

KHALED ABOU EL-FADL DAN ORIENTASI HUMANISTIK DALAM STUDI FIQH

*Abid Rohmanu**

Abstract: *This paper intends to study towards a humanistic orientation of fiqh study. The study of fiqh based humanistic orientation aims to study fiqh with more emphatic on values and morality rather than legal-formal aspects. on the other side, this study will be the counter-part of the theocentric orientation of fiqh study. The theocentric orientation is shown to lose its elan vital, because it is more preoccupied with the issues of authenticity rather than social problems. This paper is attributed to Abou El Fadl, most noted for his scholarly approach to fiqh from moral point of view.*

Keywords: *Fiqh, teks, hermeneutika, humanisme.*

PENDAHULUAN

Islam diturunkan untuk menjawab problem kemanusiaan dan problem sosial kemasyarakatan, baik dalam wilayah internal komunitas umat Islam ataupun eksternal berkaitan dengan interaksi dengan kelompok agama lain. Dalam konteks ini, Islam adalah agama yang bersifat antroposentris-humanis (orientasi pada kepentingan kemanusiaan), walaupun respon balik sebagian umat Islam terhadap agamanya cenderung bersifat teosentris (berpusat pada Tuhan). Persepsi keagamaan yang bersifat teosentris pada akhirnya justru berseberangan dengan fungsi agama sebagai *raḥmatan li al-'alamīn*. Karena tidak mengakar pada kepentingan kemaslahatan dan harmoni kemanusiaan, muncul wajah

* Pascasarjana STAIN Ponorogo.

Islam yang puritan, radik, ekstrim dan militan. Puritan¹ adalah salah satu dari dua wajah Islam yang terekspresikan baik pada tataran sosio-kultural maupun epistemologis. Pada tingkat sosio-kultural puritan adalah kelompok yang eksklusif, tertutup dan intoleran. Sementara pada tingkat epistemologis, puritan adalah komunitas penafsir teks yang normatif dan tekstual.² Sebagaimana disiplin fiqh, terdapat *the epitome of Islamic sciences* dan wajah Islam puritan menjadikan beragam disiplin -keilmuan dan secara khusus *epitome* ini-- sebagai orientasi praktis teologi teosentris mereka.

¹ "Puritan" merupakan konsep yang dilawankan dengan "moderat". Istilah puritan menurut Abou El Fadl lebih tepat ketimbang istilah yang lain. Istilah "fundamentalis", misalnya, menimbulkan kerancuan karena semua kelompok dalam Islam tentu mengklaim dirinya melaksanakan ajaran-ajaran fundamental Islam. Terma "militan" juga tidak selalu benar, karena bersikap militan dalam kondisi tertentu diperbolehkan, bahkan oleh agama apapun. Istilah "ekstrimis", "radikal" dan "fanatik" juga tidak bisa menggambarkan kelompok yang dikupas Abou El Fadl dalam bukunya. Karena mereka ternyata tidak selalu ekstrim, radik dan fanatik dalam segala hal, akan tetapi mereka selalu absolutis yakni menuntut kepastian dalam menafsir teks. Penggunaan istilah "jahidis" juga merancukan pemahaman keunikan dan partikularitas orientasi kaum puritan. Istilah "islamis" mengacu pada kelompok yang berorientasi pada Islam politik yang dicitrakan Barat sebagai berbahaya bagi kelangsungan masyarakat yang beradab dan demokratis. Secara umum "islamis" mengacu pada kaum muslimin yang meyakini bahwa teologi dan hukum Islam seharusnya menjadi kerangka acuan otoritatif dalam setiap kondisi sosial dan politik. Akan tetapi tidak berarti mereka selalu berkeyakinan akan adanya keharusan negara teokrasi yang memaksakan keberlakuan hukum Islam secara keras dan literal. Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), 29 -32.

² Hodri Arie, "Dua Wajah Islam; Manifestasi Antagonisme Epistemologis dan Sosio-Kultural", Catatan Penerjemah, dalam Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam; Moderatisme dan Fundamentalisme dalam Wacana Global* (Jakarta: Blantika, LibforALL Foundation, The Wahid Institute, Center for Islamic Pluralism, 2007), XI.

Sebagai *counter-part* terhadap orientasi teosentris terhadap fiqh yang terbukti hanya 'sibuk' dengan persoalan 'autentisitas' dan mengabaikan problem kemanusiaan, maka orientasi yang bersifat humanistik pada studi fiqh merupakan hal yang urgen di tengah maraknya kekerasan kemanusiaan, politisasi agama dan problem alienasi akibat modernisasi kapitalistik. Humanisme dalam terminologi *renaissance* sering kali dideskripsikan dalam terma etis; penekanan pada manusia dan martabatnya. Menurut Aulus Gellius, humanisme dalam pengertian umum berarti *philantropia*, sebuah bentuk kecenderungan pada spirit persahabatan dan rasa nyaman terhadap semua manusia tanpa pembedaan.³

Selama ini humanisme secara apriori dianggap sebagai paham sekuler (tidak islami). Padahal, humanisme adalah konsep kemanusiaan universal, dalam artian orientasi paham yang lebih konsen pada persoalan riil manusia. Orientasi humanistik terhadap studi fiqh juga dianggap *useless*, tidak memiliki manfaat yang signifikan karena tidak akan bisa melampaui konsep kemaslahatan dalam disiplin *uṣūl al-fiqh*. Padahal, humanisme sebagai sebuah konsep filsafat akan sangat membantu memperkaya teori *maṣlaḥat uṣūl al-fiqh*. Di sisi lain, agama mestinya lebih berhak untuk berbicara tentang humanisme, karena dalam konteks agama, iman dan moralitas (etika) tidak pernah 'bercerai' dan agama selalu bertujuan membimbing manusia ke arah kehidupan yang baik dan etis.⁴

³ Peter Levine, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities* (New York: State University of New York Press, 1995) 19.

