

HERMENEUTIKA HADIS KHALED M. ABOU EL FADL

Ahmad Suhendra

STAI Binamadani Tangerang

asra.boy@gmail.com

Abstract: This paper reviews the hermeneutic Khaled M. Abou El-Fadl, in his work entitled *Speaking God's Name: Authority and Women*. This figure is interesting to study because his theory stems from the fact that they experienced. At first he was an admirer salafi, then criticize ideologies. This paper focuses on the thoughts on the meaning and religious texts. To unload thinking Khaled used descriptive-analytical method. Apparently, hermeneutics offered Khaled influenced by several prominent Western hermeneutics, especially Gadamer and Gracia. From there, he formulated the five preconditions which adopted in interpreting the sacred text of someone's religion.

Keywords: Hermeneutic, hadith, meaning, religious texts.

Pendahuluan

Adanya sekat pemahaman antara pembaca, teks, dan pengarang dalam interpretasi menjadikan pemahaman atas teks seringkali mengalami distorsi. Upaya untuk menjembatani hubungan tiga komponen, yakni pengarang, teks, dan pembaca inilah yang dilakukan para sarjana Muslim kontemporer yang salah satunya adalah Khaled M. Abou El Fadl.¹ Sebagai penulis yang produktif, karya-karya Abou El Fadl telah melambungkan nama dan menjadikannya sebagai sarjana Muslim

¹Tiga komponen ini sudah dikenal saling membawa konsekuensi yang berbeda. Ada yang memberikan porsi lebih besar pada maksud pengarang. Ada pula yang memberikan porsi lebih atas maksud teks. Kemudian ada yang menjadikan pembaca sebagai yang memiliki porsi lebih dalam proses pemaknaan. Lihat Yusriandi, "Hermeneutika Hadis Khaled M. Abou El-Fadl", dalam Kurdi dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 412-413.

yang diperhitungkan dalam blantika diskursus intelektual, baik di Amerika maupun di dunia Islam.

Sebagai sarjana yang konsern dibidang hukum Islam, Abou El Fadl melakukan reformasi internal atas keilmuan yang berasal dari tradisi Islam, terutama masalah hukum dengan menawarkan metodologi “pembacaan” teks. Hal ini dilakukan karena kegelisahannya melihat adanya bentuk kesewenang-wenangan dalam memperlakukan teks-teks keagamaan, yakni terjadi peleburan antara pembaca dengan pengarang yang mengakibatkan teks menjadi tidak relevan, dan kemudian diperparah dengan sikap dari si pembaca yang mengklaim sebagai penguasa kebenaran itu.

Setidaknya, alasan ini yang menjadi awal dari titik tolak menarik hermeneutika yang ditawarkan oleh Abou El Fadl sebagai objek penelitian. Di sisi lain, perjalanan intelektual Abou El Fadl juga sangat menarik untuk diteliti, karena pada awalnya dia adalah pengagum gerakan Wahabi yang kemudian berbelok menjadi tokoh yang mengkritisi dan menentang gerakan tersebut. Kritik-kritik tajamnya terhadap gerakan Wahabi itu dituangkan melalui beberapa karya yang ditelorkannya.

Meskipun sudah banyak penelitian yang menulis tentang hermeneutika Abou El Fadl, namun dalam artikel ini pembahasan akan difokuskan pada kajian hermeneutika Abou El Fadl tentang teks hadis dan pemaknaannya.

Biografi Khaled M. Abou El Fadl

Abou El Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963 dengan nama lengkap Khaled Medhat Abou El Fadl. Pendidikan dasar dan menengahnya ditamatkan di negeri kelahirannya, Kuwait. Setelah itu ia melanjutkan pendidikannya di Mesir. Sebagaimana mayoritas Muslim bangsa Arab yang memegang teguh tradisi hafalan, Abou El Fadl sudah hafal al-Qur’an sejak usia 12 tahun.² Ayahnya yang berprofesi sebagai seorang pengacara, sangat menginginkan Abou El Fadl menjadi seorang yang menguasai hukum Islam.

Tahun 1982, Abou El Fadl meninggalkan Mesir menuju Amerika dan melanjutkan studinya di Yale University. Di sana, ia mendalami ilmu

²Ibid., 413.

hukum selama empat tahun dan dinyatakan lulus dengan predikat *cumlaude*. Ia menamatkan studi Magister Hukum pada University of Pennsylvania tahun 1989. Atas prestasinya itu, Abou El Fadl 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. Pada tahun 1999, Abou El Fadl mendapat gelar Ph.D dalam bidang Hukum Islam dari University of Princeton. Sejak saat itu hingga sekarang, ia dipercaya menjabat sebagai profesor Hukum Islam pada School of Law, University of California, Los Angeles (UCLA).³

Di antara karya-karyanya yang sudah diterbitkan dalam bentuk buku adalah *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman; Rebellion and Violence in Islamic Law; And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse; The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: A Contemporary Case study; Islam and Challenge of Democracy; The Place of Tolerance in Islam; Conference of Books: The Search for Beauty in Islam*. Karya-karyanya di atas pada umumnya sudah banyak diterjemahkan ke bahasa Indonesia. Di samping itu, masih banyak lagi tulisan ilmiah Abou El Fadl yang lain, baik dalam bentuk artikel maupun jurnal ilmiah.⁴

Di tengah-tengah kesibukannya sebagai profesor, Abou El Fadl sering diundang dan mengisi seminar, simposium, lokakarya, dan *talk show* di televisi dan radio seperti CNN, NBC, VOA, dan sebagainya. Belakangan ia 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.⁵

³Nasrullah, "Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El Fadl: Metode Kritik atas Penafsiran Otoritarianisme dalam Pemikiran Islam", dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 5, No. 2 (Desember, 2008), 140.

⁴Mutamakkin Billa, "Kritik-kritik Khaled M. Abou El Fadl atas Otoritarianisme dalam Diskursus Hukum Islam Kontemporer" (Tesis-UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), 45.

