

MENAKAR SYARAT MUFASIR AL-QUR'AN: MENOLAK OTORITARIANISME PERSPEKTIF KHALED ABOU EL-FADL



Achmad Lutfi

Universitas Islam Negeri Siber Syekh Nurjati Cirebon

Email: achmadlutfi@uinssc.ac.id

Abstract

*This article examines Khaled Abou El Fadl's thought regarding the qualifications of a Qur'anic interpreter (mufassir). The study aims to understand Abou El Fadl's perspective that rejects authoritarian attitudes in interpreting the Qur'an. Using a qualitative method and descriptive-critical analysis through a literature review of his ideas presented in *Speaking in God's Name*, the study shows that Abou El-Fadl opposes all forms of authoritarianism in Qur'anic interpretation. However, he also does not accept completely free or unrestricted interpretations. According to him, certain requirements must be fulfilled by anyone who wants to interpret and understand the meaning of the Qur'an responsibly. This research contributes to the development of Qur'anic and tafsir studies, especially in discussions about interpretive authority and the ethics of the mufassir.*

Keywords: *Qur'anic interpretation, Khaled Abou El-Fadl, qualifications of mufassir.*

Abstrak

Artikel ini mengkaji pemikiran Khaled Abou El-Fadl terkait syarat-syarat bagi seorang mufasir al-Qur'an. Penelitian ini bertujuan untuk memahami cara pandang Khaled Abou El-Fadl yang menolak praktik otoritarianisme dalam penafsiran al-Qur'an. Dengan menggunakan metode kualitatif dan analisis deskriptif-kritis melalui kajian literatur (literature review) terhadap pemikirannya yang tertuang dalam karya *Speaking in God's Name*, penelitian ini menunjukkan bahwa Khaled Abou El-Fadl menolak segala bentuk otoritarianisme dalam proses penafsiran al-Qur'an. Meskipun demikian, ia juga tidak menerima penafsiran yang bersifat bebas tanpa batas. Menurutnya, diperlukan syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi oleh seseorang agar dapat

menafsirkan dan memahami kandungan al-Qur'an secara bertanggung jawab. Temuan penelitian ini memberikan kontribusi terhadap pengembangan studi al-Qur'an dan tafsir, khususnya dalam kajian tentang otoritas penafsiran dan etika mufasir.

Kata Kunci: Tafsir al-Qur'an, Khaled Abou El-Faḍl, Syarat Mufasir.

PENDAHULUAN

Al-Qur'an bagi umat Islam menempati posisi penting sebagai sumber ajaran agama. Keberadaannya mampu menggerakkan perilaku manusia. Al-Qur'an hadir dalam ruang dan waktu khusus, yakni masa pewahyuan Nabi Muhammad Saw. Hal ini berarti, terdapat proses dinamis antara realitas sosial dan budaya yang berperan dalam terbentuknya narasi teks al-Qur'an. Para Sahabat Nabi, saat dihadapkan problem, tinggal menemui Nabi untuk memperoleh jawaban. Di antara jawaban yang diberikan Nabi dapat berupa wahyu al-Qur'an. Masa setelah Nabi, problematikan kehidupan umat Islam cukup rumit untuk mendapat pemecahannya ketika dihadapkan ayat-ayat al-Qur'an yang terlah terbakukan.

Sejak masa klasik hingga era kontemporer, telah banyak hadir karya tafsir al-Qur'an. Para mufasir, dengan subjektifitas yang melekat dalam dirinya, melahirkan karya tafsir yang berupaya mengungkap makna ayat-ayat al-Quran agar dapat dipahami dan dipraktikkan kandungannya. Meminjam pandangan Michel Foucault yang menyetakan bahwa tugas memberi makna ditilik dari definisinya, maka ia takkan pernah terselesaikan.¹ Dengan demikian, berperan menjadi seorang mufasir sangat perlu untuk terus dilakukan, namun memerlukan keahlian dan pengetahuan.

Banyaknya tafsir yang beredar, dengan perbedaan aliran teologi, mazhab fiqh, kecenderungan politik dan lain sebagainya, turut memperbanyak persoalan dalam upaya memahami isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Pada saat seseorang berperilaku tidak dalam "koridor jumhur ulama" atau bahkan mengkritisi pemikiran mazhab tertentu, baik Maliki, Hambali, Hanafi, maupun Syafi'i. Maka oleh mayoritas suatu pemeluk mazhab, ia dianggap telah keluar dari "pakem" yang seharusnya dan memasukkannya dalam golongan *khāriq al-'ādāt* (menyalahi kebiasaan). Lebih parah lagi jika sudah sampai pada klaim telah keluar dari Islam (*takfīr*).² Klaim semacam itu menunjukkan bahwa

¹ Michel Foucault, *The Order on Archeology of The Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994), 41.

