

TRADISI FIQH DALAM PEMIKIRAN KHALID ABU AL-FADL

Qurrotul Ainiyah¹

STAI Al-Falah As-Sunniyyah Kencong Jember

Abstract

This research is descriptive and reflective, with lifting the theme "Tradition Fiqh Thought Khalid Abu al-Fadl", the theme is intended to explore the key ideas of Khalid discourse on contemporary Islamic legal by analyzing one of his main work, Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women. dengan using content analysis approach to examine in depth the ideas Khalid Abu al-Fadl of Islamic law, the results of this study is the ideology of Salafism Khalid Critics argue that Islamic reformism partly responsible for creating credo closed, intolerant, and shallow in understanding the sacred texts of Islam deserves to be taken seriously.

Key Word: *Fiqh, Khalid*

A. Pendahuluan

Pada era 1970-an merupakan awal munculnya fase baru dalam sejarah pemikiran dan praktik Islam kontemporer. Para pengamat menyebutnya 'kebangkitan kembali' Islam (*Islamic resurgence*) dalam ruang publik kaum Muslim.² Berdirinya Republik Islam Iran pada tahun 1979 merupakan ekspresi tipikal kecenderungan ini. Di berbagai belahan Dunia Islam yang lain, Islamisasi di berbagai bidang, mulai dari soal-soal praktis dan individual seperti busana dan kesenian, hingga yang kompleks seperti Islamisasi pengetahuan dan legislasi Shari'ah oleh negara.

Fenomena kebangkitan kembali Islam ini merupakan semangat keagamaan yang sempat redup oleh ideologi-ideologi 'sekuler' seperti

¹ Dosen tetap STAI Al-Falah As-Sunniyyah

² John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1982),34

nasionalisme, sosialisme, dan komunisme. Legislasi Sharī'ah misalnya kerap kali dituduh memberangus kebebasan sipil, hak-hak asasi manusia, atau hanya menjadi alat para penguasa untuk menindas lawan-lawan politiknya. Muncul pula kritik bahwa dalam bentuknya yang telah 'dikodifikasi' atau 'dimodernisasi', hukum Islam semakin tertutup dan otoriter.³ Tuduhan murtad yang harus dihadapi oleh Maḥmud Muḥammad Ṭaha di Sudan dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd di Mesir hanya karena mereka menawarkan reinterpretasi terhadap Qur'ān atau doktrin fikih tradisional merupakan contoh mutakhir kesewenang-wenangan putusan hukum dalam konteks Islamisasi ini;⁴ Di tangan kaum Muslim ekstremis malahan hukum Islam menjadi alat untuk menjustifikasi kekerasan yang mereka lakukan. Fatwa yang dikemukakan oleh Osama bin Laden⁵ agar kaum Muslim berjihad melawan Amerika dengan aksi-aksi teror bahkan kepada warga sipil yang tidak bersalah merupakan manifestasi ekstrem kecenderungan ini.

Khalid Abu al-Fadl seorang Profesor hukum Islam di UCLA School of Law, Amerika Serikat ini, adalah penulis prolific yang aktif menulis tentang persoalan-persoalan pemikiran dan praktik Islam di zaman modern, mulai dari politik, hak-hak asasi manusia, demokrasi, hingga tradisi fikih dan usul fikih. Karena usaha-usahanya untuk melakukan reinterpretasi terhadap Qur'ān dan Hadīth; atau menyesuaikan ajaran-ajaran Sharī'ah dengan konteks kekinian, Abou El Fadl dapat disandingkan

³ Studi yang sangat baik tentang pergeseran dalam epistemologi fikih dari tradisional menjadi modern, yang kebetulan juga merupakan studi etnografis adalah Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); dan Michael M.J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2003).

⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case from the Sudan," *Religion*, 16 (1986), 197-224; Charles Hirschkind, "Heresy or Hermeneutics? The Case of Nasr Hamid Abu Zayd," *Stanford Humanities Review*, 5 (1996), 35-48; Susanne Olsson, "Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of *Hisba*," *The Muslim World*, 98 (2008), 95-115.

⁵ Tulisan yang baik sekali tentang Osama bin Laden adalah Charles Kurzman, "Bin Laden and Other Thoroughly Modern Muslims," *Contexts* (Fall/Winter 2002), 13-20; Bruce B. Lawrence, "The Late Shaikh Osama bin Laden: A Religious Profile of al-Qaeda's Deceased Poster Child," *The Muslim World*, 101 (2011), 374-389.

bersama intelektual-intelektual Muslim kontemporer lain yang memiliki *concern* intelektual serupa, seperti Abdolkarim Soroush, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Abdullahi Ahmed An-Naʿim hingga Muhammad Shahrur.⁶

Tulisan ini bermaksud mengeksplorasi gagasan-gagasan utama Khalid tentang wacana hukum Islam kontemporer dengan menganalisis salah satu karya utamanya, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Untuk menyediakan konteks bagi diskusi kali ini, bab pertama tulisan ini diarahkan untuk menyajikan sketsa biografis tentang Khalid Abu al-Fadl