⁴ Muhammad Asad menyatakan bahwa agama adalah satu-satunya sumber dan inspirasi moralitas. Kelompok humanis yang mengklaim sebagai ateistik pada dasarnya pemikiran moral mereka tidak semata-mata

Dalam artikel ini orientasi humanistik dalam studi fiqh dimaknai kajian fiqh sebagai teks yang lebih mengedepankan aspek nilai dan moral dari pada aspek legal-formal. Ini sebagaimana ditunjukkan oleh sejarah *renaissance* Islam dan Eropa bahwa titik tekan humanisme adalah gerakan literer dan program budaya, bukan sebuah system filosofis. Walaupun program ini pada akhirnya mempunyai implikasi dan paham filosofis, yakni 'hasrat' pada kajian filsafat moral atau etika.⁵ Orientasi humanistik bertujuan untuk menginterpretasikan teks dan ide-ide pengarang dengan sikap empati dan lepas dalam rangka menangkap pesan dan nilai teks secara utuh serta mampu mengkritisnya. Orientasi humanistik mengandaikan studi fiqh yang lebih berwatak demokratis, rasional dan kosmopolit selain aspek etik dan *personal behavior*. Orientasi humanistik dalam kajian ini akan dilihat melalui *framework* pada metode hermeneutik dan signifikansinya dalam menangkap esensi humanism teks.

Bahasan artikel ini akan difokuskan pada pemikiran Abou El Fadl. Abou El Fadl merupakan seorang pemikir kontemporer yang banyak bergelut dengan hukum Islam dari

berdasar pada pemikiran mereka, akan tetapi juga pengaruh generasi-generasi sebelum mereka yang ditransformasikan melalui tradisi sosial-budaya yang terbentuk karena keyakinan dan kesadaran eksistensi adanya *Divine Will*, dan konsep ini dapat diartikan secara tepat sebagai agama. Lihat, Muhammad Asad, *This Law of Ours* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001), 162.

⁵ Untuk kajian *renaissance* Eropa bisa dilihat antara lain, Thomas Hidya Tjaya, *Humanisme dan Skolatisisme; Sebuah Debat* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), sementara untuk konteks *renaissance* Islam dapat dibaca karya George A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam*, terj. A. Syamsu Rizal dan Nur Hidayah (Jakarta: Serambi, 2005)

perspektif moral (*moral point of view*), salah satunya dengan pisau hermeneutik. Ia banyak menulis tema-tema universal moralitas dan humaniti. Dua hal tersebut adalah esensi dari humanisme yang sejak awal telah 'dikampanyekan' oleh al-Qur'an.

BIOGRAFI ABOU EL FADL DAN KARYA-KARYANYA

Biografi Abou El Fadl

Khaled Abou El Fadl, yang disebut-sebut sebagai *an enlightened paragon of liberal Islam*,⁶ tidak saja seorang pemikir tetapi juga seorang aktivis terkemuka era modern dalam bidang hukum Islam, Imigrasi, HAM serta hukum keamanan nasional dan internasional. Abou El Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963 dari kedua orang tua yang berasal dari Mesir. Ia tumbuh besar di Mesir, akan tetapi kemudian ia hijrah ke Amerika bahkan selanjutnya ia dinaturalisasikan menjadi warga negara Amerika. Abou El Fadl kecil dikenal sebagai anak yang cerdas, Usia 12 tahun sudah hafal al-Qur'an. Semasa kecil selain aktif mengikuti kelas al-Qur'an dan Syariah di masjid Al-Azhar dia juga 'melahap' habis semua koleksi buku orang tuanya yang berprofesi sebagai pengacara. Dia juga tekun belajar kepada para shaykh, diantaranya Muhammad al-Ghazali (w.1995). Dalam pengakuannya ia sempat menjadi pengikut setia faham puritan Wahabi semasa di Mesir. Bayang-bayang puritanisme tetap melekat pada dirinya hingga dia menyelesaikan

⁶ Nadirsyah Hosen, "Pujian dan Kesaksian" dalam Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan; dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Pent. R. cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004).

Bachelor of Art-nya dengan *yudicium cum laude* di Yale University pada 1986.⁷

Abou El Fadl adalah profesor hukum Islam di UCLA (University of California Los Angeles) School of Law. Ia juga pernah mengajar hukum Islam di Texas University, Yale Law School dan Princeton University. Selain itu ia berprofesi sebagai pengacara (*lawyer*), Dewan Pengurus *Human Right Watch*, dan ditunjuk Presiden Bush sebagai anggota komisi *International Religious Freedom*.⁸ Di sela-sela kesibukannya, Abou El Fadl menyempatkan diri dengan memberikan beragam fatwa (*fatawa*) terkait isu-isu hukum Islam dan HAM.⁹

Riwayat akademisnya dimulai dari Yale University (B.A.), University of Pennsylvania Law School (J.D.) dan Princeton University (M.A./Ph. D.). Abou El Fadl merupakan seorang mahasiswa yang berprestasi, di program doktornya, ia mendapatkan nilai kumulatif yang tinggi dan "*Rebellion and Violence in Islamic Law*" memenangkan disertasi terbaik. Sebelumnya ia juga pernah mendalami studi keislaman di Mesir dan Kuwait. Pengetahuannya tentang tradisi klasik dan perjumpaannya dengan tradisi intelektual Amerika yang *concern* pada kebebasan, toleransi, HAM, dan humanitas menjadikan Abou El Fadl kritis terhadap interpretasi keagamaan yang bersifat dehumanistik. *Grand* wacana tentang sisi moralitas Islam sebelum peristiwa 11 September

⁷ Teresa Watanabe, "Battling Islamic Puritans," Dalam *Los Angeles Times* (2 Januari 2002).

⁸ *Ibid.*.

⁹ Fatwa-fatwa Abou El Fadl secara *on line* bisa dilihat di <http://www.scholarofthehouse.org/oninma.html>, akses 31/12/2007.

dianggap hanya sebagai wacana esoteris Islam belaka. Akan tetapi setelah peristiwa tersebut, melalui artikel yang berjudul “*What become tolerance in Islam*”? ide-idenya mendapat banyak apresiasi.¹⁰

Senjata utama Abou El Fadl adalah buku. Buku-bukunya¹¹ menunjukkan betapa luas dan dalam tradisi intelektual Islam¹², dan beragam referensi yang ia miliki ini membentuk pribadi Abou El Fadl secara cukup signifikan ketika berhadapan dengan persoalan toleransi dan pluralisme. Ia pernah mengatakan bahwa kecintaannya pada pengetahuan, pemikiran analitis dan moralitas berasal dari spirit dan jantung Islam sendiri, bukan karena pengaruh Barat.¹³ Namun harus diakui bahwa spirit tersebut tumbuh dan berkembang dalam kultur Barat.