² Meminjam istilah yang digunakan oleh Jan Assman yaitu *das Kulturelle Gedachtnis* (*cultural memory*), yakni ingatan kultural yang telah tertanam kuat dalam suatu tradisi. Sebagaimana yang dikutip oleh Navid Kermani, "The Aesthetic of the Qur'an as Reflected in Early Muslim History", dalam Issa J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in The Qur'an* (Inggris: Curzon Press, 2000), 256. Dalam hal ini jika suatu penetapan hukum telah menjadi ingatan kultural yang telah turun temurun diikat dalam suatu tradisi, kemudian dihadapkan pada suatu pembacaan baru yang berbeda, yang pada gilirannya membawa gejolak pada suatu komunitas madzhab tertentu.

“*person*” (bisa seseorang, kolompok, masyarakat, organisasi atau lainnya) tersebut seakan memiliki wewenang sebagai wakil Tuhan untuk menghakimi seseorang sebagai telah keluar dari Islam. Sejatinya, kafir tidaknya seseorang bukanlah kewenangan manusia untuk menentukannya, tetapi hal tersebut adalah mutlak milik Tuhan.

Agama Islam memang “dikreasi” begitu rupa oleh Tuhan sehingga memiliki daya tahan dan daya suai yang tinggi dalam menghadapi perkembangan kehidupan umat manusia, baik kehidupan individu maupun kehidupan kolektifnya. Umat Islam cukup sulit untuk mempertemukan kenyataan yang dialami atau dihadapi dengan pemahaman tekstual terhadap *naṣ-naṣ* agamanya, baik al-Qur’an maupun hadis. Pada satu sisi dia ingin tetap konsis dengan keyakinannya, tetapi pada sisi yang lain dihadapkan pada problema bagaimana harus bersikap dan bertingkah laku dalam kehidupan sosial yang mengalami perubahan.

Problem pemahaman dan pemaknaan terhadap “*naṣ-naṣ* sakral”, yakni al-Qur’an dan hadis, menempati posisi yang sangat signifikan dalam wacana pemikiran Islam sekarang, tapi juga secara substantif memberi spirit revaluatif dan reinterpretatif terhadap berbagai pemahaman dan penafsiran yang selama ini menjadi *taken for granted* di kalangan umat Islam. Signifikansi problem ini akan terlihat lebih jelas lagi, ketika normativitas tafsir klasik diperhadapkan dengan realitas dan tuntutan historisitas perkembangan zaman.

Model pemahaman seperti ini didasari pada suatu asumsi, bahwa teks al-Qur’an dan hadis, atau tafsir dan syarah-syarah hadis yang beredar bukanlah sebuah narasi yang berbicara dalam ruang hampa sejarah, *vacum historis*,³ melainkan dibalik sebuah teks, sesungguhnya begitu banyak variabel⁴ serta gagasan yang tersembunyi yang harus dipertimbangkan ketika seseorang ingin memahami dan merekonstruksi makna sebuah teks. Tanpa memahami berbagai variabel dan situasi di balik sebuah teks—misalnya situasi historis, sosiologis, psikologis dan sebagainya—maka akan sangat potensial melahirkan kesalahpahaman penafsiran, lebih parah lagi jika mengarah pada otoritarianisme. Karena pada dasarnya manusia tidak memiliki kemampuan

³ Gadamer memberikan catatan bahwa setiap pemahaman selalu merupakan peristiwa kebahasaan. Sebagai hal yang bersifat historis, pemahaman sangat terkait dengan sejarah, dalam pengertian bahwa pemahaman itu merupakan fusi dari masa lalu dengan masa kini. Joel C. Weinsheimer, *Gadamer Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 6-7. Lebih khusus lagi Abou el Faḍl menyatakan bahwa dalam mewahyukan al-Qur’an, Tuhan telah memilih sebuah sarana komunikasi yang terikat pada penggunaan manusia (yakni bahasa), dan yang terus berubah mengikuti dinamika manusia. Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 135.

⁴ Variabel yang dimaksud dalam pemahaman hermeneutik adalah *the world of the text*, *the world of the author*, dan *the world of the reader*, Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, (New York: Seabury Press, 1975), 273.

untuk memahami kebijaksanaan Tuhan. Maka, semua bentuk pemahaman atau pelaksanaan kehendak Tuhan pasti tidak sempurna karena kesempurnaan hanyalah milik Tuhan.⁵

Singkatnya, setiap ruang dan waktu menghasilkan wacana, warna, gerakan, pembaharuan penafsiran tersendiri, yang setiap titik tekan mengkritisi penafsiran sebelumnya sembari menelorkan teori baru tentang penafsiran. Dengan demikian proses reinterpretasi al-Qur'an dan hadis merupakan sesuatu yang niscaya dan wajib. Dengan teks al-Qur'an dan hadis yang sama menghasilkan pemaknaan yang berbeda, karena waktu terus berubah, setiap periode menghasilkan gerak wacananya sendiri. Adalah riskan bahkan mustahil mengubah teks al-Qur'an secara material, yang paling mungkin adalah mengembangkan pemahaman dan penafsiran atas teks agar sealur dengan kebutuhan dan gerak perubahan sosial yang terjadi. Menafsirkan al-Qur'an dan hadis memang tidak akan pernah kenal kering. Karena teks al-Qur'an dan hadis menyapa siapa saja umat manusia, baik generasi besok bahkan akan datang, maka pengkajian al-Qur'an dan hadis seiring dengan dinamika kehidupan.

