
ADDIN, Vol. 7, No. 2, Agustus 2013

HERMENEUTIKA NEGOSIATIF KHALED M. ABOU EL FADL TERHADAP HADIS NABI

Akrimi Matswah

Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
matswah_mi@gmail.com

Abstrak

Islam sebagai sebuah agama besar memiliki dua sumber ajaran terbesar, yaitu Al-Qur'an dan hadis sebagai pokok kajian hukum Islam terbesar. Melihat dari sejarah kodifikasi antar keduanya, bisa kita ketahui memiliki corak yang sangat jauh berbeda. Al-Qur'an jauh lebih bisa diterima keotentikannya karena secara rasional dari mulai turun ayat sampai penghimpunan terkadang memiliki banyak proses. Adapun hadis tidak jarang ditemui kecacatan di salah satu fase pengodifikasiannya. Melihat hal ini bisa kita pahami bahwa hadis lebih rentan terhadap problem otentisitas. Salah satunya muncul hadis yang bersifat misogini, yaitu hadis dengan redaksi matan yang bertentangan dengan akal dan sebagaimana yang terdapat dalam kitab induk mu'tabar. Dalam hal ini, kajian difokuskan pada salah seorang tokoh ahli hadis Khaled Abou El Fadl beserta pandangannya terhadap hadis dan hermeneutik yang digagasnya, khususnya terkait hadis misoginis. Yang melatarbelakangi gagasan El Fadl salah satunya kegelisabannya terhadap fatwa-fatwa sewenang-wenang yang dikemukakan CRLQ, di mana mereka menggunakan hadis-hadis misoginis sebagai otoritas tertinggi untuk melegitimasi keabsahan fatwa mereka. Dari kajian ini bisa dilihat corak pemikiran El Fadl meskipun tidak serta merta menyingkap hadis Nabi, akan tetapi yang paling menarik adalah upayanya dalam mengkonstruksi dan memadukan dua

khasanah pemikiran klasik dan modern khususnya dalam bidang tafsir hadis.

Kata Kunci: Hadis, Abou El Fadl, Tradisi Misoginis.

Abstract

THE NEGOTIATED HERMENEUTICS OF KHALED M. ABOU EL FADL TO PROPHET'S HADITH. As a major religion, Islam has two sources, namely the greatest teachings of the Qur'an and al hadith as the core of the largest study of Islamic law. Considering the history of the two codifications, we know that it has a style that is very much different. Al-Qur'an is much more acceptable because the rational authenticity from the beginning to the systematic codification. While the hadith is often encountered the uncommon codifications. Assuming this, we can understand that tradition is more susceptible to the problem of authenticity, one of them is misogyny traditions that honor the tradition which is contrary to reason and as contained in the mu'tabaroh book. In this case, the study focuses on one of the characters ahlul hadith Khaled Abou El Fadl and his views on hadith and hermeneutical particularly related misogynistic hadith. The background idea of El Fadl is his anxiety to arbitrary expressed by CRLO, where they use the misogynist hadiths as the highest authority to legitimize the validity of their fatwa. From this study, it can be seen that the patterns of thought of el fadl is not necessarily revealed the hadith of the prophet, but the most interesting thing is his efforts in constructing and integrating two repertoire of classical and modern thought, especially in the field of hadith interpretation.

Keywords: Hadith, Abou El Fadl, Misogynistic Traditions.

A. Pendahuluan

Hukum Islam merupakan hasil konstruksi dua otoritas tertinggi dari ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan Hadis. Akan tetapi kedua sumber ajaran Islam tersebut tidak terlepas dari problem otentisitas. Terutama jika dihadapkan pada proses penghimpunan keduanya dalam sebuah Mushaf dan kitab-kitab hadis. Al-Qur'an misalnya, dalam penghimpunannya melalui banyak proses mulai dari pewahyuan, penghafalan oleh para sahabat, periwayatan secara lisan hingga penghimpunan dan penulisan oleh para sahabat

pasca wafatnya Nabi.¹ Sedangkan hadis dalam penghimpunannya mengalami proses yang lebih panjang. Dimana hadis merupakan catatan rekaman para sahabat terhadap perilaku, tindakan dan persetujuan Nabi yang kemudian rekaman para sahabat tersebut dituturkan secara lisan oleh generasi-generasi sesudahnya hingga akhirnya didokumentasikan dalam berbagai kitab hadis pada abad kedua Hijriyah.

Dalam konteks inilah tampak bahwa hadis lebih rentan terhadap problem otentisitas, mengingat panjang dan lamanya jarak munculnya hadis hingga proses kodifikasinya kedalam kitab-kitab hadis induk. Dimana dalam proses kodifikasi tersebut tidak bisa terlepas dari campur tangan manusia dalam penghafalan, periwayatan, hingga pemeliharaan dan penulisannya dalam bentuk teks, sehingga tidak bisa dinafikan adanya kemungkinan pemalsuan, persoalan daya ingat hingga subjektivitas perawi dalam proses transmisi periwayatannya, yang hal tersebut berpengaruh pada hadis yang diriwayatkan.²

Diantara konsekuensi dari fakta tersebut yaitu adanya hadis-hadis misogini, hadis-hadis dengan redaksi matan yang bertentangan dengan akal dan sebagainya yang terdapat dalam berbagai kitab hadis induk.³ Kemudian dalam konteks sosial

¹ Mushaf al-Qur'an sebagaimana yang kita ketahui pada dasarnya merupakan hasil kodifikasi yang dimotori oleh Zayd Ibn Tsabit pada era Utsman Ibn Affan. Dimana al-Qur'an dikumpulkan dari berbagai sumber dan disalin kedalam mushaf-mushaf yang kemudian disebarakan ke berbagai tempat. Hal tersebut dilakukan sebagai bentuk standarisasi teks dan bacaan al-Qur'an dikarenakan sebelumnya muncul banyak perbedaan bacaan al-Qur'an yang menimbulkan banyak perdebatan. Lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Yogyakarta: FkBA, 2001), hlm. 201.

² Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. 130.

