

Perspektif Khaled Abou el-Fadl dalam Membendung Otoritarianisme Tafsir Keagamaan melalui Hermeneutika Negosiatif

Saifudin Qudsi

Institut Dirosat Islamiyah Al-Amien (IDIA), Sumenep

saifuddinqudsi@al-amien.ac.id

Abstract

Leading authoritarianism on religious interpretation which is almost practiced by religious organizations or religious groups, in the name of God, is one of Khaled Abou El-Fadl's academic questions. By using hermeneutical method, Khaled attempts to reconstruct contemporary despotism and authoritarianism in the field of religious interpretation. The main focus of Khaled's idea is that authority in Islamic law is different from authoritarianism. It is to avoid tyranny within authoritative interpretation. Khaled offers a negotiative hermeneutics which notices that meaning is an interactive result between the author, text and reader. The negotiative hermeneutics *a la* Khaled tries to connect *the limitless opening of the text* and *the arbitrary closing of the text*. This method suggests the dialog between traditions, communities of interpreters, scientific disciplines, and civilizations. The result of this concept is that to counter religious authoritarianism, exclusivism, puritanism, and anarchy. This article aims for looking Khaled Abou El-Fadl's way of thinking in relation with religious interpretation which is almost used by religious organization or group. The main frame of this paper is to look on how hermeneutical method proposed by Khaled gives a new innovation in seeing the development of Islamic studies.

Keywords: Authority, Authority of Text, Reader's Authority.

Pendahuluan

Jika Muhammed Arkoun mengingatkan kita akan problem “yang tak dipikirkan” (*unthought/l’impense*) dan “yang tak terpikirkan” (*unthinkable/l’impensable*) dalam kebudayaan Islam sehingga perlu melakukan kritik nalar Islam (*Naqd al-‘Aql al-Islâmî/Critique de la Raison Islamique*)¹, maka Khaled mengetengahkan kategori baru dalam wacana Islam kontemporer yaitu apa yang disebutnya sebagai “yang terlupakan” (*forgotten*).² Pada zaman klasik Islam, problem seputar otoritas, kompetensi, penetapan sumber-sumber dan risiko despotisme intelektual (*intellectual despotism/al-istibdâd bi al-ra’y*) telah sering diperdebatkan. Namun wacana-wacana tersebut di atas sudah mulai terlupakan, sehingga Khaled merasa perlu menghidupkan kembali perdebatan tersebut dan mengingatkan kita semua pada sebuah wacana lama yang tak pernah kehilangan signifikansinya.

Pada proyek menghidupkan kembali (*to rekindle*) dan mengingatkan (*to remember*) terhadap wacana yang terlupakan (*forgotten*) inilah, posisi Khaled berbeda dengan para pemikir kontemporer lainnya dalam menggumuli (*ta’âmul*) tradisi. Arkoun misalnya meniscayakan metode kritik sejarah (*manhâjîyât al-naqd al-târikhî*) dalam melihat seluruh fenomena sosial budaya. Demikian juga Fazlur Rahman mengajukan kritik historis dalam melakukan upaya *systematic reconstruction*³ dalam melihat dialektika antara pandangan dunia Alquran (*weltanschauung of the Qur’an*) dengan tradisi pemikiran Islam. Khaled juga berbeda dengan Mohammad Abed Al-Jabiri, pemikir asal Maroko yang membedah tradisi dengan masuk melalui gerbang Kritik Nalar Arab (*Naqd al-‘Aql al-‘Arabî*).⁴ Khaled berbeda juga dengan Nasr Hamid Abu-Zayd yang

¹Muh}ammed Arkûn, *Târikhîyah al-Fîkîr al-‘Arabî al-Islâmî* (Beirut: Manşurât Markâz al-Inma’ al-Qawmî, 1986).

²Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), 98.

³Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1995), 182-196.

⁴Lihat Muḥammad Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-Aql al-‘Arabî* (Beirut: Markâz Dirâsât al-Wiḥdah al-‘Arabîyah, 1989), 45.

mengusung Kritik Wacana Agama (*Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*),⁵ yang menyingkap pembacaan ideologis tendensius (*al-qirā'ah al-mughribah al-mulanwanah*) dan pembacaan yang a-historis (*al-qirā'ah al-lā tārīkhīyah*) dan 'Alī Harb yang menggagas kritik kebenaran (*Naqd al-Ḥaqqīqah*),⁶ bahkan Muḥammad Shahrūr yang mendedahkan pembacaan tiranik (*al-qirā'ah al-mustabiddah*) dengan model analisis pembacaan hermeneutis kontemporer (*qirā'ah mu'āshirah*).⁷

Namun begitu, sebagaimana para pemikir Islam kontemporer lainnya dalam menggumuli teks (*al-ta'āmul ma' al-nās*),⁸ Khaled juga menggunakan metode hermeneutik⁹ dalam melakukan pembongkaran terhadap otoritarianisme tafsir keagamaan. Walaupun sama-sama menggunakan pendekatan hermeneutika,¹⁰ Khaled memiliki beberapa

⁵Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sinā li al-Naṣr, cet. Ke-2, 1994); *Maḥmūd al-Nās Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1994).

⁶Lihat 'Alī Harb, *Naqd al-Nās* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1995).

⁷Lihat Muḥammad Shahrūr, *Dirāsah Islāmīyah Mu'āshirah fī al-Dawlah wa al-Mujtamā'* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Tibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī', 1994) dan *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Tibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī', 1990).

⁸Istilah ini banyak dipakai di kalangan mereka yang bergelut dengan teks sebagaimana yang digunakan dalam Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāth* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1985).

⁹Banyak buku yang mengulas tentang pendekatan hermeneutis dari beberapa tokoh pemikir Islam kontemporer dalam membaca teks-teks keagamaan. Di antaranya adalah buku Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadits* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010); Fachruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Teme-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005); Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002).

¹⁰Walaupun hermeneutika merupakan sebuah model pendekatan dalam menggumuli teks, namun tidak luput dari berbagai macam varian metode dari para penggagasnya. Katakanlah hermeneutika psikologis ala Schleiermacher, atau hermeneutika historis ala Dilthey, Hermeneutika validitas (*validity in interpretation*) ala Hirsch, Hermeneutika hukum (*legal hermeneutics*) ala Emilio Betti. Hermeneutika pragmatis ala Richard Rorty, atau Hermeneutika filosofis ala Gadamer, Hermeneutika ontologis ala Heidegger, Hermeneutika Kritis ala Habermas, Hermeneutika sistematis-filosofis ala Ricoeur dan Hermeneutika dekonstruksionis-postrukturalis ala Derrida. Lihat lebih jauh dalam buku Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969); Josef Bleicher, *Contemporary*

perbedaan dengan model hermeneutika ala Fazlur Rahman dengan hermeneutika *double movement*, *ideal moral* dan *legal specific*-nya. Nasr Hamid Abû Zayd dengan pembacaan produktif hermeneutis-nya (*al-qirâ'ab al-muntijab*) yang dibedakan dengan pembacaan repetitif (*qirâ'ab mukarrirah*), Muhammad Syahrur dengan pembacaan hermeneutis kontemporer (*qirâ'ab mu'âshirah*), yang bertumpu pada dialektika *kaaynûnah* (*being*), *sayrûrah* (*process*), dan *sayrûrah* (*becoming*). Abdullah Saeed, tentang *ethico-legal texts* yang bertumpu pada anggapan dasar bahwa bahasa Alquran adalah *ethicat-Theological*¹¹ dan memperkenalkan pendekatan *progresif ijtibâdî*. Model hermeneutika Khaled adalah sebetulnya hermeneutika negosiatif, di mana makna merupakan hasil interaksi yang kompleks antara pengarang, teks, dan pembaca, di mana makna itu sendiri diperdebatkan, dinegosiasikan, dan terus mengalami perubahan.¹²

Sebagai seorang profesor hukum Islam dan penguasaannya yang begitu luas terhadap khazanah klasik Islam, Khaled merisaukan punahnya sebuah tradisi hukum Islam di belantara hukum Islam modern yang dihegemoni oleh apa yang disebutnya sebagai otoritarianisme interpretatif di mana teks diberangus oleh penafsir otoriter. Sehingga Khaled merasa perlu untuk menjunjung otoritas teks (*the authoritativeness of the text*) dan pada sisi yang lain secara sekaligus membatasi otoritarianisme pembaca (*authoritarianism of the reader*).¹³

Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique (London, UK: Routledge and Kegan Paul, 1980). Dalam bahasa Indonesia buku-buku pengantar tentang Hermeneutika banyak ditemui, misalnya E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999); W. Poespoprodjo, *Hermeneutika*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004).

