'wîl*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-'Arabi, 1994), hlm. 13-49; Nashr Hamid Abu Zayd, "Ta'wil Sebagai Metode Islam", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 19 Tahun 2006, hlm. 144-145.

²⁵⁶ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 146-147. Bandingkan dengan Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*

Namun cakupan obyek kajiannya ternyata sangat kompleks dan multidisipliner. Objek kajian di sini meliputi interpretasi terhadap teks-teks hukum, filsafat, sosial, sejarah, politik, dan bahkan teks-teks keagamaan.

Pada bab ini, penulis akan berusaha menganalisis serta memaparkan problem metodologis penafsiran teks serta posisi metodologi hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd mengenai penafsiran teks, serta masing-masing pendekatan hermeneutika yang mereka gunakan, terutama dalam mengatasi problem penafsiran teks-teks keagamaan. Pada kenyataannya, selama ini teks-teks ditafsirkan secara kaku dan legal-formal tanpa mempertimbangkan aspek-aspek sosial-historis teks yang melingkupinya.

Oleh karena itu, terdapat tiga tren utama dalam teori hermeneutika. Pertama, teori yang berpusat pada pengarang, yaitu bahwa makna teks adalah yang dimaksudkan oleh pengarang. Dalam konteks Al-Qur'an, yang paling banyak mengetahui maksud pengarang adalah Nabi Muhammad SAW,

(Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 100. Buku ini juga cukup kritis dalam pembahasannya tentang konsep "teks", terutama kritiknya terhadap konsep "teks" Abu Zayd. Bandingkan juga dengan Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 159. Dalam buku ini dibahas tentang "intertekstualitas" dan "pluralitas teks", terutama kajian tekstualitas Al-Qur'an oleh Abu Zayd, dengan mengatakan bahwa teks Al-Quran bersifat intertekstual dengan teks-teks lain seperti teks pra Al-Qur'an, yaitu teks Injil, Taurat, dan seterusnya. "Pluralitas teks" ini, menurut Abu Zayd, menunjukkan bahwa teks-teks Al-Qur'an bukanlah teks yang tunggal, melainkan teks plural yang terdiri dari berbagai teks: teks hukum, teks filsafat, teks sastra, teks sejarah, dan seterusnya. Lihat juga, Zuhair Misrawi, "Wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl: Al-Qur'an Melawan Otoritarianisme", *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus, 2005, hlm. 15; Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan* (Jakarta: Serambi 2005), hlm. 114.

Sahabat, Tabi'in, dan para ulama berikutnya. Tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut pembaca akan sulit mengetahui maksud *author* (*syari'*). Sedangkan dalam konteks hadis yang merupakan teks sekunder, maka otoritas pemaknaan ada pada Sahabat, Tabi'in, dan ulama. Tanpa bantuan mereka, seorang pembaca tidak akan mampu memahami teks-teks secara objektif. Kedua, teori yang berpusat pada teks, yakni bahwa makna suatu teks ada pada teks itu sendiri, dalam artian bahwa penulis di sini tidak begitu berarti sehingga teks independen, otoritatif, dan juga objektif. Ketiga, teori yang berpusat pada penafsir atau pembaca (*reader*), yakni bahwa teks tergantung pada apa yang diterima dan diproduksi oleh penafsirnya sehingga teks bisa ditafsirkan ke arah yang difungsikan oleh pembaca.²⁵⁷

Dari ketiga tren dinamika penafsiran di atas, Abou El-Fadl sangat kritis menyikapi polarisasi ketiga hal tersebut dengan berusaha menegosiasikan teks, pengarang, dan pembaca dalam menentukan sebuah makna dengan menetapkan bahwa sumber-sumber tekstual benar-benar berasal dari Tuhan dan Nabi. Keduanya merupakan pemegang otoritas dari sumber tekstual tersebut.²⁵⁸ Di sinilah peranan hermeneutika otoritatif Abou El-Fadl dalam membangun teori otoritasnya.

Apa yang ditawarkan oleh Abou El-Fadl terhadap tiga pokok persoalan tersebut, menjadi kunci untuk membuka diskursus otoritatif dalam hukum Islam. Pertama, berkaitan dengan otentisitas. Di sini Abou El-Fadl mencari orisinalitas teks apakah teks tersebut benar-benar datang dari Tuhan dan Nabi;

²⁵⁷ Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutika ...", hlm. 27-40.

²⁵⁸ Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 54-55. Bandingkan dengan Zuhairi Misrawi, "Wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl", hlm. 42-43.

Kedua, berkaitan dengan penetapan makna (*itsbât al-ma'nâ*). Teks mempunyai otoritas tersendiri, sehingga pembaca berhak untuk menginterpretasikan sebuah teks. Di sini Abou El-Fadl menegosiasikan masing-masing peran agar terbentuk sebuah komunitas penafsir yang adil. Dan yang *ketiga* berkaitan dengan perwakilan, yang disebut sebagai wakil khusus dan wakil umum. Wakil umum adalah manusia yang saleh dan dapat mengalihkan perwakilannya kepada wakil khusus (ahli hukum Islam) atau ulama. Pada tataran wakil khusus, peran penafsiran tertuju pada penafsir (*reader*) yang mempunyai otoritas interpretasi sebuah teks.

Dalam arti lain, otentisitas berfungsi untuk mencari orisinalitas teks Al-Qur'an maupun hadis, dengan melihat aspek historisitasnya yang dikenal dengan *asbâb an-nûzul* untuk Al-Qur'an dan *asbâb al-wurûd* untuk hadis Nabi. Penetapan makna untuk mencari format makna ideal dari sebuah teks melalui pendekatan bahasa dan hermeneutika. Abou El-Fadl sayangnya tidak menjelaskan lebih lanjut, ia hanya memberikan kaidah "perimbangan kekuatan" antara pengarang (yang diwakili teks) dengan pembaca (*reader*).

Abou El-Fadl menegaskan bahwa kekuasaan atau otoritas Tuhan (*author*) oleh pembaca (*reader*) adalah tindakan despotisme dan bentuk penyelewengan (*corruption*), yang dalam logika hukum Islam tidak dibenarkan dan melanggar nilai-nilai moral dalam hukum Islam. Di sini Abou El-Fadl berusaha untuk dapat menegosiasikan ketiga relasi antara teks, pengarang, dan pembaca untuk menghindari tindakan-tindakan otoriter dalam menginterpretasikan sebuah teks.²⁵⁹

Maka dalam hal ini, Abou El-Fadl memberikan standar-

²⁵⁹ *Ibid.*

standar otoritatif bagi para “wakil khusus”, bisa dikatakan juga para penafsir (*reader*), ahli fiqh, dan cendekiawan. Standar otoritatif ini meliputi kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligence*), pengendalian diri (*self-restraint*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), dan rasionalitas (*reasonableness*).²⁶⁰ Oleh karena itu, bagi Abou El-Fadl, kajian hermeneutika penting tampil dalam diskursus pemikiran hukum Islam, karena hukum Islam selalu bergulat dengan aspek-aspek yang dianggap “otoritatif”. Sering kali aspek otoritatif ini terjebak pada apa yang disebut “otoritarianisme”, sehingga hukum Islam tidak lagi menampilkan wajah yang otoritatif sejati yang akrab dengan keindahan, moralitas, keterbukaan, dan ketidaksewenang-wenangan.

Sedangkan Abu Zayd berpandangan, bahwa interpretasi teks menempati posisi sentral dalam diskursus penafsiran keagamaan, khususnya sentralitas teks al-Qur’an. Dengan hermeneutika humanistiknya, Abu Zayd berusaha menarik teks pada kontekstualisasi melalui pembacaan-pembacaan yang ia tawarkan, yaitu pembacaan “produktif” dan “kontekstual”.²⁶¹

Menurut Abu Zayd, pembacaan “produktif” mencakup dua segi dalam teori interpretasi. Pertama, segi historis yang bertujuan untuk menempatkan teks-teks tersebut pada konteksnya dalam upaya menyingkap makna yang asli pada konteks historis, serta pada konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. Kedua, segi konteks “sosio-kultural” masa itu. Kedua segi ini menjadi

²⁶⁰ M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syariat Islam sebagai Fikih Progresif”, *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus, 2005, hlm. 42.

²⁶¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: Samha, 2003), hlm. 80. Bandingkan dengan, Hilman Latif, *Nashr Hamid...*, hlm. 122.

pertimbangan dalam aktivitas interpretasi, untuk membedakan antara makna asli (*al-ma'nâ al-ashlî*) yang bersifat historis, dengan signifikansi (*maghza*) yang dapat dipahami dari makna-makna itu.²⁶² Sedangkan metode pembacaan kontekstual (*al-qirâ'ah as-siyâqiyyah*) adalah melihat aspek historis dari teks pada kontekstualisasinya.

Abu Zayd melihat Al-Qur'an sebagai teks-teks otoritatif, karena memiliki derajat ontologis dan transenden. Dalam menginterpretasikan teks-teks otoritatif ini, Abu Zayd melihat dimensi sosio-historis pada pendekatan linguistik, bahasa,²⁶³ dan sastra²⁶⁴ dengan melihat latar *asbab an-nuzul* dalam Al-Qur'an serta kontekstualisasinya yang akurat dan kontekstual. Melalui kedua pembacaan pokok ini, Abu Zayd kemudian mengaplikasikannya pada wacana teks-teks yang cenderung ideologis-individualistik-tekstual—khususnya wacana gender—menujupadakan konteks sosial masyarakat sesuai dengan kebutuhan. Dalam mengaplikasikan metodologi hermeneutikanya, Abu Zayd menggunakan kerangka pemikirannya dengan mengaitkan problem interpretasi hukum keluarga (*fiqh munâkahât*), hak dan kewajiban suami-istri (*huqûq az-zaujiyyah*) yang cenderung positivistik formal, kemudian meluruskan pemahaman-

²⁶² Hilman Latif, *Nashr Hamid...*, hlm. 127.

²⁶³ Bahasa dalam teori hermeneutika merupakan medium atau mata rantai bahasa lisan, yang kemudian pada urutannya berkembang lagi dan diperkuat dengan bahasa tulis. Ini dikenal dengan adagium "*The lore of our father is a fabric of sentences*". Baca Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 35. Mengenai pendekatan bahasa, baca juga E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 28; Aksin Wijaya, "Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu Rusyd", *Jurnal Hermeneia*, Januari-Juni 2004, No. 1, Vol. 3, hlm. 115.

²⁶⁴ Mengenai teks Al-Qur'an dalam pendekatan kesusastraan, baca M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 53.

pemahaman tersebut secara tekstual-humanis melalui teori interpretasinya.

Dengan demikian, dalam hukum Islam, kita dapat menggunakan hermeneutika sebagai salah satu cara untuk mengambil kesimpulan dan bahkan penetapan sebuah hukum, karena hermeneutika dapat menampung pelbagai macam perbedaan dan keragaman dalam interpretasi teks-teks keagamaan.²⁶⁵ Dengan hermeneutika, kita juga mampu memahami latar wahyu dan dapat membandingkan suatu ayat dengan ayat lainnya (intertekstualitas teks), dengan melibatkan aspek bahasa (linguistik) dan sejarah (historis).

Melalui pendekatan hermeneutika ini, hukum Islam dapat memiliki energi untuk senantiasa adaptif dan *applicable* dalam setiap tuntutan terhadap perubahan sosial. Selain itu, hukum Islam juga dapat memasukkan pertimbangan *mashlahah* dan moralitas. Artinya, nilai-nilai moral universal seperti keadilan, kejujuran, kehormatan, kesungguhan, dan kecermatan akan menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum Islam melalui pendekatan hermeneutika.²⁶⁶

Model kedua pembacaan yang diusulkan oleh Abu Zayd, “pembacaan produktif” dan “pembacaan kontekstual”, menjadi penting bagi model interpretasi teks, karena lebih *applicable* dan kontekstual yang bertujuan untuk menjelajah kembali hubungan teks dan konteks sesuai konteks sosial yang selau berkembang. Di sinilah letak signifikansi pendekatan hermeneutika humanistik yang ia kemukakan di atas.

²⁶⁵ Zuhairi Misrawi, “Wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl ...”, hlm. 15. Bandingkan, Moch. Nur Ichwan, “Teori Teks dalam Hermeneutika ...”, hlm. 159.

²⁶⁶ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*; terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 381.

2. Akar Persamaan dan Perbedaan

Menjadi jelas, bahwa tawaran yang cukup sentral dalam pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl berkisar pada hermeneutika otoritatif sebagai tinjauan analisis dalam penggalian hukum Islam (*Islamic Jurisprudence*). Abou El-Fadl menekankan kajiannya pada kritik atas fiqh. Penguasaanya yang luas atas khazanah klasik fiqh memungkinkannya mengkritik kesalahan cara ijtihad sekelompok umat Islam.

Pendekatan “hermeneutika otoritatif”, bagi Abou El-Fadl, adalah salah satu upaya untuk meminimalisir keterjebakan hukum Islam pada wajah yang otoriter,²⁶⁷ dengan menjembatani antara yang otoriter dan yang otoritatif dalam penafsiran teks-teks hukum Islam. Dalam analisis pemikirannya, pertama-tama Abou El-Fadl mengawali pembahasannya dengan seperangkat teori tentang “otoritas”. Otoritas yang ia maksudkan adalah problem “otoritas tekstual” yang dianggap menyeleweng dan tidak sesuai dengan nilai-nilai ideal-moral dalam hukum Islam.

Dalam arti lain, otoritas dalam hukum Islam yang dimaksudkan Abou El-Fadl bukan otoritas politik, sosial, dan ekonomi, melainkan otoritas tekstual yang sangat misterius dan problematis, yang selalu menjadi problem penafsiran sebuah teks. Terkadang penafsir cenderung otoriter, dan terkadang otoritatif dalam menafsirkan sebuah teks keagamaan.

Intisari pemikiran Abou El-Fadl tentang problematika interpretasi, dengan memperjuangkan teks tetap terbuka dan otonom, adalah menjadikan Al-Qur’an sebagai teks dan wahyu yang progresif, sehingga dalam segala bentuk interpretasi teks-

²⁶⁷ Hasan Basri Marwah, “Abou El-Fadl: Fikih Otoritatif untuk Kemanusiaan”, <http://islamemansipatoris.com/artikel.php?id=144>, diakses 18 Mei 2006.

teks wahyu ini Abou El-Fadl membuka ruang bagi penafsir (*reader*) untuk menggunakan peran otoritatifnya. Teks memiliki otoritas dan otonomi, serta mempunyai muatan makna tersendiri. Sedangkan penafsir membawa subjektifitas dalam melahirkan makna tersebut, bahkan dapat melahirkan makna lain dari teks yang otonom ini.