³ Hadis-hadis tersebut diantaranya yaitu hadis tentang mayoritas perempuan penghuni neraka. Kemudian hadis tentang laknat malaikat terhadap istri yang menolak diajak berhubungan seksual oleh suami, serta hadis mengenai surga dan neraka istri berada ditangan suami. Lihat: Shahih Bukhari hadis no. 29, Shahih Muslim hadis no. 3611, dan Musnad Ahmad hadis no 19212 Maktabah Syamila CD Room.

hadis-hadis tersebut dijadikan landasan hukum dan bahkan memiliki otoritas tinggi yang kemudian dipegang dan dijadikan pedoman.⁴ Dari sini tampak bahwa upaya melakukan kajian ulang terhadap hadis menemukan signifikansinya. Disinilah Abou el-Fadl, seorang Profesor Hukum Islam di Fakultas Hukum Islam UCLA Amerika Serikat mengawali gagasannya mengenai perlunya mengkaji kembali teks hadis sebagai sumber otoritatif umat Islam sebagaimana yang akan penulis uraikan dalam makalah ini. Pertama-tama penulis akan menguraikan sketsa biografi Abou Fadl, kemudian pandangannya terhadap hadis dan hermeneutika hadis yang digagasnya. Terakhir penulis akan menguraikan bagaimana Abou el-Fadl mengaplikasikan gagasannya dalam memaknai hadis misoginis.

B. Pembahasan

1. Biografi Khaled M. Abou el-Fadl

Khaled M. Abou el-Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun

⁴ Hal tersebut diantaranya tampak pada fatwa-fatwa yang dikemukakan CLRO yang menjadikan hadis-hadis misogini sebagai sandaran dan rujukan tanpa ada upaya untuk melakukan reinterpretasi. Dapat dilihat misalnya ketika mereka melakukan pemaknaan secara tekstualis terhadap hadis yang mewajibkan mengenakan hijab dan menutup wajah ketika bersama laki-laki yang bukan mahramnya. Menurut pemahaman mereka bahwa maksud hadis diwajibkannya perempuan mengenakan hijab adalah karena jika mereka menampakkan wajah mereka didepan laki-laki akan berpotensi kepada keburukan yaitu menimbulkan godaan seksual yang merupakan sebab utama timbulnya kejahatan, hilangnya rasa malu pada perempuan dan lepasnya kendali seksual laki-laki. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 404-406. Bandingkan dengan penafsiran yang lebih humanis terhadap hadis tersebut sebagaimana dilakukan oleh Fatima Mernissi yang memandang bahwa kewajiban memakai hijab bagi perempuan ketika itu adalah dikarenakan kondisi sosial masyarakat Arab yang rentan terhadap perilaku kejahatan kepada perempuan. Selain itu memakai hijab adalah untuk membedakan perempuan merdeka dengan budak. Sehingga Nabi menganjurkan perempuan untuk memakai hijab sebagai proteksi atau perlindungan terhadap perempuan. Selanjutnya jika dalam konteks sekarang perempuan telah berada pada situasi aman, maka posisi hijab bukan sebagai kewajiban dan hanya berupa anjuran. Lihat Fatima Mernissi, *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry* (Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1991), hlm. 99-101.

1963. Pendidikan dasar dan menengahnya dia tamatkan di negeri kelahirannya, Kuwait. Dia kemudian melanjutkan pendidikannya ke Mesir. Sebagaimana tradisi bangsa Arab yang memegang teguh tradisi hafalan, Abou El Fadl kecil sudah hafal al-Qur'an sejak usia 12 tahun. Ayahnya yang berprofesi sebagai seorang pengacara, sangat menginginkan Abou El Fadl menjadi seorang yang menguasai hukum Islam. Ayahnya sering mengujinya dengan pertanyaan-pertanyaan seputar masalah hukum. Setiap liburan musim panas, Abou El Fadl juga menyempatkan menghadiri kelas-kelas al-Qur'an dan ilmu-ilmu syariat di Masjid Al-Azhar Kairo, khususnya kelas yang dipimpin oleh Shaykh Muhammad al-Ghazâlî (w. 1995), seorang tokoh pemikir Islam moderat dari barisan revivalis yang dia kagumi.⁵

Pada tahun 1982, Abou El Fadl meninggalkan Mesir menuju Amerika dan melanjutkan studinya di Yale University dengan mendalami ilmu hukum selama empat tahun dan dinyatakan lulus studi *bachelor*-nya dengan predikat *cum laude*. Tahun 1989, dia menamatkan studi Magister Hukum pada University of Pennsylvania. Atas prestasinya tersebut, dia diterima mengabdikan diri di Pengadilan Tinggi (Supreme Court Justice) wilayah Arizona sebagai pengacara bidang hukum dagang dan hukum imigrasi. Dari sinilah kemudian Abou El Fadl mendapatkan kewarganegaraan Amerika, sekaligus dipercaya sebagai staf pengajar di University of Texas di Austin. Abou El-Fadl kemudian melanjutkan studi doktoralnya di University of Princeton. Pada tahun 1999, Abou El Fadl mendapat gelar Ph.D dalam bidang hukum Islam. Sejak saat itu hingga sekarang, ia dipercaya menjabat sebagai profesor hukum Islam pada School of Law, University of California Los Angeles (UCLA).⁶

Abou El Fadl adalah penulis yang produktif. Di antara karya-karyanya yang sudah diterbitkan dalam bentuk buku yaitu: (a) *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman*; (b)

⁵ Nasrullah, "Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou el-Fadl: Metode Kritik atas Penafsiran Otoritarianisme dalam Pemikiran Islam", Jurnal *Hunafa*, Vol. 5, No. 2, Agustus 2008, hlm. 139.

⁶ *Ibid.*, hlm. 140.

Rebellion and Violence in Islamic Law, (c) *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*; (d) *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: a Contemporary Case study*; (e) *Islam and Challenge of Democracy*; (f) *The Place of Tolerance in Islam*; (g) *Conference of Books: The Search for Beauty in Islam*.