¹¹Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York, NY: Routledge, 2006), 123.

¹²Khaled, *Speaking in God's Name*, 122.

¹³Ibid., 6.

Biografi Singkat Khaled Abou El-Fadl¹⁴

Khaled Abou El-Fadl, lahir di Kuwait pada 1963. Sebagaimana masyarakat Arab pada umumnya, Khaled sedari kecil telah dididik dengan ilmu-ilmu keislaman. Alquran, Hadis, Bahasa Arab, Tafsir, dan Tasawuf telah diakrabinya sejak dari sekolah pendidikan dasar. Khaled muda adalah aktivis gerakan puritanisme yang tumbuh subur dalam lingkungannya karena Wahabisme merupakan mazhab negara Kuwait. Namun ia kemudian memutuskan untuk menetap di Mesir setelah dia menyadari adanya kontradiksi dan persoalan akut di dalam konstruksi ideologis pemikiran kaum Wahabî. Khaled memperoleh gelar B.A. (*Bachelor of Art*) di Yale University, Amerika Serikat (1986). Setelah itu ia melanjutkan ke University of Pennsylvania yang diselesaikan pada tahun 1989. Dan pada tahun 1999, dia melanjutkan ke Princeton University dengan spesialisasi dalam bidang *Islamic Studies* dan pada saat yang bersamaan ia menempuh studi hukum di Universitas California Los Angeles (UCLA). Di UCLA pula, ia ditunjuk sebagai guru besar hukum Islam dengan mengampu sejumlah mata kuliah, seperti hukum Islam, imigrasi, HAM, dan hukum keamanan nasional dan internasional.

Selain di UCLA, Khaled juga mengajar hukum Islam di universitas Texas dan Universitas Yale. Selain aktif mengajar di sejumlah universitas prestisius di dunia, ia juga mengabdikan dirinya dalam bidang advokasi dan pembelaan HAM, hak-hak imigran, dan mengepalai sebuah lembaga HAM di Amerika. Pada tahun 2003-2005, Khaled diangkat oleh George Walker Bush, Presiden Amerika saat itu, sebagai salah satu anggota Komisi Internasional Kebebasan Beragama (*Internasional Religious Freedom*). Di samping itu, Khaled juga sering diundang sebagai narasumber di radio dan televisi, seperti CNN, NBC, PBS, NPR, dan VOA.

Adapun karya-karya Khald diantaranya adalah:

1. *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books* (Lanham, Md: Rowman and Littlefield, 2006);

¹⁴ Biografi Khaled disarikan dari www.scholarofthehouse.org/abdtabelfad.html/ diakses 20 November 2010.

2. *The Great Theft: Wrestling Islam From the Extremists* (San Francisco, Ca: HarperSanFrancisco, 2005);
3. *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004);
4. *The Place of Tolerance in Islam* (Cambridge University, 2001);
5. *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University, 2001);
6. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Woman* (Oneworld Publication, 2001);
7. *And God Knows the Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse* (2001);
8. *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse: A Contemporary Case Study* (Washington: Al-Saadawi Publisher, 2002).

Kegelisahan Akademik

Berbagai masyarakat Muslim kontemporer telah terjangkiti apa yang disebut Khaled sebagai hermeneutika otoriter (*authoritarian hermeneutics*) yang ditengarainya tersebar meluas pasca tahun 1975. Di Amerika, tempat Khaled meniti kariernya, Khaled sangat resah oleh fatwa-fatwa dari sebuah organisasi Islam di Amerika tentang fatwa hukum yang bertendensi misoginis. Khaled sangat terganggu oleh fatwa-fatwa yang merendahkan dan menghina perempuan oleh mereka yang menganggap dirinya sebagai juru bicara Tuhan dan merepresentasikan Kehendak Tuhan.¹⁵ Sebagai seorang profesor hukum Islam dan intensitas pergumulannya dengan tradisi hukum Islam klasik, Khaled menemukan banyak bukti-bukti yang diabaikan dan dilangkahi oleh organisasi Islam tersebut dan dinilainya sebagai sesuatu yang sangat dangkal, ceroboh dan bahkan penuh dengan ketidakjujuran. Bahkan Khaled melihat tidak adanya kesepadanan metode, pendekatan yang berlandaskan prinsip moral serta yurisprudensi di dalamnya.

¹⁵ Khaled, *Speaking in God's Name*, xi.

Mereka yang mengaku pakar hukum Islam di Amerika kenyataannya tidak pernah tertarik untuk mengembangkan sebuah wacana sistematis dan kritis (*a systematic and critical discourse*) tentang hukum Tuhan. Sehingga menurut Khaled inilah fakta di mana kelemahan metodologis secara umum sedang mewabah dalam wacana hukum Islam kontemporer. Untuk merespons hal tersebut, Khaled harus menulis buku dengan judul *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse: A Case Study* yang kemudian diperdalam pembahasannya dengan memperluas sasaran kritiknya di luar Amerika dalam *magnum opus*-nya *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority, and Women*. Dalam buku inilah Khaled mengupas tentang fatwa-fatwa ahli hukum agama Islam pada CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinions/al-Lajnah al-Dâ'imah li al-Buhûth al-Ilmiyah wa al-Iftâ'*, Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa), sebuah lembaga resmi di Arab Saudi yang dianggap telah memproduksi despotisme dalam praktik hukum Islam kontemporer.

Melihat fenomena di atas Khaled sampai pada kesimpulan bahwa sebagai sebuah epistemologi, proses, dan metodologi pemahaman dan pencarian, yaitu sebagai sebuah pemahaman (*fiqh*), hukum Islam dewasa ini telah punah. Praktik hukum Islam dewasa ini cenderung memperlakukan hukum Islam sebagai perangkat aturan (*ahkâm*) yang mapan, statis dan tertutup, yang harus ditetapkan tanpa menyisakan ruang yang luas untuk pengembangan dan keragaman. Dengan kata lain Islam pada masa modern ini dipandang sebagai seperangkat aturan (*ahkâm*), bukan sebagai sebuah proses pemahaman (*fiqh*).¹⁶ Sehingga seruan untuk membuka pintu ijtihad kontemporer terjebak dalam sebuah proses otoriter yang melahirkan kodifikasi hukum yang tertutup. Para penganjur neo-ijtihad (*new ijtihadists*) dalam menghasilkan kodifikasi hukum biasanya mengawali wacana hukumnya dengan mengutip beberapa bukti pengalaman pribadi atau riwayat pilihan yang dinisbahkan kepada Nabi, dan kemudian menyebutkan hukum Tuhan yang berbunyi begini atau begitu.¹⁷ Padahal orang yang seperti ini (yang menguasai bahan mentah berupa Alquran dan Hadis) dan tidak menguasai atau menggunakan analisis hukum tidak layak disebut sebagai ahli hukum.

¹⁶ Ibid., 171.

¹⁷ Ibid.