⁵Supriatmoko, "Konstruksi Otoritarianisme Khaled M. Abou El Fadl", dalam Kurdi dkk., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 267. Baca juga

Setiap liburan musim panas, Abou El Fadl menyempatkan menghadiri kelas-kelas al-Qur'an dan ilmu-ilmu syariat di Masjid al-Azhar, Kairo, khususnya dalam kelas yang dipimpin oleh Muhammad al-Ghazâlî (w. 1995).⁶ Meski demikian, Ia mengalami pengalaman perjalanan ideologis yang dinamis. Mulanya dia sebagai orang yang membela dan mengagumi pemikiran Wahabi. Namun, pencarian akademisnya membawa dia untuk membelok menjadi akademisi yang mengkritisi dan menolak paham Wahabi.

Kegelisahan yang memunculkan tawaran dalam memahami agama adalah adanya lembaga fatwa yang dinilainya otoriter. Lembaga fatwa itu bernama *Council for Scientific Research and Legal Opinions* (CRLO) yang berlokasi di Saudi Arabia. Lembaga itu mengeluarkan sejumlah fatwa yang dianggap Abou El Fadl tidak rasional dan terlalu tendensius, terutama fatwa-fatwa terkait masalah perempuan. Lembaga ini juga sangat deskriminatif terhadap hak-hak publik perempuan, sehingga lembaga fatwa ini menjadi salah satu objek penelitiannya.⁷

Kepengarangan dan Realitas Sejarah Hadis

Berangkat dari aspek-aspek sosiologis, ideologis, politis, dan budaya yang melatarbelakangi pemikirannya, Khaled M. Abou El Fadl menawarkan sebuah model pemahaman keagamaan yang khas. Sebelum membahas pemikiran Abou El Fadl lebih jauh, alangkah baiknya diuraikan terlebih dahulu pandangannya terkait sunnah atau hadis. Sunnah dipandang Abou El Fadl sebagai sebuah korpus riwayat tak berbentuk tentang perilaku, sejarah, dan perkataan (hadis) Nabi.⁸ Pandangan ini tentunya berbeda dengan apa yang telah didefinisikan para

Zuhairi Misrawi, "Khaled Abou El Fadl Melawan atas Nama Tuhan", dalam *Perspektif Progresif*, Vol. 1 (Juli-Agustus, 2005), 17.

⁶Misrawi, "Khaled Abou El Fadl Melawan", 15.

⁷Setidaknya ada dua alasan yang mendasari Khaled menjadikan fatwa-fatwa itu sebagai bahan analisisnya. *Pertama*, produk intelektual para ahli hukum dari mazhab tersebut melambangkan bentuk otoritarianisme interpretatif. *Kedua*, fundamentalisme ini telah menjadi mazhab yang dominan di dunia Islam. Sebagaimana dikutip oleh Nasrullah, "Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El Fadl", 140.

⁸Hadis Nabi merupakan penafsiran al-Qur'an dalam praktik atau penerapan ajaran Islam faktual dan ideal. Baca Yusuf al-Qaradâwî, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 1997), 92.

ulama pada umumnya. Menurut para ulama (hadis) sunnah mencakup lima aspek, yakni perkataan, perbuatan, persetujuan, sifat, dan perilaku hidupnya.⁹

Abou El Fadl melihat sunnah dalam dua bentuk, yakni bentuk lisan dan bentuk tulisan. Bentuk yang disebutkan pertama, merekam tradisi yang hidup dalam masyarakat Muslim terdahulu. Di dalam bentuk tulisan, hadis-hadis tersebut tidak lagi berubah dan berkembang tetapi terekam dalam bentuk yang terstruktur dan terorganisasi.¹⁰ Dari uraian itu, bisa dikatakan bahwa Abou El Fadl membedakan antara terminologi sunnah dan hadis. Sunnah adalah kumpulan dari perilaku, kondisi sosio-politik dan perkataan Nabi, sedangkan hadis itu hanya terbatas pada perkataan-perkataan Nabi.¹¹

Selain itu, Abou El Fadl juga melayangkan kritiknya atas studi hadis yang terfokus pada dua titik, yakni studi hadis (ulama) tradisional dan kajian hadis kaum puritan. Fokus pertama, perihal kajian hadis yang dilakukan para ulama tradisional yang masih dipakai saat ini, hanya sebatas dalam ranah kajian sanad dan matan, dan berhenti di kedua objek tersebut.¹² Bagi Abou El Fadl kajian sanad selama ini hanya sebatas masalah status periwayat (*thiqah* atau *ghayr al-thiqah*), biografi periwayat hadis (*rijâl al-hadîth*), cara penerimaan dan penyampaian hadis (*tahammul*

⁹Baca Yûsuf al-Qaradâwî, *Pengantar Studi Hadis*, terj. Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodin (Bandung: Pustaka Setia, 1991), 20.

¹⁰Misalnya, diriwayatkan bahwa Aḥmad b. Ḥanbal (w. 241 H) menolak meriwayatkan hadis dari para ulama yang mengalah pada tekanan teologis (*mihnah*) yang dipaksakan pertama kali oleh khalifah ‘Abbâsiyah sampai masa pemerintahan al-Mutawakkil. Meskipun para ulama hadis sering kali mengklaim bahwa standar untuk membuktikan autentisitas periwiyatan sepenuhnya bersifat objektif, standar yang ditetapkan, pada kenyataan, menjadi bahan perdebatan. Baca Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman (Jakarta: Serambi, 2004), 150.

¹¹Memang definisi antara sunnah dan hadis ini juga mengalami beragam corak di kalangan para ulama hadis. Di antara mereka ada yang menyamakan keduanya dan ada juga yang membedakan keduanya. Misalnya, Ṣubḥî al-Ṣâliḥ yang juga membedakan sunnah dan hadis. Hadis menurutnya bersifat umum, meliputi sabda dan perbuatan Nabi. Adapun sunnah khusus berhubungan dengan perbuatan-perbuatan Nabi. Baca Ṣubḥî al-Ṣâliḥ, *Membahas Ilmu-ilmu Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, t.th.), 17.