Selain menulis buku, Abou El-Fadl juga banyak menulis karya ilmiah, baik dalam bentuk artikel maupun jurnal ilmiah. Di tengah-tengah kesibukannya sebagai profesor, Abou El Fadl juga sering diundang dan mengisi seminar, simposium, lokakarya dan *talk show* di televisi dan radio seperti CNN, NBC, PBS, NPR, dan VOA. Belakangan dia banyak memberikan komentar tentang isu otoritas, terorisme, toleransi dan hukum Islam. Ia juga pernah menjabat direktur *Human Right Watch* dan anggota Komisi Kebebasan Beragama, Amerika Serikat.⁷

2. Pandangan Khaled Abou El-Fadl terhadap Sunnah dan Hadis

Sunnah merupakan rekaman atau catatan yang secara lisan dipancarkan dari apa yang diucapkan atau dilakukan oleh Nabi selama seumur hidupnya. Sunnah juga mencakup berbagai laporan tentang sahabat Nabi. Sedangkan hadis merupakan riwayat yang bertujuan untuk mengutip ucapan Nabi dalam segala hal. Dengan demikian sunnah merupakan suatu istilah lebih luas yang mengacu pada hadis. Sunnah seperti halnya narasi yang ditujukan untuk menguraikan perbuatan Nabi dan sahabat di dalam berbagai situasi dan konteks.⁸ Hal tersebut sebagaimana

⁷ *Ibid.*

⁸ Khaled Abu el-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from The Extremists* (Amerika: Perfect Bound, 2005) hlm. 142-143. Dari definisi yang dikemukakannya tersebut tampak bahwa Abou el-Fadl hanya membedakan sunnah dan hadis pada tataran perilaku dan ucapan Nabi, dimana sunnah mencakup perilaku, sejarah dan perkataan Nabi. Sedangkan hadis hanya mengacu pada perkataan Nabi, dimana term tersebut biasanya menunjuk pada makna sunnah qauliyah. Dalam bentuk lisan, sunnah merekam tradisi yang hidup dalam masyarakat Muslim terdahulu. Dalam bentuk tulisan, perkataan Nabi tidak lagi berubah atau berkembang, tetapi

pernyataannya:

*“The Sunna is the orally transmitted record of what the Prophet said or did during his lifetime, as well as various reports about the Prophet’s Companions. Traditions purporting to quote the Prophet verbatim on any matter are known as hadith.”*⁹

Mayoritas orang Islam mempertimbangkan sunnah Nabi sebagai sumber Islam yang berwenang setelah al-Qur’an. Sunna diwakili oleh suatu kumpulan literatur tak berbentuk yang berisi beratus-ratus laporan tentang Nabi dan sahabatnya sepanjang langkah awal Sejarah Islam.¹⁰ Pada awalnya sunnah dituturkan secara lisan, hingga akhirnya dihimpun dan didokumentasikan dalam berbagai kitab yang dikenal dengan kitab *sunan* atau *masanid*. Dalam proses penghimpunannya pun melalui mata rantai perawi yang cukup panjang, mulai dari Nabi, para Sahabat, generasi sesudah sahabat (*tabi’in*) dan kemudian berujung pada perawi terakhir sebelum dihimpun dalam kitab-kitab hadis.¹¹

Selain itu dalam penghimpunannya tersebut, Sunnah

terekam dalam bentuk yang terstruktur dan terorganisasi. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 150. Bandingkan dengan Fazlur Rahman misalnya yang mendefinisikan sunnah sebagai semua perilaku dan ucapan Nabi yang disepakati secara bersama dan dijadikan teladan, yang kemudian diinterpretasi dan diimplementasikan secara kreatif oleh para umat Islam generasi awal yaitu sahabat dan *tabi’in*. Sedang hadis merupakan upaya penuturan sunnah dalam suatu catatan atau dengan kata lain, hadis merupakan refleksi verbal dari sunnah yang hidup. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publisher, 1994), hlm. 31-33.

⁹ Abou el-Fadl, *The Great Theft*, hlm. 142-143.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 144.

¹¹ Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 150. Panjangnya proses tersebut berimplikasi ada problem otentisitas. Hal tersebut tampak dari posisi sunnah yang tidaklah direkam dan ditulis sepanjang hidup Nabi. Walaupun beberapa pergerakan dokumentasi dimulai sejak abad Islam yang pertama, akan tetapi sunnah tidak secara sistematis dikumpulkan dan didokumentasikan hingga dua abad setelah kematian Nabi. Terlambatnya dokumentasi Sunnah tersebut mengindikasikan bahwa banyak dari laporan yang melekat pada Nabi tersebut adalah diragukan kebenarannya atau sedikitnya menjadikan keraguan terhadap keaslian historis. Abou el-Fadl, *The Great Theft*, hlm. 144.

tidaklah diwakili oleh teks yang disetujui tunggal.¹² Sunnah terdapat pada sedikitnya enam teks utama yaitu kitab Bukhari, Muslim, Nisa'i, Tirmidzi, Ibn Majah, dan Abu Dawud. Kemudian sunnah juga terdapat pada banyak teks sekunder seperti Musnad Ahmad, Ibn Hayyan, dan Ibn Khuzayma. Selain itu terdapat beberapa koleksi sunnah dan hadis yang menjadi teks otoritatif bagi muslim syi'ah yaitu al-Kafi dan al-Wasa'il.¹³ Dalam kitab-kitab hadis tersebut akan kita temukan variasi yang sangat kompleks terkait hadis-hadis yang menurut mereka otentik, yang layak untuk mereka himpun dalam kitab hadisnya dan hadis-hadis yang menurut mereka tidak layak.¹⁴ Sehingga dapat kita temukan beberapa hadis yang dinyatakan autentik dan dibukukan oleh kebanyakan ulama hadis, tetapi kita juga dapat menemukan beberapa hadis yang hanya dibukukan oleh satu orang ulama, atau bahkan tidak dibukukan oleh seorang ulama sekalipun.¹⁵ Dari situ tampak bahwa proses penghimpunan sunnah Nabi kedalam kitab-kitab hadis tersebut melalui proses yang sangat panjang. Melewati proses pertarungan wacana otentisitas hadis dan subjektifitas para penghimpun hadis.

3. Hermeneutika Hadis Khaled Abou el-Fadl

Dalam menyikapi hadis dengan segala kompleksitas dalam proses penghimpunannya, maka perlu adanya interpretasi

¹² Hal tersebut berbeda dengan al-Qur'an yang dalam proses pewahyuan hingga penyusunannya terhimpun dalam satu mushaf yaitu Mushaf Usmani. Di mana mushaf tersebut menjadi otoritas tunggal dan otoritas tertinggi bagi umat Islam. Lihat Aksin Wijaya, *Arab Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 89- 91.

¹³ Abou el-Fadl, *The Great Theft*, hlm. 144.

¹⁴ Proses uji otentisitas tersebut pada dasarnya bersifat fleksibel dan kreatif. Artinya, pemilihan, pengujian otentisitas dan pembukuan hadis tidak dilakukan secara terstruktur dan sistematis, tetapi merupakan proses yang sangat subjektif. Mereka memahami, menanggapi dan menegosiasikan, menciptakan, serta dipengaruhi dan mempengaruhi berbagai konteks ketika mereka memutuskan hadis mana yang dipandang berasal dari Nabi dan Sahabat dan hadis mana yang bukan berasal dari Nabi dan Sahabat. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 152.