Asumsi semacam di atas barangkali yang ingin disampaikan oleh Khaled M. Abou El-Faḍl. Sebagaimana ia juga menyatakan bahwa menyumbat proses penafsiran adalah sebetulnya kelaliman.⁶

Pengkajian terhadap pemikiran Khaled Abou El-Faḍl ini menggunakan metode *literature review* atau tinjauan Pustaka dengan pendekatan analisis isi. Metode ini dipilih karena secara sistematis dapat melakukan identifikasi, evaluasi, dan mensintesis karya dan gagasan penelitian yang telah dihasilkan oleh para peneliti dan praktisi. Tinjauan pustaka bertujuan untuk menganalisis dan mensintesis pengetahuan yang ada terkait topik tertentu. Selain itu, tinjauan pustaka juga digunakan untuk menemukan celah penelitian yang perlu diisi oleh penelitian baru.

Sebagaimana Okoli & Schabram memberikan penegasan bahwa metode tinjauan pustakan bertujuan: (1) untuk memberikan latar belakang/dasar teoretis bagi penelitian yang akan dilakukan, (2) untuk mengkaji kedalaman dan keluasan penelitian yang telah ada terkait topik yang diteliti, dan (3) untuk menjawab pertanyaan praktis dengan pemahaman terhadap apa yang telah ditulis oleh penelitian sebelumnya.⁷ Dalam penelitian ini, metode tinjauan pustaka digunakan untuk menganalisis gagasan Khaled M. Abou El-Faḍl dalam bukunya yang berjudul "*Speaking in God's Name Islamic Law, Authority, and Women*".

⁵ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 62.

⁶ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 137.

⁷ Chitu Okoli and Kira Schabram, "A Guide to Conducting a Systematic Literature Review of Information Systems Research", (May 5, 2010). Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1954824> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1954824>

PEMBAHASAN

Khaled M. Abou El-Faḍl: Sketsa Biografis

Nama lengkapnya adalah Khaled Medhat Abou El-Faḍl. Dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963 dari sebuah keluarga muslim berdarah Mesir. Perjalanan akademiknya dimulai di Kuwait dengan menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di sana. Selain pendidikan formal, ia juga aktif mengikuti kelas-kelas (*ḥalāqah*) al-Qur'an dan ilmu syari'ah pada setiap liburan musim panas di masjid al-Azhar Mesir. Rasa cinta Abou Faḍl kepada al-Qur'an mendorong dia untuk menghafalkannya. Pada usianya yang ke 12 Abou Faḍl telah hafal al-Qur'an. Faḍl

Pada tahun 1989 Khaled Abou Faḍl menamatkan studi magisternya dalam bidang hukum di Universitas Pennsylvania, Amerika Serikat. Di tahun yang sama ia memperoleh penghargaan sebagai peserta terbaik dalam *Jessup Moot Court Competition*. Prestasi ini membawanya diterima bekerja pada Pengadilan Tinggi (*Supreme Court Justice*) wilayah Arizona, spesifikasi kerja sebagai pengacara bidang hukum dagang dan imigrasi. Dari Pengadilan Tinggi ini, Abou El-Faḍl kemudian mendapatkan pengakuan sebagai warga negara Amerika Serikat.

Kegiatannya sebagai pengacara dibarengi dengan mengajar di Universitas Texas di Austin, USA. Dan juga tidak melewatkan kesempatan untuk melanjutkan studi program Doktor di Universitas Princeton. Di sela-sela kesibukannya dalam bekerja, mengajar dan kuliah ia juga aktif menulis berbagai artikel dan buku tentang kajian Islam. Pada tahun 1999 Abou El-Faḍl berhasil mendapatkan gelar Ph.D dalam bidang hukum dengan hasil sangat memuaskan. Bahkan disertasinya *Rebellion and Violence in Islamic Law* dinobatkan sebagai ajaran moralnya. Saat ini Khaled m. Abou El-Faḍl menjabat sebagai guru besar hukum Islam di UCLA School of Law, Amerika Serikat.