¹²Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), 82-83.

wa al-adâ), dan penilaian cacat-tidaknya seorang perawi (*al-jarh wa ta'dil*). Hal itu, bagi Abou El Fadl belum menyentuh realitas sejarah itu sendiri. Sekalipun demikian, Abou El Fadl tidak menolak rumusan para ulama hadis tersebut. Adapun fokus kedua, terkait dengan penggunaan hadis oleh beberapa kelompok puritan.¹³ Menurut Abou El Fadl, mereka kerap menjadikan hadis Nabi (dan al-Qur'an) sebagai alat legitimasi untuk melakukan hal-hal yang tendensius dan otoriter. Padahal, jika dilihat dari aspek kepengarangan, hadis tidak hanya didasarkan atau dimunculkan pada masa atau oleh Nabi saja. Melainkan siapa saja yang melakukan interaksi dengan hadis Nabi, terutama yang memiliki kepentingan agenda tertentu dengan hadis-hadis Nabi.¹⁴

Abou El Fadl mengakui bahwa konsep kepengarangan dalam hadis lebih kompleks dibanding dengan al-Qur'an. Konsep kepengarangan dalam hadis melewati serangkaian perjalanan historis yang panjang. Di awal kemunculannya hadis merupakan tradisi yang hidup di dalam para sahabat, khususnya masyarakat Madinah. Namun, pasca Rasulullah wafat hadis tidak lantas langsung dikodifikasi ke dalam kitab kanonik. Setelah melewati proses panjang dan berbagai macam dinamika yang tentunya sedikit-banyak mempengaruhi dilakukannya kodifikasi hadis ke dalam berbagai kitab kanonik. Oleh sebab itu, hadis merupakan hasil akhir dari perkembangan kumulatif yang terjadi melalui sebuah proses historis yang berlangsung secara terus-menerus. Implikasi dari itu adalah kandungan dari hadis mencerminkan suatu dinamika sosio-politik yang berlangsung selama berahun-tahun pasca wafatnya Nabi.¹⁵ Untuk melacak kepengarangan hadis secara historis tidaklah mudah, karena kepengarangan bukanlah proses yang hanya melibatkan satu-dua orang

¹³Ibid., 114-115.

¹⁴Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 155. Di dalam hermeneutika, terutama perspektif Gracia, sebuah teks bisa memiliki beragam pengarang, yaitu a) pengarang historis yang menciptakan teks; b) pengarang produksi yang mungkin mengolah dan mencetak teks; c) pengarang revisi yang menyunting, mengubah dan menuangkan kembali teks tersebut; dan d) pengarang interpretasi yang menerima dan menciptakan makna dari lambang-lambang yang membentuk teks. Berbeda dengan gagasan *nasy* dalam diskursus Islam tradisional. Para periwayat, penghimpun, penyimpan, dan pembaca *nasy* sama sekali tidak menjadi bagian dari proses kepengarangan. Ibid., 153-154.

¹⁵Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi, 2005), 176.

atau satu-dua generasi, melainkan proses panjang yang melewati berbagai zaman dan waktu, dan juga banyak melibatkan orang di sana.

Setiap hadis yang dinisbatkan kepada Nabi merupakan hasil akhir dari sebuah proses kepengarangan. Adanya proses kepengarangan ini memaksa umat Islam (atau orang yang hendak mengkaji hadis) untuk memahami hadis Nabi bukan sekadar sebagai sunnah, tetapi juga sebagai sejarah.¹⁶ Sunnah telah menjadi wadah penyimpanan perintah Nabi. Proses kepengarangan bertanggung jawab terhadap pembentukan tradisi sunnah.¹⁷ Dengan begitu, hadis bagi Abou El Fadl tidaklah semata-mata redaksi yang menggambarkan Nabi berkata sesuatu atau Nabi melakukan sesuatu. Hadis adalah proses sosial, politik, dan kebudayaan yang melingkupinya. Hadis tidak hanya sebuah pernyataan redaksional tentang sesuatu, melainkan lebih dari itu merupakan dinamika itu sendiri.

Dalam hal ini, Abou El Fadl hendak menyatakan bahwa karena Nabi adalah manusia biasa yang berbeda dengan Tuhan, tunduk pada proses sejarah dunia, maka warisannya tidak dapat diletakkan di luar konteks campur tangan dan proses kepengarangan manusia.¹⁸ Kendati demikian, Abou El Fadl tidak berbicara tentang autentisitas hadis, sehingga bukan permasalahan sebagian besar hadis Nabi tidak bisa diterima autentisitasnya atau tidak. Akan tetapi, munculnya suatu hadis merupakan hasil proses interaksi Nabi atas realitas yang ada pada saat itu, baik sosial, politik, kultur, maupun aspek psikologis.

Hal mendasar yang ditawarkan Abou El Fadl dalam kajian hadis adalah harus menyentuh realitas sejarah dengan mengembangkan kajian

¹⁶Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 131. Salah satu prinsip memahami hadis yang ditawarkan Yûsuf al-Qaradâwî adalah membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap. Hal ini tentunya perlu sebuah pendekatan sejarah yang mengupayakan dinamika sosio-politik yang masuk dalam perjalanan waktu. Baca al-Qaradâwî, *Pengantar Studi Hadis*, 218.

¹⁷Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 163.

¹⁸Ibid., 163. Meskipun Ibn Khaldûn menitikberatkan persoalan tentang autentisitas dan kedudukan penting historisitas dalam proses uji autentisitas, apa yang ia kemukakan dapat diterapkan pada skala yang lebih luas. Persoalannya bukan sekadar autentisitas hadis-hadistertentu. Mungkin saja kita tiba pada kesimpulan bahwa Nabi tidak mempunyai peran apa pun dalam menghasilkan sebuah hadis tertentu, sehingga kita bisa menentukan bahwa hadis tersebut tidak autentik. Tapi penetapan semacam ini hanya memiliki kegunaan yang terbatas. Ibid., 165.

pada kritik matan (*naqd al-matn*) yang memungkinkan seseorang mengkaji konteks sosio-historis hadis untuk landasan kontekstualisasi pada masa kekinian. Selain itu, membaca fenomena dari riwayat hadis bukan berlandaskan atas apa yang telah dikatakan Nabi, tetapi peran apa yang dimainkan oleh nabi dalam sebuah riwayat tersebut.¹⁹ Abou El Fadl lebih melihat dalam konteks apa dan peran apa yang menyebabkan Nabi mengucapkan suatu hadis tertentu, bukan pada muatan redaksionalnya.