¹⁵ *Ibid.*

ulang terhadap hadis. Abou el-Fadl mengusulkan perlunya penetapan makna terhadap hadis. Penetapan makna disini pada dasarnya bukan hanya persoalan penafsiran dan pemahaman, tetapi juga persoalan penentuan “penerapan” perintah dari teks otoritatif. Dengan kata lain, proses interpretasi bukan hanya upaya untuk memahami makna suatu kata atau ungkapan, tetapi juga cara menerapkan makna tersebut.¹⁶ Oleh karena itu Abou el-Fadl menyebut proses interpretasi dengan istilah yang lebih mendalam yaitu penetapan makna terhadap teks otoritatif, yang dalam hal ini adalah teks hadis.¹⁷

Abou el-Fadl menegaskan bahwa proses penetapan makna merupakan hasil interaksi antara pengarang (*author*), teks (*text*) dan pembaca (*reader*). Artinya, dalam penetapan makna harus ada proses negosiasi dari ketiga aspek tersebut secara seimbang tanpa ada dominasi dari salah satu pihak.¹⁸ Hal tersebut sebagaimana pernyataannya:

“I argue below that meaning should be the product of the interaction of author, text, and reader that there should be a balancing and negotiating process between the three parties, and that one party ought not to dominate the determination of meaning.”¹⁹

Dalam hal ini akan penulis uraikan ketiga komponen dalam proses penetapan makna tersebut.

¹⁶ Penulis melihat gagasan Abou Fadl mengenai penetapan makna ini selaras dengan pemikiran Hirsch yang membedakan antara makna dengan signifikansi sebagaimana dalam karyanya, *Validity in Interpretation*. Menurutnya, makna adalah apa yang dimaksudkan oleh pengarang dari teks yang dia ciptakan, sedangkan signifikansi lebih dinamis dan berhubungan dengan unsur-unsur lain diluar teks. Hal tersebut terkait dengan dunia pembaca dalam menetapkan makna pada situasi dan kondisi aktual yang melingkupinya. Lihat Heru Prakosa, “Penyingkapan Makna: Sekedar Maksud Pengarang? Pokok-pokok Pemikiran E.D. Hirsch Jr Tentang Interpretasi”, M. Nur Kholis Setiawan, dkk., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 130-131.

¹⁷ Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 50.

¹⁸ *Ibid*, hlm. 135.

¹⁹ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Woman*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003), hlm. 90.

a. Author

Ketika melihat kompleksitas proses penyusunan sebuah hadis dapat digaris bawahi bahwa munculnya hadis tidak bisa dilepaskan dari campur tangan manusia, baik dalam penghafalan, periwayatan, hingga pemeliharaan dan penulisannya dalam bentuk teks. Selain itu terdapat tingkat subjektivitas kreatif yang sangat tinggi dalam proses pengujian autentisitas, dokumentasi, penyusunan dan penyampaian riwayat-riwayat yang dikatakan berasal dari Nabi dan sahabat.²⁰

Oleh karena itu dalam pembicaraan mengenai *author* hadis, tidak dapat dilepaskan dari proses kepengarangan (*authorship*) dalam pembentukan hadis.²¹ Dalam hal ini Nabi berperan sebagai pengarang historis dan pengarang utama. Akan tetapi kita tidak menerima perkataan Nabi melalui proses yang bersifat abadi dan dijamin Tuhan, melainkan melalui sebuah media yang sangat bisa di negosiasikan, yang

²⁰ Imam Bukhari, Muslim, Ibn Majah dan para penghimpun hadis lainnya dalam menghimpun hadis melalui proses seleksi dari sekian banyak hadis, kemudian hadis-hadis yang telah lulus seleksi dihimpun dan kemudian dibukukan. Dalam proses seleksi tersebut melibatkan subjektivitas masing-masing penyeleksi, dimana setiap penyeleksi memiliki kriteria yang berbeda dalam menilai tingkat kualitas suatu hadis dan layak atau tidaknya suatu hadis untuk dibukukan. Oleh karena itu sangat mungkin suatu hadis diterima dan memiliki kualitas shahih dalam beberapa kitab hadis, tetapi mendapat penilaian yang berbeda dalam kitab hadis yang lain. Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 158.

²¹ Konsep kepengarangan yang kemukakan Abou Fadl ini pada dasarnya terinspirasi dari konsep *authorship* yang di gagas oleh Gracia. Dimana menurutnya sebuah teks bisa memiliki beragam pengarang, yaitu pengarang historis yang menciptakan teks, pengarang produksi yang mungkin mengolah dan menyusun teks, pengarang revisi yang menyunting, mengubah dan menuangkan kembali teks tersebut, serta pengarang interpretasi yang menerima dan menciptakan makna dari lambang-lambang yang membentuk teks. Beragam pengarang tersebut tidak memainkan peran dan fungsi yang sama, akan tetapi peran dan fungsi mereka berubah mengikuti konteks tertentu. Lihat: Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality : The Logic and Epistemology*, (New York: State University of New York Press, 1995), hlm. 114-116.

telah memilah, melindungi dan menghasilkan unsur-unsur kebenaran Nabi.²² Abou el Fadl mengungkapkan:

“Each tradition is the product an authorial enterprise in which the Prophet occupies the role of the historical author.”²³

Dengan kata lain, proses penerimaan riwayat Nabi tersebut juga melibatkan mereka yang memilih, mengingat dan menyampaikan riwayat. Sehingga jika kita mengkaji realitas historis suatu hadis secara mendalam, terkadang yang tampak bukanlah realitas historis pada masa Nabi, tetapi gambaran realitas historis dari perawi.²⁴

Selain itu gagasan mengenai konsep kepengarangan tersebut memainkan sebuah peran penting dalam memahami penafsiran yang dilekatkan pada sebuah riwayat tertentu.²⁵ Hal tersebut dikarenakan hadis Nabi terbentuk dari sebuah proses yang melibatkan suara pengarang dan proses perkembangan historis, dimana komunitas interpretasi telah terbentuk disekitar proses tersebut dan berakar, hingga membentuk bagian dari proses pembentukan otoritas.²⁶

b. Teks

Hadis merupakan teks otoritatif yang menduduki posisi tertinggi sebagaimana Al-Qur'an dalam kapasitasnya sebagai sarana untuk menemukan pesan dan kehendak Tuhan. Oleh karena hadis memiliki otoritas untuk memerintah manusia. Keberwenangannya bersumber dari realitas faktual bahwa hadis berasal dari Tuhan dan memberitahukan kepada manusia mengenai perintah-perintah Tuhan.²⁷ Abou el-Fadl menegaskan:

“The Qur'an and Sunnah are texts in the sense that they are comprised of symbols (letters and words) that invoke meaning in a reader. Their

²² Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 159.