Karya-Karya Abou El Fadl

Abou El Fadl juga merupakan penulis yang produktif. Tulisan-tulisannya berkisar tentang tema universal moralitas dan kemanusiaan. Karya-karya dalam bentuk buku yang

¹⁰ Teresa Watanabe, “*Battling..*”

¹¹ Buku-buku Abou El Fadl tidak saja menghiasi dinding-dinding rumahnya tetapi juga mengisi ruangan kosong lantai dua rumahnya. Ia menganggarkan 60 ribu dolar per tahun untuk buku. Koleksi buku yang dimilikinya lebih dari 40.000 volume, terdiri dari hukum, teologi, sosiologi, filsafat, sejarah dan sastra. Lihat, Ibid.

¹² Karya-karya yang berkaitan dengan literatur Islam yang dimilikinya mencapai 10.000 volume; khususnya karya tentang hukum Islam dan ia masih merencanakan untuk membeli buku/kitab klasik lainnya. Di antara sekian banyak koleksinya terdapat karya yang berumur 8 abad, termasuk karya-karya mazhab hukum Islam Sunni dan Shi’i. Lihat Ibid.

¹³ Lihat *The Daily Texan on Line*.

pernah ditulisnya adalah ; *Speaking in Go'd Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001); *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001); *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discoursees* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001); *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004); *The Place of Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002); *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (University Press of Amerika/Rowman and Littlefield, 2001).¹⁴

Sebagian besar karyanya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, antara lain: *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Penerbit Serambi), *Melawan Tentara Tuhan* (Penerbit Serambi), *Musyawahar Buku* (Penerbit Serambi), *Cita dan Fakta Toleransi Islam; Puritanisme versus Pluralisme* (Penerbit 'Arsy-Mizan), *Islam dan Tantangan Demokrasi* (Penerbit Ufuk). Selain itu, pikiran-pikiran Abou El Fadl - sebagian besar sama dengan tema-tema buku-bukunya - juga bertebaran di puluhan jurnal akademis internasional.¹⁵

Dalam tulisan-tulisannya, ia piawai menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern. Tulisan-tulisan dan gagasan-gagasan Abou El Fadl yang kritis dan membongkar otoritarianisme tafsir keagamaan membuat kebanyakan Ayatullah, Shaikh dan para pengikutnya “gerah” dan menganggapnya sebagai koruptor Amerika paling

¹⁴ Selain dalam bentuk buku, karya-karyanya lebih banyak bertebaran dalam jurnal-jurnal Internasional. Lihat selengkapnya dalam <http://www.scholarofthehouse.org>. Situs ini didedikasikan kepada Abou El Fadl oleh para Mahasiswa Abou El Fadl dan para simpatisannya.

¹⁵ Lihat Ibid.

berbahaya terhadap Islam. Tidak heran bila buku-bukunya dilarang masuk Saudi Arabia, dan Mesir, negara asalnya, juga menolak aplikasi visanya. Apa yang dilakukan sebenarnya hanyalah sebetulnya keprihatinan terhadap tradisi keilmuan Islam, utamanya fiqh, yang tercerabut dari ruh tradisi era formatif dan keemasan Islam dan menjauh dari dimensi moralitas.

TRADISI FIQH; REALITAS ONTOLOGIS

Fiqh sering diyakini sebagai *the epitome of islamic sciences*, karena tradisi ini tidak saja menempati tempat yang teramat istimewa dalam kajian keislaman tetapi juga bisa menggambarkan corak epistemologis keilmuan Islam secara menyeluruh. Bahkan dikatakan bahwa seseorang belum bisa dianggap memahami Islam sebelum mengenal disiplin fiqh.

Ahli hukum Islam acapkali mendefinisikan fiqh sebagai *substantive rules* dan fiqh sebagai metodologi, atau fiqh sebagai “produk” dan fiqh sebagai “ilmu”. Al-Jābiri sebagai contoh yang barangkali cukup representatif untuk kasus ini menyebut fiqh dengan maksud *uṣūl al-fiqh*, penekanan kepada aspek metodologi.¹⁶ Namun secara umum fiqh dimaknai sebagai “produk”, yakni kumpulan hukum syara’ praktis (‘amali) yang dihasilkan melalui ijtihad.

Kumpulan hukum syara’ ‘amali yang dikodifikasikan pada era *tadwīn* inilah yang dijadikan rujukan dan diajarkan dari generasi ke generasi. Parameter keislaman dan ketundukan mayoritas muslim masih disandarkan pada

¹⁶ Muhammad ‘Abid al-Jābiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi* (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1989), 58.

aspek material fiqh ini. Hal ini terjadi, menurut Komaruddin Hidayat, karena Islam berisikan ajaran yang menuntut tindakan praktis berkaitan dengan norma perilaku dan aturan peribadatan yang bisa diukur. Selain itu dalam sejarahnya, ada kebutuhan dari ulama dan umara untuk menjadikan fiqh sebagai *tool of social engenering*,¹⁷ bahkan seringkali digunakan untuk mempertahankan *status quo*.

Fiqh pada era formatif sejatinya lebih tepat dikatakan sebagai embrio filsafat Islam. Karena fiqh pada era tersebut merupakan buah dari refleksi dan upaya nalar untuk menemukan hukum. Fiqh pada awalnya juga mempunyai pemaknaan yang luas, sebagaimana makna etimologisnya yang berarti *al-fahm* (pemahaman), yakni memahami ajaran keagamaan baik dalam persoalan teologi, akhlak/tasawwuf dan hukum itu sendiri. Kemudian fiqh, seiring dengan dinamika pemikiran Islam, mengalami penyempitan makna menjadi pemahaman tentang hukum saja. Akibatnya fiqh menjadi bernuansa legal formal dan kehilangan 'aroma' etis-humanisnya.¹⁸

Sampai dengan periode *tadwīn*, dinamika dan perkembangan fiqh sangat luar biasa. Pemikiran dan mazhab hukum bermunculan sebagai akibat dari diakuinya kebebasan berekspresi dan mengeluarkan pendapat hukum. menurut Abou El Fadl, karakter hukum Islam saat itu tak berbentuk dan dinamis. Ia berkembang secara kumulatif, evolutif dan dialektis.¹⁹ Akan tetapi menurut Shahrur,

¹⁷ Komaruddin Hidayat, 122.