Akan tetapi, pendekatan “hermeneutika otoritatif” Abou El-Fadl ini, menurut hemat penulis, masih bersifat konseptual dan kasuistik. Tawaran teoretis dan metodologis Abou El-Fadl tentang hermeneutika²⁶⁸ dalam penetapan dan pengambilan sebuah kesimpulan dalam hukum Islam terkait dengan “asumsi dasar” komunitas interpretasi dalam hukum Islam. Asumsi ini terdiri dari empat landasan untuk membangun dan menganalisis hukum Islam, yaitu asumsi berbasis nilai, asumsi metodologis, asumsi berbasis iman, dan asumsi berbasis akal.

Asumsi berbasis nilai dibangun atas nilai-nilai normatif yang dianggap penting dalam sistem hukum, seperti nilai-nilai

²⁶⁸ Pendekatan hermeneutika bukan berarti pendangkalan akidah, meski ada keterkaitan dengan pengaruh kajian *Biblical studies* di lingkungan Kristen. Abou El-Fadl menawarkan hermeneutika otoritatif dalam hukum Islam. Sebagai aplikasinya Abu El-Fadl mengkritik secara hermeneutis fatwa-fatwa CRLQ yang cenderung bias gender. Sedangkan Nashr Hamid Abu Zayd menawarkan teori teks dan konsep teks dalam Al-Qur’an sebagai karakteristik hermeneutikanya. Sebagai bentuk aplikasinya, Abu Zayd mengkritik hukum keluarga yang dianggapnya masih problematis dan perlu reinterpretasi, dengan menawarkan beberapa pembacaan, seperti pembacaan produktif dan kontekstual, dipadukan dengan kajiannya tentang *ta’wil* yang menekankan korelasi antara makna dan signifikansinya. Lebih lengkap, pembahasan kasuistik ini dalam bentuk fatwa atau wacana gender dalam hukum Islam, baca teks-teks primer Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 301-384, tentang pembahasan “Asumsi berbasis Iman dan penetapan yang merendahkan perempuan” oleh fatwa-fatwa CRLQ. Baca juga, Nashr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 261-293, tentang “Perempuan dan Hukum Keluarga: Contoh Wacana Legislasi Tunisia” yang dikeluarkan oleh undang-undang Tunisia tentang hukum keluarga dan problematikanya.

dalam perbedaan antara *dharûriyyât*, *hâjiyyât*, dan *tahsiniyyât*.²⁶⁹ Sedangkan asumsi berbasis metodologis merupakan langkah-langkah dan sarana metodologi untuk mencapai tujuan normatif hukum (*maqâshid asy-syarî'ah*), yaitu mencari substansi dari makna teks melalui ilmu *rijâl al-hadîts*, *naqd al-matn* (kritik matan), kritik sanad, dan seterusnya. Asumsi berbasis akal adalah asumsi berdasarkan potongan-potongan bukti yang bersifat kumulatif, yang merupakan hasil objektif untuk mempertimbangkan bukti secara rasional dan bukan bersifat subjektif dan individual. Sedangkan asumsi berbasis iman adalah asumsi yang diperoleh melalui proses dinamika manusia sebagai “wakil Tuhan”, berdasarkan karakteristik teks dan maksud teks (*maqâshid an-nashsh/asy-syarî'ah*).²⁷⁰

Dengan perangkat metodologis ini, Abou El-Fadl menyimpulkan pola-pola penafsiran yang bersifat “otoritatif” dan melahirkan otoritas hukum Islam yang mengarah pada kontekstualisasi, dengan menggerakkan teks pada perkembangan zaman saat ini.

Sedangkan tawaran teoretis dan metodologis Nashr Hamid Abu Zayd terkait dengan penentuan makna (*itsbât al-ma'nâ*), sebagaimana dipakai oleh Abou El-Fadl dalam kerangka otoritatifnya. Hanya perbedaannya, Abu Zayd membedakan antara “makna statis” dan “makna progresif”, serta membedakan antara makna dan signifikansi (*maghzâ*). “Makna” merupakan arti historis-orisinal dari sebuah teks, sedangkan “signifikansi” adalah arti kontekstualnya.²⁷¹ Menurut Abu Zayd, terdapat kesinambungan antara makna dan signifikansinya (*maghzâ*).

²⁶⁹ Zuhairi Misrawi, “Wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl ...”, hlm. 45.

²⁷⁰ *Ibid*.

²⁷¹ Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 127. Baca juga M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 45.

Menurut Abu Zayd, dalam perbedaan makna dan signifikansi (*maghzâ*) terdapat dua aspek. Pertama, bahwa makna adalah sebuah pemahaman terhadap sebuah teks yang berasal dari konteks internal bahasa (*as-siyâq al-lughawî ad-dâkhilî*) dan aspek eksternal sosio-kultural (*as-siyâq ats-tsaqafî al-ijtimâî al-khârijî*).²⁷² Kedua, bahwa makna bersifat statis-relatif (*ats-tsâbit an-nisbî*). Dikatakan bersifat statis, karena ia merupakan makna asli teks sehingga terus menyertai teks tersebut. Sedangkan dikatakan relatif karena ia memiliki keterbatasan ruang dan waktu. Signifikansi (*maghzâ*) akan tetap selalu bergerak mengikuti perputaran dan perubahan terhadap cakrawala pembaca itu sendiri dan bersifat kondisional.

Prosedur hermeneutika humanistik yang ditawarkan Nashr Hamid Abu Zayd adalah “kritik teks” dan “konsep teks”, yang diterapkannya dalam kajian Al-Qur’an untuk melawan kecenderungan-kecenderungan pembacaan ideologis terhadap teks yang mengarah pada otoritarianisme interpretasi. Oleh karena itu, Abu Zayd dalam teori hermeneutiknya menggunakan pendekatan hermeneutika humanistik dengan menawarkan pembacaan produktif dan kontekstual melalui konsep *ta’wil*, makna, dan signifikansi (*maghzâ*).

²⁷² M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, Nashr Hamid Abu Zayd, “*al-’Alamât fî at-Turâts: Dirâsât Istiksyâfiyyât*”, dalam *Isyaliyat al-Qira’at*, hlm. 56-57, sebagaimana dikutip oleh Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd*, hlm. 103. Terdapat tingkatan kontekstualisasi yang ditawarkan Abu Zayd, yaitu tingkatan konteks yang membangun relasi satu sama lain. Tingkatan tersebut adalah: konteks sosio-kultural (*as-siyâq ats-tsaqafî al-ijtimâî*), konteks pewacanaan (*as-siyâq at-takhâthubî*) atau konteks eksternal (*as-siyâq al-khârijî*); konteks internal (*as-siyâq ad-dâkhilî*); konteks narasi (*as-siyâq al-lughawî*); dan terakhir, konteks pembacaan (*as-siyâq al-qirâ’at*) atau konteks interpretasi (*as-siyâq at-ta’wil*). Semuanya merupakan cakupan teori dalam lingkup pemaknaan sebuah teks pada kontekstualisasi, yang dikenal dengan *signifikansi (maghzâ)*. Signifikansi (*maghzâ*) merupakan pemahaman terhadap teks sesuai dengan kondisi kekinian melalui melalui perspektif pembaca itu sendiri.

Dalam perbandingannya dengan konsep “otoritas” Abou El-Fadl, Abu Zayd membagi “otoritas teks” menjadi dua, yaitu “teks primer” dan “teks sekunder”. Menurut Abu Zayd, teks memiliki otoritas tersendiri, namun tanpa diiringi dengan peran pembaca, teks menjadi beku dan tidak mempunyai nilai dan makna sehingga bagaimanapun juga teks tetap membutuhkan pembaca (*reader*).

Perbedaan antara “teks primer” dan “teks sekunder” ini, dalam istilah Mohammed Arkoun, dikenal juga dengan perbedaan antara “teks pembentuk” (*an-nashsh al-mu’assis*) dan “teks penafsir” (*an-nashsh at-tafsîrî*). “Teks pembentuk” merupakan teks-teks utama yang menegaskan prinsip-prinsip fundamental, seperti keadilan, pembelaan hak asasi manusia (*al-huqûq al-insâniyyah*), dan kesetaraan (*al-musâwah*). Sedangkan “teks penafsir” (*an-nashsh at-tafsîrî*) merupakan penjelas terhadap prinsip-prinsip fundamental di atas.²⁷³ Oleh karena itu, “teks pembentuk” berfungsi untuk mempertimbangkan kebutuhan sosial masyarakat pada waktu dan periode tertentu sesuai dengan prinsip yang ada, sedangkan “teks sekunder” merupakan penafsiran kasuistik sesuai latar belakang sosial-budaya tertentu.

Secara teoretis, ada tiga karakteristik dalam teori hermeneutika yang berkembang selama ini. Pertama, karakteristik teori hermeneutika yang menyatakan bahwa makna berpusat kepada pengarang; bahwa makna merupakan arti yang dimaksudkan oleh pengarang. Karakteristik ini akan melahirkan interpretasi literal-tekstual dan cenderung melakukan “otoritarianisme teks”. Dalam lingkup ini, pembaca

²⁷³ Mohammad Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan: Lintas Batas Tafsir Agama*, (Yogyakarta: KLIK®, 2002), hlm. 95.

akan mengalami kesulitan memahami maksud firman Tuhan tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut seperti Nabi, ulama, dan lain seterusnya.

Selanjutnya adalah teori interpretasi yang berpusat pada teks, bahwa makna teks ada pada teks itu sendiri yang disebut dengan “otoritas teks”. Dan terakhir, teori interpretasi yang berpusat pada pembaca, bahwa makna suatu teks tergantung pembacanya. Pembaca mempunyai otoritas dalam menafsirkan teks, memutuskan, dan menetapkan makna dalam suatu teks.²⁷⁴

Abu Zayd berusaha menembus batas-batas ideologis tafsir agama yang cenderung memanipulasi teks tersebut, mensubordinasi perempuan, dan bias gender, lewat pendekatan ilmu-ilmu sosial kontemporer. Maka ia pun menggunakan pendekatan hermeneutika humanistik. Melalui pendekatan ini, akan tampak bahwa teks itu humanis, realistis, dan kontekstual. Selain itu, kritik ideologi dan kritik wacana agama merupakan ciri khas pemikiran Abu Zayd sehingga pemikirannya banyak disambut oleh para pemikir Islam kontemporer.

Dalam aktivitas penafsirannya, Abu Zayd mengembalikan kepada masyarakat sebagai aktor penafsir (*returning the meaning of religion to the people, to the human actor*),²⁷⁵ sehingga teks-teks akan tampak humanis sesuai dengan apa yang diharapkan oleh masyarakat. Abu Zayd juga tidak lupa dengan pembacaan kontekstual, yaitu mempertimbangkan segi konteks historis maupun sosiologis teks.

²⁷⁴ Moch. Nur Ichwan, “Teori Teks dalam Hermeneutika ...”, hlm. 150; Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif*, hlm. 8-14; Nashr Hamid Abu Zayd, *Isykâliyât al-Qirâ’ât...*, hlm. 16-20.

²⁷⁵ Wawancara dengan Nashr Hamid Abu Zayd, “Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama”, *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18 Tahun 2004, hlm. 149. Bandingkan, Nashr Hamid Abu Zayd, *Rethinking Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (Amsterdam: Humanistic University Press, 2004), hlm. 11.

Kerangka analisis hermeneutika Abu Zayd tentang teori interpretasi teks, selain menawarkan analisis sosio-historis, juga berangkat dari metodologi linguistik. Analisis sosio-historis berfungsi mencari makna teks dalam konteks latar belakang sosial, sedangkan metodologi linguistik menawarkan kerangka metodologis dalam menginterpretasikan teks, seperti teori dan konsep “teks” bagi al-Qur’an, sehingga dengan teori ini akan terjaga otentisitas dan orisinalitas teks, baik Al-Qur’an maupun Sunnah, dengan tidak menafikan peran bahasa sebagai kerangka dalam interpretasi ini. Menurut Abu Zayd, analisis sosio-historis²⁷⁶ dan metodologi linguistik modern perlu dipahami dan digunakan untuk melakukan interpretasi teks keagamaan,²⁷⁷ tidak terkecuali teks-teks hukum dalam Islam.

Setelah mencermati paparan di atas, terlihat bahwa persamaan paling mendasar dari Khaled Abou El-Fadl dan

²⁷⁶ Salah satu dari ciri khas hermeneutika adalah pendekatan historis (sejarah) dan linguistik (bahasa). Pendekatan historis bertujuan menjaga otentisitas teks. Baca Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 15. Bandingkan, Sahiron Syamsuddin, “Kritisisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur’an”, dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika al-Qur’an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 90. Hermeneutika historis adalah salah satu aliran hermeneutis yang memandang teks sebagai ekspresi eksternal dan temporer dari pikiran pengarangnya, sementara kebenaran yang hendak disampaikan tidak mungkin terwadahi secara representatif dalam teks. Sebaliknya, untuk dapat memahami makna teks, pembaca setidaknya melakukan penelusuran dan dialog secara kritis dengan situasi sosio-kultural yang mengitari sang pengarang saat makna teks tersebut dikarang. Lihat M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negoisasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca”, pengantar buku Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. vii-xvii; Baca juga, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hlm. 128-132; Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 25.

²⁷⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur’an, Hermeneutik dan Kekuasaan: Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutik Al-Qur’an*, (Bandung: RQIS, cet. I, 2003), hlm. 93.

Nashr Hamid Abu Zayd adalah pada sisi tujuan pemikiran mereka dalam mencari nilai-nilai substansial hukum Islam dan berusaha mencari keadilan dalam teks. Melalui pendekatan-pendekatan yang mereka gunakan, mereka mengacu pada kritik teks yang bersifat otoriter, ideologis, individualis, subjektif, subordinatif, patriarkis, dan bias gender. Mereka kemudian mempertimbangkan peran pembaca agar tidak terjebak pada otoritarianisme interpretasi, tetapi sebaliknya membela keadilan dan prinsip-prinsip ideal moral dalam hukum Islam.

Tentu saja terdapat perbedaan yang mendasar, yaitu pada teori dan pendekatan hermeneutika yang mereka gunakan. Konsep hermeneutika yang digunakan oleh Abou El-Fadl terpusat pada konsep otoritas, yang dikemukakannya untuk mengkritik isu otoritarianisme dalam hukum Islam melalui kritik atas teks-teks bias gender. Landasan teoretis hermeneutika ini berpijak dalam tiga hal. Pertama, kompetensi; Kedua, penetapan makna (*itsbât al-ma'nâ*), dan Ketiga, perwakilan. Abou El-Fadl juga menekankan pentingnya negosiasi antara teks, pengarang, dan pembaca serta perlunya mempertimbangkan kepribadian seorang penafsir, apakah ia cukup otoritatif atau sebaliknya otoriter dalam melakukan suatu keputusan hukum Islam.