²³ Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, hlm. 106.

²⁴ Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 130.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 131.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 159.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 128.

*authoritativeness is derived from the fact that they either come from God or that they tell us something about what God is instructing us to do.*²⁸

Otoritas hadis tersebut kemudian menjadikannya pedoman manusia dan sumber hukum mengenai etika, kesusilaan, hukum, dan kebijaksanaan. Sebagai sumber hukum dan pedoman bagi manusia, maka ada dua hal yang perlu diperhatikan dalam mengkaji teks hadis:

1) Kompetensi

Hal pertama yang harus dipertimbangkan terkait otoritas hadis adalah mengenai kompetensi (kualifikasi) dari teks hadis. Yaitu bagaimana mengetahui bahwa suatu hadis adalah benar-benar otoritatif dan autentik (berasal dari Nabi). Dalam menguji kompetensi sebuah hadis dapat difokuskan pada dua hal. *Pertama*, menguji kompetensi untuk mengetahui *kesahihan* suatu hadis. Hal tersebut dapat dilakukan dengan menerapkan metode yang telah digagas oleh para ulama hadis sebagaimana dalam cakupan pembahasan *'ulum al-hadis*. Diantaranya yaitu melakukan menguji mata rantai periwayatan (*naqd al-sanad*) baik yang *mutawâtir* maupun yang *ahâd*. Kemudian menguji dan menilai autentisitas periwayatan hadis dengan *'ilm al-rijâl* dan *al-jarh wa al-ta'dîl* sebagaimana yang dikembangkan oleh para ahli hadis, yaitu dengan menyelidiki kredibilitas para perawi.²⁹ Terakhir yaitu menganalisis kandungan substantif dari hadis atau analisis matan hadis (*'ilm i'lal al-matn*).³⁰

Fokus kedua dan merupakan hal yang terpenting dalam proses pengujian kompetensi dari hadis adalah dengan melakukan pengujian terhadap dua hal. *Pertama*, menguji tingkat tanggung jawab dan peran yang dimainkan oleh berbagai pelaku

²⁸ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, hlm. 86.

²⁹ Akan tetapi penerapan metode-metode tersebut harus menyentuh realitas sejarah, hal tersebut dikarenakan dalam melihat dan menilai kehidupan dan sifat perawi merupakan hal yang sangat kompleks dan kontekstual, sehingga dalam menilai kredibilitasnya tidak cukup hanya dengan penilaian tunggal bahwa dia bisa dipercaya atau tidak bisa dipercaya. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 129-130.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 151

dalam proses kepengarangan hadis. Hal tersebut dilakukan dengan penyelidikan menyeluruh terhadap semua konteks historis untuk melakukan penilaian terhadap peran Nabi dalam sebuah hadis tertentu. Dengan kata lain, untuk meneliti suatu hadis memang benar-benar berasal dari Nabi adalah dengan menguji dan menilai keseluruhan proses kepengarangan untuk mengetahui sejauh mana beragam suara pengarang tersebut membentuk ulang suara Nabi yang merupakan pengarang historis dari hadis.³¹ *Kedua*, menguji dampak sosiologis, hukum dan teologis dari kompetensi suatu hadis. Hal ini berkaitan dengan konsep proposionalitas yang dikemukakan Abou el-Fadl, dimana cara untuk memperlihatkan keyakinan terhadap perintah Tuhan yang terkandung dalam teks hadis yaitu dengan membangun hubungan proposionalitas antara penilaian kita terhadap kompetensi hadis dengan dampak teologis, sosiologis dan hukum dari hadis tersebut.³²

2) Interpretasi terbuka terhadap teks hadis

Setelah mengkaji kompetensi dari teks hadis, maka hal yang perlu diperhatikan adalah upaya penafsiran yang bersifat terbuka terhadap teks hadis. Hal tersebut dikarenakan hadis merupakan “karya” yang terus berubah (*work in movement*), dimana teksnya bersifat statis tetapi isi dan kandungan dari teks tersebut tetap bergerak dan menerima, bahkan menyediakan bentuk penafsiran yang beragam. Selain itu hadis juga merupakan teks yang terbuka (*the open text*), yaitu karya yang membiarkan dirinya terbuka bagi berbagai penafsiran.³³

³¹ *Ibid.*, hlm. 65-66

³² *Ibid.*, hlm. 379

³³ Dalam membaca diskursus tekstualitas hadis, Abou el-Fadl terinspirasi oleh gagasan Umberto Eco terkait teks merupakan objek yang terbuka untuk diinterpretasi. Selain itu misalnya dia mengutip mengenai tidak perlunya penafsiran yang berlebihan terhadap teks dengan cara yang sedemikian rupa sehingga menghasilkan kesimpulan sebagaimana yang diinginkan oleh pembaca. Kemudian juga gagasan Eco terkait integritas yang dimiliki teks yang harus dihormati, sehingga kita tidak boleh menggunakan teks secara bebas tanpa batas. *Ibid.*, hlm. 102, 184. Lihat: juga Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation: World, History, Texts*, (Clare Hall:

Artinya, teks hadis tersebut mampu menampung gerak interpretasi yang dinamis. Dalam hal ini teks menduduki posisi sentral dan maknanya tidak tetap, tetapi terus berkembang secara aktif dan tetap relevan dengan konteks yang juga terus berkembang. Begitu pula dengan teks hadis, sehingga interpretasi terbuka terhadap teks hadis akan menghasilkan pemahaman dan interpretasi baru yang dinamis.³⁴ Oleh karena pada dasarnya tidak ada interpretasi yang tetap dan mapan terhadap teks hadis, karena hal tersebut akan menjadikan teks hadis tertutup terhadap makna baru dan menjadi tidak relevan dengan konteks yang terus berkembang.

c. Reader

Reader dalam proses penetapan makna memiliki posisi yang signifikan, karena pada posisi *reader* lah makna terbentuk. Oleh karena itu, untuk menghindari otoritarianisme pembaca (sikap sewenang-wenang pembaca dalam menentukan makna) yang berakibat pada penafsiran yang sebebas-bebasnya terhadap teks, Abou Fadl mengajukan konsep perwakilan.