B. Biografi Khalid Abu al-Fadl

Khalid Abu al-Fadl lahir di Kuwait pada tahun 1963.⁷ Ayahnya, Medhat Abu al-Fadl adalah seorang pengacara Mesir yang aktif melakukan kerja sosial. Di Kuwait, ia membantu usaha pendirian rumah sakit mental yang dicanangkan Presiden Gamal Abdel Nasser sebagai bagian dari proyek pan-Arabismenya. Kegiatannya yang memperjuangkan demokrasi dan kebebasan dinegerinya, berbuah pertentangan pihak penguasa mesir yang masih didominasi oleh Nasserisme,⁸ kemudian ia diasingkan ke Kuwait. Di Kuwaitlah ia kemudian bertemu dan menikah dengan Afaf al-Nimr. Pasangan ini dikaruniai tiga orang anak dan sebagai keluarga Mesir di pengasingan, mereka “terus-menerus menanti untuk pulang ke Mesir.”⁹

⁶ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, diterjemahkan dan diedit oleh Mahmoud dan Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000); Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Shāfiʿī wa Taʿsīs al-Ayḍilūjiyya al-Waṣaṭiyyah* (Kairo: Maktabah Madbulī, 1996); Abdullahi Ahmed An-Naʿim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shariʿa* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008); Muhammad Shahrur, *The Qurʿan, Morality and Critical Reason*, diterjemahkan dan diedit oleh Andreas Christmann (Leiden: Brill, 2009).

⁷ Paul M. Barrett, *American Islam: Upaya ke Arah Esensi Sebuah Agama*, terjemahan Ilyas Hasan (Jakarta: Lentera, 2008), 89-140.

⁸ Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *A History of Egypt from the Arab Conquest to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 127-155.

⁹ Barrett, *American Islam*, 99.

Di Kuwait, Khaled muda tumbuh dalam atmosfer Dunia Arab tahun 1960-an ketika Nasserisme mulai menuai kegagalan dan negara-negara Arab secara memalukan kalah dalam perang melawan Israel di tahun 1967. Para pemuda yang bersemangat ini, “hanya masyarakat yang berpegang kepada Al-Qur’an sebagai konstitusinya itulah yang akan mampu mengalahkan kaum Zionis, menumbangkan para tiran Arab, dan dapat menghindari atau melepaskan diri dari pengaruh sekularisasi Amerika dan Soviet.”¹⁰

Kekhawatiran sang ayah menyaksikan tingkah laku anak, memutuskan untuk mengirim Khalid ke lembaga pendidikan Islam tradisional yang belum tersentuh oleh Islamisme. Ia belajar ilmu-ilmu keislaman tradisional seperti ilmu nahwu, sarraf, logika, fikih, usul fikih, tafsir hingga ilmu hadis. Khalid pun berharap dapat melanjutkan studinya di universitas Islam; al-Azhar. Masalahnya adalah keluarga Abu al-Fadl adalah keluarga buangan yang tidak mungkin diterima di Mesir, bahkan setelah terjadi perubahan rezim. Atas saran kerabatnya Khalid akhirnya melanjutkan kuliahnya di Yale University, di Amerika Serikat (1982). Prestasinya di Yale University amat pesat. Mahasiswa imigran yang suka mengurung diri di Perpustakaan Beinecke ini meraih Scholar of the House, salah satu kehormatan akademis puncak prasarjana Yale University pada musim semi tahun yuniornya.

Usai kuliah di Yale University, Khalid bertekad untuk kembali ke Mesir dan belajar di al-Azhar, Kairo. Ia akhirnya mendalami fikih dan usul fikih di sana. Di al-Azhar, Khalid berkenalan dengan isu-isu dan wacana Islam progresif yang dicanangkan oleh para shaikh terkemuka al-Azhar, seperti Muhammad al-Ghazālī dan ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Para ulama al-Azhar mewarisi tradisionalisme mazhabi yang telah berabad-abad umurnya di satu sisi dan reformisme pemikiran seperti yang ditawarkan oleh Jamāl

¹⁰ Ibid, 100.

al-Dīn al-Afghānī (1839-1897) dan Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) di sisi yang lain. Ajaran keduanya, yang biasanya disebut Salafisme, mengajak umat Islam untuk kembali ke preseden para *al-salaf al-ṣāliḥ* agar mereka dapat menemukan kembali praktik Islam yang otentik dan melepaskan diri dari belenggu taklid. Mereka juga mendorong kaum Muslim agar lebih terbuka terhadap perkembangan mutakhir dalam tradisi ilmiah dan filsafat Barat dan memanfaatkannya demi kemajuan Islam.¹¹

Murid-murid dan para pewaris pemikiran ‘Abduh terbelah ke dalam dua arus pemikiran utama dalam menafsirkan ide-ide utama guru mereka.¹² Yang pertama meneruskan tendensi puritan dalam pemikirannya. Wakil utama kelompok ini adalah Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935).¹³ Sementara yang lain mengembangkan lebih jauh sisi modernis pemikirannya. Wakil-wakil terpenting tendensi ini adalah Qāsim Amīn (1865-1908), Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963), dan ‘Alī ‘Abd al-Rāziq (1888-1966).