Sedangkan Abu Zayd lebih memfokuskan hermeneutikanya pada Al-Qur'an, dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai sebagai teks (*mafihûm an-nash*). Dengan alat bedah inilah ia menyimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya (*cultural product, muntâj ats-tsaqafî*)²⁷⁸ dan bahkan merupakan produsen budaya (*muntij ats-tsaqafî*).

Metode dan pendekatan Nashr Hamid Abu Zayd dalam mengkaji Al-Qur'an, secara umum didasarkan atas teori-teori

²⁷⁸ Fahrurddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 99.

bahasa dan sastra. Abu Zayd menggunakan analisis otoritas teks dengan menggunakan pendekatan hermeneutika humanistik melalui kajian linguistik. Dalam pembacaan Al-Qur'an, penerapan metode-metode ini merupakan metode yang memadai (*al-manhaj al-wâhid*), mengingat Al-Qur'an merupakan teks keagamaan dan pada dasarnya adalah teks bahasa. Petunjuk bahasa dalam Al-Qur'an dengan tegas dan gamblang sangat bernuansa hermeneutis,²⁷⁹ dan dapat ditafsirkan dalam berbagai konteks pembacaan yang ditawarkan Abu Zayd. Di sini Abu Zayd menawarkan dua pembacaan: pembacaan produktif dan kontekstual, seperti telah dijelaskan di atas.

Metode pembacaan produktif dan kontekstual memang sebenarnya bukan teori baru dalam tradisi pemikiran hukum Islam, tetapi banyak meminjam dan menggunakan metode-metode ushul fiqh tradisional. Metode pembacaan ini terkait dengan metodologi yang digunakan oleh ulama-ulama ushul fiqh.

Ulama ushul fiqh menerapkan aturan-aturan '*ulûm al-Qur'ân* dan ilmu-ilmu *asbab an-nuzul* dan *nasikh mansukh* untuk memproduksi hukum Islam. Dengan mengkombinasikan ilmu-ilmu ini dengan linguistik modern sebagai perangkat pokok sebuah interpretasi teks, Abu Zayd berharap dapat menghasilkan dan melakukan *istinbath* hukum yang lebih progresif dari teks-teks hukum Islam.

Oleh karena itu, menurut Abu Zayd, perangkat-perangkat ini sangat penting untuk dipelajari dalam menganalisis sebuah teks, demi menghasilkan rumusan-rumusan dan keputusan hukum yang lebih proporsional dan kontekstual.²⁸⁰ Abu Zayd

²⁷⁹ Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik ...", hlm. xiv-xv.

²⁸⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf: Qirâ'ât fî Khithâb al-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2004), hlm. 202; Nashr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 180. Bandingkan, M. Nur Ichwan,

mencontohkan pembacaan kontekstual dengan membaca Al-Qur'an pada konteks historis kronologi pewahyuannya, yang sama sekali berbeda dengan urutan pembacaan surat (*tartib at-tilâwah*). Di sini Abu Zayd menggarisbawahi bahwa pembacaan kontekstual bertujuan untuk mendapatkan makna yang orisinal (*isti'âdah al-ma'nâ al-ashli*) dari teks Al-Qur'an pada proses pewahyuannya sebagai suatu "produk budaya".

Dengan demikian, operasi metodologis dan hermeneutis Khaled M. Aboul Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd merupakan salah satu cara atau metodologi dalam merumuskan hukum Islam melalui pendekatan hermeneutika. Walaupun terdapat perbedaan di antara keduanya, keduanya dapat berjaln kelindan dengan cakrawala pandang keseimbangan, tidak untuk dipertentangkan satu sama lain, tetapi sebaliknya bersanding secara padu membentuk satu kesatuan teori dan metodologi yang integral dalam merumuskan hal-hal baru dalam hukum Islam.

Dalam hal ini, meski Abou El-Fadl maupun Abu Zayd berangkat dari latar belakang sosial politik yang berbeda, pemikiran mereka mempunyai kesamaan visi, yaitu menjadikan teks-teks otoritatif—Al-Qur'an dan Sunnah—menjadi hidup, sebagai wahyu progresif, yang berpihak pada keadilan, berperspektif gender, berkembang sesuai kemajuan zaman, kontekstual, dan lain seterusnya. Oleh karena itu, pemikiran mereka sangat penting untuk kita pelajari dan kembangkan dalam kerangka pemikiran keislaman yang lebih baik dan proporsional.

Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 90.

B. Aplikasi Hermeneutika terhadap *Gender Issues*

Pembahasan pada bagian ini tidak akan membicarakan problematika gender secara umum, tetapi membahas aktivitas interpretasi tekstual dalam teks-teks gender yang cenderung diskriminatif, subjektif, bias gender, oleh para ulama, institusi, lembaga, dan organisasi Islam. Tujuannya adalah mencari celah interpretasi teks yang tidak berkeadilan gender menuju interpretasi berperspektif gender.

Menurut Mansour Fakih, ada dua persoalan yang erat hubungannya dengan gender, yaitu perbedaan gender (*gender differences*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*).²⁸¹ Bertolak dari dua persoalan ini, dapat diketahui mana interpretasi bias gender yang “otoriter” dan interpretasi berperspektif gender yang “otoritatif”.

Pembahasan mengenai aplikasi hermeneutika sangat penting dilakukan dalam rangka melihat sejauh mana sebuah teori dapat terlihat dan *applicable* terhadap permasalahan. Dalam hal ini persoalannya adalah: bagaimana hermeneutika dapat memberikan tawaran-tawaran baru terhadap interpretasi teks-teks gender? Apakah hermeneutika menawarkan reinterpretasi baru terhadap sebuah teks, sehingga teks dapat bergerak sesuai konteks zamannya? Apa tugas hermeneutika dalam menghadapi kecenderungan teks-teks yang ambigu, teks-teks yang bias, dan teks-teks yang otoriter?

Di sinilah letak dan fungsi hermeneutika dalam dinamika pemikiran diskursus keagamaan yang selalu berkembang. Diharapkan, hermeneutika mampu membawa pemahaman bergerak dari tekstual (normatif) ke kontekstual, dari otoriter ke otoritatif, subjektif ke objektif, dan dari ideologis ke produktif.

²⁸¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 3.

Dalam konteks hukum Islam, hermeneutika mempunyai peran interpretasi otoritatif terhadap teks-teks fiqh, yaitu dapat mendudukan teks-teks agama yang normatif-formalistik ke dalam makna yang relatif ketika dihadapkan dengan problematika sosial, sehingga hermeneutika dapat menarik pesan-pesan fundamental dalam hukum Islam.²⁸² Inilah yang sebenarnya menjadi prioritas utama dalam menerapkan hermeneutika ke dalam teks-teks keagamaan, khususnya teks-teks fiqh yang cenderung bias gender.

Secara historis tidak bisa dipungkiri bahwa kaum wanita ditempatkan pada posisi inferior, sementara laki-laki pada posisi superior.²⁸³ Maka terjadilah diskriminasi terhadap perempuan, baik secara ekonomi, sosial, politik, agama, dan lain-lain menjadikan perempuan terperangkap dalam posisi subordinasi, keterbelakangan, dan domestik.

Fenomena ini merembet juga pada legitimasi tafsir-tafsir keagamaan yang cukup bias gender terhadap kaum perempuan. Kita tidak bisa menutup mata pada kenyataan itu. Realitas menunjukkan bahwa ada sejumlah teks keagamaan dalam hukum Islam—baik dari Al-Qur'an maupun hadis—yang cenderung melegitimasi interpretasi yang merendahkan dan menempatkan kaum perempuan secara subordinatif di bawah kaum laki-laki, yang dipandang lebih superior.²⁸⁴

²⁸² Zaitunah Subhan, *Kekerasan terhadap Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 2004), hlm. 55.

²⁸³ Khoruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, (Yogyakarta: Tazaffa, cet. I, 2002), hlm. 2.

²⁸⁴ Zaitubah Subhan, *Kekerasan...*, hlm. 44. Bandingkan, Mansour Fakh, "Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender", dalam buku Mansour Fakh dkk., *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2006), hlm. 62; Khoruddin Nasution, *Fazlur Rahman...*, hlm. 82.

Kenyataannya, hal ini berpengaruh terhadap pandangan para *mufassir* dan *fuqaha'* yang terus melanjutkan proses subordinasi perempuan. Formulasi ulama klasik dalam hukum Islam jelas-jelas menampakkan subordinasi ini dengan memposisikan perempuan tidak sejajar dengan laki-laki, misalnya dalam bidang *thaharah* (bersuci), shalat, aurat, jama'ah, ketentuan imam dalam shalat, puasa sunnah, nikah, dan pidana.²⁸⁵

Dari fenomena ini pula, akibat interpretasi yang bias gender, muncullah gerakan-gerakan feminisme²⁸⁶ yang ingin menggugat hak-hak, keadilan, dan kesetaraan gender. Terlebih lagi, kalangan perempuan mulai kritis dan mencoba menganalisis kembali karya-karya tafsir klasik. Reaksi ini terjadi bukan karena adanya metodologi yang salah, tetapi karena proses kulturisasi peradaban manusia yang selalu berubah-ubah di mana tuntutan rasa keadilan dan rasa kebersamaan dalam kancah politik, ekonomi, dan budaya membuat para intelektual menjadi lebih reaktif dan responsif dengan keadaan yang ada.

Ada beberapa pokok penafsiran terhadap teks-teks suci yang menjadi pembahasan mereka. Yang terpenting di antaranya adalah menyangkut pembongkaran terhadap interpretasi teks-teks yang cenderung meletakkan pusat kehidupan perempuan pada laki-laki, dan secara otomatis berpotensi memerangkap

²⁸⁵ Terjadinya bias gender dalam hukum Islam klasik ini salah satunya karena digunakannya metode dan pendekatan “parsial” (*atomistis, juz.i*), apologetik, dan normatif, tanpa intertekstualitas antara satu teks dengan yang lainnya—baik Al-Qur’an maupun Sunnah. Pada akibatnya hal ini berdampak pada penafsiran yang bias gender dan tidak berperspektif gender. Baca, Khoruddin Nasution, *Fazlur Rahman...*, hlm. 82-88.

²⁸⁶ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, cet. I, 2001), hlm. 405. Bandingkan, Mansour Fakih, “Posisi Perempuan dalam Islam ...”, hlm. 38-45.

pembaca dalam “otoritarianisme interpretasi”. Sebab pada prinsipnya, Islam lahir dimaksudkan untuk meletakkan dasar-dasar sosial baru yang anti-diskriminasi, anti-kekerasan,²⁸⁷ dan anti-otoritarianisme dalam berbagai hal: sosial, budaya, politik, keagamaan, intelektual, dan seterusnya.²⁸⁸

Dalam konteks ini, bagaimana reaksi Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd dalam mengatasi problem teks-teks keagamaan yang bias gender? Kedua tokoh ini ternyata memberi sumbangan yang penting terhadap wacana gender, terutama dalam reinterpretasi teks-teks bias gender melalui kajian atas “otoritas” dalam hukum Islam. Dengan demikian hukum Islam akan lebih demokratis, otoritatif, dan berkeadilan gender. Sejumlah isu telah diarahkan keduanya untuk melakukan reinterpretasi atas teks-teks yang diskriminatif dalam hukum keluarga, seperti *thalaq*, hukum warisan (*mawârits*), jilbab, poligami, dan kepatuhan istri pada suami (*thâ'ah*)—sejumlah isu penting yang menjadi bahan polemik para ulama fiqh sepanjang abad lamanya.

1. Bias Gender dan Reinterpretasi Teks-teks Keagamaan

“Bias gender” dalam hukum Islam merupakan salah satu bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Fenomena ini merupakan implikasi dari pemahaman teks keagamaan secara skripturalis dan pengaruh metodologi pembacaan teks-teks

²⁸⁷ Zaitubah Subhan, *Kekerasan...*, hlm. 44.

²⁸⁸ Ayat-ayat tentang jaminan hak terbebas dari otoritarianisme meliputi: Q.S. *al-Baqarah* [2]: 177, 256, 286; Q.S. *Alî Imrân* [3]: 79, 159; Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 36, 92, 135, 136; Q.S. *al-Mâ'idah* [5]: 89; Q.S. *al-An'âm* [6]: 107, 108; Q.S. *at-Taubah* [9]: 60; Q.S. *Yunus* [10]: 99; Q.S. *Yusuf* [12]: 40; Q.S. *an-Nahl* [16]: 82; Q.S. *al-Kahfi* [18]: 29; Q.S. *an-Nûr* [24]: 33; Q.S. *as-Syu'ara'* [26]: 21, 38, 48; Q.S. *Muhammad* [47]: 4; dan terakhir, Q.S. *al-Mujâdalah* [58]: 3.

keagamaan yang selalu didominasi oleh pembacaan normatif dan maskulin. Diskriminasi gender, di samping menjadi persoalan sosiologis, merembet juga menjadi persoalan teologis. Pada kenyataannya fakta bahwa perempuan berada dalam subordinasi kaum laki-laki baik pada dataran domestik maupun publik, merupakan implikasi dari interpretasi teologis, yang dalam istilah fiqh merupakan ajaran-ajaran “fiqh diskriminatif”.²⁸⁹

Secara historis, dalam hukum Islam klasik, banyak ditemukan penyimpangan terhadap teks—al-Qur’an maupun hadis—yang melahirkan interpretasi yang cenderung memarjinalkan kaum perempuan, sehingga dapat dimaklumi jika hasil interpretasi berbentuk produk hukum yang nyaris *ter-cover* dalam kitab-kitab fiqh sangat bias gender. Fenomena ini merupakan konstruksi pemikiran yang dibangun oleh ulama klasik (*mufassir* dan *fuqaha*’).

Sampai saat ini, pengaruh konstruksi tersebut sangat besar terhadap perkembangan pemikiran dunia Islam modern. Salah satu contohnya adalah fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh institusi-institusi seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Nahdhatul Ulama, Majelis Tarjih Muhammadiyah, CRLO (*Council For Scientific Reasech and Legal Opinion*), dan lain sebagainya.²⁹⁰ Hal ini memang pada akhirnya meninggalkan berbagai permasalahan yang tidak kunjung selesai dan bahkan

²⁸⁹ Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, Cet. Ke-2, 2005), hlm. 84-85. Bandingkan, Sri Suhandjati Sukri, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender*, (Yogyakarta: Gama Media, Cet. Ke-1, 2002), jilid II, hlm. 89; Mansour Fakih dkk, “Posisi Perempuan dalam Islam ...”, hlm. 38; Mansour Fakih, *Analisis Gender...*, hlm. 137.