Abou El Fadl tidak menolak uji keaslian tradisional (*'ilm rijāl al-ḥadīth*), tetapi ia memang menegaskan bahwa metode-metode tersebut perlu lebih menyentuh realitas sejarah.²⁰ Menilai seorang periwayat tertentu memang cukup membantu, tetapi tidak meyakinkan. Kehidupan setiap orang merupakan sesuatu yang sangat kompleks dan kontekstual, dan tidak mungkin merangkumnya dengan sebuah penilaian tunggal.²¹ Diperlukan penilaian yang mendalam atas pribadi para periwayat hadis tersebut, tidak hanya sebatas penilaian kredibilitas semata, tetapi juga harus dilihat, misalnya aspek politiknya.

Kompetensi merujuk bukan saja pada keputusan tentang autentisitas sebuah hadis, tetapi juga pada keseluruhan kondisi yang mempengaruhi keberwenangan hadis. Proses uji autentisitas merupakan bagian dari penyelidikan ini. Akan tetapi, hal yang jauh lebih penting adalah menguji dan menilai keseluruhan proses kepengarangan dan mencapai sebuah keputusan tentang bagaimana dan sejauh mana beragam suara pengarang, membentuk dan membentuk ulang suara pengarang historis (Nabi). Ini merupakan penyelidikan menyeluruh terhadap semua konteks historis untuk melakukan penilaian terhadap peran Nabi dalam sebuah hadis tertentu. Fokus penyelidikan ini adalah pada tingkat tanggung jawab dan peran yang dimainkan berbagai pelaku.²² Istilah pengarang historis maupun teks historis yang digunakan

¹⁹Ibid., 130.

²⁰Pendekatan historis dan pendekatan sosial pada umumnya adalah suatu keilmuan yang tertuju pada realitas empirik. Apabila sudut telaah keilmuan terfokus pada idealitas maka yang diperoleh adalah unitas. Adapun jika sudut pandang analisis diarahkan kepada realitas, maka kecenderungan pemikiran untuk menuntut uniformitas. Baca M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam: Di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 42.

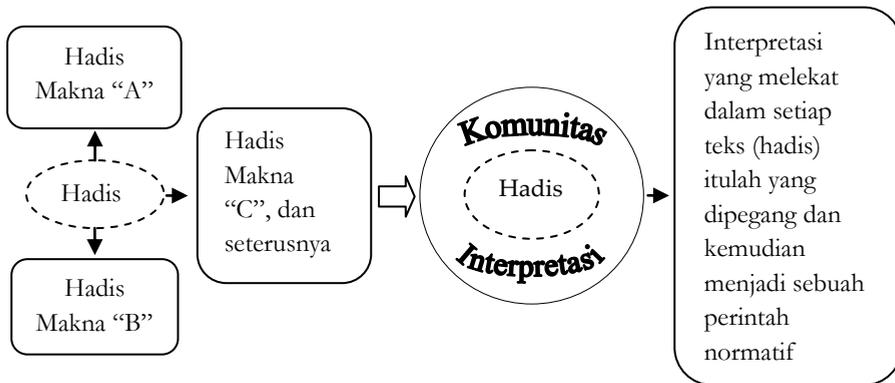
²¹Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 130.

²²Ibid., 165-166.

Abou El Fadl sepertinya meminjam istilah yang ditawarkan Gracia dalam teorinya, karena ia tidak menyebutkan redefinisi terkait istilah tersebut.

Kembali ke dalam masalah kepengarangan, persoalan yang jauh lebih relevan adalah menguji dan menilai konteks historis yang melahirkan proses kepengarangan dan menganalisis proses kumulatif dan berkesinambungan yang melahirkan perkembangan komunitas interpretasi di sekeliling proses kepengarangan tersebut. Ketika menganalisis karya yang dihasilkan oleh komunitas interpretasi, harus mempertanyakan sejauh mana komunitas tersebut membentuk atau dibentuk oleh konteks historisnya masing-masing, dan mempertanyakan karakteristik pemahaman komunitas tersebut terhadap proses kepengarangan dan konteks historisnya.²³ Untuk lebih jelasnya penulis mencoba mengilustrasikan apa yang dikritik oleh Abou El Fadl terkait fatwa CRLO ke dalam skema atau ilustrasi di bawah ini.

Bagan I. Skema Pemahaman yang Dikritik Khaled M. Abou El Fadl



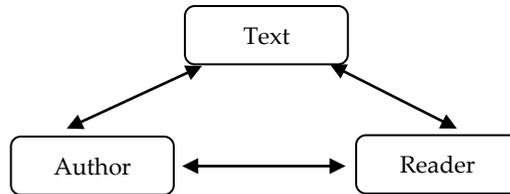
Bagi Abou El Fadl, suatu teks tidak hanya bermakna tunggal, melainkan bisa menghasilkan beragam makna. Hal itulah yang dikritisi Abou El Fadl, karena *reader* bukan hanya mengambil makna yang diproduksi oleh komunitas interpretasi tertentu, melainkan yang sangat miris adalah menjadikan dan menganggapnya sebagai sebuah perintah normatif.

²³Ibid., 166. Bandingkan dengan Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode: Pengantar Filsafat Hermeneutika*, terj. Ahmad Syahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 48-49.

Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl

Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl lebih mengedepankan proses pencarian makna otentik yang mendialogkan maksud pembaca, pengarang, dan teks itu sendiri. Keterlibatan proses kepengarangan membawa konsekuensi makna yang dihasilkan tidak satu ragam. Namun demikian, makna harus merupakan hasil interaksi antara pengarang, teks, dan pembaca.²⁴ Abou El Fadl menegaskan bahwa di antara ketiga komponen itu harus ada proses negosiasi, selain itu juga salah satu pihak tidak boleh mendominasi dalam proses penetapan makna.