Bahkan orang seperti sering disinggung hanya sebagai apoteker (*"pharmacists" of Islam*) yang mengumpulkan obat-obatan tetapi tidak mengerti bagaimana mendiagnosis penyakit pasien. Proses analisis mereka bersifat mekanis, yaitu hanya mencari-cari hadis yang cocok untuk dipasang pada persoalan yang dihadapi dalam situasi faktual. Mereka berasumsi bahwa proses hukum itu merupakan proses mencari esensi setiap peristiwa agar dapat dipecahkan melalui pembacaan literal terhadap teks. Hal ini sangat berbeda dengan ahli hukum yang sejati (*legitimate legal scholars*) yang menguasai analisis hukum, ia berperan sebagai dokter (*"doctors" of Islam*).¹⁸

Dalam membendung despotisme dan otoritarianisme dalam hukum Islam, Khaled mempopulerkan ayat *wa mā ya'lam junūda rabbik illā huwa*, "Tidak ada yang mengetahui tentara Tuhanmu melainkan Dia sendiri" (QS. al-Muddaththir [74]:31). Khaled mendasarkan ayat ini sebagai sebuah penafian terhadap bentuk otoritarianisme. Ayat ini dianggapnya sebagai ayat yang menolak klaim manusia-sebagai-tentara-Tuhan yang memegang otoritas-Nya. Seseorang boleh saja berusaha, berharap, dan bercita-cita menjadi tentara Tuhan, tapi tidak seorang pun bisa mengklaim bahwa mereka telah mencapai derajat tersebut. Menurut Khaled, ayat ini menimbulkan persoalan serius menyangkut hubungan antara pembaca, teks, dan penulis teks.

Dengan demikian, latar karya Khaled sebagian besar membahas tentang kaum imigran Muslim yang ada di Barat, di mana mereka merupakan kaum minoritas. Namun perspektif yang ditawarkan oleh SAS dan CRLO dalam memberikan fatwa-fatwa keagamaan menggunakan perspektif Timur Tengah yang dipengaruhi oleh puritanisme Wahabi. Padahal, menurut Khaled, konteks keduanya berbeda sama sekali. Umat Islam di Amerika merupakan kaum minoritas, sementara umat Islam di Timur Tengah merupakan kaum mayoritas. Padahal meminjam tesis dari M. Amin Abdullah bahwa proyek *taṭbīq* hanya akan dapat berjalan di pusat kebudayaan Islam. Semakin jauh lokasi dari kebudayaan Islam, maka semakin sulit pula program *taṭbīq* tersebut dilaksanakan, Karena mempertimbangkan situasi budaya lokal –

¹⁸Ibid., 49-50.

yang jauh dari pusat – yang bersifat amat majemuk (pluralistic).¹⁹ Dengan demikian yang juga menjadi latar karya-karya Khaled adalah *Muslim Minority in the West*.

Penelitian Sebelumnya tentang Otoritas

Untuk mengkaji terbentuknya pemegang otoritas (*the construction of the authoritative*) dalam Islam, menurut Khaled perlu merujuk pada konsep atau istilah otoritas (*authority*) dan keberwenangan (*authoritativeness*). Khaled membedakan antara otoritas yang bersifat koersif dan otoritas yang bersifat persuasif. Otoritas koersif (*coercive authority*) merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpulan bahwa untuk tujuan praktis mereka tidak punya pilihan lain kecuali harus menurutinya. Sedangkan otoritas persuasif (*persuasive authority*) melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif. Ia merupakan kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan.

Khaled mengungkapkan apa yang telah dilakukan oleh R.B. Friedman, yang membedakan terminologi antara “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*). Menurut Friedman, “memangku otoritas” artinya menduduki jabatan resmi atau struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Seseorang yang memangku otoritas dipatuhi orang lain dengan cara menunjukkan simbol-simbol otoritas yang memberi pesan kepada orang lain bahwa mereka berhak mengeluarkan perintah atau arahan. Dalam kasus seperti ini tidak dikenal adanya “ketundukan atas keputusan pribadi” (*surrender of private judgment*), karena seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan orang yang memangku otoritas, namun ia tidak memiliki pilihan lain kecuali menaatinya. Kesadaran pribadinya tidak terpengaruh oleh ketundukannya kepada mereka yang memangku otoritas. Alasannya sederhana, yaitu bahwa kesadaran individu dipandang tidak relevan karena adanya pengakuan bahwa mereka yang

¹⁹M. Amin Abdullah, “Visi Keindonesiaan Pembaharuan Pemikiran Islam-Hermeneutik”, dalam *Jurnal Epistema*, No. 2, 1999, 8.

memangku otoritas harus ditaati. Singkatnya, kita boleh tidak sependapat dengan sebuah perintah, tapi bagaimanapun kita harus menaatinya karena kita mengakui otoritas orang tersebut.

Sedangkan di sisi yang lain, menaati “pemegang otoritas” (*an authority*) melibatkan sebuah semangat yang berbeda. Di sini, seseorang meninggalkan pendapat pribadinya karena tunduk pada pemegang otoritas yang dipandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik. Mengutip perkataan Friedman, “Pengetahuan khusus semacam itulah yang menjadi alasan ketundukan orang awam terhadap ucapan-ucapan pemegang otoritas, meskipun ia tidak memahami dasar argumentasi dari ucapan-ucapan tersebut.” Lebih lanjut Friedman berargumen bahwa tunduk pada seseorang yang memegang otoritas melibatkan hal yang ia sebut sebagai “praduga epistemologis” (*epistemological presupposition*). Seseorang yang memegang otoritas dan orang lain yang menaatinya berbagi sebuah kerangka epistemologi dalam bidang pengetahuan tertentu. Praduga epistemologi yang dimiliki keduanya menurut Khaled mencakup keyakinan bersama (*a common belief*) pada sebuah khazanah atau tradisi.

Menurut Friedman, ketundukan pada otoritas berarti penyerahan atau pengalihan keputusan dan penalaran individu. Orang yang menyerahkan keputusannya kepada orang lain berarti telah melepaskan kesempatannya untuk menguji dan mengkaji nilai sesuatu yang harus ia yakini atau jalankan. Ketundukan semacam itu mengandung arti bahwa seseorang menyerahkan nalarnya kepada kehendak dan keputusan orang lain, yang dibedakan dengan upaya memahami nilai substantif dari perintah pemangku otoritas yang harus diyakini dan dijalankan.

Hannah Arendt, membuat perbedaan serupa antara otoritas dan persuasi. Menurutnya, otoritas tidak bisa disamakan dengan persuasi. “Ketika argumentasi dilibatkan, otoritas hanya tinggal istilah”. Otoritas menurut Arendt, adalah sebuah kekuatan yang membuat orang tunduk tanpa harus dibujuk. Menurut Khaled, baik Friedman maupun Arendt akhirnya mengadopsi sebuah pandangan tentang otoritas yang sangat bersifat membatasi. Keduanya menyejajarkan antara otoritas dan praktik taklid, yaitu sebuah sikap mengikuti keputusan hukum tanpa memahami argumentasi yang mendasarinya (*qubûl qawl bilâ hujjah*).

Dalam kaitannya dengan mekanisme otoritas persuasif, Khaled menggunakan “penalaran eksklusif” (*exclusionary reasons*) yang digunakan oleh Joseph Raz. Pada umumnya, seseorang mempunyai beragam alasan dalam melakukan atau tidak melakukan sebuah perbuatan. Kecuali karena alasan khusus, orang tidak akan mempunyai alasan tertentu untuk memilih sebuah alasan dan tidak menggunakan alasan lainnya. Dengan kata lain, terdapat motif yang berbeda, dan sering kali saling bertentangan, pada diri seseorang ketika ia melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Sebuah penalaran eksklusif akan menciptakan beberapa pembenaran untuk memilih suatu alasan tertentu atau deretan alasan dan meninggalkan semua alasan lain. Sebuah penalaran eksklusif merupakan penalaran bahwa saya akan mempertimbangkan motif yang paling kuat, dan penalaran yang akan meyakinkan saya untuk meninggalkan semua motif alternatif.