²⁹⁰ Lembaga hukum di Saudi Arabia yang diberi otoritas mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan dalam hukum Islam. Baca M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik ...”, hlm. xvii.

dampaknya terkadang mengarah pada sikap otoritarianisme.

Berangkat dari problematika interpretasi ini, muncullah beberapa pemikir yang berusaha melihat permasalahan ini dengan lebih objektif,²⁹¹ seperti halnya Khaled M. Abou El-Fadl yang mengkritik fatwa-fatwa CRLO, yang fatwa-fatwa keagamaannya dianggap bias gender oleh Abou El-Fadl, misalnya fatwa-fatwa larangan tentang mengunjungi makam suami bagi perempuan, larangan mengeraskan suara dan berdoa bagi perempuan, larangan mengendarai atau mengemudikan mobil sendiri bagi perempuan, keharusan perempuan tunduk pada suami, jilbab, dan keharusan wanita didampingi pria mahramnya.

Dari latar belakang inilah Abou El-Fadl, dalam kerangka teori otoritasnya, memfokuskan kritiknya terhadap para penafsir teks-teks keagamaan. Semua ini, oleh Abou El-Fadl, dianggap merendahkan—untuk tidak menyebut menindas—perempuan sehingga tidak dapat ditoleransi pada zaman sekarang. Fatwa-fatwa ini dikatakan berlindung di bawah teks (*nashsh*), dan mengklaim bahwa itulah yang sebenarnya “dikehendaki oleh Tuhan”,²⁹² padahal secara tidak langsung, mereka terjebak pada tindakan “otoritarianisme” atau “despotisme

²⁹¹ Karya tafsir klasik dalam menilai perempuan, menurut penulis, tidak objektif. Hal ini mengingat bahwa konstruksi pemikiran masyarakat di dunia Arab sangat sarat dengan nuansa patriarkis yang mengagungkan kaum laki-laki dan menganggapnya superior daripada kaum perempuan, sehingga wajar apabila penafsiran Al-Qur'an dan berbagai persoalan keagamaan lainnya lebih mengutamakan kaum laki-laki. Lihat misalnya tulisan Mohammad Yasir Alimi yang mengupas sekelumit cerita terbentuknya pemikiran misoginis dalam Islam: Mohammad Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan...*, hlm. 56-81. Mengenai pola-pola tafsir gender, baca Amina Wadud, *Qur'an untuk Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, (Jakarta: Serambi, Cet. Ke-1, 1999), hlm. 43.

²⁹² Baca “Apendiks: Terjemahan Fatwa Para Ahli Hukum CRLO” dalam Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 385-425.

interpretasi” yang cenderung menutup rapat-rapat sebuah teks dan mengedepankan unsur-unsur politis. Berangkat dari permasalahan ini, fatwa CRLO cenderung “otoriter”, karena jelas merendahkan perempuan dengan menggunakan dalil-dalil (Al-Qur’an dan hadis) sebagai legitimasi, tanpa mempertimbangkan keotentikan teks itu sendiri, dan karenanya tidak mengindahkan kesetaraan, keadilan, dan hak asasi manusia. Padahal, menurut Abou El-Fadl, ada banyak ayat yang menunjukkan kesetaraan gender dalam Al-Qur’an, seperti firman Allah dalam surat al-Hujurat [49]: 13:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Teks Al-Qur’an di atas mengindikasikan bahwa laki-laki dan perempuan adalah sama, dan perbedaan di antara mereka hanya tergantung pada ketaqwaan kepada Allah SWT, bukan pada perbedaan gender maskulin atau feminin. Al-Qur’an sendiri sangat menekankan kemitraan antara laki-laki dan perempuan untuk saling menolong, bukan saling menindas, sebagaimana dalam surat at-Taubah [9]: 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

Banyak ayat lain yang menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan berada dalam hubungan setara tanpa superioritas di antara mereka. Dalam Al-Qur’an dikatakan, bahwa Allah

menjanjikan laki-laki dan perempuan, tanpa pandang bulu, pahala yang besar selama mereka beramal baik. Ayat-ayat ini menunjukkan nilai kesetaraan yang menjadi landasan bagi Abou El-Fadl untuk membangun kerangka pemikirannya mengenai diskursus “otoritas” hukum Islam.

Tidak kalah pentingnya argumentasi Nashr Hamid Abu Zayd tentang teks-teks bias gender. Seperti kita ketahui, Abu Zayd berupaya mencari makna dan signifikansi (*maghzâ*) dari teks-teks diskriminatif ini. Menurut Abu Zayd, teks-teks hukum yang secara spesifik membahas perempuan adalah surat an-Nisa' [4]: 2-3, yang berbunyi:

وَعَاثُوا آلِيَتَيْمَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْأَخْيَارَ بِالطَّيِّبِ وَلَا
تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾
وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي آلِيَتَيْمَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ
مِّنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبْعَ طَّ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ
مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

Berangkat dari mekanisme hermeneutikanya dalam menafsirkan teks Al-Qur'an, Abu Zayd tidak lepas dari kajian *asbâb an-nuzûl*. Kajiannya bersifat intertekstual, sehingga Abu Zayd berusaha menghasilkan interpretasi yang sifatnya humanis sesuai dengan keinginan masyarakat. Dalam hal ini, menurut Abu Zayd, ayat tersebut hendaknya ditafsirkan atas dasar konsep persamaan (*al-musâwah*) seperti yang tertera dalam

surat an-Nisa' di atas.²⁹³ Inilah dasar pemikiran Abu Zayd dalam menginterpretasi sebuah teks. Dalam masalah hukum warisan (*mawârits*) misalnya, Abu Zayd menginterpretasikan surat an-Nisa' [4]: 7 berikut:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا
تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

Menurut Abu Zayd, yang patut dicatat dari teks Al-Qur'an tersebut adalah bahwa Al-Qur'an ingin menjelaskan—khususnya dalam masalah warisan—bahwa hubungan bapak-anak bukanlah hubungan kemanusiaan yang paling penting, dan bahwa perbedaan harta warisan tidak terletak pada perbedaan jenis kelamin. Model penafsiran ini merupakan pembacaan Abu Zayd yang bersifat “produktif” dan “kontekstual”. Dikatakan produktif, karena melahirkan pemahaman-pemahaman baru dalam menafsirkan sebuah teks, sedangkan kontekstual karena Abu Zayd berusaha menggerakkan suatu teks pada kontekstualisasi sesuai kebutuhan sosial. Pola penafsiran dan pembacaan ini bertujuan untuk mencari keadilan dan memperjuangkan hak-hak perempuan atas laki-laki.

Dengankatalain, Abu Zayd ingin menganalisis latar belakang diturunkannya ayat ini (*asbâb an-nuzûl*). Untuk itu ia mengacu pada pemikiran Muhammad Abduh yang menggunakan prinsip kesamaan (*al-musâwah*) sebagai titik tolak penafsiran surat an-Nisa' [4]: 7-11 itu dengan mempertimbangkan konteks *asbâb an-*

²⁹³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 194. Lihat juga Muhammad Shahrour, *Prinsip-Prinsip Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), hlm. 118-119.

nuzûl-nya. Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa “*Bagi anak laki-laki bagian yang sama dengan bagian dua anak perempuan*”, yang selengkapnya berbunyi:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي لَكَ مِنَ الْمَوْلَىٰ لِلَّذِي لَكَ مِنَ الْمَوْلَىٰ لِلَّذِي لَكَ مِنَ الْمَوْلَىٰ
فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ
لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ
لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتُهُ آبَاؤُهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ
السُّدُسُ مِمَّا بَعْدَ وَصِيَّتِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ
أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾

Secara tekstual, ayat di atas memang memerintahkan bahwa bagian warisan seorang laki-laki sebanding dengan dua orang perempuan. Akan tetapi, bila dikembalikan kepada prinsip kesamaan (*al-musâwah*), seorang laki-laki adalah sama bagiannya dengan seorang perempuan. Oleh karena itu, ayat ini harus ditafsirkan berlandaskan atas *musâwah ad-dîniyyah* (kesetaraan agama) dan *musâwah al-ijtimâ'iyah* (kesetaraan sosial) dengan tanpa mempertimbangkan perbedaan status gender antara laki-laki dan perempuan. Semuanya atas dasar persamaan.

Dengan demikian, Abu Zayd dalam berbagai aktivitas interpretasinya banyak mempertimbangkan aspek-aspek sejarah, konteks, dan formasi, dan aspek linguisitik, serta makna dan signifikansinya. Selain itu, dalam menafsirkan sebuah teks ia tidak keluar dari aspek-aspek sosial; ia selalu mempertimbangkan tuntutan sosial yang selalu berkembang

dengan mempertimbangkan otentisitas teks, sehingga teks tampak humanis, relevan, dan kontekstual sesuai dengan perkembangan zaman.

2. Persamaan dan Perbedaan

Sebagaimana kita ketahui, langkah-langkah hermeneutika merupakan pembacaan dan interpretasi yang bersifat otoritatif, bukan otoriter. Otoritatif dalam artian bahwa teks yang dikajinya—Al-Qur'an dan Sunnah—adalah teks yang terbuka, sehingga kesetaraan dan keadilan dalam menafsirkan suatu teks akan terpelihara tanpa terjebak otoritarianisme penafsiran.²⁹⁴ Hal inilah yang menjadi persamaan antara pemikiran Abou El-Fadl dan Abu Zayd dengan mempertimbangkan nilai-nilai universal dan ideal moral dalam hukum Islam.

Abou El-Fadl, dengan cukup elegan, elastis, dan *applicable*, melalui penjelasan akademis, memotret lebih dekat proses dan prosedur cara kerja hermeneutika. Abou El-Fadl menampilkan kajian hukum Islam dengan pendekatan hermeneutika otoritatif, dan dengan demikian, menjadi fenomena baru dalam diskursus pemikiran hukum Islam. Abou El-Fadl berhasil mengkaji konsep “otoritas” dalam hukum Islam. Otoritas di sini bukan otoritas politik, melainkan otoritas tekstual yang dianggap problematis dalam menafsirkan sebuah teks.

Cara kerjanya yang unik, kritis, otoritatif, objektif, dan aplikatif merupakan karakter pemikiran Abou El-Fadl dalam pendekatan hermeneutika otoritatifnya ini. Hermeneutika

²⁹⁴ Pembahasan tentang konstruksi otoritarianisme hukum Islam serta dinamikanya dalam pergulatan interpretasi teks, baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 204-211; Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" ...*, hlm. 54.

yang ia ditawarkan berbeda dengan yang ditawarkan Abu Zayd. Apabila Abu Zayd berangkat dari “kritik teks” yang cenderung “ideologis”, kemudian menciptakan fenomena penafsiran baru dengan menjadikan teks lebih humanis sehingga melahirkan “hermeneutika humanistik”, dengan cara mengembalikan teks kepada masyarakat sebagai aktor penafsir, dalam hermeneutika Abou El-Fadl, prosedur penelusurannya berangkat dari kasus-kasus yang dianggap problematis oleh pembacanya, seperti pembacaan teks-teks yang cenderung “bias gender” dalam interpretasi teks-teks hukum Islam. Meskipun mekanisme dan cara kerja penafsiran kedua tokoh ini berbeda, keduanya memperkaya secara teoretis dan metodologis penerapan hermeneutika dalam teks-teks keagamaan.

Selain aplikasinya terhadap wacana keagamaan dan kritiknya terhadap problematika gender, Abou El-Fadl—sebagai studi kasusnya—mengkaji secara hermeneutis fatwa-fatwa CRLO,²⁹⁵ yang oleh Abou El-Fadl dianggap sangat diskriminatif dan cenderung bias gender, subordinatif terhadap perempuan, dengan meragukan keotentikan teks-teks hadis yang dijadikan legitimasi fatwa CRLO ini.

Fatwa-fatwa tersebut dianggap oleh Abou El-Fadl sebagai tindakan merendahkan—dan bahkan menindas perempuan—yang tidak dapat ditoleransi. Fatwa-fatwa ini berlindung di bawah teks (*nashsh*) dan mengklaim bahwa itulah yang sebenarnya “dikehendaki oleh Tuhan”.²⁹⁶ Pada kenyataannya latar belakang fatwa ini dipengaruhi oleh paham Wahabi yang cenderung otoriter dalam menafsirkan teks, melihat latar belakangnya yang memang cenderung tekstualis dan fundamentalis hingga saat ini.

²⁹⁵ Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik ...”, hlm. xvii.

²⁹⁶ “Apendiks: Terjemahan Fatwa Para Ahli Hukum CRLO”, hlm. 385-425.

Menanggapi kecenderungan-kecenderungan di atas, ada dua alasan yang dipaparkan Abou El-Fadl dalam melihat fatwa-fatwa tersebut. Pertama, produk intelektual para ahli hukum dari mazhab tersebut, menurutnya, melambangkan bentuk otoritarianisme interpretasi dan kecenderungan despotik. Kedua, mazhab ini telah menjadi dominan di dunia Islam dewasa ini.

Yang paling pokok, Abou El-Fadl dalam kerangka metodologinya berangkat dari diskursus otoriter, kemudian berusaha menegosiasikan antara teks, pengarang, dan pembaca, dengan melakukan kritik tekstual terhadap teks-teks hadis yang dijadikan legitimasi oleh CRLO. Lebih jauh lagi, Abou El-Fadl berangkat dari kritiknya terhadap komunitas penafsir sebuah teks (*reader*). Inilah yang perhatian khusus dalam otentisitas sebuah teks.

Selain itu, Abou El-Fadl menjelaskan panjang lebar kritiknya terhadap CRLO yang dianggap bias gender, dengan menggunakan perangkat metodologi analisis kritik hadits. Pertama, dalam persoalan otentisitas hadits, ia menggunakan metodologi kritik hadits kasik (*mushṭhalâh al-hadîts*), kritik perawi hadits (*rijâl al-hadîts*), kritik transmisi atau rentetan perawi hadits atau sanad (*naqd as-sanad*), namun yang terpenting baginya adalah mengetahui latar sosio-historis hadits dengan menggunakan kritik redaksi hadits (*naqd al-matn*).²⁹⁷

Semua ini bertujuan mencari celah-celah fatwa CRLO ini, yang dianggap tidak sesuai dengan makna dan substansi Al-Qur'an. Karena hadis Nabi sangat menjunjung tinggi martabat perempuan, maka adanya teks-teks hadis yang cenderung

²⁹⁷ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 301-384; bandingkan, M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme ...", hlm. 43.

memarjinalisasi perempuan sangat patut dicurigai, sehingga dicarilah sisi-sisi otentisitasnya: apa sebenarnya yang akan dikatakan oleh Nabi dan peran apa sebenarnya yang dimainkan Nabi melalui hadis ini.