Sementara itu di Ḥijāz, jauh dari hiruk-pikuk persinggungan dengan Barat, muncul gerakan yang sama sekali lain, namun akan turut mewarnai dan berkomplikasi dengan Salafisme Afghānī dan ‘Abduh: gerakan Wahhābī yang dipelopori oleh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1791). Pengikut Aḥmad ibn Ḥanbal dan Ibn Taymiyyah (1263-1328) ini prihatin atas kecenderungan keagamaan umat Islam yang menurutnya telah jauh melenceng dari tradisi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Ia mengecam dengan keras intelektualisme *kalām* atau *falsafah*; praktik tasawuf; dan aliran-aliran sektarian yang ia tuduh sesat seperti Shī‘ah. Sebagai alternatif, ia

¹¹ Mengenai al-Afghānī dan ‘Abduh, lihat karya klasik Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 103-160.

¹² *Ibid.*, 163.

¹³ Ana Belén Soage, “Rashīd Riḍā’s Legacy,” *The Muslim World*, 98 (2008), 1-23.

menawarkan literalisme kaku dalam membaca Qur'an dan Hadith.¹⁴ Ibn 'Abd al-Wahhāb bekerja sama dengan 'Abd al-'Azīz ibn Sa'ūd, seorang pemimpin suku dari Najd untuk menyebarkan ajaran-ajarannya. Kerja sama mereka membuahkan hasil. Pada tahun 1924 mereka mendirikan Dinasti Saudi dan doktrin Wahhābī menjadi ajaran resmi negara. Sejak dekade 1970-an, dengan adanya *boom* minyak, pemerintah Sa'ūdi semakin aktif mendakwahkan doktrin Wahhābī ke seluruh dunia dengan bantuan dana berlimpah dari harga minyak.

Respons para ulama Azhari terhadap Wahhābisme cukup kompleks. Rashīd Ridā, penerus 'Abduh yang puritan, menyebut Ibn 'Abd al-Wahhāb sebagai pembaru abad ke-12 Hijrah. Ia menyambut kemenangan kaum Wahhābī di Najd sebagai “era baru yang ditunggu-tunggu dalam Islam” karena mereka sedang berjuang melawan tiga “bahaya” yang sedang mengancam “kesatuan Islam dari dalam dan mungkin didukung oleh kekuatan-kekuatan asing”: “golongan Shī'ah fanatik,” para Sufi yang ia sebut “orang-orang bodoh pemuja kuburan,” dan “para juru dakwah ateisme dari Barat.”¹⁵ Sebaliknya, sayap reformis moderat yang diwakili oleh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd Shaltūt mencoba menawarkan diskursus alternatif yang menghargai tradisionalisme mazhabī, tasawuf, dan berusaha menjembatani konflik Sunni-Shī'ah.¹⁶

Salah seorang Shaikh al-Azhar dari sayap reformis moderat yang dipandang dengan respek oleh Khalid dan mungkin memengaruhi metodologinya dalam menafsirkan Qur'an atau bersentuhan dengan

¹⁴ Mengenai Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dan ajaran-ajarannya lihat Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009), 30-66. Untuk pandangan Khalid Abu al-Fadl tentang Wahhābisme dan pengaruhnya terhadap munculnya puritanisme dan ekstremisme, lihat bukunya, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: HarperCollins, 2005), 45-74.

¹⁵ Soage, “Rashīd Ridā's Legacy,” 10-11.

¹⁶ Lihat Meir Hatina, *Identity Politics in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt* (London: I.B. Tauris, 2007), 138-157; Kate Zebiri, “Shaykh Maḥmūd Shaltūt: Between Tradition and Modernity,” *Journal of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2 (1991), 210-224.

literatur Ḥadīth adalah Muḥammad al-Ghazālī. Pada tahun 1989, ia menulis sebuah buku yang akan segera menuai kritik tajam dari para ulama konservatif, *al-Sunnah al-Nabawīyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*. Tidak puas dengan pendekatan tradisional dalam kritik Ḥadīth selama ini yang ia nilai terlalu berorientasi pada kritik *sanad* atau jalur transmisinya, ia mengajak para ulama untuk lebih kritis lagi terhadap literatur ḥadīth dan mempertimbangkan pemanfaatan kritik *matn* atau teks Ḥadīth.¹⁷ Ia juga seorang kritikus keras Wahhābisme. Dalam sebuah kesempatan, ia menyatakan bahwa kebangkitan Wahhābī merupakan representasi bangkitnya penafsiran bangsa Badui yang dangkal dan tidak terdidik.¹⁸

Khalid Abu al-Fadl akhirnya kembali ke New Haven. Ia menyelesaikan studinya di Yale dan melanjutkan studi hukumnya di University of Pennsylvania dan akhirnya mendapatkan gelar Ph.D di Princeton University. Disertasi yang ia tulis di Princeton, mengenai pemberontakan dan perlawanan politik dalam tradisi fikih klasik,¹⁹ berisi kupasan tentang diskursus para fukaha klasik tentang tema ini. Ciri khas buku ini, yang menekankan kompleksitas dan pluralisme pemikiran para fukaha klasik, juga konteks sosio-politisnya, akan menjadi karakteristik utama tulisan-tulisan Khalid Abu al-Fadl di masa-masa berikutnya.