Sejumlah karya akademik telah dihasilkannya, diantaranya adalah *Islam and Challenge of Democracy; The Place of Tollerance in Islam; Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women; And God Knows The Soldiers; Conference of Books* dan lain-lain.⁸

Menutup Teks: Sebentuk Otoritarianisme

Jika Nasr Hamid Abu Zayd “membenci” bentuk pembacaan *talwiniyyah*, yakni pembacaan ideologis-subjektif-tendensius (*qirā'ah muḥriḍah*), yang dalam mekanismenya memaksakan agar teks berbicara

⁸ Mutamakkin Billa, “Kritik-kritik Khaled M. Abou Faḍl atas Penafsiran Otoritarianisme dalam Diskursus Hukum Islam Kontemporer” (Tesis magister, UIN Sunan Kalijaga, 2005), 27. Lihat juga <http://islamlib.com>. Dibaca pada tanggal 12 Januari 2007

tentang apa yang diinginkan oleh pembaca.⁹ Maka Khaled M. Abou Faḍl “menyerang” bentuk penafsiran yang otoriter. Dimana dalam mekanismenya, sebagaimana yang dikemukakan oleh Abou El Faḍl:

Ketika seorang pembaca bergelut dengan teks dan menarik sebuah hukum dari teks, resiko yang dihadapinya adalah bahwa pembaca menyatu dengan teks, atau penetapan pembaca akan menjadi perwujudan eksklusif teks tersebut. Akibatnya teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan serupa. Dalam proses ini, teks itu tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks. Jika seorang pembaca memilih sebuah cara baca tertentu atas teks dan mengklaim bahwa tidak ada lagi pembacaan lain, teks tersebut larut ke dalam karakter pembaca. Jika pembaca melampaui dan menyelewengkan teks, bahaya yang akan dihadapi adalah bahwa pembaca akan menjadi tidak akan efektif, tidak tersentuh, melangit, dan otoriter.¹⁰

Proses penggalian makna harus merupakan hasil interaksi antara pengarang, teks dan pembaca. Dalam praksisnya harus ada sebuah proses negosiasi antara ketiga pihak dan bahwa salah satu pihak tidak boleh mendominasi dalam proses penetapan makna.¹¹ Dalam hal ini, teks memerlukan tidak hanya bebas dari lingkungan dan jeratan dominasi serta kekuasaan pengarangnya yang berbau paternalistik, tetapi juga harus dapat terbebas dari tindak sewenang-wenang para pembacanya. Jika teks memang memegang peran penting dalam kehidupan, maka harus dipelihara adanya dinamika proses penentuan makna secara “demokratis”.¹² Dengan demikian,

⁹ Moch. Nur Ichwan, “A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd’s Contribution to Critical Qur’anic Scholarship” (Master’s thesis, Leiden University, 1999), 61.

¹⁰ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 206

¹¹ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 135. Proses semacam ini persis dengan rumusan Etika Diskursif yang ditelorkan oleh Jurgen Habermas. Konsep ini untuk memecahkan persoalan bahwa setiap “*person*” (teori, orang, masyarakat, kelompok, dan sebagainya) pasti mempunyai kepentingan. Oleh karena itu untuk mencapai klaim keabsahan (*claim validity*) yang disepakati oleh semua pihak diperlukan dialog komunikasi. Suatu pengandaian moral dianggap betul sejauh ia bertahan dalam suatu dialog, yang bebas dari segala tekanan luar atau batiniah, yang diadakan oleh orang yang tidak mau mencari kepentingannya sendiri, melainkan kebenaran diadakan oleh orang yang mengerti bahasa dan permasalahannya. Satu-satunya menuju jalan ke arah ini, tidak lain melalui konsensus rasional. Dalam diskursus ini para peserta harus dianggap memiliki peluang yang sama untuk bicara dan dilarang menggunakan segala bentuk pemaksaan. Satu-satunya kekuatan yang dapat diandalkan adalah kekuatan argumen yang lebih baik. Franz Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 47. Periksa juga J.B. Thomson, *Critical Hermeneutic: A Study in Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas* (Cambridge: University Press, 1983), 87.

¹² M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan”, Kata Pengantar dalam Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, xiv.

makna bukanlah milik “*person*” tertentu yang mencoba memborgol dan memenjarakannya dalam pola pikirnya sendiri. Paradigma semacam ini yang menyebabkan banyak teks menjadi tertutup, beku dan mati. Penutupan teks ini terjadi ketika pembaca bersikeras bahwa teks mengandung makna yang telah ditentukan, stabil, tetap, dan tidak berubah. Dalam diskursus penetapan hukum, pola pikir ini yang menggaungkan adagium “pintu ijtihad telah tertutup”.

Resiko dari penutupan sebuah teks adalah bahwa teks dipandang tidak relevan lagi. Teks menjadi tidak relevan, dalam arti bahwa para pembaca tidak punya alasan untuk kembali merujuk teks dan menggelutinya. Para pembaca hanya perlu kembali pada penetapan makna yang terakhir dan memperdebatkannya, atau cukup mengikuti saja. Menutup teks adalah sebetulnya kesombongan intelektual. Pembaca mengklaim memiliki suatu pengetahuan yang identik dengan pengetahuan Tuhan.¹³

Padahal, penggalian makna merupakan sesuatu yang sangat kompleks dan kontekstual,¹⁴ dan tidak mungkin menghukuminya dengan sebuah penilaian tunggal. Klaim yang menyatakan: “Saya tahu apa yang dikehendaki pengarang dan saya juga tahu apa yang diinginkan teks; pengetahuan saya bersifat menentukan dan meyakinkan”. Dengan kata lain, tidak ada peluang lain untuk menemukan makna teks, satu-satunya makna adalah makna yang diperoleh oleh individu tersebut. Jenis penegasan semacam ini mengasumsikan bahwa seorang pembaca diberi kemampuan atau otoritas untuk mengakhiri peran pengarang dan teks.¹⁵ Sikap semacam ini mengarahkan kepada otoritarianisme.