Salah satu contoh kritik Abou El-Fadl atas fatwa CRLO berangkat dari asumsi berbasis iman dalam komunitas interpretasi. Yang penting dicatat, misalnya, adalah kritik Abou El-Fadl terhadap fatwa tentang kewajiban taat kepada suami. Artinya, status kemuliaan perempuan tergantung sejauh mana ia taat pada suaminya. Hal ini merujuk pada ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa laki-laki adalah *qawwamun* bagi perempuan.

Nashr Hamid Abu Zayd juga menekankan perlunya menafsirkan konsep *qawwâmûn* ini, tetapi cara kerja penafsirannya berbeda dengan Khaled M. Abou El-Fadl. *Qawwâmûn*, menurut Abou El-Fadl, diciptakan atas dasar *takafu'* atau kerja sama antara suami dan istri dan sekaligus sebagai mitra dalam keluarga. Sedangkan Abu Zayd memahami *qawwâmûn* berlandaskan prinsip *al-musâwah* atau kesetaraan. Ini berlaku juga pada hukum keawrisan Islam, bahwa laki-laki dan perempuan mendapatkan hak yang sama dalam pembagian waris. Untuk mengetahui prosedur penafsiran kedua tokoh ini, penulis akan menguraikan tentang *qawwâmûn* dan persoalan jilbab (*hijâb*) dalam Al-Qur'an sekaligus perbandingannya di bawah ini.

Konsep “*Qawwâmûn*” dalam Al-Qur'an

Kegelisahan Abou El-Fadl dalam menafsirkan kembali teks-teks hukum Islam berangkat dari fatwa yang dikeluarkan CRLO tentang ketaatan istri kepada suaminya. Ini terkait dengan konsep *qawwâmûn* dalam ayat an-Nisa' [4]: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ
 وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ حِفْظٌ لِلْغَيْبِ بِمَا
 حَفِظَ اللَّهُ وَالَّذِينَ يَتَخَفُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي
 الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ
 اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Berdasarkan teori otoritas, menurut Abou El-Fadl, kata *qawwâmûn* bisa berarti “pelindung”, “pemelihara”, “penjaga”, atau bahkan “pelayan”. Akan tetapi, kata ini oleh CRLO dijadikan bukti dan bahkan legitimasi bahwa seorang suami berhak menyuruh dan mendisiplinkan istrinya dan “wajib mematuhi” perintah suami, dalam suatu konsep yang disebut “kepatuhan” (*thâ’ah*). Fatwa ini, menurut Abou El-Fadl, merupakan tindakan yang otoriter dalam interpretasi teks di atas, karena dikaitkan dengan ayat “pemukulan”²⁹⁸, bahwa seorang suami, jikalau istri melakukan kesalahan, berhak memukul istrinya. Menurut Abou El-Fadl, interpretasi versi CRLO ini tidak semudah apa yang tertuang secara tekstual, namun harus mempertimbangkan aspek *itsbât al-ma’nâ* dalam sebuah teks, baik teks Al-Qur’an maupun hadis, agar tidak bertindak otoriter.

²⁹⁸ Redaksi ayat *an-Nisa’* [4]: 34 adalah: “Kaum laki-laki adalah pemimpin kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu, maka wanita yang saleh ialah yang taat kepada Allah, lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyuz-nya, maka nasihatilah mereka dan berpisah tempat tidurlah dengan mereka dan pukullah mereka. Kemudian, jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi, lagi Maha Besar”.

Jika sekiranya teks-teks itu bersifat “otoriter”, maka harus dicari sisi-sisi otoritatifnya. Yang otoritatif adalah sesuai dengan apa yang diinterpretasikan Abou El-Fadl di atas. Di sinilah Abou El-Fadl mengkritik keras CRLO yang dianggap otoriter dalam mengeluarkan fatwanya. Namun, poin yang terpenting bagi Abou El-Fadl adalah perlunya pemaknaan teks (*itsbât al-ma’naâ*) agar tidak terjebak dalam tindakan “otoritarianisme interpretasi” dalam hukum Islam.

Permasalahan selanjutnya adalah bagaimana jika itu terjadi pada suami, atau bagaimana ketika perempuan mampu dalam mencari nafkah sendiri. Problem ini sangat penting dikaji ulang dan direinterpretasi dalam bingkai penafsiran yang berperspektif gender. Menurut Abou El-Fadl, istilah *qawwâmûn* dalam Al-Qur’an harus didasarkan atas kesetaraan laki-laki dan perempuan. Ia menulis bahwa:

... kata *qawwâmûn* mengandung kekurangjelasan, dan yang lebih penting lagi, ayat tersebut tampaknya melekatkan status pemelihara, penjaga, atau pelindung berdasarkan kemampuan objektif seseorang, seperti kemampuan dalam memberikan nafkah. Jika seorang perempuan menjadi pencari nafkah yang utama, ia berhak menanggung tugas menjadi penjaga. Lebih jauh lagi, jika tanggung jawab keuangan dipikul bersama antara suami dan istri, maka keduanya menjadi penjaga satu sama lain. Lebih jauh lagi, Al-Quran sama sekali tidak menggunakan kata *tha’ah* (taat) untuk menggambarkan hubungan dalam rumah tangga ...²⁹⁹

Interpretasi Abou El-Fadl berusaha mencari makna dan signifikansi (*maghzâ*, meminjam istilah Abu Zayd) dari sebuah teks. Kata *qawwâmûn* ternyata menggambarkan kesetaraan peran dan tugas antara suami dan istri, serta menjadikan

²⁹⁹ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 304.

keduanya sebagai mitra. Seperti dikatakan Abou El-Fadl, Al-Qur'an tidak pernah melakukan penetapan atas ketaatan antara suami dan istri. Al-Qur'an menginginkan keluarga sakinah atas dasar cinta, sehingga tidak ada penindasan satu sama lain. Hal ini diterangkan dalam sebuah ayat, Q.S. ar-Rum [30]: 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

Yang paling banyak dipermasalahkan dalam fatwa-fatwa CRLO mengenai perempuan terletak pada hadis-hadis Nabi yang menjadi rujukan dalam fatwa-fatwa tersebut. Hadis-hadis tersebut dianggap Abou El-Fadl sebagai bias gender dan masih layak dipertanyakan sisi keotentikan atau kesahihannya.

Salah satu contoh teks hadis yang menjadi sorotan Abou El-Fadl adalah hadis tentang ketaatan istri kepada suami, yang menjadi rujukan utama dalam fatwa CRLO. Redaksi hadis tersebut sebagaimana berikut:

“Seseorang tidak dibenarkan untuk sujud kepada siapa pun. Tapi sekiranya saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada seseorang lainnya, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya karena begitu besarnya hak suami terhadap isterinya.”³⁰⁰

Hadis ini, menurut Abou El-Fadl, diriwayatkan dalam berbagai banyak versi, berbagai rantai periwayatan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibn Majah, Ahmad ibn Hanbal dalam *Musnad*-nya, an-Nasa'i, dan Ibn Hibban. Padahal menurut ulama, segi derajat otentisitasnya, hadis ini sangat beragam, dari

³⁰⁰ *Ibid.*

shahih, *gharib*, dan bahkan *dha'if*. Semua hadis ini adalah hadis-hadis *ahad* dan belum menacapai derajat *mutawatir*.

Oleh karena itu, selain menggunakan metodologi kritik hadis dari *mushthalâh al-hadîts*, *rijâl al-hadîts*, *naqd as-sanad*, dan *naqd al-matn*, Abou El-Fadl juga menawarkan betapa pentingnya apa yang disebut “jeda-ketelitian”.³⁰¹ Khususnya pada para wakil khusus (ahli hukum Islam) yang mempunyai tanggung jawab dan beban moral yang berkewajiban menerapkan prasyarat kejujuran, pengendalian, kesungguhan, kemenyeluruhan, dan rasionalitas yang diembannya ketika memutuskan suatu hukum dalam Islam.³⁰²

Oleh karena itu, sementara dapat disimpulkan bahwa dalam pendekatannya, Abou El-Fadl mengevaluasi persoalan yang terkait dengan substansi hadis (*matn*), rantai periwayatan (*isnad*), kondisi historis (*zharf ar-riwâyah*), dan konsekuensi moral serta sosialnya. Kritik yang digunakan Abou El-Fadl, selain kritik interpretasi teks Al-Qur'an, adalah kritik hadis atas dasar jeda-ketelitian untuk mencapai substansi interpretasi sebuah teks.

Sementara itu, mekanisme interpretasi yang digunakan Abu Zayd tentang *qawwâmûn*, beranjak pada kasus kekuasaan laki-laki atas perempuan dalam menjatuhkan hak talaq. Menurut Abu Zayd, ulama salaf cenderung melegitimasi kebebasan mutlak laki-laki atas perempuan dalam hak menjatuhkan talaq dan menentang hak perempuan atas talaq.

³⁰¹ Menurut Abou El-Fadl, ketika seseorang sedang melakukan jeda-ketelitian, dia akan merenungkan pertimbangan-pertimbangan tersebut di atas sebagai bagian dari keseluruhan bukti yang harus diteliti secara cermat untuk memastikan apakah hadis-hadis yang mencurigakan itu telah memenuhi standar pembuktian yang ketat. Lebih jauh baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 303-318.

³⁰² *Ibid.*, hlm. 308.

Abu Zayd tertarik melihat undang-undang Tunisia yang, berbeda dengan konsepsi salaf di atas, memberi hak talaq kepada perempuan dan laki-laki, berdasarkan konsep *al-musawah* dalam hukum waris Islam. Abu Zayd memandang hubungan suami-istri dari sudut pandang kerja sama (*takâfu'*) dan perjanjian kedua belah pihak (*ta'âqud*) di mana masing-masing keduanya saling mempunyai kebebasan.³⁰³

Menurut Abu Zayd, *qawwâmûn* mengacu pada kesetaraan (*al-musawah*). Ini berarti bahwa hubungan laki-laki dan perempuan berdiri atas dasar kerja sama. Dalam konteks ini, *qawwâmah* adalah “milik bersama” antara laki-laki dan perempuan. Hal ini merupakan pembagian dari kompetensi kedua belah pihak. *Qawwâmah* menjadi milik laki-laki di satu sisi, dan milik perempuan di sisi lain.³⁰⁴

Interpretasi Abu Zayd berusaha mencari makna dan signifikansi (*maghzâ*) dari teks untuk mencari kesetaraan peran dan tugas antara suami dan istri serta menjadikan keduanya sebagai mitra. Tujuan interpretasi inilah yang menjadi kesamaan kontekstual antara Abu Zayd dan Abou El-Fadl dalam sebuah bingkai penafsiran.

Dalam konteks lain, menurut Abu Zayd, *qawwâmûn* terkait dengan persoalan poligami.³⁰⁵ Dalam sebuah ayat tentang “poligami” (QS. *an-Nisa'* [4]: 3), Allah berfirman:

³⁰³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 278. Bandingkan, Amina Wadud Muhsin, *Qur'an untuk Perempuan...*, hlm. 143-156.

³⁰⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 279.

³⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 203-206; bandingkan dengan Amina Wadud Muhsin, *Qur'an untuk Perempuan...*, hlm. 149-152.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ
 مِنَ الْيَسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ
 مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٦٧﴾

Menafsirkan ayat di atas, menurut Abu Zayd, pembolehan poligami sampai berjumlah empat istri harus dipahami dan ditafsirkan dalam konteks karakter hubungan kemanusiaan—khususnya laki-laki dan perempuan—di masyarakat Arab pra-Islam waktu itu. Menurut Abu Zayd, interpretasi atas teks di atas setidaknya harus melibatkan aspek sejarah (*as-siyâq at-târikhî*), konteks sosial (*as-siyâq al-ijtimâ'i*), aspek linguistik (*as-siyâq al-lughawî*), dan makna teks secara proporsional, sehingga teks akan tampak humanis, kritis, dan juga kontekstual.

Ditinjau dari konteks historisnya, ada yang berpendapat bahwa hukum yang membolehkan seorang laki-laki menikahi empat istri atau bahkan lebih dari empat istri adalah hukum yang khusus untuk Nabi, bukan seluruh umat muslim. Secara historis, pada saat itu tengah terjadi transisi (*naqlah*) dalam rangka pembebasan perempuan dari ketergantungannya kepada laki-laki, dan terjadi peperangan yang menyebabkan banyak suami para perempuan meninggal dan mati syahid. Maka, Nabi bertujuan untuk melindungi mereka dan menetapkan ketentuan tentang pembolehan poligami. Di sini, Abu Zayd mempertimbangkan *asbâb an-nuzûl* untuk memahami makna kontekstual ayat di atas. Namun selain itu, Abu Zayd mengatakan bahwa dalam memahami teks, diperlukan juga pendekatan intertekstual. Karena, selain anjuran menikahi empat perempuan, dalam ayat yang sama juga dikatakan:

مِنَ الْبَسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ
مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

Jikalau kamu sekalian khawatir untuk berlaku adil, maka cukup dengan satu istri saja. Inilah yang menjadi dasar argumentasi Abu Zayd dalam menafsirkan teks dengan mempertimbangkan aspek historis teks, intertekstualitas, dan *asbab an-nuzul* sebagaimana diuraikan di atas. Konsep “adil” dalam konteks ini (*fain khiftum allâ ta’dilû fawâhidatan*) dalam hal ini mengindikasikan bahwa poligami dilarang jika suami tidak dapat berlaku adil terhadap istri.

Interpretasi yang dikemukakan Abu Zayd berusaha mencari makna dan signifikansi teks yang menggambarkan kesetaraan peran dan tugas antara suami dan istri, serta menjadikan keduanya sebagai mitra atas dasar kerja sama antara kedua belah pihak (*takâfu’*) dan kesetaraan (*al-musâwah*).

