

DUSTURIYAH

Jurnal Hukum Islam, Perundang-undangan dan Pranata Sosial

ISSN 2088-9712

Vol. IX. NO.1. Januari-Juni 2019

E-ISSN 977-2580536

TIM PENGELOLA JURNAL

DUSTURIYAH

REDAKSI

Rahmat Efendy Al Amin Siregar, S. Ag., MH
Arifin Abdullah, S. HI., MH

Anggota/Editor

Safira Mustaqilla, S. Ag, M. Ag
Israr Hirdayadi, Lc, MA

Tata Letak/ Grafis

Muhadi Khalidi, S.HI

Pembaca Ahli:

Prof. Dr. H. Muslim Ibrahim, M. A., Prof. Dr. H. Alyasa' Abubakar, M. A., Prof. Dr. H. Iskandar Usman, M. A., Prof. Drs. H. Yusni Saby., M. A., Ph. D., Prof. Dr. H. A. Hamid Sarong, S.H., M. H., Dr. Nazaruddin A. Wahid, M. A., Dr. Ridwan Nurdin, MCL., Dr. Hj. Nurjannah Ismail, M. Ag., Dr. A. Jalil Salam, M. Ag., Dr. Khairudin, M. Ag.

Mitra Bestari

Prof. Dr. Duskri Ibrahim, M. A., Prof. Dr. Abdullah Idi, M. Ed., Prof. Dr. Husni Jalil, M. A.

Alamat Redaksi

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh

Provinsi Aceh 23111

No. Telp: 0651- 7552966

Fax: 0651- 7552966

Email: dusturiyah@gmail.com

<http://www.jurnaldusturiyah.com/>

Jurnal Dusturiyah menerima naskah dalam Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris dan Bahasa Arab dengan ketentuan sebagai berikut: kajian tentang hukum dan perundang-undangan: hukum, fiqh, ekonomi Islam, politik dan pranata sosial lainnya; Naskah yang dikirim diketik dengan tulisan times new roman ukuran 12 spasi 1,5 dengan jumlah 15-20 halaman; Naskah diserahkan dalam bentuk Hardcopy (*Print Out*) dan softcopy dalam CD atau flashdisk atau bisa juga dikirim melalui e-mail; Naskah menggunakan footnote dengan referensi (min 15 buku/Jurnal/karya ilmiah lainnya); Abstrak dibuat dalam Bahasa Inggris lebih kurang 150-200 kata dan disertai kata Kunci (*key word*) maksimal 5 kata dalam Bahasa Inggris; Naskah yang belum layak untuk dimuat dapat diambil kembali oleh penulis pada tim redaksi; Naskah harus sudah diterima redaksi dua bulan sebelum diterbitkan; Jurnal Dusturiyah diterbitkan dalam setahun dua edisi bulan Juni dan Desember.

MEMBACA TAFSIR HERMENEUTIKA OTORITAS KHALED ABOU EL FADL

Oleh: Muslim Zainuddin

Abstrak

*Tulisan ini bertujuan menjelaskan pemikiran Khaled tentang otoritas. Munculnya sikap otoriter dalam memahami teks-teks keagamaan akibat dari kewenangan yang dimiliki seseorang dalam menempatkan makna tunggal dari sebuah teks. Sikap ini disebabkan mandegnya hubungan dialogis antara teks, pengarang dan pembaca dalam khazanah pemikiran keislaman. Khaled menawarkan upaya mengkaji kembali kompetensi sebuah teks, penetapan makna teks dan sikap pembaca teks dalam mengungkapkan makna yang ada di balik teks sehingga sesuai dengan maksud pengarang teks. Di samping itu ia juga menawarkan lima persyaratan yang harus ada bagi pembaca teks, kejujuran, kesungguhan, rasional, menyeluruh dan pengendalian diri.
kata kunci: Tafsir, hermeneutika, Khalid Abou el Fadl.*

A. Latar Belakang Masalah

Kajian tentang otoritas dalam tradisi pemikiran keagamaan Islam bukanlah kajian baru di abad modern. Secara khusus persoalan otoritas terkait dengan legitimasi wewenang sebagai pemegang otoritas dan menjalankan wewenang yang diembannya sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan di abad modern. Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, pemegang otoritas tertinggi adalah Tuhan, Nabi, sahabat dari generasi ke generasi berikutnya. Pendelegasian pemegang otoritas memiliki landasan normatif dalam sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis Nabi, disamping terdapat fakta sejarah. Sikap yang ditunjukkan para pemegang otoritas lebih terbuka terhadap berbagai kritikan, mengingat keterbatasan-keterbatasan yang mereka miliki.¹

Para pemegang otoritas sebelumnya menyadari bahwa mereka mengemban amanah sebagai wakil Tuhan dan sebagai manusia biasa hidup dalam keragaman nilai dan budaya.

¹Nabi sebagai pemegang otoritas mengungkapkan dalam beberapa hal seperti kasus pencangkong kurma yang diyakini pemahaman sahabat tentang persoalan tersebut dianggap lebih rasional. Padahal sosok Nabi pada saat itu adalah sebagai pemegang otoritas. Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non Tasyri'iyah Menurut Yusuf Al-Qaradhawi*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2011), hlm. 277. Sikap keterbukaan juga ditunjukkan oleh generasi sesudahnya hingga pada masa imam mazhab, seperti imam Hanafi di setiap akhir perkataannya dianjurkan mempertimbangkan pendapat lain jika pendapat tersebut lebih rasional. Miftahurrohim Syarkun, *Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah-Imam Syafi'i dan Dampaknya terhadap Konstelasi Pemikiran Islam*, (Yogyakarta: Suka Press, 2015), hlm. 74-75.

Tidak heran pada generasi ini berdampak pada munculnya semangat ijtihad dalam memahami teks-teks keagamaan. Di abad modern, semangat ijtihad mulai memudar seiring tumbuhnya sikap pemahaman keagamaan yang “instan” tanpa ada upaya memikirkan kembali, apalagi sikap mempertanyakan produk pemikiran yang dihasilkan oleh pemegang otoritas generasi sebelumnya, dapat dipastikan apakah sejalan dengan kehendak teks. Dalam fatwa-fatwa keagamaan, pemegang otoritas di era sekarang masih berpegang pada satu mazhab tertentu. Kondisi ini dijadikan alasan kegelisahan Khaled Abou El Fadl (selanjutnya disebut Khaled) untuk menuangkan gagasan tentang otoritas dalam memperlakukan teks-teks keagamaan. Kenyataan lainnya munculnya paham wahabisme, kurang menghargai perbedaan dan pluralisme hukum di dukung pemerintah Saudi,² adaptasi sistem *civil law* dalam sistem *nation-state* hingga penerapan hukum sekuler³ melengkapinya terhentinya nalar kreatif (akal) dalam menentukan teks-teks keagamaan berdasarkan pertimbangan rasionalitas.