Dalam Islam biasa kita dengar bahwa kedaulatan mutlak hanya milik Tuhan, namun di sisi lain Islam juga memiliki konsep kekhalifahan manusia sebagai perwakilan Tuhan. Akan

Cambridge University, 1990), 158, 165. Bandingkan juga misalnya konsep Abou Fadl di atas terkait teks keagamaan sebagai sebuah teks yang terbuka (the open text) dengan gagasan Arkoun terkait konsepnya mengenai al-Qur'an sebagai korpus terbuka yang merupakan antitesa dari gagasannya mengenai korpus resmi tertutup. Dimana sebagai korpus terbuka, naskah atau teks al-Qur'an mengutarakan sesuatu, mengandung suatu komunikasi, terbuka untuk dinalari beberapa kemungkinan situasi wacana yang dicapai pembaca. Dengan kata lain teks al-Qur'an terbuka terhadap berbagai konteks yang begitu beragam yang ditimbulkan dan terlalu dipaksakan oleh setiap pengkajian. Lihat: Muhammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998), hlm. 94.

³⁴ Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 212. Terkait interpretasi yang dinamis, pada dasarnya semua teks yang dalam hal ini mencakup teks keagamaan, menyediakan berbagai kemungkinan maksud atau arti. Dimana kemungkinan arti tersebut dikuasai, dikembangkan dan ditentukan oleh pembaca. Khaled Abou el-Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), hlm. 22.

tetapi pelimpahan wewenang atau otoritas Tuhan kepada manusia tersebut akan membuka ruang bagi otoritarianisme jika tidak dilengkapi syarat-syarat tertentu. Oleh karena itu menurut Abou el-Fadl ada beberapa prasyarat standar kepada mereka yang disebut sebagai “wakil khusus” Tuhan dimana pelimpahan wewenang Tuhan akan diwakili dan dinegoisasi oleh wakil khusus yang akan melakukan proses pemahaman.³⁵

Ada lima syarat sebagai pelimpahan otoritas Tuhan kepada manusia sebagai “wakil khusus” dalam tindakan menafsir, yaitu: *Pertama*, jujur (*honesty*) dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, kesungguhan (*diligence*) dalam berijtihad, yaitu mengerahkan segenap kemampuan rasionalnyanya dalam memahami perintah Tuhan. *Ketiga*, kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), yaitu melakukan penyelidikan secara menyeluruh untuk memahami kehendak Tuhan. *Keempat*, rasionalitas (*rationality*), yaitu melakukan upaya pemahaman dan penafsiran terhadap perintah Tuhan secara rasional. *Kelima*, pengendalian diri (*self-restraint*), yaitu upaya yang dilakukan dalam memahami dilandaskan pada sikap batin dengan dasar rendah hati dan pengendalian diri, tidak bersikap emosional dalam menjelaskan kehendak Tuhan.³⁶

4. Penafsiran Khaled Abou El-Fadl terhadap Hadis Nabi: Tela’ah terhadap Hadis Misoginis

Problem yang hendak diurai oleh Abou el-Fadl dari gagasannya yang penulis kemukakan di atas adalah dilatarbelakangi munculnya otoritarianisme³⁷ dalam proses penafsiran terhadap teks-teks keagamaan. Hal tersebut tampak dengan adanya

³⁵ Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 97.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 99-103.

³⁷ Istilah Otoritarianisme yang dimaksudkan Abou el-Fadl merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna teks kedalam pembacaan yang subjektif dan selektif. Subjektivitas dan selektifitas dalam hermeneutika otoriter ini melibatkan penyamaan maksud pengarang dan pembaca dan memposisikan otonomi teks pada wilayah sekunder. Artinya, menganggap maksud tekstual menjadi tidak penting. *Ibid*, hlm. 16.

sikap ulama yang memiliki otoritas dalam membentuk hukum Islam, tetapi sewenang-wenang melakukan monopoli makna dan maksud atas teks otoritatif, dan juga melakukan klaim sebagai pemilik otoritas makna atau pelaksana perintah Tuhan, serta menggunakan kekuasaan Tuhan untuk berbicara, bertindak dan bersikap atas nama Tuhan. Dalam hal ini Abou Fadl mengkritik produk hukum fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa resmi CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinions*) di Saudi Arabia yang banyak menjadikan hadis-hadis misoginis sebagai dasar dalam menentukan hukum.

Abou el-Fadl kemudian menguraikan gagasannya dalam memahami hadis-hadis misoginis, diantaranya yaitu hadis mengenai sujudnya istri pada suami. Para ahli hukum CRLO banyak menegaskan mengenai kewajiban seorang istri untuk taat kepada suaminya. Penegasan tersebut selalu dinisbatkan pada hadis yang disandarkan kepada Nabi mengenai kewajiban istri untuk patuh pada suami sehingga digambarkan sujud kepadanya. Bunyi hadisnya yaitu sebagai berikut:

“Dari Qais Ibn Sa’id berkata: Ketika aku singgah di Hirah aku melihat para penduduknya sujud kepada panglima mereka. Maka aku berkata:”Rasulullah adalah orang yang paling berhak untuk diberikan sujud.” Kemudian Qais menemui Nabi dan berkata: “Aku singgah di Hirah dan aku melihat para penduduknya sujud kepada panglima mereka. Wahai Rasulullah, sesungguhnya engkau lah orang yang paling berhak untuk diberikan sujud,” Jawab Nabi, “Bagaimana pendapatmu andaikata engkau melewati kuburku, akankah kau bersujud pada kuburan itu?” Aku jawab, “Tidak.” Nabi bersabda lagi, “Maka janganlah engkau sekalipun melakukan hal itu. Sekiranya aku orang yang memerintahkan untuk bersujud pada yang lain, tentu akan kuperintahkan perempuan untuk bersujud pada suaminya karena hak suami yang telah Allah tetapkan terhadap mereka.”³⁸

Dalam salah satu versinya, Mahmud Ibn Ghaylan meriwayatkan bahwa Abu Hurayrah mengatakan bahwa Nabi

³⁸ Bey Arifin, Syinqithy Djamaluddin, *Terjemah Sunan Abu Dawud jilid III* (Semarang: CV Asy-Syifa, 1992), hlm. 59-60.

pernah menegaskan: “Jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada orang lain, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya.