Tujuan dari interpretasi inilah yang dapat digarisbawahi sebagai kesamaan Abou El-Fadl maupun Abu Zayd dalam sebuah bingkai penafsiran teks, terutama dari tujuan orientasi interpretasi mereka untuk mencari nilai-nilai universal dalam hukum Islam: nilai-nilai keadilan (*al-‘adl*), kesetaraan (*al-musâwah*), HAM (*al-huqûq al-insâniyyah*), dan nilai-nilai ideal-moral dalam menggali makna dan signifikansi (*maghâzâ*).

Konsep Hijab dan Aurat

Satu lagi contoh penafsiran keduanya dalam hukum Islam, yaitu masalah hijab dan aurat. Berbicara tentang hijab, terkait dengan masalah hukum jilbab dalam Islam. Secara umum, ayat

yang menjadi landasan normatif para ulama dan *fuqaha'* adalah ayat al-Ahzab [33]: 59:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ
جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ آدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَالَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا



Tentang ayat ini, Abou El-Fadl pernah menyoroti fatwa CRLO tentang jilbab yang mengharuskan perempuan untuk menutup seluruh tubuhnya, kecuali tangan, wajah, atau kedua matanya. Ayat ini menjadi landasan legitimasi fatwa CRLO.

Dalam “komunitas interpretasi”, pemahaman yang paling dominan adalah pemahaman bahwa setiap perempuan harus menutup seluruh auratnya kecuali muka dan telapak tangan. Akan tetapi, dalam konteks pemahaman lain, Abou El-Fadl kurang sepakat dengan konsep *fitnah* yang sering kali menjadi alasan diskursus tentang *hijab*. Menurut Abou El-Fadl, secara konseptual konsep *fitnah* memiliki wilayah kajian terpisah dari persoalan *hijab*.³⁰⁶

Oleh karena itu, Abou El-Fadl menganalisis metodologi penetapan hukum CRLO dalam kaitannya dengan otoritas dan otoritarianisme. Menurut Abou El-Fadl, yang dapat menimbulkan *fitnah* bukan hanya jilbab (*hijab*) atau perempuan yang tidak menutup auratnya, melainkan godaan, kekerasan, dan *khalwāt*. Artinya, jika hanya aurat perempuan yang menjadi alasan, maka tindakan ini adalah otoriter di kalangan para penafsir.³⁰⁷

³⁰⁶ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 342.

³⁰⁷ *Ibid.*

Dalam menginterpretasikan persoalan jilbab, Abou El-Fadl berupaya menegakkan sisi moralitas kaum perempuan dan menolak diskriminasi dan subordinasi terhadap kaum perempuan. Abou El-Fadl juga mengatakan bahwa perempuan bukan penyebab dari segala fitnah, seperti halnya perempuan yang tidak menutup aurat juga bukan penyebab fitnah. Tindakan penafsiran CRLO ini adalah pola penafsiran yang otoriter dan diskriminatif terhadap perempuan. Masih banyak contoh kasus teks-teks diskriminatif yang dikaji Abou El-Fadl dalam hal ini.

Abou El-Fadl menyarankan bahwa yang sangat penting bagi komunitas penafsir adalah mempunyai nilai-nilai kepribadian yang terkait dengan kejujuran, kemenyeluruhan, otentisitas, dan seterusnya. Pada intinya, pendekatan hermeneutika otoritatif Abou El-Fadl ingin membendung diskursus otoritarianisme dengan menelusuri nilai-nilai moral dalam hukum Islam, seperti keadilan, kesetaraan, ketidaksewenangan, menuju penafsiran teks hukum yang lebih egaliter dan kontekstual.

Penafsiran tentang aurat yang dikemukakan Abu Zayd, berbeda dengan penafsiran Abou El-Fadl. Abu Zayd mengarahkan prosedur dan tata cara interpretasi teks pada wilayah kontekstualisasi. Interpretasi Abu Zayd berangkat dari surat an-Nur yang berhubungan dengan perhiasan dan aurat. Makna perhiasan yang disebutkan dalam teks-teks surat an-Nur adalah “keseluruhan tubuh perempuan”.

Untuk membatasi aurat perempuan yang wajib ditutupi atau tidak, Abu Zayd mengutip pendapat Muhammad Shahrour yang mengklasifikasi perhiasan pada tubuh perempuan menjadi dua bagian. Pertama, perhiasan yang tampak, seperti kepala, pinggang, kedua kaki, dan kedua tangan. Bagian-bagian ini tidak wajib ditutupi. Kedua, bagian tidak tampak yang dikenal

dengan istilah *juyûb*, atau sesuatu yang tersembunyi, seperti antara dua buah dada, di bawah kedua ketiak, kemaluan, dan pantat. Bagian ini harus ditutupi oleh kaum perempuan.³⁰⁸

Abu Zayd kurang setuju dengan interpretasi aurat secara tekstual seperti yang terjadi di Republik Islam Iran sehingga perempuan diharuskan menutup seluruh tubuhnya dengan menutup kepala dan cadar. Doktrin ini secara tidak langsung mendiskriminasi perempuan dengan membatasi ruang gerakannya. Ia juga membuat peran sosial dan domestik menjadi beban ganda perempuan.³⁰⁹ Perintah jilbab tergantung pada kesadaran kaum perempuan, dan tidak ada paksaan terhadapnya. Konteks diturunkannya ketentuan jilbab ini didasarkan pada prinsip kesopanan dan moralitas.

Karena itu dalam tataran aplikasi hermeneutika, dapat disimpulkan bahwa interpretasi Abu Zayd berusaha mencari makna dan signifikansi teks yang menggambarkan kesetaraan peran suami dan istri, lalu menjadikan mereka sebagai mitra sesuai dengan asas *takâfu'* dan *al-musâwah*. Dalam konteks *hijab*, makna dan signifikansi teks ini adalah kesopanan dan moralitas, bukan kewajiban berjilbab, meskipun perempuan dianjurkan berjilbab sesuai dengan kaidah fiqh "Hukum berlaku dengan adanya maupun tidak adanya sebab (*al-hukm yadûru ma'a illatihî wujûdan wa 'adaman*).

Kedua interpretasi ini memiliki kesamaan makna kontekstual. Mereka memiliki tujuan substansial untuk mencapai keadilan, mengutamakan kemaslahatan, dan menjunjung tinggi

³⁰⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 213-214.

³⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 212-213. Baca juga Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, cet. II, 2007), hlm. 23-32.

tujuan disyariatkannya sebuah wahyu (*maqâshid asy-syarî'ah*) dalam sebuah bingkai penafsiran.³¹⁰

Pembacaan terhadap teks-teks agama hendaknya tidak hanya berhenti dalam tataran tekstualitas, namun juga memperhatikan orientasi maksud terdalam dari teks-teks keagamaan tersebut dengan melibatkan pendekatan-pendekatan yang bersifat analitis-hermeneutis dan sosio-historis. Tidak lain hal ini bertujuan agar teks-teks keagamaan dapat dipahami dalam kerangka sosial-politis yang melatarbelakanginya.

³¹⁰ Aktivitas hermeneutika hukum Islam Abou El-Fadl tidak menghilangkan nilai-nilai dari ruh hukum Islam itu sendiri, seperti *maqâshid asy-syarî'ah* dan *mashlahah* sesuai dengan kebutuhan sosial yang melingkupinya. Baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan"...*, hlm. 123-124; 156-163. Baca juga, Yudian Wahyudi, *Maqâshid Syarî'ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Nawesea, 2007), hlm. 34-26; Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta: Nawesea, Cet. Ke-3, 2007), hlm. 44-51. Bandingkan, Mohammad Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan...*, hlm. 52-53. Menurut Yasir Alimi, *maqâshid asy-syarî'ah* mempunyai lima prinsip (*dharûriyyah al-khamsah*), meliputi: 1) *hifzh al-hayât*. Dalam konteks ini, perempuan mempunyai hak hidup dan patut dihormati. 2) *Hifzh an-nafs*. Dalam konteks ini, tanpa terpengaruh doktrin pemukulan terhadap istri, perempuan harus diperlakukan dengan cara-cara santun dan tidak boleh terjadi kekerasan terhadap istri. 3) *Hifzh ad-dîn*, yaitu memberikan kebebasan bahwa setiap individu dapat menentukan keyakinan agamanya. 4) *Hifzh an-nasb* dan *hifzh al-mâl*, bahwa dalam perspektif ini, perempuan mempunyai hak warisan yang sama dengan laki-laki. Seperti dikatakan Abu Zayd tentang "*al-musâwah*" dalam Al-Qur'an, konsep *mawârîts* yang memberikan perempuan separuh dari hak laki-laki adalah bertentangan dengan prinsip *hifzh al-mâl*. Yang terakhir (5) adalah *hifzh al-'aql*, dalam hal ini perempuan memiliki hak berpendapat dan menjadi pemimpin. Konsep ini merupakan kritik terhadap konsep *syahâdah* dan *imâmah* yang dikembangkan oleh ulama fiqh yang cenderung normatif, otoriter, subordinatif, bahkan diskriminatif terhadap perempuan. Konsep *maqâshid asy-syarî'ah* semacam ini berspektif gender, dan membela keadilan, kesetaraan (*al-musâwah*), juga hak asasi manusia yang sesuai dengan tujuan disyariatkannya hukum Islam. Bandingkan, Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman...*, hlm. 82-102; Asma Barlas, *Cara Qur'an...*, hlm. 66-70.

Dengan demikian, pola-pola pemikiran hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd menawarkan dua karakter pendekatan. Meskipun secara teoretis-metodologis hermeneutika keduanya berbeda, namun orientasi interpretasi yang mereka gunakan sama-sama menjunjung tinggi tujuan disyariatkannya sebuah wahyu teks (*maqâshid asy-syarî'ah*) dan nilai-nilai universal seperti keadilan, kesetaraan, ideal moral, dan demokrasi, sehingga akan tercipta sebuah masyarakat yang adil, demokratis, pluralis, kritis, dan humanis yang diserukan dalam ruh hukum Islam.

PENUTUP

Dalam menghadapi tantangan zaman dan perubahan sosial, terutama dalam wacana ilmu keislaman, Khaled M Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd telah menawarkan pemikiran baru dalam diskursus hukum Islam melalui teori-teori hermeneutikanya. Melalui kajian ini, mereka telah melahirkan sebuah konsep “otoritas” dengan cara mengkritisi berbagai fenomena mutakhir pemahaman dan penyalahgunaan interpretasi dalam pemikiran hukum Islam melalui teks-teks Al-Qur’an dan hadis. Bahkan pada kenyataannya, dalam hukum Islam klasik banyak ditemukan kecenderungan-kecenderungan interpretasi yang bias gender, subordinatif terhadap perempuan, dan menjadikan laki-laki sebagai pihak yang superior dan lebih berkuasa.

Melihat kecenderungan di atas, Abou El-Fadl melahirkan teori hermeneutika otoritatif yang berkisar pada otoritas penafsiran sebuah teks dengan menegosiasikan “teks”, “pengarang”, dan “pembaca”. Diskursus “otoriter” dalam hukum Islam menjadi kajian yang memadai bagi Abou El-Fadl dengan mempertimbangkan kepribadian seorang penafsir, apakah ia

“otoriter” atau “otoritatif” dalam melakukan suatu keputusan hukum Islam.

Menurut Abou El-Fadl, dalam teori hermeneutikanya, terdapat tiga pokok persoalan yang menjadi kunci untuk membuka diskursus yang otoritatif dalam hukum Islam. Pertama, berkaitan dengan kompetensi; Kedua, berkaitan dengan penetapan makna (*itsbât al-ma'nâ*), dan Ketiga, berkaitan dengan perwakilan. Dalam hal ini, Abou El-Fadl memberikan standar-standar otoritatif untuk “wakil khusus” sebagai pembaca agar tidak terjebak pada otoritarianisme hukum Islam dan *interpretative despotism*. Oleh karena itu, Abou El-Fadl melahirkan konsep “otoritas” dengan mempertimbangkan nilai-nilai ideal-moral dan universal dalam hukum Islam.

Karakteristik pemikirannya terkait dengan kerangka “otoritas”, Abou El-Fadl merujuk pada pentingnya “otoritas persuasif”, bukan “otoritas koersif”. “Otoritas persuasif” merupakan otoritas yang penuh keterbukaan, dialog, perdebatan, dan ketidaksetujuan sehingga menghasilkan sebuah rumusan hukum yang “otoritatif” (dapat dipertanggungjawabkan). Sedangkan “otoritas koersif” cenderung tertutup, ideologis, politis, dan tidak bersahabat dalam melakukan aktivitas interpretasi, sehingga akan berdampak pada sikap otoriter yang cenderung menindas. Inilah karakteristik pemikirannya yang kemudian melahirkan konsep “otoritas” dalam hukum Islam.

Karakteristik selanjutnya berkisar pada pendekatan yang ditawarkan Abou El-Fadl dalam mengevaluasi persoalan yang terkait dengan Pertama, diskursus otoriter dalam sebuah penafsiran. Abou El-Fadl mengkritik para pembaca untuk tidak terjebak dalam otoritarianisme penafsiran; Kedua, diskursus otoriter juga terkait dengan otoritas tekstual dengan

mempertimbangkan otentisitas, kompetensi, dan penetapan makna sebuah teks; Ketiga, berdasarkan jeda-ketelitian, Khaled menganjurkan penulisan atas substansi hadis (*matn*), rantai periwayatan (*isnad*), kondisi historis (*zharf ar-riwâyah*), dan konsekuensi moral serta sosial sebuah teks secara hermeneutis. Dengan evaluasi ini seorang penafsir akan menghasilkan pembacaan otoritatif dalam hukum Islam yang menjunjung tinggi nilai-nilai universal dan ideal-moral hukum Islam.

Aplikasi teori hermeneutika otoritatif Abou El-Fadl adalah mengkaji secara kritis teks-teks Al-Qur'an dan hadis, terutama teks-teks yang dianggap berpotensi melahirkan penafsiran bias gender dan diskriminatif terhadap perempuan, sebagaimana tampak pada fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh CRLO. Kritik teks yang ia bangun berangkat dari kekeliruan interpretasi yang dipakai oleh petinggi pakar hukum Islam tersebut. Salah satu contoh teks-teks yang cenderung mermarginalkan perempuan terkait dengan pemahaman atas konsep *qawwâmûn* yang menjadikan laki-laki sebagai pihak superior. Hal ini sangat bertentangan dengan prinsip fundamental-universal ajaran agama.