Dalam memperdalam pengertian tentang otoritas, Khaled mendasarkan konsep teoretisnya pada John Finnis, seorang filsuf hukum, dalam memberikan gambaran tentang pemegang otoritas dalam wacana keislaman. Yaitu seseorang memperlakukan sesuatu sebagai bersifat otoritatif jika dan hanya jika ia menganggap hal tersebut dapat memberikan alasan yang cukup (*sufficient*) sehingga ia meyakinkannya dan bertindak sesuai dengan hal tersebut, meskipun ia sendiri tidak bisa memahami alasan untuk meyakini dan melakukannya. Dengan kata lain, seseorang memperlakukan sesuatu sebagai bersifat otoritatif jika ia memperlakukannya sebagai penalaran eksklusif, yaitu penalaran untuk memutuskan atau bertindak tanpa adanya alasan yang dipahami, atau karena mengabaikan beberapa alasan yang bisa dipahami.

Metodologi dan Analisis terhadap Otoritarianisme

Pendekatan metodologis yang dipilih oleh Khaled dalam menganalisis persoalan otoritas adalah dengan menerima tradisi hukum (*the juristic tradition*) sebagai bagian dari komunitas makna (*community of meaning*) yang relevan dan secara normatif bekerja dalam tradisi tersebut.²⁰ Dalam membahas persoalan otoritas, Khaled memfokuskan diri pada

²⁰Ibid., 31.

tradisi hukum dan konsepnya tentang otoritas. Fokus ini tidak mesti bersifat logis (*necessarily logical*), karena memperhatikan praktik-praktik sosiologis (*sociological practices*) dan konstruksi-konstruksi sosial (*social construction*) tentang otoritas, dan terkadang juga melihat persoalan otoritas dari perspektif filosofis (*philosophical perspective*).

Keseluruhan metodologi yang digunakan oleh Khaled dimaksudkan untuk mengidentifikasi apa yang disebutnya sebagai kecenderungan otoriter (*authoritarian tendencies*). Kecenderungan otoriter ini telah mengebiri tradisi hukum Islam dan sesungguhnya telah menampilkan tradisi hukum Islam secara tidak benar serta mereduksinya menjadi sebuah proses yang hanya mementingkan hasil. Sehingga Khaled memosisikan dirinya untuk menyerang para pendukung kecenderungan otoriter dengan menggunakan istilah-istilah mereka sendiri, bukan dengan istilah yang tidak relevan dengan istilah yang mereka gunakan.

Otoritarianisme yang dimaksud oleh Khaled adalah merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika (*hermeneutic methodology*) yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subyektif (*a highly subjective*) dan selektif (*selective reading*). Subjektivitas yang selektif (*selective subjectivity*) dari hermeneutika otoriter (*authoritarian hermeneutics*) ini melibatkan penyamaan antara maksud pengarang (*the authorial intent*) dan maksud pembaca (*the reader's intent*), dengan memandang maksud tekstual (*the textual intent*) dan otonomi teks (*autonomy of the text*) sebagai hal yang bersifat sekunder.²¹ Dengan menganggap maksud tekstual menjadi tidak penting dan dengan menghapus otonomi teks, maka sebenarnya seorang pembaca telah melakukan kelaliman penafsiran (*interpretative despotism*).²² Kelaliman penafsiran terjadi ketika seorang pembaca (*reader*) berusaha menyegel atau “mengunci” (*lock*) teks dalam sebuah makna tertentu, sehingga merusak integritas pengarang (*author*) dan teks (*text*) secara sekaligus. Dia telah mengklaim mengetahui yang dikehendaki sang pengarang dan juga mengetahui apa yang diinginkan oleh teks sehingga pengetahuan bersifat menentukan dan meyakinkan. Jenis penegasan seperti ini mengasumsikan bahwa seorang pembaca diberi kemampuan atau otoritas untuk

²¹Ibid., 5.

²²Ibid., 92.

mengakhiri peran pengarang dan teks. Dan penetapan pembaca telah menggantikan peran pengarang dan teks. Inilah yang disebut oleh Khaled sebagai kelaliman penafsiran (*interpretative despotism*).

Dengan demikian konsep “otoritarianisme” (*authoritarianism*) menurut Khaled adalah tindakan “mengunci” (*locking*) atau mengurung (*captivating*) Kehendak Tuhan (*the Will of the Divine*), atau kehendak teks (*the will of the text*) dalam sebuah penetapan tertentu, dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut, dan menentukan.²³ Otoritarianisme adalah tindakan yang melampaui otoritas atau kekuasaan yang dimandatkan sedemikian rupa sehingga menyelewengkan atau mengambil kekuasaan pemberi mandat. Menurut Khaled, metodologi tafsir otoriter (*authoritarian methodologies of interpretation*) akan menggerogoti integritas teks-teks dalam Islam dan dapat mengikis daya guna dan kekuatan dinamis hukum Islam. Sehingga dengan mengidentifikasi anatomi wacana otoriter (*anatomy of authoritarian discourses*), Khaled menawarkan sebuah alternatif untuk menjunjung otoritas teks (*the authoritativeness of the text*) dan membatasi otoritarianisme pembaca (*authoritarianism of the reader*).²⁴

Relasi Teks, Pengarang dan Pembaca

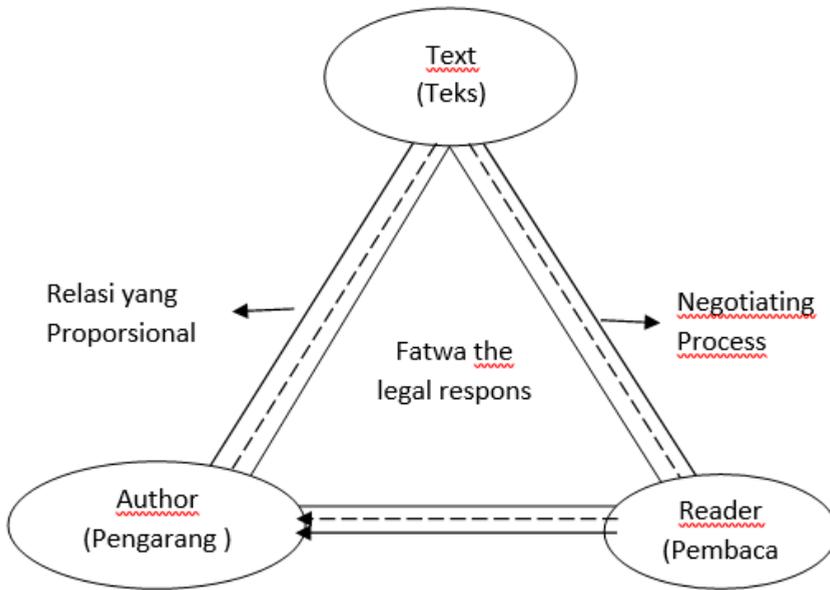
Dalam kerangka menjunjung otoritas teks dan secara sekaligus membendung tragedi otoritarianisme pembaca, maka menurut Khaled perlu adanya interaksi yang proporsional dalam melahirkan makna (*the meaning*) dari hasil interaksi antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*). Pada saat yang bersamaan juga harus ada sebuah proses negosiasi (*negotiating process*) antara ketiga pihak dan bahwa salah satu pihak tidak boleh mendominasi dalam proses penetapan makna.²⁵ Anatomi Khaled Abou El-Fadl tentang berbicara “atas nama Tuhan”, dapat digambarkan pada skema di bawah ini dan proses relasi yang proporsional dapat dijelaskan dalam gambar (1).

²³Ibid., 93.

²⁴Ibid., 6.

²⁵Ibid., 90.