Otoritarianisme adalah tindakan “mengunci” atau mengurung Kehendak Tuhan, atau kehendak teks, dalam sebuah penetapan tertentu, dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut, dan menentukan.¹⁶ Perilaku ini merupakan penyalahgunaan Kehendak Tuhan dan pengabaian realitas ontologis Tuhan serta pengambilalihan Kehendak Tuhan oleh wakil Tuhan sehingga wakil tersebut secara efektif kemudian mengacu

¹³ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 213.

¹⁴ Uraian panjang mengenai kontekstualitas penafsiran dengan baik dijelaskan oleh William E. Paden. Ia menegaskan bahwa diantara elemen terpenting dalam penafsiran adalah dengan melihat konteks, dimana konteks sesuatu adalah kerangka kerja yang terkait dengan kondisi-kondisi dimana sesuatu itu berada. Terkait dengan kondisi-kondisi yang harus diperhatikan meliputi: tempat dan sudut pandang, waktu, dan banyaknya makna yang terkandung dalam teks. Belum lagi dalam natur interpretasi kontekstual, faktor-faktor yang ikut berperan di dalamnya adalah: (1) sang penafsir; (2) audiens penafsir dan (3) objek penafsiran, yang masing-masing berperan dalam menemukan makna teks agar kontekstual. William E. Paden, *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (Boston: Beacon Press, 1999), 110-124.

¹⁵ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 137.

¹⁶ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 139.

kepada dirinya sendiri.¹⁷ Otoritarianisme muncul ketika Kehendak Tuhan atau kehendak teks berusaha ditutup-tutupi. Hakikatnya, setiap kali seorang pembaca memiliki keyakinan bahwa ia telah menemukan makna sebenarnya dari sebuah teks atau telah menemukan Kehendak Tuhan, ia akan menghadapi resiko melampaui otoritasnya dan terjerumus ke dalam sikap otoriter.¹⁸

Kondisi yang seharusnya, 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 sentral karena keterbukaannya memungkinkan dirinya untuk terus menggemakan suaranya. Selama teks bersifat terbuka ia akan terus berbicara, ia akan terus relevan dan bermakna penting. Al-Qur'an dan Sunnah merupakan "karya yang terus berubah", keduanya adalah karya yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi interpretasi. Ini tidak berarti bahwa keduanya terbuka bagi segala jenis interpretasi. Tapi maksudnya mereka mampu menampung gerak interpretasi yang dinamis. Bahwa kehendak Tuhan dapat ditemukan melalui penyelidikan kumulatif dan terus menerus.¹⁹

Problematika Penetapan Makna

Pada saat penetapan makna berarti sebuah tindakan untuk menentukan makna sebuah teks. Pertanyaan yang mengemuka kemudian adalah siapakah yang menentukan makna sebuah teks? Dalam hal ini Khaled M. Abou Faḍl membedakan dua aliran utama yang masing-masing memiliki argumentasi dalam persoalan penetapan makna ini. *Mazhab pertama*, yang dikenal dengan *mukhaṭṭi'ah*, menyatakan bahwa pada akhirnya ada sebuah jawaban yang tepat bagi setiap persoalan teks dan hukum. Namun hanya Tuhan yang mengetahui jawaban yang tepat dan kebenaran baru akan terungkap pada Hari Akhir nanti. Jadi, setiap persoalan memiliki sebuah jawaban benar. Namun, dalam kehidupan duniawi ini, kita tidak mungkin mengetahui jawaban yang benar. Yang dapat kita lakukan di sini adalah berusaha, menguras segala upaya, dan melakukan upaya yang terbaik untuk mencari dan menemukan ketentuan hukum yang tepat. Jika seseorang telah melakukan yang terbaik, dan menemukan ketentuan yang tepat, ia akan diberi pahala penuh (diganjar dua pahala) di akhirat. Di sisi lain, jika telah melakukan upaya yang sungguh-sungguh seseorang tidak menemukan jawaban yang tepat, ia akan mendapatkan pahala yang tidak penuh (diganjar hanya satu pahala). Dalam kedua kasus ini, manusia tidak akan tahu siapa yang salah atau siapa yang benar hingga hari kiamat nanti, dan mereka yang ternyata salah akan tetap memperoleh pahala atas kesungguhan dan kerja kerasnya. Seringkali kelompok *mukhaṭṭi'ah* ini menyatakan bahwa sesuatu tidak mungkin memiliki

¹⁷ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 205.

¹⁸ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 212.