Seperti Muḥammad al-Ghazālī, Khalid aktif dalam kampanye mempromosikan Islam moderat dan progresif di satu sisi, dan mengecam terorisme dan teologi kekerasan di sisi yang lain. Dengan terang-terangan ia menyebut doktrin Wahhābī sebagai biang kerok kemunculan ideologi kekerasan dan terorisme. Ajaran mereka ini, menurut Khalid, adalah Salafisme dalam versinya yang telah merosot karena tidak menghargai

¹⁷ Al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawīyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1989). Lihat juga deskripsi Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 108-132.

¹⁸ Khalid, *The Great Theft*, 88-94, untuk komentar-komentarnya yang bersimpati tentang perlawanan al-Ghazālī terhadap Wahhābisme.

¹⁹ Diterbitkan menjadi *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

sejarah, intelektualisme, dan berorientasi kekuasaan semata. Ia mengajak umat Islam untuk melihat pemikiran keagamaan sebagai diskursus yang terbuka dan majemuk; dan tidak memandang tradisi keagamaan sebagai sesuatu yang harus diterima begitu saja.

Karena karakteristik pemikirannya yang berusaha menembus sekat-sekat budaya antara Timur dan Barat, tidak mengherankan bila Khalid Abu al-Fadl kerap memancing reaksi yang keras dari lawan-lawannya. Kaum Muslim Salafi menuduhnya kebarat-baratan; sementara para penulis Barat yang berkecenderungan kanan menuduhnya “Islamis tersembunyi.” Dalam sebuah artikel yang ia tulis untuk *Middle East Quarterly*, Daniel Pipes menulis bahwa sikap anti-Wahhabi yang diperlihatkan oleh Abou El Fadl tidak dapat menutupi kecenderungan Islamis yang tersembunyi. Bagi Pipes, karena Khalid Abu al-Fadl memandang Shari’ah sebagai bagian tak terpisahkan dari Islam, maka ia pastilah akan mendukung perbudakan, hukum murtad, dan penindasan terhadap perempuan!

C. Membongkar Diskursus Otoriter dalam Fikih Kontemporer

Khalid Abu al-Fadl menulis buku *Atas Nama Tuhan* dengan pendekatan analitis dan normatif. Ia bermaksud mendekati dan mengkritisi tradisi hukum Islam kontemporer sebagai orang-dalam (*insider*).²⁰ Yang ingin ia kritisi adalah kecenderungan yang ia sebut tendensi otoriter dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Menurut Kahlid, munculnya kecenderungan otoriter dalam diskursus hukum Islam kontemporer dilatarbelakangi oleh semakin pudarnya tradisi hukum Islam klasik yang terbuka dan menghargai pluralisme pemikiran. Ia membuka pengantar *Atas Nama Tuhan* dengan pernyataan yang provokatif:

Saya ... khawatir bahwa dewasa ini sisa-sisa khazanah hukum Islam klasik berada di ambang kepunahan. Lebih jauh lagi, menurut hemat saya, salah satu manifestasi paling nyata dari kenyataan yang

²⁰ *Atas Nama Tuhan*, 19.

menyedihkan ini adalah maraknya otoritarianisme yang sangat parah dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Epistemologi dan premis-premis normatif yang mengarahkan perkembangan dan pengembangan tradisi hukum Islam klasik kini sudah tidak ada lagi. Sementara tradisi hukum Islam klasik menjunjung premis-premis pembentukan hukum yang antiotoritarianisme, premis-premis serupa tidak lagi diberlakukan dalam tradisi hukum Islam belakangan ini.²¹

Tradisi hukum Islam klasik adalah tradisi keilmuan yang membidani ilmu fikih, disiplin yang mempelajari hukum-hukum Allah atau Shari'ah seperti yang disampaikan oleh teks-teks suci dalam Islam: Qur'an dan Hadith. Para fukaha atau ahli hukum Islam adalah mereka yang membentuk, menyajikan, dan menghadirkan hukum-hukum tersebut kepada kaum Muslim. Secara sosio-historis, mereka ini, dalam pandangan Khalid, adalah pemegang legitimasi otoritatif sepanjang sejarah Islam. Para fukaha adalah pemilik legitimasi tekstual dalam Islam: "Legitimasi mereka didasarkan pada kemampuan membaca, memahami, dan menafsirkan kehendak Tuhan yang terungkap di dalam teks yang dipandang sebagai perwujudan kehendak Tuhan."²² Namun, legitimasi para fukaha ini bukannya tanpa batas. Egaliterisme Islam menekankan keterbukaan akses terhadap kebenaran Tuhan bagi semua orang.