Dalam versi lain misalnya:

Dari Anas Ibn Malik, Nabi bersabda: “Tidak ada seorang manusia pun yang boleh bersujud kepada sesamanya, dan jika seorang manusia diperbolehkan bersujud kepada sesamanya, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya karena begitu besarnya hak seorang suami terhadap istrinya. Demi Allah, jika seorang istri menjilat bisul yang tumbuh di sekejur tubuh suaminya, dari ujung kaki hingga ujung rambut, maka hal itu masih belum cukup sebagai pemenuhan kewajibannya kepada suaminya.”³⁹

Hadis tersebut diriwayatkan dalam berbagai versi dan melalui berbagai rantai periwayatan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibn Majah, Ahmad Ibn Hanbal, al-Nasa’i dan Ibn Hibban. Sedangkan derajat autentisitas hadis-hadis tersebut beragam, mulai dari yang *dhai’f* hingga *hasan gharib*. Selain itu semuanya adalah hadis ahad dan belum mencapai derajat mutawatir. Akan tetapi hadis tersebut memberi pengaruh yang besar terhadap pola relasi gender dalam keluarga. Selain itu juga mempunyai dampak teologis, moral dan sosial yang sangat besar. Hadis tersebut tidak hanya mendukung penetapan-penetapan CRLQ tentang ketaatan istri terhadap suami, tetapi juga bertanggung jawab terhadap perendahan status moral perempuan.⁴⁰

Karena hadis-hadis tersebut membawa konsekuensi moral dan sosial serta konsekuensi normatif yang besar, maka dalam menyikapi hadis tersebut diperlukan jeda ketelitian, yaitu berhenti sejenak untuk merenungkan kedudukan dan dampak dari hadis-hadis tersebut, serta meneliti sejauh mana Nabi benar-benar memainkan perannya dalam proses kepengarangan yang melahirkan hadis tersebut. Oleh karena itu, jeda ketelitian ini menuntut kita untuk bersikap kritis terhadap hadis. Selain itu

³⁹ Musnad Ibn Hanbal, jilid 3, dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hal. 306.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 304-307.

dalam meneliti hadis diharuskan untuk berpegang pada lima prinsip syarat keberwenangan yaitu kejujuran, pengendalian, kesungguhan, kemenyeluruhan dan rasionalitas. Terutama terkait penelitian terhadap aspek autentisitas, struktur dan simbol proses kepengarangan yang melahirkan hadis-hadis tersebut, sebelum menolak keberadaannya.⁴¹

Abou fadl kemudian meneliti *matn* hadis tentang keharusan seorang istri untuk bersujud terhadap suami tersebut, dimana dapat dilihat bahwa strukturnya janggal. Dapat dilihat bahwa pertanyaan yang diajukan kepada Nabi adalah dalam konteks penghargaan yang ditujukan kepada beliau, tetapi jawabannya adalah penghormatan terhadap suami. Sehingga tampak adanya asosiasi simbolis yang diciptakan diantara status Nabi dan status suami. Oleh karena itu, dari konteks dan strukturnya hadis tersebut patut dicurigai, karena sangat tidak mungkin Nabi membahas teologi Islam dengan cara yang tidak sistematis. Selain itu hadis tersebut tidak bisa dipercaya karena kita tidak dapat menegaskan peran Nabi dalam proses kepengarangan yang melahirkan hadis tersebut. Selain itu hadis tersebut bertentangan dengan ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai kehidupan pernikahan dan bertentangan dengan keseluruhan riwayat yang menggambarkan perilaku Nabi terhadap istri-istrinya.⁴²

Selain itu dengan mengkaji sistem masyarakat yang patriakhi ketika itu sangat mungkin hadis yang konteksnya adalah larangan Rasulullah untuk bersujud kepadanya, mengalami penambahan keharusan istri untuk bersujud kepada suami, bahkan muncul tambahan tentang bisul, punggung onta dan sebagainya. Kemudian dengan menyelidiki rantai periwayatan dan kondisi lingkungan orang yang terlibat dalam proses kepengarangan akan diketahui bahwa kebanyakan versi hadis tentang sujudnya istri terhadap suami tersebut bersumber dari Abu Hurayrah yang secara faktual sangat problematis. Dimana kebanyakan hadis-hadis yang merendahkan perempuan diriwayatkan oleh

⁴¹ *Ibid*, hlm. 308-309.

⁴² *Ibid*, hlm. 309-311.

Abu Hurayrah, orang yang dipandang agak kontroversial dalam sejarah awal Islam serta kredibilitasnya banyak dikritik. Kritik yang paling menonjol yaitu bahwa dia masuk Islam tiga tahun sebelum Nabi wafat, tetapi meriwayatkan hadis yang dinisbatkan kepada Nabi lebih banyak dibanding hadis yang diriwayatkan sahabat-sahabat Nabi selama sekitar dua puluh tahun.⁴³ Oleh karena itu keseluruhan kondisi tersebut perlu dipertimbangkan dalam menguji tingkat kepercayaan kita terhadap hadis. Harus ada hubungan proposional antara dampak teologis dan sosial sebuah hadis dengan bobot pembuktian yang mesti dipenuhinya. Oleh karena jika hadis tersebut dicurigai, maka hadis tersebut tidak bisa dijadikan sandaran, kecuali jika autentitasnya dapat dibangun secara meyakinkan.⁴⁴ Dengan analisis tersebut diatas, Abou el-Fadl memutuskan bahwa hadis tersebut tidak dapat secara meyakinkan diklaim benar-benar bersumber dari Nabi, sehingga tidak cukup memadai dan penetapan berbasis iman pun tidak dapat dicapai.

Dari uraian penafsiran Abou el-Fadl diatas dapat dilihat bahwa penafsirannya hanya menyentuh wilayah kompetensi hadis. Hal itu dikarenakan hadis misoginis tersebut secara dari segi otoritasnya tidak bisa di klaim benar-benar bersumber dari Nabi sehingga tidak cukup memadai dalam proses penetapan maknanya.⁴⁵

⁴³ *Ibid*, hlm. 312.

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 315-316.