¹⁹ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 212.

dua realitas, bahwa sesuatu itu baik atau buruk, jelek atau cantik, harus salah satu dari keduanya.²⁰

Mazhab pemikiran kedua, yang dikenal dengan *Muṣawwibah* menyatakan bahwa tidak ada jawaban yang pasti dan tepat yang diperintahkan Tuhan untuk ditemukan oleh manusia, karena jika ada jawaban yang tepat, Tuhan akan membuat bukti-bukti tekstual yang jelas dan meyakinkan. Tuhan tidak akan membebaskan manusia dengan kewajiban untuk menemukan jawaban yang tepat ketika tidak ada sarana objektif untuk menemukan kebenaran sebuah makna teks dan persoalan hukum. Sebab, jika kita diwajibkan untuk menemukan kebenaran, kita tidak diampuni bila gagal menemukannya. Karena batas klaim tertinggi seorang mujtahid adalah bahwa ia yakin dengan kuat atas sebuah jawaban dan pembuktian yang mendasarinya, akan tetapi tidak pernah mengklaim kepastian. Jadi, dalam persoalan yang tidak terkait dengan dasar-dasar agama tidak ada ketentuan yang tepat. Yang dikendaki Tuhan adalah upaya pencariannya—Tuhan menginginkan manusia untuk menjalani kehidupan yang bertanggung jawab, penuh perenungan, dan bersungguh-sungguh. Oleh karena itu apapun yang diyakini secara tulus dan sungguh-sungguh oleh seseorang sebagai sebuah Kehendak Tuhan, dan selama bukti yang relevan telah diteliti, maka hukum Tuhan selaras dengan keyakinan yang dipegang dengan sungguh-sungguh oleh orang tersebut. Menurut mazhab pemikiran ini, seseorang dipandang berdosa bila tidak melakukan kesungguhan yang semestinya dilakukan dalam mencari hukum Tuhan dan tidak mengikuti panggilan hatinya. Kebenaran atau ketepatan hukum bergantung pada keyakinan dan pembuktian.²¹

Nilai penting dari kedua mazhab itu, *mukhaṭṭi'ah* dan *Muṣawwibah*, keduanya tidak menganut pendapat yang mengharuskan penutupan teks. Kelompok *mukhaṭṭi'ah* setuju dengan kemungkinan teoritis tertutupnya teks dalam menemukan kebenaran. Tapi sebagai sebuah persoalan praktis, hal tersebut mustahil selama terjadi perbedaan hukum menyangkut makna sebuah teks. Selama ada perbedaan pendapat, Tuhan akan memutuskan perselisihan di akhirat kelak. Kelompok *muṣawwibah* secara normatif menolak pendapat tentang tentang tertutupnya teks. Kemungkinan adanya keyakinan dan komitmen individu harus tetap dibuka lebar, dan hal ini tidak mungkin tercapai kecuali jika teks tetap terbuka. Penetapan makna sebuah teks bergantung pada sikap pembaca, dan penetapan subjektif pembaca. Dengan demikian, makna sebuah teks tetap tidak dapat ditentukan secara pasti.²²

Menentukan Hal-hal yang Pokok dalam Agama

Umat Islam meyakini dalam ajarannya terkandung nilai atau fondasi yang sangat mendasar. Para ahli hukum dalam melihat hal tersebut dijelaskan

²⁰ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 215-216.

²¹ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 216-217.

²² Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 220.

dengan istilah *uṣūl* atau hal-hal yang pokok. Meski demikian antara persoalan yang pokok dan cabang dalam agama merupakan lahan yang sulit untuk dipahami. Beberapa ahli hukum mendefinisikan hal-hal yang bersifat pokok dalam agama adalah persoalan yang bersifat *'aqliyyāt*, yakni hal-hal yang kebenarannya dapat dibuktikan secara nyata dengan petunjuk akal. Ahli hukum lainnya mendefinisikan *uṣūl* sebagai persoalan yang telah mencapai titik kepastian yang meyakinkan tidak bisa tercemar dengan ketidakpastian. Ahli hukum lainnya lagi menyatakan bahwa sesuatu yang masuk ke dalam kategori kebenaran yang pasti harus dipandang sebagai bagian dari hal-hal yang bersifat pokok dalam agama.²³

Namun sekali lagi definisi-definisi *uṣūl* yang dikemukakan di muka, terkadang sulit dipahami dalam ranah praktisnya. Semacam dalam hal penetapan beberapa hal yang digolongkan sebagai hal-hal yang mendasar dalam agama oleh sekelompok ahli agama ternyata tidak sepi dari perdebatan. Persoalan ini mencakup kekekalan dan kesakralan al-Qur'an,²⁴ posisi sunah sebagai sumber penetapan hukum, dan keadilan Sahabat Nabi.²⁵

²³ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 151.