Ilmu fikih dibangun di atas sejumlah premis epistemologis yang kompleks yang bertujuan untuk memagari dan membedakan antara otoritas tekstual Qur'an dan Hadith. Para ulama klasik biasanya mengungkapkan perbedaan antara nas dan penafsiran manusia atas nas tersebut dalam dikotomi antara *Shari'ah* dan *fiqh*. Yang disebut pertama adalah wahyu Allah itu sendiri; sementara yang disebut terakhir adalah pemahaman manusia terhadap wahyu tersebut.²³ Karena hukum Allah diturunkan kepada Nabi Muhammad dalam bentuk teks, manusia hanya bisa

²¹ *Atas Nama Tuhan*, 1.

²² *Ibid.*, 28.

²³ Abū Ishāq al-Shīrāzī, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 6.

menemukan penanda (*dilālah*) dari ‘maksud’ Allah di balik teks tersebut. Dalam epistemologi usul fikih, terdapat hubungan rumit antara Tuhan sebagai pencipta sistem tanda (*dāll*), teks Kitab Suci sebagai sistem penanda (*dalīl*), dan manusia sebagai pencari tanda (*mustadill*).²⁴ Manusia harus mengandalkan *ra’y* atau rasionya dalam upayanya untuk menemukan hukum Allah (*istidlāl*) di dalam nas. Walaupun pada esensinya ‘maksud’ Tuhan di dalam teks Kitab Suci bersifat mutlak, pemaknaan dan pemahaman manusia terhadap teks Kitab Suci itu bersifat relatif. Usul fikih mengungkapkan prinsip ini dalam kaidah: *Kullu mujtahid muṣīb*, “Setiap mujtahid benar [dalam ijtihadnya].”

Khalid menjelaskan korelasi di antara konsep-konsep ini sebagai “dinamika antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*)”²⁵ Dalam hermeneutika mutakhir, terdapat perdebatan menarik tentang apa/siapa yang harus menentukan makna dalam sebuah penafsiran. Terhadap persoalan ini ada tiga kemungkinan jawaban. Yang pertama adalah bahwa makna ditentukan oleh pengarang atau setidaknya oleh upaya pemahaman terhadap maksud pengarang (*author’s intention*). Dalam teori pertama ini, diasumsikan bahwa pengarang sebuah teks telah memformulasikan maksudnya dengan teks yang ia bangun, dan pembaca harus memahami maksud pengarang atau setidaknya berusaha memahaminya. Dalam ungkapan E.D. Hirsch, “Makna verbal adalah sesuatu yang hendak disampaikan oleh seseorang dengan rangkaian simbol-simbol bahasa tertentu dan kehendak itu dapat ditampung oleh simbol-simbol bahasa tersebut.”²⁶

Kemungkinan yang kedua berpusat pada peran teks dalam menentukan makna dan pengakuan atas otonomi teks dalam menentukan makna. Dalam teori ini diyakini bahwa teks, yang mempunyai sistem

²⁴ Ibid., 5.

²⁵ *Atas Nama Tuhan*, 182.

²⁶ Ibid., 183.

makna bahasa yang rumit, merupakan satu-satunya sarana yang mampu mengklaim otoritas menentukan makna. Umberto Eco, yang menganut teori kedua ini mengatakan bahwa teks memiliki realitas dan integritasnya tersendiri sedemikian rupa hingga pembaca harus menghormatinya dan tidak boleh menggunakan teks secara bebas tanpa batas.²⁷

Kemungkinan yang terakhir adalah memberikan otoritas penetapan makna kepada pembaca. Semua pembaca membawa serta subjektivitas mereka ke dalam proses pembacaan. Mereka memproyeksikan subjektivitas tersebut kepada tujuan pengarang dan teks. Konteks dan realitas historis memengaruhi, bahkan membentuk pemahaman pembaca terhadap teks.²⁸ Pendirian ini dianut oleh Hans-Georg Gadamer yang menandakan bahwa pemaknaan adalah apropriasi atau pemanfaatan teks oleh pembaca, bukan usaha untuk menyingkap maksud pengarang.