Dalam bukunya *Speaking in of God's Name*, Khaled memfokuskan kajiannya tentang “konsep otoritas” terkait putusan fatwa berasal dari lembaga resmi fatwa (*CRLO: Council of Scientific Research and Legal Opinions*) di Arab Saudi.⁴ Lembaga ini memiliki otoritas dalam menafsirkan teks-teks keagamaan dalam bentuk fatwa. Dalam pandangan Khaled, fatwa tersebut masih menyisakan persoalan seperti bias gender, dan bersifat kaku akibat dari sikap otoriter yang melekat pada setiap individu lembaga tersebut.⁵ Persoalan otoritas menjadi kompleks terutama di abad modern. Kompleksitas ini merupakan sebuah tuntutan dimana otoritas menafsirkan teks-teks keagamaan dirasa tidak cukup dengan menggunakan ilmu-ilmu keagamaan saja. Hal ini disebabkan adanya tuntutan modernitas turut mempengaruhi pemahaman sebuah teks keagamaan. Di samping itu juga watak dan dimensi teks itu sendiri bernuansa historis-sosiologis menjadikan ilmu pengetahuan sosial dan ilmu kealaman turut digunakan dalam melakukan kegiatan penafsiran. Khaled, sebagai salah seorang pemikir muslim yang *corcen* di bidang hukum mempertanyakan kembali epistemologi pemahaman teks-teks keagamaan yang menjadi rujukan bagi umat muslim dunia.

²Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (England: Oneworld Oxford, 2001), hlm. 17-18.

³Wael B. Hallaq, *Ancaman Paradigma Negara-Bangsas: Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas*, terj. Akh. Minhaji, (Yogyakarta: Suka Press, 2015), hlm. 76-77.

⁴Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 173,272; ix.

⁵*Ibid.*, hlm. x.

Khaled menawarkan metode hermeneutik sebagai salah satu metode tafsir dalam rangka menemukan dan mengungkap makna yang berada di balik teks. Tawaran Khaled mendapat penolakan terutama dari kalangan muslim beranggapan hermeneutika adalah metode yang diadopsi dari *Bible* sebagai ciri khas sarjana Barat ketika menafsirkan teks-teks Injil.⁶ Sehingga muncul “kecurigaaan” kepada Khaled atas tuduhan merusak dan merubah eksistensi makna teks-teks keagamaan yang mapan. Seperti pengakuannya, gagasasn pemikirannya yang semula pernah diterbitkan di Arab, dengan spontan buku Khaled dilarang beredar. Kendati demikian gagasan Khaled telah tersebar di dunia Barat hingga Asia dan menjadi kajian menarik guna memaksimalkan kembali potensi akal manusia dalam memahami teks-teks keagamaan.

Studi ini ingin menjelaskan konsep otoritas Khaled terkait fatwa-fatwa kontemporer yang dihasilkan oleh lembaga kajian fatwa seperti disebutkan di atas. Selanjutnya dijelaskan hubungan dialogis antara teks, pengarang dan pembaca secara komprehensif agar kajian tersebut menjadi kajian utuh, bukan kajian dikotomi. Oleh karenanya, paradigma yang digunakan adalah paradigma nitegrasi dan interkoneksi yang ditawarkan M. Amin Abdullah dalam mengkaji studi ilmu keislaman kontemporer.⁷ Paradigma ini bertujuan untuk mempertemukan dan sekaligus menghindari dikotomi ilmu agama dan ilmu umum dengan cara meleburkan sisi *normativitas-sakralitas* menjadi aspek *historisitas-profanitas*. Dengan cara inilah ilmu-ilmu keagamaan dapat berfungsi dalam menata kehidupan dunia yang semakin kompleks, bukan sebaliknya menekankan satu bidang ilmu pada wilayah tertentu saja-justru akan menggiring sikap otoritarianisme⁸ atau “kesadaran palsu”⁹ dalam kegiatan akademik dan intelektual. Adapaun metode yang

⁶M. Amin Abdullah “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca” dalam kata pengantar Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, (terj. Cecep Lukman Yasin), (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. viii.

⁷M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Cet. III, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. vii.

⁸Otoritarianisme adalah paham yang menggunakan kekuasaan Tuhan sebagai adasar untuk membatasi kehendak Tuhan baik individu, kelompok atau lembaga. Penejlasan tentang otoritarianisme selanjutnya akan dijelaskan bersamaan dengan penjelasan konsep otoriter. Khaled M. Abou El Fadhl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm.16.

⁹Kesadaran palsu adalah sebuah istilah yang berasal dari Jurgen Habermas menunjukkan keberpihakan pemahaman ilmu pengetahuan pada wilayah spesifik, yang dapat menggiring manusia terjerat pada kolonisasi salah satu sudut pandang. Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, (Cambridge: The MIT Press, 1987). Istilah ini kemudian dipopulerkan oleh Soerjanto Poespowardojo dan Alexander Seran dalam mengemukakan contoh salah satu dari tiga ranah ilmu pengetahuan dan wilayah spesifik yang dikemukakannya, yaitu rumpun ilmu pengetahuan di ranah kemandirian sebagai refleksi kirits yang memberi perhatian pada simpul kepalsuannya. Soerjanto Poespowardojo dan Alexander Seran, *Filsafat*

digunakan dalam mengkaji konsep otoritas adalah metode hermeneutika, suatu kajian tentang menangkap maksud atau kehendak Tuhan melalui kajian filsafat kebahasaan. Hermeneutika dijadikan sebagai metode tafsir dalam usaha mencari dan mendalami kehendak Tuhan bersifat abadi (*perennial*) melalui keragaman bahasa yang sarat dengan perbedaan budaya, waktu dan tempat penggunaan bahasa oleh yang berwenang.¹⁰