Gambar 1.
 Proses penetapan makna tanpa terjadi tragedi otoritarianisme



Pertama, teks (*text*). Menurut Khaled, Alquran dan Sunnah, meminjam istilah Umberto Eco, merupakan “karya yang terus berubah” (*works in movement*). Keduanya adalah karya yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi interpretasi. Walaupun Khaled tidak menampik bahwa keduanya bukan berarti terbuka bagi segala jenis interpretasi,²⁶ tetapi dimaksudkan bahwa keduanya mampu menampung gerak interpretasi yang dinamis.²⁷ Teks yang terbuka tidak hanya mendukung interpretasi yang majemuk, tetapi juga mendorong sebuah proses penelitian yang mendudukan teks dalam posisi sentral. Pada akhirnya teks berbicara dengan suara yang diperbaharui kepada masing-masing generasi pembaca, karena maknanya tidak permanen dan berkembang secara aktif. Teks tetap relevan dan menduduki posisi

²⁶Keterbukaan bagi semua jenis interpretasi tanpa memperlihatkan legitimasi yang memadai bagi penafsirnya hanya akan melahirkan “pelacuran hermeneutika” ketika siapa pun boleh bersetubuh dengan teks. Lihat Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur’an, Liberalisme, Pluralisme* (Bandung: Mizan, 2000), 135.

²⁷Khaled, *Speaking in God’s Name*, 146.

sentral karena keterbukaannya memungkinkan dirinya untuk terus menggemakan suaranya. Selama teks bersifat terbuka, ia akan terus berbicara, dan selama ia berbicara, ia akan terus relevan dan bermakna penting. Para pembaca akan terus selalu kembali merujuk kepada teks karena teks dapat menghasilkan pemahaman dan interpretasi baru. Sebaliknya jika teks dibungkam suaranya, maka teks akan membeku dan mati pada kali terakhir ia ditafsirkan. “Pembunuhan” teks ini terjadi ketika pembaca bersikeras bahwa teks mengandung makna yang telah ditentukan, stabil, tetap, dan tidak berubah.²⁸ Akibatnya teks akan mati dan tidak relevan.

Kedua, Pengarang (*author*). Secara historis, kehadiran sebuah teks tidak dapat dipisahkan dari pengarangnya.²⁹ Ketika seorang pengarang menuliskan sebuah teks maka ia akan senantiasa bergelut dengan “simbol-simbol bahasa” yang digunakan. Artinya pengarang telah mewartakan dan memercayakan makna yang dikehendaknya ke dalam “simbol-simbol” bahasa yang digunakan yang merupakan sebuah media yang dapat dipahami pembaca. Teks yang telah ditulis pengarang dan pengarang telah memisahkan dirinya dari apa yang dituliskannya, *otoritas*-nya sebagai pengarang tidak lagi berpengaruh pada teks. Jika teks telah menjadi milik publik, maka pengarang tidak berhak melakukan intervensi kepada pembaca atau publik dalam kebebasannya melakukan pencarian makna atas teks tersebut. Oleh karena itu, pemisahan antara pengarang dengan teks sering kali memicu terjadinya reduksi makna atas teks atau sebaliknya. Tetapi pada sisi lain, makna teks semakin mengalami pengayaan makna. Kalau problem ini kita hadapkan pada Alquran, maka pengarang teks³⁰ adalah Tuhan dan teks itu sendiri adalah Alquran, maka

²⁸Ibid., 45.

²⁹Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, cet. Ke-3, 1996), 2.

³⁰Khaled menolak konsep kepengarangan terhadap al-Qur’an bahkan dipandang sebagai *qillat adab* (perbincangan yang tidak sopan). Konsep kepengarangan yang dimaksud Khaled adalah sebuah teks terlibat dalam beragam pengarang, yaitu pengarang historis yang menciptakan teks, pengarang produksi yang mungkin mengolah dan mencetak teks, pengarang revisi yang menyunting, mengubah dan menuangkan kembali teks tersebut, dan pengarang interpretasi yang menerima dan menciptakan makna dari lambing-lambang yang membentuk teks. Lihat Khaled, *Speaking in God’s Name*, 103.

apakah proses reduksi, pengayaan atau penipuan makna atas teks dapat terjadi dalam kitab suci? Apakah pembaca harus tetap berfokus pada makna yang dikehendaki pengarang dan mempertimbangkannya sebagai faktor yang menentukan makna teks tersebut? Khaled menjawab pertanyaan ini dengan memberikan gambaran yang cukup memadai tentang kisah ‘Alî bin Abû Ṭâlib yang berseteru dengan kelompok Khawârij yang mengklaim bahwa “semua hukum hanya milik Allah” (*inn al-ḥukm li-Allâh*). Posisi ‘Alî bin Abû Ṭâlib tunduk kepada “keputusan manusia” atau “mengikuti hukum manusia”. Dalam menangkis tuduhan tersebut, ‘Alî bin Abû Ṭâlib mengumpulkan kaum Khawârij dan membawa salinan Alquran. ‘Alî menyentuh Alquran dan berkata: “Wahai Alquran, berbicaralah pada manusia!” Orang-orang di sekeliling ‘Alî berkata gusar: “Apa kamu wahai ‘Alî, apakah kau mengejek kami? Kemudian ‘Alî, mengatakan bahwa Alquran hanya lembaran-lembaran kertas dan tinta yang tidak dapat berbicara dan manusialah yang berbicara atas nama Alquran. Alquran hanya ditulis dengan goresan di antara dua sampul yang tentu tidak dapat berbicara, maka Alquran perlu penafsir dan penafsirnya adalah manusia.

Berpijak pada kisah ‘Alî di atas, dapat dipahami bahwa sepeninggal Nabi Muhammad saw, otoritas pengarang (Tuhan – *Author*) dalam konstruksi teks telah selesai. Persoalan yang muncul adalah terkait dengan pembuktian sejarah dan pengujian autentisitasnya – artinya bagaimana kita mengetahui bahwa perintah tersebut benar-benar datang dari Tuhan atau Nabi-Nya yang disebut Khaled dengan istilah “kompetensi” autentisitas) teks. Kemudian persoalan yang muncul lagi adalah bagaimana menentukan autentisitas, makna dan pelaksanaannya. Apakah pemaknaan atas teks diserahkan kepada kreativitas pembaca atau harus membentuk sebuah lembaga khusus yang disebutnya sebagai “perwakilan”. Melalui wakil-wakil inilah diharapkan dapat melahirkan makna yang sesungguhnya terhadap makna yang dimaksud pengarang, teks maupun pembaca. Menurut Khaled, problem kompetensi dan penetapan perwakilan memainkan peranan penting dalam membentuk *pemegang otoritas* dalam wacana keislaman. Kemudian ditegaskan oleh Khaled bahwa pengarang Alquran adalah abadi, hidup mengurus makhluk terus menerus, tidak pernah tidur dan menguasai seluruh langit dan bumi. Karenanya, pengarang Alquran sudah barang tentu tidak akan

merelakan karya *magnum opus*-nya diselewengkan dan dicatut oleh pembaca “atas nama Tuhan”.

Ketiga, pembaca (*reader*). Kehadiran pembaca di hadapan teks yang bisu menjadikan teks mempunyai makna. Teks kini telah tersaji dan sang pengarang pun tidak hadir mengawal teksnya di tengah kerumunan para pembacanya. Teks bergulir dengan sendirinya dan maknanya sangat bergantung pada siapa yang membacanya. Oleh karena itu, Khaled tidak berupaya untuk menjadikan teks (Alquran dan Hadis) sebagai sesuatu yang bergulir tanpa pengawalan. Khaled, tidak rela dengan sikap para pembaca yang sewenang-wenang menafsirkan teks, apalagi para pembaca mencatut nama Tuhan dan atau menjadikan diri mereka sebagai Tuhan. Sehingga Khaled merasa perlu membatasi otoritarianisme pembaca dengan lima syarat, yaitu: kejujuran, sungguh-sungguh, pengendalian, menyeluruh dan rasional.