Bila ancangan teoritis ini diproyeksikan ke dalam perdebatan tentang proses penafsiran Qur'ān, di mana Tuhan diposisikan sebagai 'pengarang', Qur'ān sebagai 'teks', dan mujtahid sebagai 'pembaca', tafsir biasanya berpusat pada usaha untuk menyingkap maksud pengarang karena maksud Tuhan menentukan seluruh makna dalam Qur'ān. Khalid tidak menolak gagasan ini, namun ia menekankan bahwa maksud Tuhan di balik ayat-ayat Qur'ān tidak memiliki signifikansi apapun dalam usaha manusia memahaminya. Masalahnya adalah apakah manusia akan mampu menemukannya atau bahwa konteks dan latar belakang historis bisa membantu mufasir untuk menemukan 'maksud' Tuhan. Dalam ungkapan Khalid Abu al-Fadl:

Dalam konteks Islam, teks hukum adalah wadah penampung berbagai petunjuk yang mengarah pada Kehendak Tuhan. Namun demikian, teks itu sendiri tidak memuat Kehendak Tuhan ... [B]ahasa adalah media manusiawi yang tidak sempurna. Meskipun Tuhan menggunakan media tersebut dengan cara yang sempurna,

²⁷ Ibid., 184.

²⁸ Ibid., 185.

media itu sendiri tidak sempurna. Mengklaim bahwa sebuah bahasa dapat menampung keluhuran maksud Tuhan saya yakini, bertentangan dengan Keagungan Tuhan dan Keabadian-Nya. Saya tidak menyatakan bahwa pencarian Kehendak Tuhan harus diabaikan. Saya menyatakan bahwa teks tidak mewakili seluruh Kehendak Tuhan dan juga tidak mewakili kehendak pengarang. Teks mewujudkan petunjuk-petunjuk Kehendak Tuhan dan juga petunjuk kehendak pengarang.²⁹

Terlepas dari persoalan apakah ancangan teoretis hermeneutika di atas dapat diterapkan dalam proses memaknai Qur'ān atau tidak, yang pasti ialah bahwa teori hukum Islam klasik memahami betul kompleksitas pemaknaan teks tersebut dan menjadikannya sebagai landasan epistemologis usul fikih. Akibatnya, hukum Islam klasik menolak setiap usaha untuk melakukan kodifikasi dan penyeragaman. Penafsiran terhadap teks-teks Islam dipandang sebagai usaha intelektual yang akan terus terbuka bagi siapapun dan tidak ada seorang pun yang dapat mengklaim bahwa penafsirannya adalah yang paling benar dan otoritatif dibandingkan penafsiran yang lain. Metodologi hukum Islam telah sejak awal memiliki ciri terbuka dan antiotoritarianisme. Keberadaan mazhab-mazhab hukum yang berbeda-beda doktrin dan pendekatannya terhadap hukum Islam, seperti mazhab Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Ḥanbalī merupakan bukti tradisi keterbukaan ini.

Justru tradisi inilah yang menurut Khalid Abu al-Fadl mulai runtuh dalam kurun kontemporer. Kaum puritan pada khususnya, yang mengecam tradisionalisme mazhabi sebagai penyebab 'kemunduran' Islam dan ingin 'kembali' ke Qur'ān dan Ḥadīth ia tuduh telah mereduksi ijtihad sebagai usaha "menghasilkan aturan-aturan baru"³⁰ belaka tanpa memedulikan kompleksitas proses pemaknaan dan premis epistemologis seperti yang dirumuskan oleh fikih klasik. Akibatnya pembedaan antara pengarang dan

²⁹ Ibid., 194-195.

³⁰ Ibid., 248.

pembaca teks; atau antara *Shari'ah* dan *fiqh*, memudar. Khalid menyebut tendensi ini 'otoritarianisme dalam penetapan makna'. Dalam kasus ini, ia berarti tindakan pengambilalihan Kehendak Tuhan oleh mereka yang bertindak sebagai 'wakil Tuhan' sehingga wakil tersebut secara efektif kemudian mengatasnamakan dirinya sendiri: "Dalam pergerakan sosok yang otoriter, perbedaan antara wakil dan Tuannya menjadi tidak jelas dan kabur. Pernyataan seorang wakil dan Kehendak Tuannya menjadi satu dan serupa, karena seorang wakil mencangkokkan penetapannya ke dalam perintah Tuannya."³¹

D. Khalid Abu al-Fadl Menjawab Isu-isu Perempuan

Sehubungan dengan isu perempuan adalah penekanannya akan pentingnya moralitas dalam menangani tema-tema hukum. Hilangnya moralitas sebagai salah satu perspektif dalam diskusi tentang hukum menghasilkan formalisme dan legalisme yang keterlaluan dalam praktik hukum Islam kontemporer, utamanya dalam wacana kaum Islamis. Hal ini tak pelak adalah yang paling bertanggung jawab menciptakan wacana otoriter dalam hukum Islam kontemporer. Karena alasan-alasan ini, pemikiran Khaled Abou El Fadl layak untuk diapresiasi sebagai wacana yang kritis dan *thought-provoking*.

Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh *al-Lajnah al-Da'imah li'l-Buhūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā'* atau *Council for Scientific Research and Legal Opinions* (CRLO),³² lembaga resmi di Arab Saudi yang berwenang mengeluarkan fatwa, secara khusus dipilih oleh Khalid sebagai representasi kecenderungan ini. Para ulama yang tergabung dalam lembaga ini adalah para ahli hukum Wahhābī yang, menurut Khalid, bertumpu pada premis yang 'agak egois': bahwa sejak masa *al-*khulafā'* al-rāshidūn* orang-orang Islam

³¹ Ibid., 205.