Hal yang sama dipertegas lagi oleh Amin Abdullah, bahwa hermeneutika bukan berarti tafsir atau takwil yang berkembang dalam tradisi Perguruan Tinggi Agama Islam lebih menekankan pada pemahaman teks, akibatnya terjadi saling ketergantungan terhadap teks. Untuk itulah kehadiran hermeneutika ini sebagai salah satu metode mendialogkan antara teks dan konteks dengan melibatkan ilmu sosiologi, antropologi, sejarah dan ilmu pengetahuan terkait lainnya.¹¹

B. Konsep Otoritas Khaled Abou el Fadhl

Dalam bukunya, Khaled tidak menjelaskan definisi otoritas yang konkrit. Ia mengakui terjadapatnya kesulitan dalam menjelaskan makna otoritas. Akan tetapi, Khaled menggali alternatif makna otoritas sebagai bagian dari upaya pengembangan pemahaman makna otoritas membantu memahami dinamika otoritas (keberwenangan) dalam tradisi pemikiran Islam. Ia membedakan otoritas dalam dua bentuk, yaitu *otoritas koersif* dan *otoritas persuasif*. *Otoritas koersif* adalah kemampuan seseorang (pemegang otoritas) mengarahkan perilaku orang lain dengan cara paksaan dengan harapan orang tersebut bersedia mengikuti keinginan atau kemauan pemegang otoritas. Sedangkan *otoritas persuasif* yaitu kemampuan mengarahkan orang lain didasarkan atas kepercayaan atau ideologi yang dimilikinya. Dengan kata lain, *otoritas persuasif* lebih mengedepankan sisi normatif yang melekat pada pemegang otoritas tersebut. Jadi, unsur kharismatik lebih dikedepankan agar orang merasa yakin dan percaya kepada pemegang otoritas, disamping adanya kemampuan akademik yang dimiliki oleh pemegang otoritas. *Otoritas persuasif* ini

Ilmu Pengetahuan: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik Terhadap Visi Positivisme Logis Serta Implikasinya, (Jakarta: Kompas, 2015), hlm. 189.

¹⁰Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Pakistan: suhail Academi Lahore, 1981, hlm. 72; Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama*, hlm. 80-81. Bahasa adalah salah satu unsur yang tumbuh dan berkembang dalam budaya tertentu. Ia berfungsi sebagai perantara menyampaikan gagasan atau ide yang berlaku pada zaman dan tempat tertentu. Pemikiran adalah respon sosial-politik yang mengitari situasi di tempat tertentu, yang disebut sejarah. Pemikiran mempengaruhi tindakan manusia termasuk bahasa. Bahasa senantiasa mengalami perubahan seiring dengan dinamika perubahan pemikiran manusia yang dilatari oleh berbagai situasi sosial-politik. Eratnya hubungan ketiga elemen ini menunjukkan adanya hubungan dialektis dalam memahami hermeneutika. M. Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 76-77.

¹¹M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi...*, hlm. 394.

disebut juga dengan “pemegang otoritas” dalam istilah Friedmen, yang membagi otoritas ke dalam dua bentuk, yaitu pemangku otoritas (being *in* authority) dan pemegang otoritas (being *an* authority).¹²

Otoritas koersif tidak memberikan kebebasan kepada orang lain untuk menentukan sikapnya. Biasanya *otoritas koersif* hanya mengandalkan jabatan yang melekat pada dirinya, sehingga orang menjadi tunduk dan patuh kepadanya. Sedangkan *otoritas persuasif*, ketundukan orang lain kepada pemegang otoritas semata-mata didasarkan atas kepercayaan atau keyakinan bahwa pemegang otoritas memiliki pengetahuan, kebijaksanaan atau pemahaman yang lebih baik.

Atas dasar itu Khaled membedakan sikap otoriter dan otoritatif. Otoriter menekankan pada seseorang untuk mengikuti sebuah pendapat tanpa mengetahui sumbernya, dalam khazanah keilmuan Islam disebut taklid buta. Di samping itu juga menolak pendapat berbeda dengannya. Sementara otoritatif adalah adanya pilihan terbaik berdasarkan pertimbangan rasio.¹³ Sikap otoriter sering ditemukan dalam fatwa-fatwa hukum yang mengabaikan ajaran toleransi. Seperti sikap seorang interpreter (ahli hukum) merasa paling mengetahui maksud Tuhan. Penyebabnya adalah runtuhnya epistemologi hukum Islam tradisional menggiring pemikir hukum Islam modern cenderung mengadopsi dan memilih salah satu pendapat dari berbagai mazhab, tanpa mempertimbangkan aspek integritas epistemologi masing-masing pendapat atau mazhab. Menurut Khaled inilah penyebab munculnya paham otoritarianisme, yaitu paham tentang metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan bersifat *subjektif-selektif*. *Subjektif-selektif* yaitu cara pandang yang melibatkan penyamaan antara maksud pengarang dan maksud pembaca dengan memandang maksud tekstual dan otoritas teks sebagai hal yang bersifat sekunder.¹⁴

1. *Kompetensi (Competence)*

Secara ontologis, Khaled mengakui otoritas mutlak dalam tradisi keagamaan Islam adalah Tuhan. Tuhan memiliki kewenangan atas segala sesuatu yang diinginkanNya. Kepercayaan umat Islam kepada Tuhan didasarkan atas keimanan setiap individu. Seseorang yang beriman selalu meyakini dan membenarkan bahwa Tuhan memiliki segala yang dikehendakiNya, tanpa ada seorangpun yang bisa menghalangi kehendak

¹²Dikutip dalam Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 18.

¹³Khaled M. Abou El Fadhl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 57 dan 141.

¹⁴*Ibid.*, hlm. 5.

Tuhan (*kun fayakun*). Proses kepercayaan kepada Tuhan sebagai otoritas tertinggi tidak mungkin diperoleh atau dicapai oleh individu yang tidak meyakini adanya Tuhan. Dalam konteks inilah dapat dikatakan, bahwa Khaled sebagai seorang muslim meyakini adanya Tuhan sebagai otoritas tertinggi. Proses keimanan yang dikemukakan di atas dijadikan dasar pijakan dalam menganalisis lebih mendalam tentang keinginan Tuhan agar manusia selalu taat dan patuh terhadap perintah dan laranganNya. Sarana untuk memperoleh keinginan Tuhan inilah menjadi fokus kajian Khaled yang dirumuskannya dalam dua kategori.