²⁴ Perdebatan mengenai internalitas dan eksternalitas pewahyuan, bermula dari perdebatan klasik antara kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Ketika mereka mempersoalkan tentang kedudukan al-Qur'an apakah ia qadim atau bukan. Teori bahwa al-Qur'an qadim didukung oleh Asy'ariyyah, dengan berargumentasi bahwa bahasa adalah pemberian Tuhan kepada manusia, dan bukanlah temuan manusia. Hubungan antara penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*) ditentukan oleh Tuhan. Hubungan ini bersifat ilahiah. Pendek kata, kata-kata (*kalam*) Allah tidaklah tercipta, namun menjadi salah satu sifat-Nya. Asy'ariyah meyakini bahwa al-Qur'an sebagai kata-kata (*kalam*) Allah adalah abadi sebagaimana Allah sendiri, dan direkam dalam *al-lauh al-mahfūdz*. Sedangkan teori bahwa al-Qur'an tidak qadim adalah teori Mu'tazilah yang berargumentasi bahwa bahasa adalah konvensi manusia, karena ia merefleksikan konvensi sosial tentang hubungan antara suara suatu kata dengan maknanya. Bahasa tidaklah merujuk secara langsung kepada realitas aktual, namun realitas dipahami, dikonseptualisasi dan disimbolisasi melalui suatu sistem suara. Hubungan antara penanda dan petanda ditentukan oleh murni konvensi manusia. Dengan demikian, mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an diciptakan dan tidak abadi. Al-Qur'an diciptakan dalam kondisi tertentu dan pesan yang dikandungnya haruslah dipahami dalam sinaran konteks itu. Taufiq Adnan Amal (ed.), *Metode dan Alternatif NeoModernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1987), 35-45.

²⁵ Ibn Abī Hātim adalah ulama ahli hadis yang menelorkan konsep bahwa Sahabat *kulluhum 'udūl*. Meskipun demikian tidak semua ulama hadis sepakat dengan rumusan *kullu ṣahābah 'udūl*. Sebagian berargumentasi bahwa keadilan sahabat bukan berdasarkan penelitian terhadap kualitas pribadi para Sahabat Nabi, akan tetapi lebih berdasarkan pada pemahaman terhadap dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis Nabi. Karena jika ditelisik lebih teliti terdapat pula sahabat yang tidak patut untuk dikategorikan sebagai kalangan yang berpredikat *'ādil*. Seperti al-Walīd ibn 'Uqbah yang pernah berbohong kepada Nabi yang menyebabkan turunnya Q.S. Al-Hujrāt: 46. Pada masa Khalifah 'Uthmān ibn 'Affān, Al-Walīd pernah mengimami shalat shubuh dalam keadaan mabuk. [Kepribadian lebih lanjut mengenai Al-Walīd ibn 'Uqbah dapat dalam Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣahābah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), 3:637-38.]. Sahabat Nabi lain yang juga memiliki perangai buruk adalah al-Ash'ath ibn Qays ibn Ma'dikarib al-Kindī. Dia pernah murtad, kemudian masuk Islam lagi.

Mensikapi banyaknya perdebatan dalam penetapan hal-hal yang pokok dalam agama, bahkan seringkali dibarengi dengan klaim-klaim *takfir* yang meresahkan, Khaled Abou El-Faḍl mengajukan empat asumsi dasar yang berfungsi sebagai landasan untuk membangun analisis hukum, dan seringkali berfungsi sebagai batas luar bagi penetapan hukum. Keempat asumsi dasar ini dipergunakan secara bersamaan, tidak terpisah-pisah demi memperoleh penetapan hukum yang komprehensif. Empat asumsi dasar tersebut adalah: *pertama*, asumsi berbasis nilai, yakni asumsi yang dibangun di atas nilai-nilai normatif yang dipandang penting atau mendasar oleh sebuah sistem hukum. Teori hukum Islam seringkali membedakan antara apa yang disebut sebagai *darūriyyāt* (kemendesakan yang bersifat mendasar), *hajiyyāt* (kebutuhan mendasar) dan *taḥsiniyyāt* atau *kamaliyyāt* (kemewahan atau hiasan). Nilai-nilai semacam itu merupakan hasil dari dinamika sosiologis dan tekstual.

Kedua, asumsi metodologis. Asumsi ini terkait dengan sarana atau langkah yang diperlukan untuk mencapai tujuan normatif hukum. Asumsi metodologis dijadikan sebagai perangkat bantu yang mempermudah tercapainya tujuan hukum. Asumsi ini muncul dari pendekatan teoritis yang sistematis. *Ketiga*, asumsi berbasis akal, asumsi ini memperleh eksistensinya dari logika atau bukti hukum pada penetapan hukum yang bersifat substantif. Dan *keempat*, asumsi berbasis iman. Asumsi ini dibangun di atas pemahaman mendasar tentang karakteristik pesan Tuhan dan pesan-Nya. Asumsi berbasis iman seringkali dibangun di atas dasar keyakinan tentang karakter yang melekat pada Tuhan. Keyakinan-keyakinan teologis yang memiliki dampak yang bersifat langsung terhadap penetapan hukum. Keputusan moral yang didasari keimanan terhadap apa yang menjadi nilai menentukan dari sebuah agama.²⁶