Bagan II. Skema Dasar Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl



Pengarang, menurut Abou El Fadl, hanya mengawali proses makna dengan menempatkan teks ke dalam alur interpretasi, tetapi pengarang tidak menentukan makna tersebut. Pada tataran sosiologis, seorang pengarang tidak mungkin menentukan makna kecuali ia dapat dan ingin

²⁴Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 135. Hans-Georg Gadamer, sebagaimana dikutip Sahiron Syamsuddin, hermeneutika adalah seni praktis yang digunakan dalam hal-hal seperti berceramah, menafsirkan bahasa-bahasa lain, menerangkan dan menjelaskan teks-teks, dan sebagai dasar dari seni memahami. Sebuah seni yang secara khusus dibutuhkan ketika makna sesuatu (teks) itu tidak jelas. Baca Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Hans-George Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer", dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, Buku 2 Tradisi Barat (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2009), 28. Menurut Amin Abdullah, memberikan definisi hermeneutik sebagai pendekatan yang lebih menekankan keterlibatan seorang ilmuwan (*expert*) terhadap objek yang diteliti. Ciri khas dari pendekatan ini adalah *understanding* dan *involvement*. Keduanya lebih dipentingkan daripada sikap mengambil jarak dari objek untuk mendapatkan tingkat objektivitas tertentu. Baca, M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam: Di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 160.

mengontrol secara sewenang-wenang perkembangan proses interpretasi dan memiliki sarana untuk melakukannya. Seorang pengarang bahkan harus berhadapan dengan teks sebagai sebuah teks. Seorang pengarang akan berhadapan dengan teks sebagai pihak luar yang menyatakan bahwa maksud teks adalah begini dan begitu. Jika seorang pengarang menjadi sumber rujukan eksklusif sebuah teks, maka integritas teks akan berkurang.²⁵ Dengan demikian, teks tidak relevan dalam konteks keberadaannya, karena makna teks itu sudah terdistorsi oleh pengarang yang menjadi sumber rujukan otoritatif. Artinya, teks dianggap tidak memiliki “kuasa” dalam memproduksi makna tertentu dan pengarang tidak mempertimbangkan nilai sebuah teks tersebut.

Di sisi yang lain, Abou El Fadl juga tidak sepenuhnya menerima konsep tentang makna-bentukan-pembaca. Namun, pembaca perlu menyadari bahwa dalam sebuah proses negosiasi antara para wakil Tuhan, akan menghadapi dua titik ekstrem. Resiko yang harus ditanggung adalah bahwa kaum Muslim akan beragama dengan cara yang sepenuhnya bersifat subjektif, relatif, dan individual. Tindakan itu mungkin saja akan melemahkan sendi legitimasi makna. Jika semua interpretasi teks keagamaan diakui sebagai sebuah bagian dari ortodoksi, maka resiko yang kita hadapi adalah rusaknya otoritas yang mungkin dimiliki sebuah teks.²⁶

Dalam menetapkan apa dan siapa yang harus menentukan makna dalam sebuah penafsiran, setidaknya ada tiga kemungkinan. Kemungkinan pertama adalah bahwa makna ditentukan oleh pengarang, atau setidaknya oleh upaya pemahaman terhadap maksud pengarang. Pengarang sebuah teks tampaknya telah memformulasikan maksudnya ketika ia membentuk sebuah teks, dan pembaca berusaha memahami maksud pengarang atau harus berusaha memahaminya.²⁷

²⁵Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 196.

²⁶Ibid., 124. Karena memang hermeneutika adalah membawa sesuatu hal tersebut keluar dari satu dunia kepada dunia yang lain, keluar dari dunia Tuhan dan ke dalam dunia manusia, atau keluar dari dunia bahasa asing ke dalam dunia bahasa sendiri. Baca Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutika Klasik dan Filosofis”, terj. Syafa’atun Almirzanah dalam Syafa’atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Pemikiran Hermeneutik dalam Tradisi Barat: Reader* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011), 144.

²⁷Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 183.

Kemungkinan kedua berpusat pada peranan teks dalam menentukan makna, dan pengakuan atas tingkat otonomi teks dalam menentukan makna. Kemungkinan ketiga adalah memberikan penetapan makna kepada pembaca. Semua pembaca serta subjektivitas mereka ke dalam proses pembacaan. Pembaca memproyeksikan subjektivitasnya kepada kehendak pengarang dan teks.²⁸

Tiga kemungkinan di atas adalah bentuk penyederhanaan kasar atas diskursus tentang penetapan makna. Argumentasi yang sering dikemukakan adalah bahwa terjadi proses yang kompleks, interaktif, dinamis, dan dialektis di antara tiga unsur tersebut. Namun, para pengarang tidak sepekat tentang unsur mana yang memainkan peran utama atau sampingan, dan sejauh mana yang memainkan peran utama atau sampingan, dan sejauh dan sebesar apa pengaruh pengarang, teks, dan pembaca dalam proses interpretasi.²⁹

Untuk itu Abou El Fadl menyaratkan perlunya memahami kaidah bahasa sebuah teks dalam konteks masa lalunya. Namun, hal itu bukan untuk memahami makna sebenarnya dari sebuah teks, tetapi untuk memahami dinamika antara teks dan penerima awalnya.³⁰ Karena memang hermeneutika dapat dimengerti sebagai sebuah refleksi kritis atas cara-cara memahami bentuk-bentuk pemahaman tersebut.³¹

Sebuah teks tidak memuat kehendak pengarang, sebuah teks memuat upaya pengarang atau pandangan tertentu berkaitan dengan maksud pengarang. Dengan kata lain, teks hanya menceritakan kepada pembaca apa yang dipandang pengarang sebagai hal yang penting tentang dirinya untuk diungkapkan kepada pembaca berdasarkan dinamika historis tertentu yang ia hadapi. Maksud pengarang, seperti yang terungkap dalam teks, terikat oleh pembaca, konteks historis, dan bahasa.³² Dari sini nampak sekali Abou El Fadl hendak memunculkan tugas utama hermeneutika sebagai upaya kritis yang merawat keterbukaan wacana.

²⁸Ibid., 184-185.

²⁹Ibid., 185.

³⁰Ibid., 192.

³¹I. Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 38.

³²Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 194.