¹⁸ Said Aqiel Siradj, "Fiqh Berwawasan Etika", *Republika Online* (Kamis, 5 Juli 2007).

¹⁹ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 33.

suksesnya gerakan *tadwīn* membawa pada berbagai bentuk absolutisme pada masyarakat muslim, baik absolutisme pemikiran maupun absolutisme epistemologis yang membawa pada karakter fiqh yang stagnan.²⁰

Stagnasi fiqh tersebut membawa pada kevakuman otoritas keagamaan tradisional. Seiring dengan semakin menguatnya posisi negara dalam dunia Islam, negara mulai megontrol dan ikut campur dalam urusan keagamaan prifat yang sebelumnya berada di tangan para ahli agama (*faqih*). Lebih jauh, negara juga mengooptasi sistem keulamaan dan mengubah mereka menjadi pegawai yang digaji.²¹ Di tengah tidak jelasnya siapa yang berhak mewakili suara Tuhan, muncul kelompok revivalis post-kolonial sebagai respon terhadap ketidakberdayaan *nation state* menghadapi gelombang modernitas.²² Kelompok ini ikut memperebutkan otoritas tafsir keagamaan dengan model tafsir yang cenderung otoriter dan mengabsahkan kekerasan.²³

Tafsir dan interpretasi terhadap teks dalam studi fiqh adalah aktivitas intelektual yang strategis. Karena berbicara fiqh pada dasarnya adalah berbicara tentang teks

²⁰ Mahmud Arif, "Pertautan Epistemologi Bayani dan Pendidikan Islam Masa Keemasan", *Al-Jami'ah*, 40 (Januari - Juni 2002), 127.

²¹ Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam*, terj. Heru Prasetya (Jakarta: Arasy Mizan, 2003), 23.

²² Lihat uraian gerakan Islam sebagai respon kolonisasi Eropa; modernisasi, nasionalisme dan revivalisme keagamaan dalam Ibrahim M. Abu Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", *11 September; Religious Perspective on the Causes and Consequences*, Ed. Ian Markham dan M Abu Rabi' (Oxford: One World, 2002), 21 - 45.

²³ Dialog Mother Jones dengan Khalid Abou El Fadl dalam http://www.motherjones.com/mojoblog/archives/2007/11/6173_tancred_o_go_boo.html

sebagaimana semua sumber keilmuan ini bisa dikembalikan pada teks. Corak teks keagamaan yang pada dasarnya bersifat terbuka dan multi tafsir ini dimanfaatkan oleh kelompok puritan untuk mengabsahkan pandangan teologis-yuridis mereka, kemudian mengunci teks tersebut dengan corak tafsir mereka.

STUDI FIQH; PROBLEMATIKA MENEMUKAN MAKNA TEKS

Nasr Hamid Abu Zayd menegaskan bahwa peradaban Islam adalah peradaban teks. Itu artinya titik sumbu keilmuan Islam adalah teks,²⁴ termasuk keilmuan fiqh. Studi fiqh pada dasarnya adalah upaya untuk menemukan, memahami dan menerapkan kehendak Tuhan yang bersifat abstrak dan ideal. Kehendak Tuhan yang demikian disebut syari'ah yang diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.²⁵ Syari'ah bersifat abstrak dan ideal yang dibungkus dalam bentuk teks (al-Qur'an dan al-Sunnah) menuntut adanya tafsir dan interpretasi. Tafsir, bagi Abou El Fadl, lebih pada usaha untuk memahami makna pengarang, sementara interpretasi konsen pada dampak dan kedudukan penting dari makna asal teks. Dalam bidang hukum, interpretasi merupakan hal yang signifikan, karena ia tidak berkonsentrasi pada maksud asal teks untuk melayani teks, akan tetapi untuk merespon realitas sosial budaya yang mengitari teks.²⁶ Karena itu penelitian hukum pada dasarnya

²⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, ter. Khoiron Nahdliyin(Yogyakarta: LKiS, 2002), 1.

²⁵ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 61.

²⁶ Ibid., 179.

adalah usaha untuk menkontekstualisasikan makna teks. Atau bisa dikatakan studi fiqh pada dasarnya adalah mendialogkan antara teks yang turun pada kurun waktu tertentu²⁷ dengan kebutuhan pembaca teks yang hidup pada kurun waktu yang berbeda. Dalam teori kebahasaan, ketika teks berpisah dengan pengarangnya dan situasi sosial yang melingkupinya, maka teks tersebut berpotensi untuk tidak komunikatif dengan realitas yang mengelilingi pembaca.

Karena itu interpretasi untuk menemukan relevansi historis dan sosiologis teks merupakan kebutuhan yang mendesak. Interpretasi berkaitan dengan kajian hermeneutik. Hermeneutik adalah *understanding of understanding* terhadap teks keagamaan yang datang dari kurun waktu, tempat dan situasi yang asing bagi pembaca.²⁸ Hermenutika bermaksud menemukan relevansi humanis dari teks keagamaan. Berkaitan dengan teks hukum, setiap hukum selalu berkaitan dengan yang tersurat dan yang tersirat, bunyi hukum dan semangat hukum. dalam hal ini bahasa menjadi penting. *Subtilitas intellegendi* (ketepatan pemahaman) dan *subtilitas explicandi* (ketepatan penjabaran) adalah sangat relevan bagi hukum.²⁹

Tafsir dan interpretasi terhadap teks adalah persoalan yang kompleks. Ia melibatkan pengarang (*author*),

²⁷ Teks keagamaan pada dasarnya adalah respon terhadap kebutuhan psikologis dan sosiologis ketika teks itu diturunkan. Karena itu dalam studi al-Qur'an dikenal konsep *asbāb al-nuzūl* dan *nasikh mansūkh* serta *al-asbāb al-wurūd* dalam studi hadis.