Sumber dan Problematika Otoritas Teks

1. Pluralisme Pemahaman terhadap Hukum Tuhan

Salah satu ciri pengalaman hukum Islam adalah pluralisme yang tidak bisa dicegah (*irrepressible pluralism*). Pada abad-abad pertama Islam, jumlah mazhab pemikiran hukum berkembang pesat, yang masing-masing mengikuti nama pendirinya. Pluralisme tersebut sebagian disebabkan oleh epistemologi hukum Islam yang menekankan kemajemukan (*multiplicity*) petunjuk Tuhan dan menolak pembentukan sebuah institusi tunggal (*a single institution*) yang bertugas menjelaskan dan mengungkap hukum Tuhan.³¹

Dalam tradisi keagamaan Sunni diyakini bahwa dalam Islam tidak dikenal sistem gereja (*no church in Islam*), dan tidak ada seorang pun maupun sekelompok orang yang berhak menyanggah otoritas Tuhan (*God's Divine Authority*). Inilah prinsip egalitarianisme Islam dan keterbukaan akses terhadap kebenaran.³² Siapa pun harus berusaha dengan bersungguh-sungguh untuk menemukan Kehendak Tuhan, tapi

³¹Ibid., 38.

³²Ibid., 9.

tak seorang pun berhak mengklaim memiliki otoritas tersebut. Nabi mendeklarasikan bahwa setiap mujtahid akan mendapatkan pahala, baik ia benar atau pun salah.

Sejarah mencatat bahwa tradisi perbedaan pendapat telah mengakar sejak masa sahabat Nabi. Dalam sejarah peradaban Islam, tercatat pernah ada 130 mazhab pemikiran hukum (*schools of legal thought*), namun kebanyakan telah punah karena beragam alasan. Dengan kata lain, hukum Islam tidak dipresentasikan hanya oleh mazhab yang masih bertahan dan dominan saat ini; hukum Islam dipresentasikan oleh semua mazhab yang pada suatu waktu atau lain waktu pernah berkembang di bumi Islam.³³ Di antara para ahli hukum yang mendirikan mazhab yang akhirnya menjadi punah adalah Ibn Shubrumah (w. 144 H./761 M.), Ibn Abî Laylâ (w. 148 H./765 M.), Sufyân at-Thawrî (w. 161 H./777 M.), al-Layth bin Sa'd (w. 175 H./791 M.), Sharîk al-Nakhâ'î (w. 177 H./793 M.), Abû Thawr (w. 240 H./854 M.), al-Awzâ'î (w. 157 H./773 H.), Ibn Jarîr al-Ṭabarî (w. 310 H./922 M.), Ishâq bin Rahâwayh (w. 238 H./852 M.), dan Dâwud bin Khalaf (w. 270 H./883 M.), yang mendirikan kelompok yang kemudian dikenal sebagai mazhab Zâhirî. Ibn Ḥazm (w. 456 H./1064 M.), salah satu ahli hukum dari mazhab Zâhirî, menulis sebuah karya beberapa volume yang berjudul *al-Muḥallâ*. Walaupun mazhab Zâhirî kini telah tiada, karya Ibn Hazm terus sangat berpengaruh di kalangan orang yang menekuni hukum Islam.³⁴

Faktor utama yang menyebabkan keragaman mazhab hukum Islam adalah pengakuan dan penghargaan atas konsep *ikhtilâf*; perbedaan (*disagreement*) dan keragaman (*diversity*). Bahkan sikap ini didukung oleh sebuah hadis populer yang disandarkan kepada Nabi yang menyebutkan bahwa perbedaan pendapat dalam masyarakat Muslim dipandang sebagai sumber rahmat. Bahkan bagi para pendiri mazhab seperti Imâm Mâlik (w. 179 H./796), menolak dengan keras ketika al-Manṣûr (w. 158 H./775 M), mengusulkan *al-Muwatta'* dijadikan hukum positif yang berlaku di wilayah Islam. Mâlik menolak usulan tersebut karena wilayah-wilayah

³³Khaled Abou El-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, (New York, NY: Harper-Collins Publishers, 2005), 149.

³⁴Ibid.

Islam itu telah tumbuh berbagai macam praktik hukum yang telah mapan dan tidak ada alasan untuk memaksakan penyeragaman hukum untuk berbagai wilayah Islam tersebut. Bahkan Imâm Mâlik berargumen, tidak seorang pun ahli hukum atau tradisi pemikiran hukum yang berhak memiliki *klaim eksklusif* atas kebenaran Tuhan, sehingga Khalifah tidak memiliki *wewenang* untuk mendukung mazhab tertentu dan melarang mazhab-mazhab lain.³⁵ Imâm Abû Ḥanîfah juga berpendapat serupa dengan Imâm Mâlik. Abû Ḥanîfah berkata, *Madhbhabî ṣawâb wa yaḥtamil al-khaṭâ' wa madhbhab ghayrî khaṭâ' wa yaḥtamil al-ṣawâb*³⁶ (Pendapat saya benar tapi besar kemungkinan masih mengandung kesalahan sedangkan pendapat orang lain salah tapi besar kemungkinan juga mengandung kebenaran). Atau dalam versi yang lain, Abû Ḥanîfah berkata, *'Alimnâ hâdiba al-ra'y wa huwa aḥsan mâ qadarnâ 'alayh fa man qadara 'alâ ghayr dhâlik fa labu ma ra'â wa lanâ mâ ra'aynâb*³⁷ (Kita mengetahui (bahwa pendapat) ini semata sebuah pendapat, dan itulah hal terbaik yang dapat kita capai. (Jika) seseorang mempunyai pendapat yang berbeda, maka ia akan memegang pendapat yang ia yakini (terbaik) dan kita memegang pendapat yang kita yakini terbaik).

Hukum Tuhan sebagai sesuatu yang abstrak disebut dengan syariat. Sementara pemahaman dan pelaksanaan konkret Kehendak Tuhan disebut sebagai fikih. Syariat adalah Kehendak Tuhan dalam bentuk yang abstrak dan ideal, tapi fikih merupakan hasil dari upaya manusia memahami Kehendak Tuhan. Dalam pengertian ini, syariat selalu dipandang sebagai yang terbaik, adil dan seimbang, sementara fikih hanyalah upaya untuk mencapai cita-cita dan tujuan syariat. Tujuan syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia (*tahqîq maṣâlih al-'ibâd*), sedangkan fikih adalah untuk memahami dan menerapkan syariat. Dengan demikian syariat bersifat abadi dan permanen, sedangkan

³⁵Khaled, *Speaking in God's Name*, 10. Lihat juga Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân bin Abi Bakr al-Suyûṭî, *Iktihâf al-Madhbhab* (Kairo: Dâr al-'Itisâm, 1404), 22-23.

³⁶Khaled, *Speaking in God's Name*, 10. Lihat juga Muḥammad Abû al-Faṭḥ al-Bayânûnî, *Dirâsah fî al-Ikhtilâfât al-Fiqhîyah: Ḥaqiqatuhâ, Nashatuhâ, Asbâbuhâ, al-Manâqif al-Mukhtalafah Minhâ* (Kairo: Dâr Salâm: 1983), 118-119.