Dengan demikian, teks secara aktif terlibat dalam membentuk dan mengubah komunitas interpretasinya sendiri, dan teks bukan penampung makna yang pasif. Proses itu terus berkembang mengikuti faktor historis atau faktor yang ditentukan oleh budaya interpretasi itu sendiri. Komunitas interpretasi dan teksnya membentuk sebuah tradisi interpretasi dan makna tertentu. Kemudian tradisi interpretasi dan makna ini membentuk komunitas intepetasi. Oleh sebab itu, tradisi interpretasi semakin terikat secara linguistik, kultural, dan metodologis. Tradisi yang membentuk komunitas interpretasi bisa menjadi sumber stabilitasnya sendiri. Di sisi lain, tradisi itu juga bisa menjadi beban yang menghambat perkembangannya.³³

Sebuah teks historis harus dapat dibaca untuk melihat implikasi atau makna tambahan guna diterapkan pada situasi kekinian. Jika ingin membaca teks untuk menganalisis petunjuk-petunjuknya dan untuk menarik implikasi normatif darinya, pembacaan yang bersifat historis mutlak diperlukan. Untuk mengkaji dinamika antara teks dan konteks historisnya, teks harus dibaca dengan sebuah pemahaman yang akurat tentang kaitan antara teks dan relevansi historisnya.³⁴

Abou El Fadl mengajak untuk menganalisis persoalan epistemologis yang melatarbelakangi munculnya label-label bahasa, dibanding dengan menggunakan label tersebut.³⁵ Dengan kata lain, tidak boleh membaca perintah tersebut dengan cara sedemikian rupa, sehingga akhirnya tiba pada kesimpulan bahwa teks itu memberikan perintah-perintah seperti yang memang diinginkan oleh pembaca, bukan menampilkan perintah yang sebenarnya dikehendaki teks.³⁶ Pra-

³³Ibid., 186-187.

³⁴Ibid., 191-192. Sesungguhnya dicapainya pemahaman adalah sebagai suatu “penyatuan horison”, yaitu suatu peristiwa di mana yang tampak sebagai batas yang membagi dua buah horison itu menghilang, sehingga hanya tinggal satu komunitas pemikiran dan tindakan manusia. Terkadang, penyatuan horison ini dapat terjadi tanpa diketahui, khususnya dalam pengalaman seni yang agung. Baca Roy J. Howard, *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial, dan Ontologis* (t.tp: Nuansa, t.th.), 210.

³⁵Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 182.

³⁶Ibid., 102. Horison pemahaman efektif pembaca bukanlah fakta yang diperoleh dengan sadar, melainkan lebih merupakan suatu tindakan pemahaman yang berlangsung terus-menerus, dan hal ini menunjukkan bahwa pembaca membutuhkan suatu horison

pemahaman yang dimiliki pembaca dan dijadikan sebagai sebuah pijakan untuk memaksakannya terhadap teks yang dibaca. Maka yang mendominasi dalam hal interpretasi macam ini adalah pembaca itu sendiri, tanpa menyertakan makna teks itu sendiri dan makna dari si pengarang.

Abou El Fadl mengharuskan para pembaca atau penafsir memenuhi lima syarat sebelum dirinya melakukan penafsiran dan mengaku sebagai wakil Tuhan. Lima prasyarat itu adalah 1) jujur; 2) kesungguhan; 3) kemenyeluruhan; 4) rasionalitas; dan 5) pengendalian.³⁷ Dalam hal ini, Abou El Fadl sudah tidak membicarakan metode yang rumit terkait penafsiran, tetapi dia mengupayakan kerangka dan fondasi dalam memahami dan menafsirkan sebuah teks. Abou El Fadl, sebagaimana juga dengan Wilhelm Dilthey dan Hans-George Gadamer, menangkap dan menjalankan hermeneutika dalam pengertian *philosophische hermeneutik* (hermeneutika filosofis).³⁸

Lima prasyarat di atas dimungkinkan merupakan hasil restrukturasi atau pengembangan dari teori hermeneutika Gadamer tentang kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah dan teori pra-pemahaman. Berdasarkan teori itu, pemahaman seorang pembaca (*reader*) dipengaruhi oleh situasi (hermeneutik) tertentu yang melingkupinya secara sosiologis, politis, budaya, idiologis, dan sebagainya. Dengan begitu pembaca harus “sadar” bahwa dirinya berada pada posisi tertentu.³⁹ Adapun teori yang disebutkan kedua merupakan posisi awal pembaca yang mesti hadir saat dia membaca teks. Namun, pra-pemahaman ini jangan sampai mendominasi dan mereduksi makna yang terkandung dalam teks itu sendiri. Oleh sebab itu, teori selanjutnya yang diadopsi Abou El Fadl dari Gadamer adalah terkait asimilasi horizon.⁴⁰ Berbeda dengan Gadamer yang hanya menyebutkan dua horizon, yakni horizon pembaca dan

agar mampu menempatkan diri dalam suatu situasi. Howard, *Hermeneutika: Wacana Analitik*, 211.

³⁷Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 100-103.

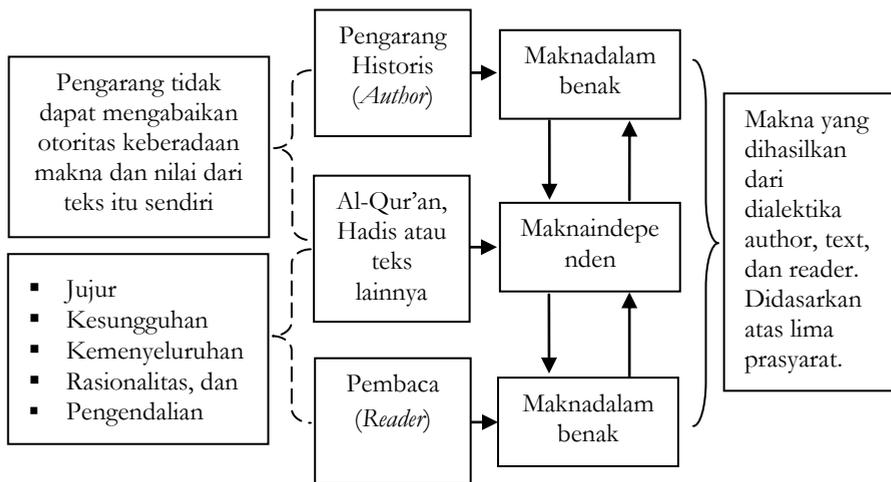
³⁸Dengan mengutip Matthias Jung, Sahiron Syamsuddin membagi pengertian hermeneutika menjadi empat, yakni *hermeneuse*, *hermeneutik*, *philosophische hermeneutik*, dan *hermeneutische philosophie*. Untuk lebih jelasnya baca Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Hans-George Gadamer”, 30-32.