Interpretasi Abou El-Fadl tentang *qawwâmûn*, berangkat dari konsep "otoritas" dengan menjadikan hubungan suami-istri berlangsung atas dasar "kemitraan" dan "kerja sama" (*takâfu'*), bukan manipulasi dan diskriminasi satu sama lain. Contoh kedua adalah interpretasi "*hijab*" atau "*jilbab*". Menurut Abou El-Fadl, *hijab* atau *jilbab* tidak identik dengan munculnya fitnah dari perempuan. Kecenderungan ini, menurut Abou El-Fadl, sangat otoriter dan bias gender. Hal ini lagi-lagi tampak pada fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh CRLO, yang merupakan objek kritiknya secara kasuistik dalam membangun "konsep otoritas"

hukum Islam yang menjunjung tinggi nilai-nilai universal dan ideal-moral.

Sedangkan Nashr Hamid Abu Zayd menawarkan konsep “teks” dalam hermeneutikanya dalam memahami Al-Qur’an dan Sunnah. Teori hermenutika ini terdiri dari “analisis teks”, “konsep teks”, dan “level konteks historis-sosiologis” dalam konteks Al-Qur’an. Yang paling aktual, dalam permikiran Abu Zayd, terdapat apa yang disebut “hermeneutika humanistik”, yang merupakan karakteristik pemikirannya dengan mengembalikan Al-Qur’an kepada manusia sebagai aktor penafsir, dan menegaskan bahwa teks bersifat humanis karena mempunyai korelasi dengan konteks sosialnya.

Oleh karena itu, Abu Zayd menawarkan beberapa pembacaan yang bersifat produktif (*manhaj al-qirâ’ah al-muntijah*) dan kontekstual (*manhaj al-qirâ’ah as-siyâqiyyah*), sehingga terjalin hubungan antara teks dan signifikansinya. Di samping itu, Abu Zayd mendekonstruksi otoritas “teks” yang cenderung “ideologis-inividualistik” dengan berusaha mengaitkan persoalan interpretasi dengan hermeneutika kontemporer yang kontekstual dan humanis.

Pembacaan kontekstual ini memfokuskan pada pembahasan atas tingkatan-tingkatan konteks yang saling membangun relasi satu sama lain, yaitu konteks sosio-kultural (*as-siyâq ats-tsaqafî al-ijtimâ’î*), konteks pewacanaan (*as-siyâq at-takhâthubî*) atau konteks eksternal (*as-siyâq al-khârijî*); konteks internal (*as-siyâq ad-dakhili*); konteks narasi (*as-siyâq al-lughawî*); dan terakhir, konteks pembacaan (*as-siyâq al-qirâ’ât*) atau konteks interpretasi (*as-siyâq at-ta’wîl*). Level-level konteks tersebut merupakan langkah-langkah sistematis dalam aktivitas

interpretasi Abu Zayd untuk melakukan kontekstualisasi dan aktualisasi sebuah teks.

Di sisi lain, Abu Zayd mengkaji makna-makna yang terkandung dalam teks Al-Qur'an melalui metode yang disebutnya dengan "*ta'wîl*" dan "signifikansi" (*maghzâ*), untuk mengetahui konteks dari makna tersebut. Hal ini untuk menghindari terjadinya tindakan memaksakan hak yang menindas, merendahkan, dan bahkan otoriter dalam memutuskan suatu hukum, yang dalam istilah Abou El-Fadl disebut tindakan berlindung di bawah teks dan berbicara "atas nama Tuhan".

Metode dan pendekatan yang digunakan Nashr Hamid Abu Zayd dalam mengkaji Al-Qur'an secara umum didasarkan atas teori-teori yang terdapat dalam filsafat bahasa dan sastra. Abu Zayd menggunakan analisis linguistik dalam pembacaan Al-Qur'an, karena metode analisis ini merupakan metode yang memadai (*al-manhaj al-wâhid*), mengingat Al-Qur'an merupakan teks keagamaan dan pada dasarnya adalah teks bahasa. Dengan pendekatan ini, menurut Abu Zayd, kita akan mengetahui "konteks historis" sebuah teks yang mengarah pada kontekstualisasi. Inilah yang menjadi karakteristik pemikirannya.

Sedangkan aplikasi hermeneutika humanistik Abu Zayd adalah dengan cara mendekonstruksi penafsiran Undang-undang Tunisia tentang hukum keluarga. Undang-undang tersebut, menurut Abu Zayd, cenderung "ideologis-subjektif" dan tidak berkeadilan gender. Melalui hermeneutika humanistiknya, Abu Zayd berusaha mengembalikan semangat hukum kepada nilai-nilai fundamental-universal seperti keadilan, ideal-moral, hak asasi manusia, dan demokrasi.

Perbedaan interpretasinya dengan Abou El-Fadl terkait dengan tanggapannya atas konsep *qawwâmûn* dalam Al-Qur'an. Interpretasi Abu Zayd mengacu pada prinsip *al-musawah* (kesetaraan) dalam aktivitas interpretasinya. *Al-musawah* merupakan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam bidang hukum waris, hukum keluarga, dan masalah talaq. Selanjutnya, Abu Zayd mempertimbangkan makna dan signifikansi ayat tentang *qawwâmûn* tersebut.

Berbagai teori dan pendekatan hermeneutika dalam menyikapi fenomena dan diskursus otoriter melalui pendekatan tekstual tersebut, diharapkan akan menangkap nilai-nilai atau pesan-pesan moral dalam teks-teks keagamaan, sehingga mendukung kerja-kerja pembaharuan hukum Islam. Ini dikarenakan, Al-Qur'an mengandung dua aspek hukum, yaitu— meminjam bahasa Fazlur Rahman—hukum moral (*ideal-moral*) dan aturan-aturan hukum (*legal specific*), di mana ada hukum-hukum yang abadi yang tidak menerima perubahan dan hukum temporal (spesifik) yang mengalami perubahan.

Oleh karena itu, sorotan utama kedua tokoh ini berpusat pada peran pembaca (*reader*). Konsep “pembaca” dalam konteks hukum Islam berarti “para ahli hukum Islam”, atau “wakil khusus” dalam istilah Abou El-Fadl. “Wakil khusus” ini bagi Abou El-Fadl setidaknya harus memiliki sifat-sifat seperti kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*deligency*), pengendalian diri (*self-restraint*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), dan rasionalitas (*reasonableness*), yang menjadi prasyarat mutlak baginya. Sedangkan Abu Zayd menetapkan prasyarat-prasyarat bahwa seorang pembaca harus menguasai *asbâb an-nuzûl*, ilmu bahasa (linguistik), dan memahami Al-Qur'an dan hadis. Semua prasyarat ini akan menjadi sempurna bagi seorang pembaca

dalam menafsirkan dan menarik istinbat hukum dari sebuah teks.

Meskipun secara “teoretis-metodologis” keduanya berbeda, namun orientasi dari interpretasi yang mereka gunakan sama-sama menjunjung tinggi tujuan disyariatkannya wahyu (*maqâshid asy-syarâ’ah*) dan nilai-nilai universal seperti keadilan, kesetaraan, ideal-moral, dan demokrasi sehingga tercipta sebuah masyarakat yang adil, demokratis, pluralis, kritis, dan humanis.

Dari berbagai kajian tentang teori hermeneutika dalam interpretasi konsep “otoritas” hukum Islam dan seluruh rangkaian hasil kajian hermeneutis di atas, ada beberapa hal yang perlu disoroti dan dikritisi, yaitu fenomena “otoritarianisme” yang melanda berbagai bidang: politik, ekonomi, sosial-budaya, dan bahkan agama. Oleh karena itu, sangat penting untuk kita cermati agar kita tidak terjebak dalam tindakan “despotik” dan “otoriter”, terutama dalam memutuskan suatu hukum dalam Islam.

Pertama, umat Islam dewasa ini kesulitan dalam mengimplementasikan sekaligus menginterpretasikan hukum Islam dalam seluruh aspek kehidupan secara objektif, baik secara individual, sosial, politik, gender, hukum, dan negara. Para pemikir Islam terkadang terjebak pada pemahaman “tekstual” dan cenderung bertindak “otoriter”, seperti terlihat dari fatwa-fatwa keagamaan Majelis Ulama Indonesia (MUI), Majelis Tarjih Muhammadiyah, Bahtsul Masa’il Nahdhatul Ulama (NU) yang cenderung memahami Al-Qur’an secara tekstual, sehingga mengalami ketimpangan antara teks dan konteks sosialnya.

Di sinilah letak pentingnya pendekatan hermeneutika yang bertolak dari adanya keterkaitan seseorang dengan kondisi sosialnya dalam mengkaji teks. Selain itu, dibutuhkan suatu pendekatan yang sistematis dan komprehensif dalam mengelaborasi pesan Al-Quran dan Sunnah dengan menggunakan hermeneutika sebagai alat analisis teks-teks dalam hukum Islam.

Kedua, teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah harus direinterpretasikan secara terbuka, mengingat penafsiran dan pemahaman yang ada sekarang mengedepankan pemahaman yang rigid, tekstual, otoriter, ideologis, despotis dan baku. Akibatnya, hukum Islam menjadi tidak relevan dan tidak sesuai dengan konteks sosial yang selalu berkembang.

Ketiga, teori-teori hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd dalam menginterpretasikan teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah secara "otoritatif", "produktif", dan "kontekstual", memerlukan kajian lebih lanjut. Terutama, dalam kaitannya dengan diskursus otoritarianisme dalam hukum Islam, untuk mencari celah-celah dan penyalahgunaan interpretasi dalam hukum Islam yang otoriter atau sewenang-wenang.

Keempat, yang lebih krusial lagi, meskipun Abou El-Fadl merupakan tokoh Islam kontemporer yang dikenal liberal, ia masih yang menghargai nilai-nilai teks Al-Qur'an dan Sunnah sebagai warisan yang sangat berharga bagi peradaban intelektual muslim. Begitu juga dengan Nashr Hamid Abu Zayd, meski terkenal sebagai tokoh muslim kontroversial, khususnya di kalangan ulama Mesir, sumbangan pemikirannya terhadap ilmu keislaman sangat besar.

Akhirnya, sumbangan pemikiran ini memerlukan tindak lanjut untuk mencapai pencerahan dalam pemikiran hukum Islam kontemporer, agar hukum Islam selalu fleksibel, *applicable*, dan berkembang sesuai perubahan waktu dan zaman yang mengitarinya. *Wallahu a'lam*.

Indeks

A

ahad 122

al-'adl 125

al-huqûq al-insâniyyah 99, 125

al-manhaj al-wâhid 84, 103, 135

al-musâwah 99, 112, 113, 114, 118,
123, 125, 128, 129

Al-Qur'an 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12,
13, 14, 15, 16, 21, 22, 28, 29,
30, 31, 32, 34, 39, 40, 41, 42,
43, 46, 50, 52, 53, 54, 57, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75,
76, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 87,
89, 91, 93, 95, 96, 98, 101,
102, 103, 104, 106, 107, 110,
111, 112, 113, 115, 117, 118, 120,
121, 122, 129, 131, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 154, 155

Amin Abdullah 4, 10, 15, 25, 26,
28, 38, 39, 45, 46, 47, 55, 65,
81, 101, 103, 109, 116

Amin Al-Khuli 61, 84

an-nashsh al-mu'assis 99

an-nashsh at-tafsîrî 99

applicable 87, 94, 105, 115, 139

asbâb al-wurûd 91

as-siyâq ad-dâkhilî 69, 98

as-siyâq al-khârijî 69, 98, 134

as-siyâq al-lughawî 69, 98, 124,
134

as-siyâq al-qirâ'ât 69, 98, 134

as-siyâq ats-tsaqafî al-ijtimâ'î 69,
98

as-siyâq at-takhâthubî 69, 98, 134

as-siyâq at-ta'wîl 69, 98, 134

B

Biblical studies 66, 96

C

comprehensiveness 43, 49, 59, 92,
136

CRLO 10, 30, 44, 45, 47, 52, 96,
109, 110, 111, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 126, 127, 133

cultural product 6, 11, 66, 102

D

despotism 37, 38, 47, 71

dha'if 53, 122

dharûriyyât 97

diligence 43, 49, 59, 92

F

Farid Esack 4, 5, 9, 76, 149

filsafat 81, 89, 135

Fiqh 1, 2, 3, 4, 10, 26, 35, 65, 128,
146, 148, 149, 152, 153, 154,
155

fiqh munâkahât 93

fuqaha' 2, 28, 29, 36, 48, 107, 109,
126

G

gender differences 19, 105
gender inequalities 105

H

Hadis 40, 62, 121

hâjiyyât 56, 97

Hermeneia 93, 155

hermeneutic circle 7

Hermeneutika 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13,
14, 26, 28, 32, 33, 34, 35, 38,
39, 40, 62, 63, 75, 76, 78, 79,
80, 81, 82, 88, 89, 90, 93,
94, 100, 101, 102, 104, 105,
113, 116, 129, 146, 147, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155

hijab 125, 126, 128, 133

honesty 43, 49, 59, 92, 136

Hukum Islam 9, 10, 24, 25, 26, 36,
92, 129, 149, 150, 151, 154, 155

huqûq az-zaujiyyah 93

I

Ijtihad 2, 46, 154

interpretative despotism 37, 38,
47, 71

itsbât al-ma'nâ 30, 39, 48, 54, 91,
97, 102, 119, 132

J

jilbab 108, 110, 118, 125, 126, 127,
128, 133

juyûb 128

K

Khaled M. Abou El-Fadl 3, 4, 5, 8,
9, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
21, 22, 23, 24, 25, 26, 33, 38,
40, 44, 45, 49, 51, 52, 54, 79,
87, 89, 90, 94, 95, 96, 97,

110, 115, 117, 118, 120, 122, 126,
129, 130, 138, 146, 149, 152
Komaruddin Hidayat 41, 42, 68,
82, 88, 93, 101, 152

M

mafhûm an-nashsh 67, 81

manhaj al-qirâ'ah as-siyâqiyyah
68, 70, 134

maqâshid an-nashsh 38, 79, 97

maqâshid asy-syarî'ah 15, 20, 78,
97, 129, 130

marhalah at-tasyakkul 76

marhalah at-tasykil 77

mashlahah 94, 129

Mesir 22, 23, 60, 61, 62, 64, 66, 138

Mohammed Arkoun 5, 9, 76, 99,
151, 154

mufassir 28, 79, 107, 109

Muhammad 'Abid al-Jabiri 5

Muhammad SAW v, 2, 16, 41, 70,
89

Muhammad Syahrur 9

musâwah ad-dîniyyah 114

mushhaf 7, 29, 66, 80

mushthalâh al-hadîts 122

N

naqd al-matn 53, 97, 117, 122

naqd as-sanad 53, 117, 122

Nashr Hamid Abu Zayd 4, 5, 6, 7,
8, 9, 11, 15, 17, 18, 19, 60, 61,
62, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72,
73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82,
83, 84, 85, 87, 88, 89, 92,
96, 97, 98, 100, 101, 102, 103,
104, 108, 112, 113, 118, 123,
128, 130, 131, 134, 135, 138,
152, 153