Pertama, asumsi yang disandarkan atas dasar keimanan bernilai transenden. Basis keimanan ini diyakini sebagai salah satu sarana efektif dalam upaya menemukan keinginan Tuhan melalui pengalaman spiritual sebagai khalifah di muka bumi. Bagi umat Islam, sarana yang validitasnya tidak diragukan lagi adalah al-Qur'an dan Sunnah. *Kedua*, sarana yang muncul dari hasil kreasi manusia bersifat historis, seperti akal (*intellect*), fitrah (*intuition*), moralitas, sejarah, alam, fakta empiris yang dapat diamati, konsesus orang-orang shaleh, doa, dan permohonan.¹⁵

Gagasan yang dikemukakan Khaled dapat digolongkan ke dalam klasifikasi wilayah kajian pemikiran keagamaan dari Amin Abdullah, yaitu wilayah *doktrinal-teologis*, dan wilayah *kultural-sosiologis*.¹⁶ Sumber pengetahuan pertama yang diisitlahkan Khaled dengan keimanan, adalah karakteristik proses pencarian pengetahuan yang semata-mata bermodalkan keyakinan. Tidak heran sebagian pemahaman keagamaan diterima apa adanya tanpa ada usaha kreatif serta mempertanyakan kembali maskud dari pemahaman keagamaan yang terlanjur diterima secara "instan". Kenyataan ini menggiring umat Islam terjerumus pada upaya pensakralan pemikiran keagamaan yang disitlahkan Arkoun dengan *taqdis al-afkar al-diniyyah*.¹⁷

Selanjutnya, sumber pengetahuan kedua berasal dari hasil kreasi pemikiran manusia adalah bagian dari wilayah kajian pemikiran keagamaan bersifat kultural-sosiologis. Wilayah kajian keagamaan model kedua ini menekankan pada aspek penafsiran

¹⁵Sarana kedua ini telah mejadi perdebatan serius di kalangan ahli hukum muslim. Pesan yang dismapaikan Tuhan memiliki petunjuk yang dimanifestasikan ke dalam bkonsep akal dan nalar ('*aql* dan '*ra'y*'), intuisi (*fitrah*), kebiasaan dan praktek manusia ('*urf* dan '*adah*'), atau teks (*nash*). Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 34 dan 86.

¹⁶M. Amin Abdullah 'Studi Agama Era Post-Positivisme: Implikasinya bagi Dialog Antaragama', kata pengantar dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000), hlm. xii-xiii.

¹⁷Mohammed Arkoun, *al-Islam al-Akhlaq wa Siyasa*, terj. Hashim Shalih, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990); Ruslani, *Masyarakat Kitab...*, hlm. 83.

teks-teks keagamaan, tidak terlepas dari adanya pengaruh sosial-budaya yang mengitari sebuah pemahaman keagamaan. Pemahaman keagamaan model ini tidak menjadikan pemahaman agama yang “instan” dan “pragmatis”, melainkan adanya upaya penyeleidikan terhadap faktor-faktor yang berada di balik munculnya pemikiran keagamaan. Penggolongan ke dalam dua wilayah kajian keagamaan di atas bukan berarti adanya upaya memperlebar jarak kajian agama yang bersifat transenden dan historical. Sebaliknya justru memberi pemahaman komprehensif tentang kajian keagamaan sebagai satu kajian utuh, tanpa ada dominasi salah satu wilayah kajian. Kenyataan ini dipertegas kembali oleh Khaled, bahwa al-Qur’an dan Sunnah merupakan otoritas tertinggi dalam tradisi pemikiran keagamaan Islam. Disini Khaled tidak menafikan kedudukan al-Qur’an dan Sunnah sebagai sumber utama hukum Islam. Ia justru memberikan posisi “sentral” yang secara hirarki menjadi pedoman hidup bagi umat manusia.

Tentunya sebagai sumber utama ajaran Islam, al-Qur’an dan Sunnah juga memiliki dimensi historis yang memerlukan sarana untuk dapat memahami pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Pesan tersebut adalah keinginan Tuhan untuk diamalkan, sekaligus dijadikan pedoman hidup manusia. Secara vertikal keinginan Tuhan tersebut bernilai universal untuk semua umat manusia, sedangkan secara horisontal, ia memiliki dimensi sejarah. Nilai yang abstrak akan dapat diketahui dan dipahami dengan memahami teks-teks yang terdapat dalam al-Qur’an maupun Sunnah melalui sarana bahasa. Teks terdiri dari beberapa unsur seperti huruf dan kata. Kedua unsur ini adalah simbol dari sebuah teks yang diperuntukkan agar manusia bisa menemukan keinginan Tuhan di balik sebuah teks.

Upaya menemukan makna yang terkandung dalam sebuah teks, melalui metode hermeneutikanya, ia mengatakan perlu dilakukan uji kualifikasi terhadap teks yang disebutnya dengan istilah *kompetensi*, yaitu kualifikasi sumber rujukan. Kualifikasi yang dimaksudkan Khaled adalah otoritas teks untuk mewakili atas nama Tuhan.¹⁸ Khaled memberi contoh, apabila sebuah teks berasal dari sahabat Nabi, maka harus dipertanyakan kepastian teks tersebut benar-benar mewakili atas nama Nabi. Ia tidak mempersoalkan kompetensi al-Qur’an dan Hadis, dengan asumsi bahwa Tuhan adalah pengarang al-Qur’an, dan Nabi adalah pengarang Hadis. Persoalan yang muncul adalah berkaitan dengan penentuan makna teks al-Qur’an dan Hadis yang mempunyai latar belakang historis, khususnya hadis Nabi. Walaupun dalam ilmu hadis dikenal dengan *ilmu riwayat*

¹⁸Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 87.