³⁷Ibn Ḥazm al-Zâhiri, *Kitâb al-Faṣl fî al-Milâl wa al-Aḥwâ' wa al-Niḥal*, Vol. 2 (Mesir: al-Maṭba'ah al-Adabiyyah, 1317), 46.

pemahaman dan pelaksanaan syariat (yaitu fikih), sesungguhnya mengikuti perubahan (*changeable*) dan selalu berkembang (*evolving*). Perbedaan konseptual antara syariat dan fikih menurut Khaled lahir dari pengakuan atas kegagalan upaya manusia yang tak terelakkan untuk memahami tujuan dan maksud Tuhan. Semua bentuk pemahaman atau pelaksanaan kehendak Tuhan pasti tidak sempurna karena kesempurnaan hanyalah milik Tuhan. Karenanya di akhir kesimpulan diskusi hukum, mereka menulis ungkapan “Dan, Tuhan lebih tahu yang terbaik” (*wa Allāh a’lam*). Menurut Khaled, ungkapan seperti ini bukanlah sekadar sebuah retorika (*rhetorical device*) melainkan ia merupakan perwujudan dari pilar epistemologi (*epistemological foundation*) hukum Islam yang sesungguhnya. Ungkapan itu benar-benar memberikan pembenaran terhadap fenomena keragaman hukum dan budaya perdebatan hukum. Gagasan epistemologi yang serupa tampak dalam tulisan para ahli fiqh yang mengutip sebuah hadis yang dinisbahkan kepada Nabi yang menyatakan bahwa “setiap mujtahid itu benar” (*kull mujtahid muṣīb*) atau “setiap mujtahid akan memperoleh pahala” (*li kull mujtahid naṣbb*). Dua hadis ini menurut Khaled menempati posisi sentral dalam hukum Islam.

2. Wakil Khusus dan Wakil Umum

Manusia yang disebut-sebut sebagai *kebalīfat Allāh*, wakil Tuhan (*God’s agents*) oleh Khaled dibagi menjadi dua, yaitu apa yang disebutnya sebagai wakil umum (*the common agents*) dan wakil khusus (*the special group*). Wakil umum (*the common agents*) ini menundukkan keinginannya dan menyerahkan sebagian keputusannya kepada wakil khusus (*the special group*) karena mereka dipandang memiliki otoritas (*authority*). Otoritas yang dimaksud adalah karena mereka dipandang memiliki kompetensi (*competence*) dan pemahaman khusus (*special understanding*) terhadap perintah Tuhan. Kelompok khusus ini dipandang otoritatif (*authoritative*) karena persepsi masyarakat menyangkut otoritas mereka berkaitan dengan seperangkat perintah (petunjuk) yang mengarah pada jalan Tuhan (*God’s Way*). Sehingga para wakil umum ini menganggap bahwa keputusan para wakil khusus itu sebagai sebuah alasan eksklusif (*exclusionary reasons*) untuk menyisihkan jalan alternatif lain yang, tanpa adanya alasan eksklusif itu, akan dipandang sebagai alternatif yang dapat diterima agar tanggung jawab mereka pada Tuhannya terpenuhi.

Menurut Khaled, harus ada beberapa prasyarat yang harus dipenuhi dalam pelimpahan otoritas kepada wakil khusus agar wakil khusus ini tidak melakukan tindakan di luar batas kewenangan hukum yang dimilikinya (*ultra vires*) dan mencederai kepercayaan yang diberikan kepada mereka. Adapun kelima prasyarat yang menjadi landasan pelimpahan otoritas adalah sebagai berikut:

Pertama, kejujuran (*honesty*). Prasyarat kejujuran yang dimaksud adalah mencakup harapan bahwa wakil khusus tidak bersikap pura-pura memahami apa yang sebenarnya tidak ia tahu dan bersikap terus terang tentang sejauh mana ilmu dan kemampuannya dalam memahami perintah Tuhannya. Kedua, Kesungguhan (*Diligence*). Prasyarat kesungguhan yang dimaksud adalah bahwa wakil khusus harus benar-benar merenungkan persoalan yang sedang dihadapi dengan memaksimalkan upayanya dalam menyelidiki, mengkaji dan menganalisis perintah-perintah yang ada. Ketiga, menyeluruh (*comprehensiveness*), yaitu upaya untuk mempertimbangkan semua perintah yang relevan dan menemukan semua perintah yang relevan serta tidak melepas tanggung jawabnya untuk menyelidiki atau menemukan alur pembuktian tertentu.

Keempat, rasionalitas (*reasonableness*), yaitu telah melakukan upaya penafsiran dan menganalisis perintah-perintah secara rasional. Rasionalitas yang dimaksud adalah ketika kita memilih formula tertentu kita harus mengenal komunitas interpretasi (*communities of interpretation*) dan komunitas makna (*communities of meaning*) yang dihadapinya. Dengan meminjam istilah Umberto Eco, kita tidak boleh melakukan “penafsiran yang berlebihan” (*over-interpretation*) terhadap teks dengan cara memasukkan sebuah teks fiktif yang tidak konsisten ke dalam teks tersebut. Penafsiran yang berlebihan terhadap teks bisa terjadi dengan cara membuka teks untuk dimasuki beragam makna yang tidak terbatas sehingga tidak dapat ditampung oleh teks itu sendiri. Pada sisi yang lain, kita dapat menafsirkan sebuah teks yang sebenarnya terbuka untuk dimasuki berbagai makna tapi justru kita bersikeras meyakini bahwa teks ini hanya dapat menampung sebuah makna saja. Keduanya, membuka teks tanpa batasan (*the limitless opening of the text*) dan menutup teks secara sewenang-wenang (*the arbitrary closing of the text*), adalah bentuk pelanggaran terhadap prasyarat rasionalitas dan prasyarat lainnya.

Kelima, pengendalian diri (*self-restraint*), yaitu tingkat kerendahhatian dan pengendalian diri yang layak dalam menjelaskan kehendak Tuhan. Prasyarat ini dijelaskan dengan sangat baik dalam ungkapan *wa Allāh a'lam*.

Menurut Khaled, kita perlu menyadari bahwa dalam sebuah proses negosiasi antara para wakil Tuhan, kita akan menghadapi dua ekstrem. Pada satu titik ekstrem, kita mungkin menyatakan bahwa tidak ada satu pun bukti atau teks tentang autentisitas atau makna yang luput dari penelitian dan tidak ada satu pun bukti atau teks yang ditentukan sebelumnya oleh Tuhan. Namun konsekuensi yang harus ditanggung adalah bahwa kita akan beragama dengan cara yang sepenuhnya bersifat subyektif, relatif dan individual. Kita mungkin saja akan melemahkan sendi-sendi legitimasi dan makna, dan juga merusak logika otoritas. Tanpa memiliki dogma-dogma yang mapan, validitas sebuah agama akan digugat. Jika semua interpretasi teks keagamaan – meskipun ganjil, tak berdasar, atau subyektif – diakui sebagai sebuah bagian dari ortodoksi, maka konsekuensi yang harus dihadapi adalah rusaknya otoritas yang mungkin dimiliki sebuah teks. Semua teks pada dasarnya digunakan, dialami dan dipahami oleh manusia. Jika kita menyatakan bahwa semua pengalaman dengan teks, betapa pun subyektifnya, dipandang memiliki validitas yang setara, maka konsekuensi yang harus dihadapi adalah penafian nilai teks sebagai sebuah sumber otoritas. Dengan demikian, kita akan merusak validitas kewenangan sumber-sumber tekstual keagamaan.

Pada titik ekstrem lainnya, jika semua persoalan tentang kompetensi dan makna dapat diselesaikan secara meyakinkan, maka risiko yang dihadapi adalah bahwa agama akan menjadi kaku (*rigid*), tidak fleksibel (*inflexible*), dan akhirnya menjadi tidak praktis (*impractical*) dan tidak relevan (*irrelevant*). Bahkan, risiko yang lebih jauh lagi adalah bahwa agama, bukan saja tidak otoritatif, tapi juga menjadi otoriter. Jika kita menyatakan bahwa semua teks keagamaan hanya memiliki satu makna, maka mungkin kita akan mencemari kewenangan sebuah teks keagamaan (*the authoritativeness of the religious text*) dan mengalihkannya ke dalam otoritarianisme manusia (*human authoritarianism*). Manusia sendiri yang telah mengalihkan otoritas teks tersebut ke dalam otoritarianisme

manusia. Manusia yang menjadi wakil Tuhan mengambil kewenangan perintah Tuhan dan mengangkat diri mereka sebagai pemilik otoritas (*authoritarian*).