²⁸ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas* (Jakarta: Paramadina, 1998), 188.

²⁹ E. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: kanisius, 1993), 29.

teks dan pembaca (*reader*). Menurut kajian hermeneutik, di satu sisi pengarang mempunyai kebebasan untuk mengekspresikan kehendaknya ke dalam teks dan bahasa, akan tetapi karena dalam taraf tertentu bahasa merupakan realitas yang obyektif, maka makna tidak bisa ditentukan secara sepihak oleh pengarang. Pengarang juga dituntut untuk memperhatikan pengalaman sosial dan budaya pembaca sebagai lawan bicara. Di sisi yang lain, pembaca tidak bisa seenaknya menentukan makna teks karena ia berhadapan dengan realitas obyektif pengarang dan teks, walaupun sebenarnya pembaca mempunyai kebebasan memberikan makna yang dikehendaki karena pengarang tidak bisa mengontrol dampak tersebut.³⁰

Dalam bahasa yang lebih lugas, Abou El Fadl menegaskan bahwa bahasa adalah wahana yang bisa menyesatkan. Huruf, kata dan frasa tergantung pada sistem simbol. Sistem simbol tersebut melahirkan ide, gambaran dan emosi khusus dalam diri pembaca yang bisa berubah-ubah setiap saat.³¹

Di dalam kajian fiqh, al-Qur'an dan al-Sunnah menempati otoritas tertinggi sebagai sumber penetapan hukum Islam. Pengungkapan makna dari kedua sumber tersebut memakai simbol-simbol atau bahasa. Karena itu kemudian diperlukan adanya uji kualifikasi teks sehingga teks benar-benar diyakini mewakili pengarangnya. Berbeda dengan *al-Sunnah* yang harus melewati kritik sanad dan matan (kritik autentisitas), pertanyaan yang relevan dengan

³⁰ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 133.

³¹ *Ibid.*

al-Qur'an adalah bagaimana menggali, menentukan dan menetapkan maknanya, karena kompetensi dan autentisitas al-Qur'an sudah tidak diragukan lagi. Kemudian siapa yang diyakini memiliki otoritas untuk menggali makna tersebut?

Kompleksitas hubungan antara pengarang (Tuhan), teks dan pembaca dalam studi fiqh, menurut Abou El Fadl, melahirkan keberwenangan (otoritas) dan otoritarianisme terhadap tafsiran teks.³² Otoritarianisme merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang bersifat subyektif dan selektif.³³ Sikap otoriter dalam penggalan makna teks pada dasarnya telah merendahkan integritas pengarang, teks dan pembaca lain, karena ia telah mengklaim bahwa tafsirannya adalah satu-satunya yang absah. Pola tafsir seperti ini telah terjebak pada otoritas asal (*sulṭah al-aṣl*), lafaz (*sulṭah al-lafz*) dan keserbabolehan (*sulṭah al-tajwīz*) dengan warna ideologi-ideologi tertentu.

Otoritarianisme tafsir dan interpretasi teks keagamaan menurut Abou El Fadl secara gamblang telah dilakukan oleh kaum puritan kontemporer. Dalam studinya terhadap fatwa-fatwa keagamaan CRLO (*Council for Scientific Reseach and Legal Opinion*), sebuah lembaga fatwa resmi Arab Saudi, Abou El Fadl melihat tafsiran-tafsiran teks yang bias gender dan mendeskreditkan peran perempuan tidak saja di sektor domestik tetapi jug di sektor publik.³⁴ Termasuk

³² Ibid., 97.

³³ Ibid., 16.

³⁴ Fatwa-fatwa yang dianggap problematik menurut Abou El Fadl adalah tentang pelarangan wanita pergi ke makam suaminya, wanita

tafsiran-tafsiran teks yang berkaitan dengan pluralisme keagamaan. CRLO dalam kasus ini, sebagai pembaca teks, telah mengklaim bahwa tafsirannya sebagai kehendak Tuhan. Hal ini dilakukan tanpa mempertimbangkan metodologi keilmuan yang relevan dan mengabaikan nilai-nilai universal Islam dan perkembangan sosial budaya. Tafsiran seperti ini bisa disebut sebagai *interpretive despotism* dan telah membatasi *the Will of Divine*.³⁵

Pada dasarnya fiqh mempunyai ethos yang progresif, dinamis dan egaliter. Akan tetapi ethos tersebut yang sebelumnya dimediasi oleh ahli fiqh klasik mengalami stagnasi karena direbut oleh kaum puritan yang lebih mengedepankan kemapanan (*status quo*), stabilitas dan kesatuan. Ini terjadi karena, menurut Abou El Fadl, semakin terpusatnya kekuasaan negara,³⁶ diadopsinya sistem hukum perdata *civil law*,³⁷ birokrasi negara yang hegemonik³⁸ dan pengalaman kolonialisme yang tidak mengenakkan.³⁹

mengeraskan suara waktu berdo'a, wanita mengendarai atau mengemudikan mobil sendiri, wanita harus selalu didampingi mahramnya dan yang semisalnya. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan; Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca", dalam Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, IX.

³⁵ Ibid. XIII.

³⁶ Terpusatnya kekuasaan negara antara lain bisa dilihat dari semakin sentral dan despotiknya negara dalam mengontrol kehidupan beragama, nasionalisasi wakaf dan kontrol yang cukup ketat dalam ranah pendidikan.

³⁷ *Civil law* adalah sistem hukum Prancis yang bersandar pada struktur hirarkis yang terpusat yang secara tegas dan teoritis menerapkan sebuah sistem hukum yang padu. Perangkat dasar sistem *civil law* adalah aturan-aturan hukum yang dikodifikasikan secara sistematis. Sistem ini memojokkan fiqh sebagai tradisi keragaman pandangan hukum.