³² Abou El Fadl menyertakan teks fatwa-fatwa CRLO tersebut dalam Apendiks, *ibid.*, 385-425.

sebagian besar telah gagal dalam melaksanakan Kehendak Tuhan, dan baru di masa modern ini kita dapat memperbaikinya jika mau kembali pada kebenaran dan kemurnian Islam.³³ Slogan mereka untuk “kembali ke Qur’ān dan Ḥadīth” pun, dalam pandangan Khalid Abu El Fadl, sebenarnya naif, ahistoris, dan tidak mungkin direalisasikan. Malahan hasilnya, para ulama Wahhābī itu hanya memungut tradisi Islam secara “selektif, tidak sistematis, dan oportunistis.”³⁴ Jalan untuk kembali ke tradisi seperti yang mereka klaim tidak ditempuh secara terencana, terarah, atau terpola dengan jelas. Akibatnya potongan ayat-ayat Qur’ān atau Ḥadīth sering kali mereka kutip dengan serampangan untuk mendukung pendirian puritan yang mereka anut yang tidak memedulikan problem otentisitas, kritik epistemologis, atau prosedur penafsiran yang diuraikan oleh teori hukum Islam klasik.

Fatwa-fatwa CRLO, utamanya yang berkenaan dengan soal-soal perempuan, menunjukkan secara amat gamblang pemungutan yang ‘selektif’, ‘tidak sistematis’, dan ‘oportunistis’ tadi. Fatwa-fatwa tersebut mengupas pelbagai persoalan terkait perempuan, mulai dari soal-soal keseharian seperti tentang memakai bra, membuka hijab, dan foto; soal pernikahan dan hubungan suami-istri; hingga soal-soal teologis seperti penciptaan perempuan dan penghuni neraka. Jawaban para mufti anggota CRLO terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut pada umumnya sederhana, dangkal, rancu, dan yang paling penting misoginis. Terhadap pertanyaan apakah perempuan diperbolehkan mengenakan bra atau tidak, misalnya, Shaykh Jibrīn, salah seorang anggota CRLO, menjawab bahwa bila bra itu untuk tujuan kesehatan maka diperbolehkan, namun bila tujuannya adalah untuk menipu dan menggoda pria maka hukumnya haram. Ketika seorang perempuan memberi tahu para ulama CRLO bahwa ia rutin berziarah ke

³³ Ibid., 254.

³⁴ Ibid., 255.

makan suaminya karena rasa cintanya yang besar kepadanya, mereka kemudian merespons bahwa praktik tersebut haram karena akan menimbulkan *fitnah* dan mengutip sebuah Ḥadīth yang dinisbatkan kepada Nabi: “Semoga Allah melaknat perempuan yang melakukan ziarah kubur.” Tentang pertanyaan mana yang lebih penting: menikah atau pendidikan tinggi bagi perempuan, fatwa CRLO tegas pula: Menikah lebih utama. Sebab bila pendidikan diutamakan, hal ini akan bertentangan dengan Ḥadīth Nabi yang menyatakan, “Jika agama dan sifat seorang laki-laki terlihat menyenangkan bagimu, maka nikahilah dia.” Malahan, anggapan tentang pentingnya pendidikan bagi perempuan—yang sebenarnya tidak, menurut ulama CRLO ini—merupakan pemikiran yang perlu dikritisi.

Khalid Abu al-Fadl tidak menyembunyikan kegusarannya terhadap tendensi misoginis dalam fikih Wahhābī ini. Ia menulis:

Ciri paling nyata dari penetapan hukum yang menyingkirkan perempuan dari kehidupan publik terlihat dalam bentuk kebergantungannya yang sangat besar terhadap gagasan tentang *fitnah*. Dalam penetapan-penetapan tersebut, perempuan selalu dipandang sebagai seonggok *fitnah* yang berjalan dan bernafas. Kita sulit menemukan sebuah fatwa yang membahas perempuan tanpa menyertakan beberapa bahasan tentang daya pikat perempuan ... perempuan boleh salat di masjid hanya jika mereka tidak menimbulkan *fitnah*; perempuan boleh mendengarkan seorang laki-laki membaca Alquran atau mengajar hanya jika mereka tidak menimbulkan *fitnah*; perempuan boleh pergi ke pasar hanya jika mereka tidak menimbulkan *fitnah*; perempuan tidak boleh menziarahi makam karena dikhawatirkan menimbulkan *fitnah* ... Tampaknya para ahli hukum yang membuat penetapan bahwa *fitnah* selalu mengiringi perempuan dalam semua perbuatan mereka dan ke mana pun mereka pergi tidak menyadari bahwa hal tersebut bukanlah ciri alamiah perempuan, tapi merupakan proyeksi seksual laki-laki.³⁵