dan *ilmu dirayah*, Khaled tidak hanya berhenti sampai disitu saja untuk memastikan otentisitas hadis Nabi. Dengan kata lain, Khaled mengakui keberadaan ilmu tersebut, namun *ilmu rijalul hadis* tentang kredibilitas perawi hadis selama ini dipahami sebagai dimensi sunah saja, lebih dari itu diperlukan sarana lain sebagai sumber pengetahuan hasil kreasi manusia seperti sejarah, ilmu sosial humaniora dipandang mampu memberi penjelasan tentang kompleksitas kehidupan perawi. Ia menegaskan seorang perawi hadis tidak hanya dinilai dari segi sikap dan perilaku saja, melainkan terdapat dimensi sejarah seseorang yang turut serta mempengaruhi sebuah hadis didengar, dipelajari, dan disampaikan melalui sistem *isnad*.¹⁹

Setidaknya sistem *tahmamul wal ada'* menunjukkan adanya dialektika antara seorang murid dan guru dalam proses pencarian dan penerimaan hadis Nabi. Apa yang ingin dikatakan Khaled adalah persoalan kompetensi terhadap sebuah teks menjadi penting dalam memahami penafsiran teks yang disandarkan pada riwayat tertentu. Khaled mengemukakan contoh hadis tentang *firasy*, memiliki banyak makna seperti kasur, ranjang, hubungan seksual. Beragamnya makna yang dikemukakan oleh ahli bahasa berpengaruh bagi penafsir dalam memposisikan hadis-hadis yang diterima oleh penafsir sendiri. Ia menawarkan adanya keterhubungan kepercayaan sebuah riwayat dengan dampak hukumnya. Teks-teks yang memiliki dampak moral, hukum, keadilan sosial senantiasa terhubung dengan riwayat dari Nabi, yang disitilalkannya sebagai sebuah persyaratan proporsional.

Seperti diyakininya, seorang muslim, harus mengakui otoritas yang dimiliki Nabi seperti ditegaskan dalam al-Qur'an selama keputusan tersebut sejalan dengan kehendak Tuhan. Boleh jadi, makna sebuah teks dipahami oleh banyak orang tentunya memberi keragaman makna terhadap teks tersebut. Sebuah makna teks bernilai *mashlahah* pada zamannya, dan belum tentu *mashlahah* pada kondisi saat sekarang. Dalam batas tertentu, pertimbangan terhadap dampak dari penerapan sebuah riwayat menjadi penting dalam upaya menguji dan menilai kompetensi sebuah riwayat untuk memastikan pengaruh sifat otoritatif sebuah riwayat melahirkan perubahan paradigma penafsiran.

2. Penetapan (*Determination*)

Upaya menangkap kehendak Tuhan dalam sebuah teks diperlukan sarana yang menjadi dasar pijakan sebuah teks. Sarana dimaksud adalah bahasa, sarat dengan

¹⁹Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 87-89.

bermacam simbol, seperti huruf, kalimat, frasa. Simbol-simbol ini selanjutnya melahirkan ide, gagasan, gambar, bahkan berdasarkan simbol ini pula seseorang bisa mengekspresikan maksud dan keinginan pembaca yang selalu berubah sepanjang waktu. Seorang pengarang (*author*) menyampaikan pesan yang diinginkannya melalui perantara bahasa. Sementara pembaca berusaha menangkap makna yang terkandung dalam sebuah bahasa. Agar tidak terjadi bias dalam menangkap pesan pengarang melalui perantara bahasa yang dipakai, Khaled menekankan pentingnya seorang pembaca memiliki cara pikir rasional dalam memperlakukan sebuah teks. Penafsiran yang dilakukan dengan cara tidak rasional melahirkan kesimpulan yang berbeda dari maksud pengarang.

Menurutnya, cara pandang rasional dalam memahami maksud atau pesan dalam sebuah teks menjadi sesuatu yang mustahil jika dilakukan oleh individu tertentu, disiplin ilmu tertentu, atau keahlian tertentu. Pandangan seperti ini didasarkan pada kompleksitas sebuah pesan yang diinginkan oleh pengarang harus dilakukan dengan cara pandang rasional yang disebut Khaled sebagai komunitas penafsir. Komunitas penafsir harus menempatkan teks, pengarang dan pembaca saling berdialog secara proporsional, tanpa pihak yang mendominasi atas pihak lain dalam proses penetapan makna.

Demikian pula dengan pembacaan teks dalam tradisi keagamaan Islam juga sarat dengan budaya teks (*hadharah al-nash*).²⁰ Al-Qur'an sebagai perintah Tuhan disampaikan melalui bahasa abstrak. Hal ini bukan berarti bahasa al-Qur'an tidak bisa diterjemahkan secara aplikatif dalam kehidupan umat manusia. Justru itulah, al-Qur'an memberikan kewenangan kepada manusia melalui akal pikiran untuk menggunakan sarana bahasa sebagai alat komunikasi menangkap maksud Tuhan. Dari sini dapat dipahami, Tuhan menggunakan dua sarana sekaligus, yaitu *sarana teks* dan *sarana manusia*. Kedua sarana ini saling melengkapi dalam membentuk makna teks. Teks membentuk sikap manusia dan sebaliknya manusia juga dapat membentuk makna teks.²¹ Dalam konteks ini, Khaled mengatakan seorang pembaca mendapatkan legitimasi sebagai penafsir teks menghormati integritas maksud pengarang dan teks itu sendiri. Dengan kata lain klaim kebenaran hasil bacaan pembaca bersifat terbuka untuk dikritisi dalam proses penafsiran.

3. Sikap Otoriter (*The Authoritarian*)

²⁰M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi...* hlm. ix

²¹Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 89-91.

Sikap pembaca dalam menentukan makna sebuah teks adalah bukti dari integritas pembaca dalam menjaga dan memelihara maksud pengarang. Dalam kenyataannya seperti dikatakan Khaled seringkali pembaca terjebak pada sikap dan perasaan bahwa ia lebih mengetahui apa yang diinginkan oleh teks dan pengarangnya. Sikap seperti ini dijadikan asumsi oleh Khaled, bahwa seorang pembaca dengan segala keterbatasan yang dimilikinya sama halnya dengan menutup makna teks itu sendiri. Makna dari sebuah teks menjadi final, sehingga upaya penelusuran ke maksud pengarang dan teks menjadi terabaikan, bahkan bias. Padahal ia hanya memiliki kewenangan sebagai pembaca (penafsir teks). Sikap seperti ini dinamakan sebagai *sikap otoriter* yang berakibat pada tersendatnya proses penafsiran, bahkan Khaled mengatakan sikap seperti ini adalah bentuk kelaliman.²²