HUMANISASI PENETAPAN MAKNA TEKS

Menghadapi otoritarianisme tafsir kelompok puritan yang semakin meresahkan, Abou El Fadl merumuskan konsep otoritas dalam bidang hukum Islam. Mengutip terminologi R.B. Friedman, Abou El Fadl membedakan antara “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*). Memangku otoritas maknanya menduduki jabatan resmi dan struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Dalam hal ini seseorang bisa saja tidak sependapat dengan pemangku otoritas, akan tetapi ia tidak punya pilihan lain kecuali mentaatinya, karena kesadaran individu dalam model ini dianggap tidak relevan. Sementara ketaatan seseorang pada “pemegang otoritas” mempunyai spirit yang berbeda. Ketaatannya lebih didasarkan pada pengetahuan, kebijaksanaan dan pemahaman yang lebih baik dari pemegang otoritas.⁴⁰ Model otoritas yang terakhir inilah yang relevan dengan wacana otoritas dalam bidang hukum Islam. Otoritas ahli hukum tidak didasarkan pada kekuasaan ekstrarasional. Otoritas ahli hukum Islam lebih didasarkan pada keahliannya dalam bidang hukum Islam tertentu serta konsistensinya pada sebuah metodologi yang sistematis.⁴¹

³⁸ Birokrasi yang hegemonik mengontrol para ahli hukum dan menjadikan sebagian dari mereka - dengan pola rekrutmen yang tidak transparan - sebagai pegawai pemerintah.

³⁹ Kolonialisme mengeluarkan kebijakan pengadministrasian lembaga tradisi untuk menjinakkannya. Pengalaman tersebut masih dirasakan sampai sekarang dan digantikan perannya oleh pemerintahan negara-negara muslim yang despotik.

⁴⁰ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 37.

⁴¹ *Ibid.*, 96.

Tuhan adalah pemilik otoritas tertinggi sebagai 'pengarang' teks, akan tetapi otoritas tersebut harus dinegosiasikan dan diwakili oleh manusia. Pelimpahan otoritas tidak bersifat derivatif langsung dari Tuhan atau teks, akan tetapi dari manusia lain. Hal tersebut disebabkan karena dalam Islam tidak ada otoritas yang bersifat kependetaan. Masing-masing mempunyai hak akses yang sama terhadap teks, akan tetapi karena faktor ketidakmampuan penelitian, sebagian mempercayakan dan melimpahkan wewenang penggalan makna teks pada yang lain.

Pemegang otoritas sebagai pembaca teks inilah yang akan menentukan tidak saja makna teks tetapi juga wajah Islam, humanis ataukah sebaliknya. Karena itu kemudian Abou El Fadl mengelaborasi lebih lanjut persyaratan-persyaratan terkait dengan otoritas. Menurutnya pemegang otoritas ataupun pelimpahan wewenang hendaknya mempertimbangkan faktor-faktor; kejujuran (*honesty*),⁴² kesungguhan (*diligence*),⁴³ kemenyeluruhan (*comprehensiveness*),⁴⁴ rasionalitas (*reasonableness*),⁴⁵ dan pengendalian diri (*self-restraint*).⁴⁶

⁴² Kejujuran tidak berkaitan dengan penafsiran, tapi penjelasan. Prinsip ini mengasumsikan bahwa pemegang otoritas tidak membatasi, menyembunyikan, dan merekayasa pesan teks untuk maksud berbohong dan menipu. *Ibid.*, 100.

⁴³ Kesungguhan berarti bahwa pemegang otoritas telah berusaha semaksimal mungkin untuk memahami, menyelidiki dan merenungkan pesan teks. *Ibid.*

⁴⁴ Konsep ini menginformasikan bahwa pemegang otoritas telah menyelidiki pesan teks secara menyeluruh dan mempertimbangkan semua pesan teks yang relevan. *Ibid.*, 101.

⁴⁵ Point yang satu ini dapat diartikan bahwa pemegang otoritas sebagai pembaca teks telah melakukan penafsiran dan interpretasi secara

Abou El fadl tidak memasukkan tingkat pengetahuan dan kesalehan sebagai prasyarat pelimpahan otoritas. Bukannya dua hal ini tidak penting, akan tetapi karena tingkat pengetahuan dan kesalehan tidak terkait dengan dinamika penelitian. Dua hal ini tidak bisa untuk mengevaluasi sebuah tindakan yang berada di luar batas kewenangannya. Tegasnya dua hal tersebut tidak menjamin pemegang otoritas bisa bersifat humanis. Bahkan, baginya, kesalehan bisa saja mendorong seseorang untuk melakukan hal yang tidak patut dalam upaya mempertahankan apa yang ia yakini sebagai kehendak Tuhan.⁴⁷

Selain prasyarat-prasyarat pemegang otoritas di atas, orientasi humanistik terhadap studi fiqh, menurut Abou El Fadl, menuntut adanya konstruksi relasi yang berimbang dan proporsional antara pengarang teks (*author*), teks dan pembaca (*reader*). Makna teks harus merupakan hasil interaksi antara pengarang teks, bahasa dan pembaca. Harus ada proses negosiasi (*negotiating process*) antara ketiga elemen tersebut dan tidak ada salah satu elemen yang mendominasi. Artinya penentuan makna dilakukan secara demokratis.⁴⁸

rasional dengan menggunakan penalaran yang diakui absah secara umum. Ibid.

⁴⁶ Pemegang otoritas menunjukkan tingkat kerendahan hati dan pengendalian diri yang layak dalam menjelaskan maksud dan kehendak Tuhan yang terbingkai dalam teks. Konkritnya tidak ada arogansi intelektual bahwa tafsirannya yang paling benar. Ibid., 103.

⁴⁷ Ibid., 108.

⁴⁸ Bahasa bagi manusia ibarat *game*. Ia mempunyai karakter sebagai berikut: bahasa harus bersifat publik, aturan-aturannya disepakati oleh semua yang terkait, mempunyai target dan tujuan, adanya daya tarik karena adanya kepuasan ketika komunikasi bersifat *enjoy* dan *'nyambung.'* Lihat, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 57.

Dalam konteks teks al-Qur'an maksud pengarang menempati kedudukan istimewa. Legitimasi penetapan makna teks tergantung pada sejauh mana pembaca menghormati integritas maksud pengarang teks.⁴⁹ Problem teks suci sebagai teks yang terbuka adalah bawa teks tersebut bisa ditafsiri sesuai dengan kebutuhan dan ideologi sang penafsir yang berbeda dengan perspektif sang pengarang.⁵⁰ Di sinilah pentingnya dalam konteks al-Qur'an mengetahui dan konsisten dengan *maqāṣid al-sharī'ah*.