O

- of interpretation* 7, 13, 34
Ortodoksi 1, 3, 154
Otoritarianisme 9, 10, 15, 26, 29,
36, 37, 40, 43, 49, 50, 51, 52,
55, 56, 57, 58, 89, 92, 97,
98, 117, 149, 153
Otoritas 6, 14, 25, 26, 28, 36, 48,
49, 64, 65, 78, 95, 100, 115,
132, 147, 148, 150, 151
Otoritatif 4, 24, 25, 94, 95, 115,
146, 149
Otoriter 4, 25, 94, 146

P

- poligami 108, 123, 124, 125

Q

- Qahafa* 60
qawwamun 118

R

- reader* 7, 13, 15, 16, 17, 27, 28, 31,
33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 45,
46, 50, 79, 90, 91, 92, 96,
99, 117, 136
reasonableness 43, 49, 59, 92, 136
rijâl al-hadîts 97, 117, 122

S

- sanad 53, 54, 97, 117, 122
Sayyid Quthb 71
self-restraint 43, 49, 59, 92, 136
signifikansi 19, 83, 87, 93, 94, 97,
98, 112, 120, 123, 125, 128,
135, 136
subordinasi 106, 107, 109, 127
superior 106, 110, 131, 133

- syarah 2
syari' 30, 90
syari'ah 8, 24, 25, 45, 47

T

- Tafsir 1, 5, 16, 33, 34, 61, 62, 66, 84,
88, 89, 99, 110, 149, 151, 152,
153, 154, 155
takâfu' 123, 125, 128, 133
Tanta 60, 62
Ta'wil 83, 88, 147
teks 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 24,
25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 63, 64, 65,
66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 87, 89,
90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
124, 125, 127, 128, 129, 130,
131, 133, 134, 135, 136, 137, 138
text 15, 31, 33, 38, 57

U

- ushul fiqh* 81, 86, 103

Y

- Yogyakarta iv

Z

- zharf ar-riwâyah* 122, 133

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.). *Ushul Fiqh Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2003.
- _____. "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", pengantar Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- _____. "Mendengarkan 'Kebenaran' Hermeneutika", pengantar Fachruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.
- _____. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. III, 2002.
- Abou El-Fadl, Khaled M. *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Press, 2001.
- _____. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- _____. *Islam dan Tantangan Demokrasi*. Jakarta: Ufuk, 2004.
- _____. *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi 2003.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Mafhûm an-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1996.
- _____. *Al-Qur'an, Hemeneutik, dan Kekuasaan: Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutik Al-Qur'an*. Bandung: RqiS, cet. I, 2003.
- _____. *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqîqah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1996.
- _____. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003.

- _____. *Rethinking Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004.
- _____. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, cet. IV, 2005.
- _____. *Al-Imâm asy-Syâfî'î wa Ta'sîs al-Idiûlujiyyah al-Wasathiyah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1992.
- _____. *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi. Yogyakarta: Samha, 2003.
- _____. *Isyâkîyyât al-Qirâ'ât wa Âliyât at-Ta'wîl*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1994.
- _____. *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: ICIP, cet. Ke-1, 2004.
- _____. *Dawâ'ir al-Khawf: Qirâ'ât fî Khithâb al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2004.
- _____. *Kritik Wacana Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____. "Ta'wîl sebagai Metode Islam", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 19 Tahun 2006.
- _____. "Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama", *Taswhirul Afkar*, Edisi No. 18 Tahun 2004.
- A. Effendi, Edy. "Abu Zayd Coba Membongkar Teks Agama", <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=655>, diakses 27 September 2006.
- Agus Moh. Najib. "Dalâlah an-Nashsh: Upaya Memperluas Maksud Syari' melalui Pendekatan Bahasa", dalam Ainurrofiq (ed.). *Ushul Fiqh Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2002.
- Ahmed an-Na'im, Abdullah. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Al-Fayyadl, Muhammad. *Derrida*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Ali Bin Ahmad al-Wahidi an-Nisaburi, Abi al-Hasan. *Asbâb an-Nuzûl*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.

- Al-Ghazali, Muhammad. *Syari'at dan Akal dalam Perspektif Tradisi Pemikiran Islam*. Jakarta: Lentera, 2002.
- Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Madinah al-Munawwarah, 1990.
- A. Sirry, Mun'im. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, cet. II, 1996.
- Al-Asymawi, Said Muhammad. *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LKiS, cet. Ke-1, 2004.
- Arief, Syamsuddin. "Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd", http://muslimdelft.nl/titian_ilmu/ilmu_kalam_dan_aqidah/kisah_intelektual_nasr_hamid_abu_zayd.php. Diakses 27 September 2006.
- Ash Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap Bulat dan Tuntas*. Jakarta: Bulan Bintang, cet. Ke-1, 1975.
- _____. *Pengantar Ilmu Fiqh*. Jakarta: Bulan Bintang, cet. VIII, 1993.
- Assumi, Suharmadi. "Nasr Hamid Abu Zayd dan Metode Hermeneutika", http://islamlib.com/en/page.php?page=comment&mode=view&art_id=654&comment_id=2868,. Diakses 13 November 2006.
- Baidhawiy, Zakiyuddin, "Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an: Perspektif Farid Esack", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.). *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Al-Bahanasawi, Salim Ali. *Rekayasa As-Sunnah*, terj. Abdul Basit Junaidy. Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001.
- Barlas, Asma. *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*. Jakarta: Serambi, 2005.
- Basri Marwah, Hasan. "Abou El-Fadl: Fikih Otoritatif untuk Kemanusiaan", <http://islamemansipatoris.com/artikel.php?id=144> Diakses 18 Mei 2006.
- Billa, Mutamakkin. *Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dalam Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam*. Program Pascasarjana, Konsentrasi Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge, 1980.

- Chanafie, Imam Al-Jauhari. *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*. Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999.
- Dahlan, Abdul Aziz, dkk. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, cet. I, 1996.
- Departemen Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Bandung: Lubuk Agung, 1989.
- D. Lee, Robert. *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*. Bandung: Mizan, cet. II, 2000.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. Femmy S., Jarot W., Poerwanto, Rofiq S. Bandung: Mizan, 2001.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2000).
- _____. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Faizah, Siti. "Pembacaan Ilmiah terhadap Qur'an: Tekstualitas Abu Zayd", *Gerbang*, Edisi No. 11, Vol. IV, 2002.
- Fakih, Mansour, dkk, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 2006.
- _____. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Penebit Pustaka Pelajar, cet. Ke-1, 1996.
- Farid dan Mustofa Anshori L. "Otoritas Wahyu dan Kreativitas Akal dalam Penetapan Hukum Islam: Tinjauan Epistemologis terhadap Hukum Islam, *Jurnal Filsafat*, Juni 1997.
- Fithriyah Azzakiyah, Lailatul. *Metode Interpretasi Linguistik dalam Penemuan Hukum menurut Aliran Fuqaha' dan Mutakallimun (Tinjauan Hermeneutis-Strukturalis)*. Skripsi, Fakultas Syari'ah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Hamdi, A. Zainul, "Hermeneutika Islam: Intertekstualisasi, Dekonstruksi, Rekonstruksi", *Gerbang*, Edisi No. 14, Vol. V, 2003.
- Hamidi, Jazim. *Hermeneutika Hukum*. Yogyakarta: UII Press, 2005.

- Hanafi, Hassan. *Sendi-sendi Hermeneutika: Membumikan Tafsir Revolusioner*, terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, t.t.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar Al-Qur'an*, terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Hardiman, Budi, “Hermeneutika Apa itu?”, dalam bukunya, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Hasyim, Syafiq. “Islam dan Politik: Sebuah Studi Keterkaitan—Telaah Awal Mengenai Mohammed Arkoun”, dalam Johan Hendrik Mauleman (ed.). *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Husaini, Adian, dan Henri Salahudin. “Studi Komparatif: Konsep Al-Qur'an Nashr Hamid dan Mu'tazilah”, *Islamia*, edisi Juni-Agustus, 2004.
- Ichrom, Muhammad. “Rethinking Otoritas Agama”, *Justisia*, edisi 29, 2006.
- Kadariusman. *Agama, Relasi Gender, dan Feminisme*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, cet. I, 2005.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Ringkasan Sejarah Perundang-undangan Islam*, terj. A. Aziz Masyhuri. Solo: CV Ramadhani, cet. Ke-3, 1988.
- Latif, Hilman. *Nashr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2003.
- Machasin. “Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir”, *Gerbang*, Edisi No. 14, Vol. 5, 2003.
- Madjid, Nurcholish dkk. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- _____. Pengantar Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Mahfudz, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Mahmashani, Subhi. “Penyesuaian Fiqh Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern”, dalam Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Martin, Richard C. (ed.). *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Baidhawiy. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.

- Maula, Jadul, pengantar Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme Eklektisisme Arabisme*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Misrawi, Zuhairi, dkk., *Islam, Negara, dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- _____. "Wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl: Al-Qur'an Melawan Otoritarianisme", *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus, 2005.
- Mughits, Abdul. "Kajian Ushul Fiqh di Pesantren Tradisional: Studi Kasus Pondok Pesantren Al-Falah Ploso Kediri", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18, 2004.
- Muhammad, Agus. "Geliat Pemikiran Islam", *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, cet. Ke-2, 2007.
- Munawar Rachman, Budhy. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, cet. Ke-1, 2001.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, cet. Ke-2, 1986.
- _____. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, cet. Ke-4, 1986, 2 jilid.
- Nasution, Khoiruddin. *Fazlur Rahman tentang Wanita*. Yogyakarta: Tazaffa, cet. Ke-1, 2002.
- Nur Ichwan, Moch. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- _____. "Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.). *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. Ke-2, 2005.
- Pambudi, Nunik Mardiana dan Dahono Fitrianto. "Khaled M. Abou Al-Fadl tentang Produk Sampingan Kolonialisme", *Kompas*, Minggu, 24 Juli 2005.
- Rahman, Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Muhyidin. Bandung: Pustaka, cet. Ke-3, 1995.
- _____. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

- Reza, Raheel, "Calling For Islamic Reformation: Scholar is Critical of Fellow Muslim—Status of Women Need Examination", *Khaled in Mass Media*, [http:// www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html](http://www.scholarofthehouse.org/drabelfadinm.html). Diakses 18 Mei 2006.
- Romli, M. Guntur. "Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syariat sebagai Fiqh Progresif", *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005.
- _____. "Khaled Abou El-Fadl: Melawan Atas Nama Tuhan", *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005.
- Rozihan. "Mereduksi Al-Qur'an, Boleh atau Tidak?", <http://www.suaramerdeka.com/harian/0302/07/kha1.htm> Diakses 27 September, 2006.
- Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Salman Ghanim, Muhammad. *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Sardar, Ziauddin. *Kembali ke Masa Depan: Syari'ah sebagai Metodologi Pemecahan Masalah*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi, 2005.
- Shahrour, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Subhan, Zaitunah. *Kekerasan terhadap Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2004.
- Sumaryono, E. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, cet. Ke-6, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron, dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Syukur, M. Amin, dkk., *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Umam, Fawaizul. "Tafsir Pribumi: Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal", *Gerbang*, No. 14, Vol. V, 2003.
- Wadud Muhsin, Amina. *Qur'an untuk Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Jakarta: Serambi, 2001.
- Wahyudi, Yudian. *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Nawesea, 2007.

- _____. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Nawesea, cet. Ke-3, 2007.
- Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.
- _____. "Hermeneutika Al-Qur'an Ibn Rusyd", *Hermeneia*, Edisi Januari-Juni, No. 1, Vol, 3, 2004.
- Wild, Stefan, pengantar M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: el-SAQ Press, 2005.
- Yasir Alimi, Mohammad. *Jenis Kelamin Tuhan: Lintas Batas Tafsir Agama*. Yogyakarta: KLIK®, 2002.

TENTANG PENULIS



Ahmad Zayyadi, SHI., MA., MHI., lahir 12 Agustus 1983, di Probolinggo, Jawa Timur. Alumnus Ponpes An-Nuqayah Guluk-guluk Sumenep Madura 2002, sempat nyantri di Ma'had Aly Pon-Pes Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta 2002-2005. Riwayat Pendidikan di tempu di MI Mamba'ul Ulum Kraksaan (1990-1996), MTs Miftahul Khair Besuk Probolinggo (1996-1999), MA Keagamaan Annuqayah Sumenep Madura Jawa Timur (1999-2002).

Jenjang S₁ di tempuh di Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002-2007) dengan yudisium *cumlaude*, S₂ ditempuh pada Universitas yang sama mengambil Program Studi Hukum Islam Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak 2010-2012 dengan gelar akademi (Magister Hukum Islam). Gelar akademik M.A. (*Master of Arts*) ditempuh di Sekolah Pascasarjana UGM lulus tahun 2010 dengan minat kajian *Middle Eastern Studies*. Kemudian pada 2010-2012 melanjutkan S₂ Prodi Hukum Keluarga di UIN Sunan Kalijaga dengan predikat keluluran Cumelaude dan terbaik. Jenjang S₃ ditempuh di UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto sejak 2020-Sekarang.

Sempat nyantri di Pondok Pesantren An-Nuqayah Guluk-guluk Sumenep Madura sejak 1998-2002, ia menempuh pendidikan non formal di Madrasah Diniyyah Ponpes An-Nuqayah daerah Lubangsa Selatan dalem K. H. Ishomuddin, AS.

(alm.) Guluk-guluk Sumenep Madura mulai tahun 1999-2002. Kemudian sempat nyantri di Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta sejak 2002-2005. Pendidikan non formal di *Ma'had Aly* (dalam K. H. Zainal Abidin Munawwir) Ponpes Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta sejak 2003-2005.

Di luar aktivitasnya di kampus, ia bekerja sebagai dosen dan editor di beberapa penerbit buku di Yogyakarta dan aktif menulis di media seperti *Kedaulatan Rakyat*, *Bernas Jogja*, *Koran Merapi*, *Suara Pembaruan*, *Jawa Pos*, *Harian Kontan*, *Koran Tempo*, *Media Indonesia* dan lain-lain. Buku yang akan segera terbit berjudul *Pemikiran Qasim Amin: Akar dan Sejarah Gerakan Feminisme Arab di Mesir*, (Yogyakarta: LKiS, 2025). Sumbang saran dan kritik dapat dialamatkan ke ahmedzyd@uinsaizu.ac.id.