Baginya, sikap obsesif terhadap perempuan ini mengindikasikan pandangan bahwa perempuan itu tak lain adalah objek konsumsi laki-laki yang cuma pantas dinilai menurut bentuk fisiknya. Dan ini adalah bentuk

³⁵ Ibid., 347-348.

pelanggaran moral yang sangat serius: “Dengan memandang perempuan sebagai perwujudan daya tarik seksual, para ahli hukum tersebut tidak mengusung norma kesopanan, tapi, sebenarnya, mengusung norma tak bermoral.”³⁶

Diskursus fikih otoriter seperti yang diperlihatkan oleh CRLO menurut Khalid merupakan kasus penggunaan otoritas pengarang oleh pembaca untuk menjustifikasi penafsirannya sendiri terhadap teks. Dengan melakukan hal ini, menurutnya, para ahli hukum puritan telah berbuat zalim karena mengidentikkan pemahaman dirinya dengan maksud Tuhan. Dalam ungkapan Abou El Fadl: “[D]engan mengklaim bahwa bahwa pertimbangan satu-satunya yang relevan adalah Kehendak Pengarang, pembaca dapat menggantikan Pengarang dan memosisikan dirinya sebagai satu-satunya suara yang otoritatif. Pada hakikatnya, si pembaca telah menjadi Tuhan.”³⁷

E. Penutup

Khalid Abu al-Fadl seorang intelektual progresif kontemporer yang berhasil dalam upayanya mengombinasikan kekayaan khazanah pemikiran Islam klasik dengan diskursus hermeneutika modern. Kritiknya terhadap ideologi Salafisme yang berargumen bahwa reformisme Islam turut bertanggung jawab menciptakan kredo yang tertutup, intoleran, dan dangkal dalam memahami teks-teks suci Islam patut untuk ditanggapi dengan serius.

Walaupun pemikiran Khalid merupakan reaksi terhadap kebangkitan wacana Salafi, utamanya di Arab Saudi dan Mesir. Reaksinya malah bisa dikatakan keras dan emosional. Namun demikian, ini tidak berarti bahwa gagasan-gagasan Khalid merupakan antitesis atau sepenuhnya melepaskan diri dari wacana Salafi. Lebih tepat rasanya

³⁶ Ibid., 348.

³⁷ Ibid., 373.

menempatkan Khalid dalam konteks perselisihan internal dalam wacana Salafi. Bersama dengan mentornya Muḥammad al-Ghazālī, Khalid bisa dipandang sebagai representasi sayap moderat dalam pemikiran Salafi. Ia berusaha untuk bersikap berimbang dalam reaksinya terhadap pemikiran Barat modern di satu sisi dan terhadap *turāth* atau warisan pemikiran Islam klasik di sisi yang lain.

Daftar Rujukan

- Abu al-Fadl, Khalid. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terjemahan R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- _____. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: HarperCollins, 2005.
- _____. *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terjemahan Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.
- _____. *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terjemahan Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2002.
- _____. *Rebellion and Violence in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. "Striking a Balance: Islamic Legal Discourses on Muslim Minorities," dalam Yvonne Yazbeck Haddad dan John L. Esposito (ed.), *Muslims on the Americanization Path?* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 47-63.
- _____. "The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam," dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), 33-77.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aydilūjīyya al-Wasaṭīyyah*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1996.
- Barrett, Paul M. *American Islam: Upaya ke Arab Esensi Sebuah Agama*, terjemahan Ilyas Hasan. Jakarta: Lentera, 2008.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Fischer, Michael M.J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003.
- Al-Ghazālī, Muḥammad. *Al-Sunnah al-Nabawīyyah bayna Abl al-Fiqh wa Abl al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Shurūq, 1989.
- Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.
- Hatina, Meir. *Identity Politics in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*. London: I.B. Tauris, 2007.
- Hirschkind, Charles. "Heresy or Hermeneutics? The Case of Nasr Hamid Abu Zayd," *Stanford Humanities Review*, 5 (1996), 35-48.
- Hosen, Nadirsyah. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 15, No. 2 (2004), 147-179.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kurzman, Charles. "Bin Laden and Other Thoroughly Modern Muslims," *Contexts* (Fall/Winter 2002), 13-20.

- Lawrence, Bruce B. "The Late Shaikh Osama bin Laden: A Religious Profile of al-Qaeda's Deceased Poster Child," *The Muslim World*, 101 (2011), 374-389.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. *A History of Egypt from the Arab Conquest to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- _____. "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case from the Sudan," *Religion*, 16 (1986), 197-224.
- Olsson, Susanne. "Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of *Ḥisba*," *The Muslim World*, 98 (2008), 95-115.
- Al-Shirāzī, Abū Ishāq. *Al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.
- Soage, Ana Belén. "Rashīd Ridā's Legacy," *The Muslim World*, 98 (2008), 1-23.
- Voll, John O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1982.
- Zebiri, Kate. "Shaykh Maḥmūd Shaltūt: Between Tradition and Modernity," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2 (1991), 210-224.