Untuk menghindari sikap otoriter dalam memahami teks, ia menawarkan lima syarat yang harus melekat pada diri pembaca teks. Kelima syarat ini dibangun atas dasar rasa saling percaya termasuk di dalamnya standar kualitas.²³ Disini terjadi pelimpahan wewenang (otoritas) yang satu sama lainnya saling menaruh kepercayaan terkait dengan kualitas keilmuan yang dimiliki. *Pertama*, kejujuran (*honesty*). Kejujuran menjadi syarat mutlak bagi pembaca dalam memahami teks-teks keagamaan. Sikap berterus terang terhadap apa yang diketahuinya, atau apa yang tidak diketahuinya, termasuk apa yang terlupakan olehnya dalam memahami sebuah teks harus diungkapkan, dan tidak untuk disembunyikan. *Kedua*, sungguh-sungguh atau giat (*diligence*), adanya upaya rasional dalam memahami dan menemukan maksud pengarang dan teks. Khaled mengakui adanya kesulitan untuk mengukur standar kesungguhan dalam merenungkan persoalan yang sedang dihadapi. Sekalipun standar kesungguhan menimbulkan kesan *subjektif*. Baginya, sikap rasionalitas yang dimiliki seorang pembaca teks dengan bekal ilmu yang dimilikinya dapat dijadikan standar dalam rangka memaksimalkan potensi yang dimilikinya. Dengan demikian teks yang dipahami menjadi terkendali, komprehensif dan rasional. *Ketiga*, menyeluruh (*comprehensiveness*), usaha memahami teks keagamaan dengan menyelidiki secara menyeluruh perintah-perintah relevan dengan teks dan bertanggungjawab terhadap alur pembuktian tertentu yang sejalan dengan maksud teks. *Keempat*, rasional (*reasonableness*), pemahaman terhadap teks-teks keagamaan dapat diukur, dijelaskan berdasarkan fakta-fakta empiris. *Kelima*, pengendalian diri (*self-restraint*), pembaca menyadari batasan-batasan peran yang dimilikinya. Ia tidak mengeluarkan pendapat

²²*Ibid.*, hlm. 92.

²³*Ibid.*, hlm. 54-58.

tentang sesuatu yang tidak diketahui, atau menahan diri untuk tidak tergesa-gesa menyimpulkan sebuah pemahaman sebelum adanya bukti kuat yang mendukungnya.

C. Teks, Pengarang dan Pembaca dan Hubungan Dialektis

Dalam tradisi pemikiran keislaman, keberadaan teks dipandang sebagai sumber pengetahuan yang tidak diragukan lagi kebenarannya. Hal ini seperti diakui Nasr Hamid Abu Zayd, budaya teks menjadi ciri khas dalam tradisi pemikiran Arab.²⁴ Hal senada juga diakui oleh Khaled, dan pemikir kontemporer lainnya seperti Fazlur Rahman, Muhammad Abid al-Jabiry, memahami agama melalui teks-teks kegamaan saja tidak cukup memadai untuk mengungkap makna yang diinginkan oleh pengarang dan teks itu sendiri. Pemikiran Khaled tentang hubungan dialogis antara teks, pengarang dan pembaca dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad Arkoun. Hal ini terlihat dalam karya Khaled menggunakan kerangka pikir Arkoun yang membagi kebudayaan yang masih berkuat pada dua persoalan, yaitu persoalan yang tak dipikirkan (*unthought*) dan wilayah yang tak terpikir (*unthinkable*). Berdasarkan pemikiran Arkoun ini, Khaled membuat kategori baru yang disebutnya sebagai wilayah “yang terlupakan” dalam khazanah keislaman kontemporer. Ia berpendapat mandegnya hubungan dialogis antara teks, pengarang dan pembaca berawal dari persoalan otoritas mujtahid, keberwenangan sumber dan wakil-wakilnya. Diskusi tentang otoritas ini telah diperbincangkan sebelum pra modern. Untuk saat ini, Khaled mengatakan diskusi seperti ini mulai terlupakan. Melalui karyanya ini, ia mencoba mengangkat kembali kepermukaan seputar persoalan otoritas yang berimplikasi pada hubungan dialektis antara teks, pengarang dan pembaca.²⁵

Dalam mendefinisikan teks, Khaled mengutip pendapat Jorge Gracia yang memberi definisi teks yaitu sekelompok entitas sebagai tanda yang ditentukan, disusun, dipilih berdasarkan maksud pengarang dalam konteks tertentu sehingga dapat mengantarkan makna tertentu kepada pembaca.²⁶ Dalam konteks ini persoalan yang muncul adalah berkaitan dengan otoritas penentuan makna teks dalam sebuah penafsiran. Terdapat tiga kemungkinan bagi seseorang yang menjadi wakil dalam menentukan sebuah teks.

²⁴Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al'Araby, 1994), hlm. 9; Ilyas Supena, *Desain Ilmu-Ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman*, (Semarang: Walisongo Press, 2008), hlm. 141.

²⁵Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm 96.

²⁶Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, (Albany: State University of New York Press, 1995), hlm. 3; Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 102.

Pertama, makna ditentukan oleh pengarang atau upaya pemahaman dari maksud pengarang. Makna sebuah teks telah ditentukan oleh maksud pengarang pada saat teks itu dibentuk.²⁷ *Kedua*, peranan teks dalam menentukan makna. Sistem makna bahasa yang rumit pada sebuah teks menunjukkan bahwa teks juga turut andil mengklaim kewenangan dalam menentukan makna.²⁸ *Ketiga*, memberikan penetapan makna kepada pembaca. dalam diri pembaca ada unsur subjektivitas yang turut serta dalam melakukan proses pembacaan²⁹. Oleh karena itu, tidak tertutup kemungkinan bagi pembaca memproyeksikan unsur subjektivitasnya kepada kehendak pengarang dan teks. Ketiga faktor inilah yang dapat membentuk konstruksi pemahaman tentang makna sebuah teks.