³⁹*Ibid.*, 36.

⁴⁰*Ibid.*, 38-39.

horizon teks. Abou El Fadl mengembangkannya menjadi tiga horizon yang mesti digabungkan (didialekkan/didialogkan), yakni horizon pembaca, horizon teks, dan horizon pengarang. Namun, menurut penulis, sebenarnya horizon pengarang yang dimaksud Abou El Fadl ini sudah masuk dalam horizon teks yang dimaksud Gadamer, sehingga tidak perlu adanya makna dari perspektif pengarang tersebut.

Bagan III. Skema Aplikasi Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl



Aplikasi dan Kontribusi Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl terhadap Perkembangan Hadis Kontemporer

Khaled M. Abou El Fadl memberikan analisisnya atas hasil fatwa CRLO tentang isu-isu keperempuanan yang bersumber dari hadis. Hadis-hadis dengan tema-tema yang dianggap mendeskreditkan perempuan atau meminjam istilah Fatima Mernissi, hadis-hadis misoginik menjadi objek aplikasi atas tawaran analisis Abou El Fadl dalam memahami teks, terutama teks keagamaan. Terdapat beberapa tema yang dibahas dalam bagian akhir bukunya, *Speaking in God's Name*.

Salah satu hadis yang Abou El Fadl kritisi adalah hadis berkaitan dengan perintah bersujud kepada suami. Arti hadis itu berbunyi: "Seseorang tidak dibenarkan untuk sujud kepada siapa pun. Tapi kiranya saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada seseorang

lainnya, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya karena begitu besarnya hak suami terhadap istrinya”.

Sepertinya, sebelum melakukan penafsiran, Abou El Fadl juga melakukan *takbrîj al-ḥadîth*, karena ia menampilkan versi hadis lain dengan tema yang sama. Ia menyebutkan bahwa hadis di atas diriwayatkan dalam berbagai versi dan melalui berbagai rantai periwayatan oleh Abû Dâwud, al-Tirmidhî, Ibn Mâjah, Aḥmad b. Ḥanbal, al-Nasâ’î, dan Ibn Ḥibbân.⁴¹ Selanjutnya Abou El Fadl menyebutkan beragam versi redaksional hadis yang satu tema. Salah satunya adalah, Abû Bakr b. Abî Shaybah meriwayatkan bahwa ‘Aishah mengatakan kalau Nabi pernah bersabda: “Jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada orang lain, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya..., maka ia wajib mematuhi perintah tersebut”.⁴²

Setelah menyebutkan beragam redaksi hadis yang satu tema, Abou El Fadl juga menyertakan autentisitas atas hadis-hadis tersebut. Dalam hal ini, Abou El Fadl tidak memberikan porsi yang cukup mendalam, dia hanya menyebutkan bahwa di antara hadis-hadis itu ada yang berstatus *da’îf* (lemah) hingga *ḥasan gharîb* (baik). Dari semua rangkaian sanad tidak ada yang mencapai tingkatan *mutawâtir* (hadis yang diriwayatkan dari beberapa rantai periwayatan), semuanya adalah hadis *aḥad* (hadis yang diriwayatkan dari rantai periwayatan tunggal).

Kandungan dari hadis-hadis di atas kemudian dianalisis Abou El Fadl melalui pendekatan dialektika. Prinsip-prinsip yang terdapat dalam sosial, gender, teologi, moral menjadi landasan dalam mendialekkan hadis tersebut. Abou El Fadl tidak mau terjebak pada tatanan makna literal yang ada dalam teks, melainkan lebih mengedepankan penggalian *meaningful sense*, sebagaimana yang ditawarkan Gadamer. Di sisi lain, Abou El Fadl cukup konsisten dalam menerapkan lima prasyarat yang harus dilakukan dalam melakukan interpretasi. Dari lima prasyarat yang telah

⁴¹Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 304. Horison pemahaman efektif pembaca bukanlah fakta yang diperoleh dengan sadar, melainkan lebih merupakan suatu tindakan pemahaman yang berlangsung terus-menerus, dan hal ini menunjukkan bahwa pembaca membutuhkan suatu horison agar mampu menempatkan diri dalam suatu situasi. Howard, *Hermeneutika: Wacana Analitik*, 211.

⁴²Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 305.

disebutkan sebelumnya, menuntut seorang Muslim melakukan penyelidikan serius terhadap autentisitas, struktur, dan simbol proses kepengarangan yang melahirkan hadis-hadis tersebut. Abou El Fadl juga mengelaborasi penafsirannya dengan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hadis tentang kepatuhan istri terhadap suaminya.

Analisis Abou El Fadl membuktikan bahwa selain makna yang terkandung dalam hadis itu bertolak belakang dengan perilaku atau apa yang dicontohkan Nabi dalam hadis-hadis yang lain. Secara struktur, hadis-hadis tentang anjuran bersujud kepada suami juga patut dicurigai, karena sangat tidak mungkin Nabi membahas persoalan teologi Islam dengan cara yang sangat tidak sistematis. Struktur kandungan dalam hadis tersebut tidak rasional, dan tidak bisa menegaskan Nabi telah memainkan peranan penting dalam proses kepengarangan. Dengan demikian, menurut Abou El Fadl, ketika menghadapi teks yang berisi seperti hadis di atas diperlukan, dengan istilahnya, “jeda-ketelitian”.