Lima Syarat Keberwenangan

Selain empat asumsi dasar, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, untuk memperoleh hasil penafsiran yang komprehensif dan bebas dari kepentingan subjektif atau lainnya, maka sebagaimana yang dicanangkan oleh Khaled Abou El-Faḍl, kegiatan tersebut dilakukan dengan memenuhi lima syarat. Yaitu: *pertama*, Kejujuran (*Honesty*). Dalam arti tidak bersikap pura-pura memahami apa yang sebenarnya tidak ia ketahui dan bersikap terus terang

[Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (India: Majlis Dā’irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah, 1325 H), 1:359.]. Sikap yang ditunjukkan oleh adalah al-Ash’ath tersebut, yakni murtad kemudian masuk Islam lagi merupakan sikap yang kurang patut dimiliki oleh seseorang yang bersifat ‘*ādil*. Karena jika menilik pengertian adil dalam terminologi hadis dikatakan sebagai orang yang terhimpun di dalamnya sifat-sifat terpuji yakni, taqwa, menjauhi perbuatan dosa dan menjaga muru’ah. Bahkan Nūr al-Dīn ‘Iṭr menggarisbawahi bahwa syarat-syarat adil adalah; Islam, baligh, berakal, taqwa dan menjaga muru’ah. Nūr al-Dīn ‘Iṭr, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 121.

²⁶ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 153-161.

tentang sejauh mana ilmu dan kemampuannya dalam memahami sebuah atau serangkaian persoalan. *Kedua*, Kesungguhan (*Diligence*). Yakni mengerahkan segenap upaya rasional dalam menemukan dan memahami segala sesuatu yang berkaitan dengan sebuah atau serangkaian persoalan. Memaksimalkan upaya dalam menyelidiki, mengkaji dan meneliti. *Ketiga*, Kemenyeluruhan (*Comprehensiveness*). Penyelidikan dan penelitian yang komprehensif dengan mempertimbangkan segala sesuatu yang relevan. Membuat upaya terus menerus untuk menemukan segala sesuatu yang relevan dengan persoalan yang dikaji, dan tidak melepas tanggung jawab untuk menyelidiki dan menemukan alur pembuktian tertentu. *Keempat*, Rasionalitas (*Reasonableness*). Upaya penafsiran dan menganalisis sebuah atau serangkaian persoalan secara rasional. Dalam arti ketika memilih sebuah formula, kita harus mengenal komunitas interpretasi dan komunitas makna yang akan kita hadapi, kita harus mempertimbangkan apakah formula tertentu bisa dipahami oleh komunitas tertentu. *Kelima*, Pengendalian Diri (*Self-restraint*). Menunjukkan tingkat kerendahan hati dan pengendalian diri yang layak dalam menjelaskan sebuah formula.²⁷

SIMPULAN

Proses penafsiran, dengan demikian, tidak pernah mungkin berhenti. Ketidakmungkinannya terletak pada gerak dunia yang selalu berputar, yang menuntut tafsir yang senantiasa *up to date*. Dengan begitu, akan ada keoptimisan terhadap keberagaman makna, tetapi ada kepesimisan terhadap klaim-klaim yang menyatakan bahwa hanya “*person*” tertentu yang boleh melakukan tafsir, yang dibarengi dengan pernyataan bahwa hasil tafsirannya adalah produk terakhir dan menjadi tafsir yang “memenuhi Kehendak Tuhan”. Klaim tersebut yang menyebabkan teks menjadi tertutup, karena audiens teks tidak puas dengan hasil tafsir yang sudah ada tetapi tidak berkutik dengan klaim semacam itu yang sangat membelenggu. Kondisi yang seharusnya, teks berbicara dengan suara yang diperbaharui kepada masing-masing generasi pembaca, karena maknanya tidak permanen dan berkembang secara aktif.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufiq Adnan, ed. *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1987.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. *Al-Iṣābah fī Tamayiz al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- . *Tahdhīb al-Tahdhīb*. India: Majlis Dā’irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah, 1325 H.
- Boullata, Issa J., ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an*. England: Curzon Press, 2000.

²⁷ Khaled M. Abou El-Faḍl, *Atas Nama Tuhan*, 54-56.

- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Dimiyathī, Muḥammad ‘Affīduddīn. *Jam‘ al-‘Abīr fī Kutub al-Tafsīr*. Malang: Lisān ‘Arabī, 2019.
- El Faḍl, Khaled M. Abou. *Speaking God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- . *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Seabury Press, 1975.
- Ichwan, Moch. Nur. “A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd’s Contribution to Critical Qur’anic Scholarship.” Master’s thesis, Leiden University, 1999.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Magnis-Suseno, Franz. *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Okoli, Chitu, and Kira Schabram. “A Guide to Conducting a Systematic Literature Review of Information Systems Research.” (May 5, 2010). SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1954824>.
- Paden, William E. *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*. Boston: Beacon Press, 1999.
- Al-Qaṭṭān, Mannā‘ Khalīl. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. n.p.: n.pub., n.d.
- Thomson, J. B. *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Weinsheimer, Joel C. *Gadamer’s Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.