Selanjutnya, ia berpandangan ketiga unsur ini berfungsi sebagai bahan dasar dalam mendialogkan secara proporsional antara teks, pengarang dan pembaca. Porsi yang diberikan kepada ketiga unsur ini adalah seimbang dengan tidak memandang masing-masing unsur memiliki wewenang lebih. Khaled mengakui bahwa mendialogkan ketiga unsur ini bukanlah pekerjaan mudah, mengingat proses yang terjadi sangat kompleks, interaktif, dinamis dan dialektis di antara ketiga unsur tersebut. Tanpa mempertimbangkan pemahaman normatif, makna sering dipandang sebagai hasil interaksi teks, pengarang dan pembaca pada saat makna dimaksud dinegosiasikan dan mengalami perubahan. Sebaliknya pembaca yang tidak mendialogkan dengan teks tentunya tergiring ke dalam otoritarianisme (sikap otoriter). Kondisi seorang pembaca yang berusaha menemukan maksud Tuhan selalu diliputi oleh beberapa hal yang menjadi persoalan mendasar bagi pembaca, yaitu asumsi dasar yang berfungsi dalam menganalisis hukum.³⁰ Khaled membagi empat jenis asumsi dasar sebagai landasan dalam melakukan analisis hukum. Keempat asumsi dasar tersebut adalah asumsi nilai, asumsi metodologis, asumsi iman, dan asumsi akal. Asumsi nilai dibangun berdasarkan nilai-nilai normatif yang dipandang penting atau mendasar oleh sebuah sistem hukum. Nilai-nilai normatif tersebut adalah prinsip kebebasan, perlindungan hak milik yang setara dengan konsep dharuriyyah.³¹

Asumsi metodologis merujuk pada pendekatan teoretis yang sistematis terhadap hukum. Perbedaan pendapat antara berbagai mazhab hukum pada dasarnya perbedaan dari segi metodologis. Walaupun dalam prakteknya kedua asumsi ini terkadang ditemukan kesulitan membedakan asumsi nilai dan asumsi metodologis. Konsep *mashlahah*

²⁷Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 120-121.

²⁸Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 121-122.

²⁹Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 121-122.

³⁰Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 154.

³¹*Ibid.*

menyatakan “bahwa kepentingan umum dapat menyimpang dari nash”, apakah termasuk ke dalam asumsi nilai bersifat normatif atau hanya persoalan metodologis.³²

Asumsi berbasis akal adalah asumsi diperoleh dari logika atau bukti hukum, bukan dari pengalaman spiritual individu dengan Tuhannya. Pertimbangannya adalah bukti rasional dan tidak didasarkan atas pengalaman etis, eksistensial atau metafisik-individualistik. Sedangkan, asumsi berbasis iman bersumber dari hubungan antara wakil dan Tuannya. Asumsi ini dibangun atas dasar pemahaman tentang karakteristik keinginan Tuhan dan tujuannya, yang kemudian membentuk kesadaran dan keyakinan yang dalam hal tertentu sulit dijelaskan kepada orang lain.³³

Jika seorang pembaca mampu mendialogkan masing-masing unsur, yakni teks, pembaca dan pengarang, maka pembaca tersebut dapat dikatakan otoritatif, sekalipun tidak “kosong” dari subyektifitas. Bagi Khaled, kebenaran tidaklah bertumpu kepada hasil, melainkan pada upaya yang dilakukan dalam pencarian sebuah makna. Dengan kata lain kebenaran bukanlah sama sekali bersifat obyektif, tetapi bersifat subjektif.³⁴

Mencermati epistemologis hermeneutika otoritatif yang ditawarkan Khaled antara sumber pengetahuan berbasis keimanan dan sumber pengetahuan berbasis hasil kreasi akal manusia dapat didialogkan dengan pendekatan integrasi. Kajian tentang penemuan makna sebuah teks dalam konteks sekarang tidak lagi dilakukan secara dikotomis atau terpisah, sehingga melahirkan jarak antar ilmu keagamaan berbasis iman dan ilmu sosial berbasis *scientific*. Langkah yang ditempuh adalah melalui paradigma integrasi-interkoneksi.

D. Integrasi-Interkoneksi Teks, Pengarang, Pembaca: Sebuah Pencarian Makna

Sebagai sebuah cara pandang atau pendekatan, paradigma integrasi-nterkoneksi berusaha mendialektikkan tradisi teks (*hadharah al-nash*), tradisi akademik-ilmiah (*hadharah al-ilmu*) dan tradisi etik-kritis (*hadharah al-falsafah*) untuk memperoleh kesatuan ilmu yang utuh.³⁵ Namun penjelasan terhadap ketiga dialektika ini masih terbatas pada paradigma, belum menyentuh pada tataran aplikatif.

Menurut Syamsul Anwar istilah *integrasi-interkoneksi* memiliki dua arti berbeda. Integrasi terjadi *re-strukturisasi* ilmu berdasarkan prinsip-prinsip tertentu. Re-strukturisasi

³²Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 155-156.

³³Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 155.

³⁴Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 57 dan 141.

³⁵Menurut Amin Abdullah, istilah *hadharah* adalah hasil ilustrasinya dari perpaduan tiga pemikir kontemporer yaitu Mohammaed Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiry dan Nashr Hamid Abu Zaid M. M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, hlm. ix.

dimulai dengan perubahan paradigma, teori, metode, dan prosedur teknis dalam ilmu yang bersangkutan. Sebagai contoh, ilmu ekonomi Islam dikembangkan dengan melakukan re-strukturisasi terhadap ilmu ekonomi (konvensional) berdasarkan prinsip syariah. Sedangkan interkoneksi tidak perlu dilakukan re-strukturisasi, melainkan terjadi perluasan perspektif dengan menyerap informasi pelengkap dari ilmu lain. Syamsul Anwar menawarkan jika menggunakan pendekatan interkoneksi saja berarti melakukan proses pengkajian dalam suatu bidang ilmu dengan memanfaatkan data dan analisis ilmu bersangkutan melalui konsep operasional; komplementasi, konfirmasi, kontribusi dan komparasi.³⁶

Upaya menyentuh aspek spirit dari ilmu yang diintegrasikan saling melengkapi jika merujuk pola dan cara kerja integrasi yang dikemukakan Hanna Jumhana Bastian. Ia mengemukakan pola dan cara kerja integrasi ke dalam enam model. 1) *Similarisasi*, 2) *Paralelisasi*, 3) *Komplementasi*, 4) *Komparasi*, 5) *Induktifikasi*, dan 6) *Verifikasi*.³⁷