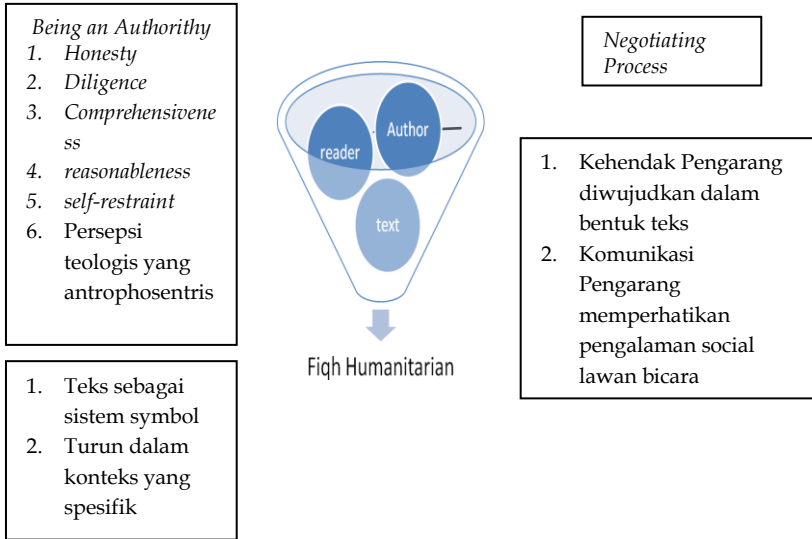
Dalam pandangan Abou El Fadl, mereka yang menetapkan makna teks harus mempunyai pandangan moral apriori tentang jalan Tuhan. Kemampuan metodologi penelitian hukum saja belum cukup bagi mereka, tanpa diimbangi dengan pemahaman moral yang mendasar tentang karakter jalan Tuhan, misalnya apakah jalan Tuhan adalah keindahan, keadilan, kasih sayang atau kemuliaan.⁵¹ Dalam hal ini penting untuk membangun landasan teologis yang bersifat humanitarian dalam studi fiqh. Persepsi ketuhanan umat Islam yang selama ini didominasi oleh tawhid *uluhiyyah* dan *rubūbiyyah*, perlu diimbangi dengan persepsi tentang Tuhan Yang Pengasih dan Penyayang yang mengacu pada konsep *basmalah*.⁵²

⁴⁹ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 135.

⁵⁰ Fuad Baali & Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles; A Social Perspective* (Massachusetts: G.K. Hall and Co. Boston, 1981), 6.

⁵¹ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 97.

⁵² Tawhid *uluhiyyah* lebih menekankan pada keharusan untuk beribadah hanya kepada Allah, sementara *rubūbiyyah* lebih menekankan pada eksistensi Tuhan dengan penyebutan sifat-sifat-Nya. Terlepas dari implikasi positif dua konsep tawhid ini dalam membentuk pandangan hidup umat Islam, dominasi tawhid *uluhiyyah* bisa membentuk karakter yang radikal dan militant sementara tawhid *rubūbiyyah* bisa membawa pada pandangan yang bersifat fatalis (*jabariyyah* – Ash'ariyyah). Karena itu perlu dukungan teologi yang bersifat holistic, termasuk alternatif teologi



Berdasar hal di atas, teks - dengan diketahuinya maksud Pengarang/karakter jalan Tuhan - diharapkan bisa membentuk perilaku moral pembaca sebagai tujuan dari pembacaan. Di sisi lain, dipastikan pembaca juga membentuk makna moral teks sesuai dengan latar belakang sosial budayanya. Diharapkan pembaca membawa pra-komitmen moral yang baik pada teks⁵³. Teks bila didekati dengan komitmen intelektual dan moral yang hedonis, justru teks tersebut akan mengantarkan pada kejumudan intelektual dan etis, bahkan kebusukan.⁵⁴ Ini selaras dengan pandangannya bahwa orang yang berasal dari konteks budaya dan sosial

rahmaniyyah di tengah *image* Islam yang mengabsahkan kekerasan. Lihat, M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa; Risalah Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Mizan, 1999), 440.

⁵³ Abou El Fadl, *The Place Of Tolerance In Islam; on Reading the Qur'an and - Misreading it*. <http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html>

⁵⁴ Abou El Fadl, *Selamatkan Islam ...*, 178.

yang berbeda akan menjalankan doktrin keyakinan yang sama dengan cara yang sangat berbeda. Orang yang dibesarkan dalam budaya despotik akan cenderung memahami doktrin agama mereka dengan cara yang meneguhkan pengalaman mereka yang sering menjumpai kesewenangan. Konteks sosial-budaya masyarakat muslim modern, menurut Abou El Fadl, ditandai dengan;⁵⁵ *Pertama*, menurunnya peradaban Islam dan institusi tradisional yang menopang dinamika fiqh mencair; *Kedua*, fondasi moral yang membingkai teologi dan hukum Islam mengalami disintegrasi; *Ketiga*, pengalaman traumatik kolonialisme; *Keempat*, munculnya kekuatan-kekuatan negara yang bersifat sentralistik, despotik dan korup; *Kelima*, kooptasi ulama dalam lingkaran birokrasi pemerintahan; *Keenam*, alienasi dari tradisi dan modernitas.

Konteks budaya yang demikian ditambah dengan perasaan superior berdasar kejayaan masa lalu, maka tafsir yang muncul bercorak reaktif, radikal dan militan. Ini tentu berbeda dengan tafsir yang muncul dari konteks sosial yang berbeda, sebagaimana yang digagas Abou El Fadl sendiri.

Ada hubungan dialektis antara teks dan pembacanya, teks akan memperkaya moral pembaca selama pembaca juga memperkaya teks dengan pra-konsepsi moralnya. Esensi keberagamaan adalah moralitas dan kemaslahatan *human being*. Al-Qur'an sendiri banyak memberikan perintah moral secara general, semisal *al-ma'rūf* (sesuatu yang dianggap baik dalam masyarakat) dan *al-ihsān*

⁵⁵ Lihat Abou El Fadl, *Islam and the Theology of Power* dalam <http://www.islamfortoday.com/elfadl01.htm>, akses, 14 nop 2007.