3. Kepengarangan Hadis

Berbeda dengan Alquran—di mana Khaled sangat berhati-hati menggunakan istilah Kepengarangan Alquran—Khaled menggunakannya untuk kepengarangan hadis. Menurutnya, sebuah teks dapat memiliki banyak pengarang, yaitu pengarang historis yang menciptakan teks, pengarang produksi yang mungkin mengolah dan mencetak teks, pengarang revisi yang menyunting, mengubah dan menuangkan kembali teks tersebut, dan pengarang interpretasi yang menerima dan menciptakan makna dari lambang-lambang yang membentuk teks.

Secara historis ada proses yang begitu panjang tentang kodifikasi Hadits. Proses ini sering dilupakan oleh umat Islam disebabkan niat baik untuk segera mengamalkan apa yang dibaca dan melaksanakan apa yang didengar, sehingga proses dan asal-usul hadis sering terabaikan. Selain jarak hitungan abad dari kemunculannya pertama kali, juga telah banyak orang yang ikut berperan di dalamnya. Mereka yang berperan dalam sebuah hadis terentang mulai dari Nabi, sahabat, *tabi'in*, dan seterusnya sehingga beberapa abad kemudian dihimpun oleh al-Bukhârî, Muslim, Ibn Mâjah, dan lain sebagainya. Mereka yang terlibat dalam sebuah hadis dari Nabi hingga era penghimpun hadis disebut pengarang hadis, sedangkan fungsi dan peran yang mereka mainkan dinamakan proses kepengarangan hadis.

Apabila logika di atas dilanjutkan, sejatinya pengarang hadis tidak terhenti ketika hadis diucapkan oleh Nabi atau terhenti ketika telah dihimpun oleh ulama hadis ke dalam berbagai kitab hadis. Setiap orang yang membaca hadis pada milieu kontemporer juga dapat disebut pengarang hadis dan mengalami proses kepengarangan hadis.

Klaim otoritas ahli hukum kontemporer bertumpu pada konsep autentisitas. Klaim autentisitas mereka pada umumnya bergantung pada penegasan bahwa mereka bukan pembuat bidah dalam urusan agama (*mubtadi'ûn fî al-dîn*), dan bahwa pendapat mereka mewakili *jamâ'ah*

(kelompok ortodoksi). Ketika para pengarang fatwa disinyalir melakukan bidah atau menyimpang dari jamâ'ah, mereka tidak lagi mewakili Islam yang murni dan sejati. Sehingga mereka memosisikan diri mereka sebagai penyuar tradisi Islam autentik itu sendiri. Namun hal ini memunculkan problem tentang makna autentisitas dan bagaimana mendefinisikannya. Jawaban khas dan dogmatis yang biasa dikemukakan adalah bahwa semua yang bersesuaian dengan Alquran dan sunah adalah autentik. Padahal Alquran dan hadis tidak menafsirkan dirinya sendiri. Keduanya membutuhkan wakil penafsir yang akan membentuk komunitas interpretasi. Dengan demikian, apakah para pengarang secara tidak langsung menyatakan bahwa satu-satunya komunitas interpretasi yang relevan, autentik dan ortodoks adalah komunitas interpretasi mereka sendiri?

Penutup

Mengkaji pemikiran Khaled mengingatkan kita pada mozaik pemikiran klasik Islam yang kaya dan anti-otoritarianisme. Khaled yang sangat akrab dengan tradisi literatur dan khazanah klasik Islam ini kemudian mempertemukannya dengan perspektif keilmuan Barat untuk menghadirkan wajah Islam di milieu kontemporer. Secara umum karya-karyanya didedikasikan untuk umat Islam yang tinggal di Barat. Problem akademisnya tersimpul dalam tema besar *Muslim Minority in the West* yang mengalami problem atau krisis otoritas tekstual.

Menurut Khaled konsep otoritas menempati posisi yang sangat sentral dalam wacana keagamaan. Karena tanpa otoritas yang terjadi adalah beragama secara subyektif, relatif dan individual. Akan tetapi menempatkan otoritas dalam ranah kesewenang-wenangan akan menggiring pada sikap otoritarianisme. Karenanya, menjadi penting bagi Khaled untuk membatasi despotisme penafsiran tersebut dengan “lima syarat kewenangan” sebagai prinsip-prinsip penafsiran yang “bertanggung jawab”. Antara lain, kejujuran, kesungguhan, menyeluruh, rasionalitas, dan pengendalian diri.

Hermeneutika yang diusung oleh Khaled adalah “hermeneutika negosiasi”, di mana dalam memaknai sebuah teks terjadi dialog dan

dialektika yang kontinum secara triadik antara pengarang, teks dan pembaca. Muara hermeneutika negosiatif Khaled adalah terjadinya dialog antar berbagai tradisi, komunitas penafsir, disiplin keilmuan, dan antar peradaban. Di balik itu semua, Khaled mengusung keberagaman inklusif-dialogis yang berhadapan secara *vis a vis* dengan otoritarianisme, eksklusivisme, puritanisme, dan alih-alih anarkisme.

Daftar Pustaka

- Abou El-Fadl, Khaled. *Speking in God's Name; Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Abou El-Fadl, Khaled. *The Great Theft; Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper-Collins Publishers, 2005.
- Abû Zayd, Naşr Hâmid. *Maḥûm al-Nâs Dirâsab fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1994.
- _____. *Naqd al-Khiṭâb al-Dînî*. Kairo: Sinâ li al-Nashr, 1994.
- Arkûn, Muḥammad, *Târîkhîyah al-Fîker al-'Arabî al-Islâmî*. Beirut: Manşûrât Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1986.
- Bayânûnî (al), Muḥammad Abû al-Fath. *Dirâsât fî al-Ikhtilâfât al-Fiqhîyah: Haqâqatubâ, Nash'atubâ, Asbâbubâ, al-Mawâqif al-Mukhtalafah Minhâ*. Kairo: Dâr Salâm, 1983.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Esack, Farid. *Membebaskan yang Tertindas: al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*. Bandung: Mizan, 2000.
- Faiz, Fachruddin. *Hermeneutika al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.
- Ḥarb, 'Alî. *Naqd al-Nâs*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1995.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

<http://www.scholarofthehouse.org./abdtabelfad.html/> diakses 20 November 2010.

Jâbirî (al), Muḥammad Âbd. *Naḥn wa at-Turâth*. Beirut: al-Markaz at-Thaqafî al-‘Arabî, 1985.

_____. *Takwîn al-‘Aq al-‘Arabî*. Beirut: Masrkaz Dirâsat al-Wiḥdah al-‘Arabîyah, 1989.

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

Poespoprodjo, W. *Hermeneutika*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.

Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: Tentang transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1995.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*. London and New York, Routledge, 2006.

Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur’an Menurut Hassan Hanafî*. Jakarta: Teraju, 2002.

Shahṛûr, Muḥammad. *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âsirah*. Damaskus: al-Aḥâlî li al-Ṭibâ’ah wa al-Nashr wa al-Tawzî’, 1990.

_____. *Dirâsah Islâmîyah Mu’âsirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ’*. Damaskus: al-Aḥâlî li al-Ṭibâ’ah wa al-Nashr wa al-Tawzî’, 1994.

Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Suyuṭî (al), Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân bin Abî Bakr. *Iktibâl al-Madbâhib*. Kairo: Dâr al-Iṭisâm, 1404.

Syamsuddin, Sahiron (ed.). *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadits*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.

Zahirî, Ibn Ḥazm. *Kitâb al-Faṣl fî al-Milal wa al-Aḥwâ’ wa al-Niḥal*. Mesir: al-Maṭba’ah al-Adabîyah, 1317.