Dengan tawaran Abou El Fadl di atas, setidaknya dapat mengakomodir pemikiran-pemikiran yang mengatasnamakan Tuhan yang dilayangkan oleh kalangan Islam puritan. Memang terdapat beberapa masyarakat yang memiliki *mindset* pemahaman atas kitab suci sangat literal sekali.⁴³ Mereka hanya menyuarakan simbol-simbol keagamaan, dan melupakan esensi atau *meaningful sense* dari sebuah ajaran itu sendiri.

Upaya Kritik atas Penafsiran Khaled Abou El Fadl

Apabila ditinjau dari alur pemikiran Khaled M. Abou El Fadl, dapat dikatakan dia penganut aliran subjektifis dalam filsafat dan sebagai pemikir postmodernis. Sebagai aliran subjektifis, Abou El Fadl tidak hanya menerima kebenaran dari satu jalan, melainkan dari berbagai jalan. Inti pokok alur pemikiran postmodernisme adalah menentang segala hal yang berbau kemutlakan dan baku, menolak dan menghindari suatu

⁴³Amin Abdullah sering mengatakan bahwa keberagaman Islam mengandung dua dimensi atau aspek sekaligus, yakni aspek normativitas dan aspek historisitas. Aspek pertama, mencakup ibadah yang cenderung pada suatu legalitas formalitas-eksternal. Adapun yang kedua, mencakup sisi agama yang bersifat fleksibel mencakup sosial, politik, budaya, ekonomi, pendidikan, lingkungan hidup, dan sebagainya. M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam: Di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 21.

sistematika uraian atau pemecahan persoalan yang sederhana dan skematis, serta memanfaatkan nilai-nilai yang berasal dari berbagai aneka ragam sumber.⁴⁴

Satu sisi memang tawaran Abou El Fadl dalam melakukan analisis historis terkait periwayat perlu dikembangkan. Karena saat ini, ketika melakukan kritik sanad, seorang peneliti hanya melihat perihal penilaian para kritikus *al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Penelusuran itu tidak dikembangkan ke ranah yang lebih luas, misalnya aspek politik dan ideologi periwayat. Namun, kendalanya adalah ketika melaksanakan itu diperlukan tenaga yang menguras waktu. Selain itu, Abou El Fadl cenderung menjaga jarak dengan otentisitas suatu hadis. Dia seolah-olah tidak berani untuk mengatakan menolak hadis tertentu.

Kesimpulan

Dalam beberapa hal, terutama konsep kepengarangan dan teks, Khaled M. Abou El Fadl mengutip atau sama dengan komponen-komponen yang ditawarkan oleh Gracia. Namun, Abou El Fadl tidak membahas secara eksplisit maupun implisit tentang teks bagi dirinya. Selain Gracia, Hans-George Gadamer juga menjadi tokoh yang diikuti oleh Abou El Fadl dalam merumuskan penafsirannya. Lima prasyarat, khususnya jujur dan pengendalian, merupakan pengembangan dari teori hermeneutika Gadamer terkait kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah.

Abou El Fadl memang tidak memberikan penjelasan tentang metode penafsiran tertentu terhadap teks seperti halnya Muḥammad Shaḥrūr, Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd maupun Ḥasan Ḥanafi. Dia mencoba untuk menghindari hal itu karena tidak ingin terjebak pada ide metode hermeneutika yang sangat luas dan bagi sebagian tradisi Islam masih dinilai kontroversial. Jika hendak dikelompokkan, Abou El Fadl masuk dalam kelompok pemikir postmodernis dan aliran subjektifis dalam filsafat. Sebagai pemikir postmodernis dan penganut aliran

⁴⁴Istilah postmodernisme digunakan dalam berbagai arti, dan tidak mudah untuk merumuskan satu definisi yang bersifat *exhaustive*, yang dapat mencakup semua dimensi arti yang dikandungnya. Istilah postmodernisme pertama-tama digunakan dalam bidang seni arsitektur. Kemudian istilah itu juga digunakan untuk bidang teori sastra, teori sosial, filsafat, bahkan juga agama. *Ibid.*, 96-97.

subjektifis, Abou El Fadl tidak menghendaki adanya makna tunggal yang dianggap paling memiliki otoritas kebenaran.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam: Di Era Posmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Almirzanah, Syafa'atun dan Syamsuddin, Sahhiron (eds.). *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi, Buku 2 Tradisi Barat*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Asyaukanie, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam *Paramadina*. Vol.1, No.1 (Juli-Desember, 1998).
- Billa, Mutamakkin. "Kritik-kritik Khaled M. Abou El Fadl atas Otoritarianisme dalam Diskursus Hukum Islam Kontemporer". Tesis-UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
- Fadl, Khaled M. Abou El. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. terj. R. Cecep Lukman. Jakarta: Serambi, 2004.
- _____. *Melawan Tentara Tuhan: yang Berwenang dan yang Senewang-wenang dalam Wacana Islam*. terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.
- _____. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. terj. Helmi Mustafa. Jakarta: Serambi, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg. *Keberanan dan Metode: Pengantar Filsafat Hermeneutika*, terj. Ahmad Syahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- _____. "Hermeneutika Klasik dan Filosofis", terj. Syafa'atun Almirzanah dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Pemikiran Hermeneutik dalam Tradisi Barat: Reader*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Howard, Roy J. *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial, dan Ontologis*. t.tp: Nuansa, t.th.
- Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Nasrullah. "Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El Fadl: Metode Kritik Atas Penafsiran Otoritarianisme dalam Pemikiran Islam", dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 5, No. 2, 2008.

- Misrawi, Zuhairi. “Khaled Abou El Fadl Melawan atas Nama Tuhan”, dalam *Perspektif Progresif*, Vol.1 (Juli-Agustus, 2005).
- Qaraḍâwî (al), Yûsuf. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*. terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Karisma, 1997.
- _____. *Pengantar Studi Hadis*, terj. Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodin. Bandung: Pustaka Setia, 1991.
- Şâlih (al), Şubhî. *Membahas Ilmu-ilmu Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, t.th.
- Sugiharto, I. Bambang. *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Supriatmoko. “Konstruksi Otoritarianisme Khaled M. Abou El Fadl”, dalam Kurdi dkk. *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Yusriandi. “Hermeneutika Hadis Khaled M. Abou El-Fadl”, dalam Kurdi dkk. *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.