(perbaikan atau berbuat baik). Perintah moral *al-ma'ruf* sendiri berkaitan dengan realitas yang hidup (adat). Ia merupakan produk pengalaman manusia yang akan mengkonstruksi pemahaman yang bersifat normatif. Karenanya perintah-perintah moral hanya akan memberikan makna dalam konteks sosial yang spesifik.⁵⁶

Abou El Fadl menyatakan bahwa untuk merealisasikan potensi humanisme dan komitmen kepadanya, penting untuk memvisualisasikan Tuhan sebagai Yang Indah (*beauty*), Yang Baik dan Yang Penuh Kasih (*goodness*)⁵⁷ sebagai ganti persepsi ketuhanan klasik yang lebih menonjolkan kemahaperkasaan Tuhan. Aspek feminin ketuhanan tersebut akan mengkonstruksi nalar teologis sehingga akan lebih peka terhadap realitas humaniti. Iman sendiri mestinya harus dipahami sebagai pengalaman murni dan mistis dalam memahami dan menyadari sumber realitas. Iman selalu berpasangan dengan amal baik. Karenanya keimanan harus dipahami sebagai kualitas kemanusiaan dan penyatuan dengan sesama dan alam. Religiuitas menunjuk pada tingkat kepedulian dan fungsinya bagi peningkatan kesejahteraan manusia di luar batasan dan simbol formal agama.⁵⁸

PENUTUP

Islam adalah agama yang humanis, yakni menekankan pada kemaslahatan *human being*. Prinsip ini seharusnya menjadi

⁵⁶ Abou El Fadl, *The Place Of Tolerance ...*

⁵⁷ Abou El Fadl, "The Human Rights ...".

⁵⁸ Nur Achmad (ed.), *Pluralitas Agama; Kerukunan dan Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2000), 232.

nuansa dalam keilmuan Islam, termasuk tradisi fiqh. Akan tetapi prinsip ini sering kali terganjal dengan pemaknaan teks yang normatif-tekstual atau pemaknaan yang ideologis. Pemaknaan ini mengesampingkan obyektivitas epistemologi keilmuan yang relevan dalam pembacaan tradisi.

Orientasi yang humanis terhadap tradisi fiqh, mensyaratkan melibatkan keilmuan hermeneutika. Itu karena sumber keilmuan Islam adalah teks. Ketika teks telah bersifat otonom dari pengarangnya dan dari konteks turunnya, maka upaya untuk mengomunikasikan teks tersebut dengan pembaca memerlukan kajian teks yang bersifat filosofis.

Abou El Fadl dalam hal ini telah menunjukkan bagaimana pembaca teks bisa bersifat otoritatif dan bagaimana pembaca teks bisa juga bersifat otoriter. Mereka yang bersifat otoriter sebagai pembaca teks sering kali tidak bersifat demokratis dan mau menangnya sendiri dalam menjamin relasi dengan teks dan pengarang. Mereka mengklaim bahwa tidak saja penafsirannya yang paling benar tetapi juga mewakili dan mengatasnamakan Tuhan. Pembacaan seperti ini tidak saja cacat secara epistemologis, akan tetapi juga akan membawa implikasi yang serius terhadap sosio-kultural yang plural. Karena itu, mewacanakan dan membuat tandingan wacana pembacaan teks yang humanis adalah sebuah keharusan dalam rangka membendung ekspansi paham puritan yang hendak mendegradasikan kemanusiaan manusia dengan mengatasnamakan agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Achmad, Nur (ed.). *Pluralitas Agama; Kerukunan dan Keragaman*. Jakarta: Kompas, 2000.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.
- Arif, Mahmud. "Pertautan Epistemologi Bayani dan Pendidikan Islam Masa Keemasan", *Al-Jami'ah*, 40 (Januari – Juni 2002), 127.
- Asad, Muhammad. *This Law of Ours*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001.
- Baali, Fuad & Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles; A Social Perspective*. Massachusetts: G.K. Hall and Co. Boston, 1981.
- El Fadl, Khaled Abou. *Atas Nama Tuhan; dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Pent. R. cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- _____. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi, 2006.
- _____. *The Place of Tolerance in Islam*. ed. Joshua Cohen dan Ian Lague. Boston: Beacon Press, 2002.
- Hidayat, Komaruddin. *Tragedi raja Midas*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Levine, Peter. *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*. New York: State University of New York Press, 1995.
- Makdisi, George A. *Cita Humanisme Islam*. terj. A. Syamsu Rizal dan Nur Hidayah. Jakarta: Serambi, 2005.
- Markham, Ian dan M Abu Rabi' (Ed.), *11 September; Religious Perspective on the Causes and Consequences*. Oxford: One World, 2002.
- Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa; Risalah Cendekiawan Muslim*. Jakarta: Mizan, 1999.
- Schwartz, Stephen Sulaiman. *Dua Wajah Islam; Moderatisme dan Fundamentalisme dalam Wacana Global*. Jakarta:

- Blantika, LibforALL Foundation, The Wahid Institute, Center for Islamic Pluralism, 2007.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: kanisius, 1993.
- Tjaya, Thomas Hidyaa. *Humanisme dan Skolatisisme; Sebuah Debat*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Watanabe, Teresa. "Battling Islamic Puritans," Dalam *Los Angeles Times* (2 Januari 2002).
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an*. ter. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- El Fadl, Khaled Abou. *The Place of Tolerance in Islam*. ed. Joshua Cohen dan Ian Lague. Boston: Beacon Press, 2002.

Sumber Web

- <http://www.scholarofthehouse.org/oninma.html>, akses 31/12/2007.
- Siradj, Said Aqiel. "Fiqh Berwawasan Etika", *Republika Online* (Kamis, 5 Juli 2007).
- El Fadl, Khaled Abou. *The Place Of Tolerance In Islam; on Reading the Qur'an and - Misreading it*.
<http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html>
- http://www.motherjones.com/mojoblog/archives/2007/11/6173_tancredo_go_boo.html