⁴⁵ Penafsiran Abou el-Fadl tersebut pada dasarnya hampir serupa dengan gagasan Fatima Mernissi, seorang feminis muslim dari Maroko. Dalam mengkaji hadis-hadis misogini, Mernissi melakukan uji kompetensi dengan menggunakan pendekatan historis untuk meneliti orang-orang yang meriwayatkan hadis Nabi, baik dari latar belakang kehidupan maupun kepribadian atau reputasi para perawi. Selain itu dia juga mengkaji kondisi sosio-historis munculnya hadis tersebut. Oleh karena itu jika perawi yang meriwayatkan hadis tersebut memiliki kepribadian yang tidak layak misalnya, ataupun suatu hadis muncul dengan latar belakang politik dan ideologis, maka hadis yang diriwayatkan tersebut tidak layak untuk digunakan sebagai justifikasi hukum. Penjelasan selengkapnya lihat penafsiran Mernissi terhadap hadis mengenai larangan perempuan untuk aktif dalam politik. Fatima Mernissi, *The Veil and the Male: A Feminist*

5. Komentar Penulis terhadap Pemikiran Abou El-Fadl

Penulis melihat bahwa gagasan Khaled Abou el-Fadl dilatarbelakangi kegelisahannya terhadap fatwa-fatwa sewenang-wenang yang dikemukakan CRLO, dimana mereka menggunakan hadis-hadis misoginis sebagai otoritas tertinggi untuk melegitimasi keabsahan fatwa mereka. Oleh karena itu, dalam konteks ini gagasan Abou Fadl terkait metode yang ditawarkannya dalam memahami hadis menjadi sangat signifikan.

Dalam bangunan metodenya tampak bahwa dia tidak secara eksplisit mengungkap dan mengkonstruksi metodenya terhadap pemaknaan hadis. Gagasan-gagasannya berserakan dalam ide besarnya terkait konstruksi fiqh otoritatif serta kritik produk hukum otoriter yang hendak diungkapkannya. Sehingga penulis sangat kesulitan untuk mengungkap bangunan metodologinya dalam kajian hadis. Meskipun begitu penulis melihat adanya upaya ketat yang dilakukan Abou Fadl dalam mengkonstruksi metode pembacaan terhadap hadis agar produk penafsiran yang dihasilkan tidak otoriter. Mengingat kompleksitas hadis-hadis Nabi, baik dari segi otentisitas maupun pemahaman terhadap aspek tekstualitasnya.

Selain itu, satu hal penting yang perlu ditekankan dalam kajian terhadap pemikiran Abou el-Fadl ini yaitu metode-metode yang digagasnya dalam berinteraksi dengan hadis tidak tampak pada aplikasi penafsirannya terhadap hadis misoginis. Bisa dilihat penafsirannya diatas yang hanya menyentuh wilayah kompetensi (otentisitas) hadis, apakah hadis misoginis tersebut dari segi sanad shahih atau tidak, serta apakah secara kompetensi hadis-hadis tersebut mewakili suara Nabi selaku pengarang

Interpretation of Women's Right in Islam, Translated by Mary Jo Lakeland, (Massachusetts: Perseus Books, 1991), hlm. 49-61. Dari pandangan Abou el-Fadl dan Fatima Mernissi tersebut penulis melihat bahwa kajian terhadap kompetensi hadis memang lebih diutamakan. Sehingga jika suatu hadis tidak memadai secara kompetensi, maka secara otomatis hadis tersebut di tolak dan tidak bisa dijadikan landasan hukum tanpa adanya proses reinterpretasi makna pada konteks saat ini.

historis atau tidak. Sehingga penulis melihat upayanya dalam memadukan khasanah pemikiran klasik dengan modern (Barat) hanya sampai pada wilayah kompetensi hadis. Sama sekali belum menyentuh realitas teks. Sehingga tampak adanya kemunduran pada tataran praktis dari metode yang ditawarkan oleh Abou el-Fadl sebelumnya. Dia seperti kembali pada epistemologi ulama klasik yang masih berkuat pada kompetensi dan otentisitas hadis, bukan pada kontekstualisasi makna dan hadis pada konteks saat ini. Padahal jika kita melihat realitas faktual, teks hadis terlepas kompetensinya ditolak atau diterima tetap memiliki signifikansi untuk dikaji, karena teks tersebut secara eksistensi ada dan memberi pengaruh yang luas pada masyarakat. Disinilah upaya interaksi terhadap teks hadis menjadi sangat signifikan. Terutama jika diterapkan secara dialektis dengan pengarang dan pembaca teks.

C. Simpulan

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa secara sekilas akan tampak tidak ada gagasan baru dalam metode yang di tawarkan Abou Fadl dalam menyikapi hadis Nabi. Hal tersebut dikarenakan gagasannya banyak merujuk khasanah pemikiran hadis klasik (*'ilm al-hadis*) maupun pemikiran Barat (hermeneutika). Akan tetapi upayanya dalam mengkonstruksi dan memadukan dua khasanah pemikiran klasik modern tersebut merupakan sumbangan yang luar biasa yang diberikan Abou Fadl dalam mengkaji teks-teks keagamaan yang merupakan pedoman dan sumber otoritas dalam menentukan hukum Islam. Dimana secara sistematis Abou el-Fadl berupaya menerapkan metode dalam menentukan otoritas teks dan pembacaan terhadap teks agar terhindar dari penafsiran otoritarianisme yang dapat merusak otoritas teks keagamaan sebagai sebuah teks yang otoritatif.

DAFTAR PUSTAKA

- Abou el-Fadl, Khaled M. *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- , *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Woman*, Oxford: OneWorld Publications, 2003.
- , *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremists*, Amerika: Perfect Bound, 2005.
- , *The Place of Tolerance in Islam*, Boston: Beacon Press, 2002.
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: FkBA, 2001.
- Arifin, Bey Syinqithy Djamaluddin, *Terjemah Sunan Abu Dawud*, jilid III, Semarang: Asy-Syifa, 1992.
- Arkoun, Muhammed, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998.
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond: Curzon Press, 2000.
- Eco, Umberto, *Interpretation and Overinterpretation: World, History, Texts*, Clare Hall: Cambridge University, 1990.
- Gracia, Jorge J.E., *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, New York: State University of New York Press, 1995.
- Mernissi, Fatima, *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1991.
- Nasrullah, "Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El-Fadl: Metode Kritik atas Penafsiran Otoritarianisme dalam Pemikiran Islam", *Jurnal Hunafa*, Vol. 5, No. 2, Agustus 2008.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Delhi: Adam Publisher, 1994.

- Setiawan, M. Nur Kholis, dkk., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Yusof, Ismail, "Kodifikasi Hadis dan Sunnah Nabi: Sebuah Tinjauan Historis Singkat", *Jurnal al-Hikmah*, No. 15, Vol. VI/1995.
- Wijaya, Aksin, *Arab Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Halaman ini tidak sengaja untuk dikosongkan