Pola atau cara kerja integrasi yang dikemukakan oleh Hanna Djumhana mulanya diterapkan dalam bidang psikologi. Kendati demikian pola ini dapat diterapkan ke dalam ilmu-ilmu keislaman lainnya, apalagi pola integrasi Hanna Djumhana sejalan dengan pola integrasi James P. Barber. Upaya integrasi ilmu agama dengan ilmu pengetahuan (sains) bukanlah pekerjaan sederhana, agama yang bersumber dari keimanan, wahyu bercorak metafisik belum tentu dapat dihubungkan dengan sains bercorak empirik bersumber pada produk akal intelektual manusia. Dalam konteks inilah terjadinya *missing link*, sebuah istilah yang ditawarkan Hanna Djumhana. Upaya menjembati sains dengan agama yaitu dengan membangun pola pikir yang bercorak *falsafi* atau *pondasi falsafi* dan *sikap Islami*. Pola pemikiran ini merumuskan landasan *falsafi* bercorak islami terhadap sains yang mendapat pengakuan atau persetujuan dari ilmuwan muslim, mengakui al-Qur'an sebagai firman Allah mengandung kebenaran paripurna (*the ultimate truth*) sebagai tujuan utama para saintis.³⁸

Secara operasional, pola pikir fondasi falsafi dan sikap islami dapat dijelaskan dengan cara mengumpulkan sejumlah ayat-ayat al-Qur'an tentang alam, manusia, sosial, budaya, selanjutnya diintegrasikan ayat tersebut satu sama lainnya. Hasil integrasi tersebut

³⁶Syamsul Anwar, *Interkoneksi: Studi Hadis dan Astronomi*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah Press, 2011), hlm. 2-4; Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keimuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...)*, *Person, Knowledge, and Institution*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), hlm. 777.

³⁷Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 32.

³⁸Hanna Djumhana, *Integrasi Psikologi...*, hlm. 34.

memperoleh wawasan utuh mengenai persoalan yang dikaji, kemudian disarikan menjadi *filsafat Islami*. *Filsafat Islami* ini dihubungkan dengan filsafat sains, budaya, antropologi pada aspek yang sama. Pada proses ini tidak tertutup kemungkinan melahirkan kesamaan, ketidaksesuaian, tidak sinkron, bahkan berbeda sama sekali. Kenyataan seperti inilah menuntut sikap rendah hati ilmuan muslim bersedia menempatkan agama di atas sains dengan keyakinan bahwa al-Qur'an adalah kebenaran mutlak dijadikan sebagai pedoman, landasan sains dalam mengungkapkan rahasia sunnatullah.³⁹

Di samping itu adanya kesadaran ilmuan muslim mengakui kebenaran sains bukanlah kebenaran mutlak, melainkan kebenaran empiris yang bersifat relatif. Menempatkan al-Qur'an sebagai kebenaran mutlak tidak berarti mengesampingkan kebenaran yang dihasilkan oleh sains. Disinilah pentingnya sikap ilmuan muslim dalam memperlakukan hasil-hasil temuan ilmiah sebagai sumber inspirasi dalam mengungkap kebenaran sunnatullah. Dengan demikian hubungan ketiga dialektika seperti ditawarkan Amin Abdullah dapat saling melengkapi dengan adanya tawaran Hanna Djumhana yaitu pondasi falsafi dan sikap islami.

E. Penutup

Terjadinya distorsi atau penyimpangan makna dalam pemikiran hukum Islam adalah adanya sikap *otoritarianisme –subjektif* yang dimiliki oleh kaum agamawan yang memegang mandat wakil Tuhan. Perbedaan budaya, bahasa turut mempengaruhi pola dan cara pandangan pembacaan terhadap teks. Oleh karena itu teks seharusnya ditempatkan pada posisi subjektif relatif yang kebenarannya tidak terbatas pada zaman dan tempat tertentu saja. Setidaknya dapat dikatakan kebenaran pembacaan teks dinilai masalah pada zamannya, dan belum tentu masalah di waktu lain. Perkembangan ilmu pengetahuan modern dan ilmu pengetahuan sosial yang didasarkan pada hasil riset turut memperkuat hasil pembacaan teks oleh seseorang yang diberi kewenangan “menafsirkan teks”. Disinilah pentingnya keterbukaan sikap dalam memahami teks tidak dilakukan secara parsial, tetapi melalui kajian utuh dan menyeluruh dengan melibatkan semua ilmuwan alam, sosial, ahli hukum dan ilmuwan terkait lainnya dengan tetap mempertahankan paradigma ilmu-ilmu keislaman. Salah satu cara untuk memadukan cara pandang di atas adalah melalui paradigma integrasi-interkoneksi serta konsep operasionalisasinya.

³⁹*Ibid.*

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Cet. II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, (Albany: State University of New York Press, 1995.
- Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: The MIT Press, 1987.
- Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, England: Oneworld Oxford, 2001.
- , *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- M. Amin Abdullah 'Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca' dalam Kata Pengantar dalam Khaled Abou El Fadhl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- , "Studi Agama Era Post-Positivisme: Implikasinya bagi Dialog Antaragama", kata pengantar dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohammaed Arkoun*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.
- , *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Cet. III, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Miftahurrohim Syarkun, *Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah-Imam Syafi'i dan Dampaknya terhadap Konstelasi Pemikiran Islam*, Yogyakarta: Suka Press, 2015.
- Mohammed Arkoun, *al-Islam al-Akhlaq wa Siyasah*, terj. Hashim Shalih, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990.
- , *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1993.
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al'Araby, 1994), hlm. 9; Ilyas Supena, *Desain Ilmu-Ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman*, Semarang: Walisongo Press, 2008.
- Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Pakistan: suhail Academi Lahore, 1981,
- Soerjanto Poespowardojo dan Alexander Seran, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik Terhadap Visi Positivisme Logis Serta Implikasinya*, Jakarta: Kompas, 2015.
- Syamsul Anwar, *Interkoneksi: Studi Hadis dan Astronomi*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah Press, 2011.

- Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non Tasyri'iyah Menurut Yusuf Al-Qaradhawi*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2011.
- Wael B. Hallaq, *Ancaman Paradigma Negara-Bangsa: Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas*, terj. Akh. Minhaji, Yogyakarta: Suka Press, 2015.
- Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keimuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...), Person, Knowledge, and Institution*, Yogyakarta: SUKA Press, 2013.