

# HUMAN AGENT DALAM TRADISI FIKIH: Studi Relasi Hukum Islam dan Moralitas Perspektif Abou El Fadl

*Abid Rohmanu\**

## **Abstrak:**

*Penelitian ini ingin menguak bagaimana kontruksi human agent dikembangkan oleh Abou El Fadl dalam rangka membangun relasi hukum Islam dan moralitas, dan apa sandaran teologis dan epistemologis Abou El Fadl dalam mengidealisasikan human agent dalam tradisi hukum Islam. Jawaban-jawaban terhadap pertanyaan ini menurut penulis sangat penting karena paling tidak dua hal: pertama, karena masih relatif keringnya wacana moralitas dalam kajian hukum Islam. Hal ini dikarenakan keyakinan bahwa kedaulatan hukum secara mutlak ada di tangan Tuhan, dan tiada pilihan bagi manusia kecuali ketaatan secara harfiah terhadap teks hukum. Kedua, perlunya mengaitkan hukum Islam dengan basis teologis untuk menunjukkan pentingnya interkoneksi hukum Islam dengan keilmuan lain untuk menunjukkan pada the body of knowledge yang komprehensif dan utuh tentang Islam. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan menjadikan buku-buku Abou El Fadl sebagai referensi primer. Dengan paradigma verstehen dan interpretative understanding, dan pendekatan teks, serta teori human agent, data akan diolah, dianalisa dan ditafsirkan sesuai rumusan masalah penelitian. Penelitian ini menyimpulkan: pertama, hukum Islam menurut Abou El Fadl dimediasi oleh human agency (perwakilan manusia atau khalifatullah). Dalam konteks hukum Islam human agency bersifat kolektif sebagaimana tidak ada institusi kependetaan dalam Islam. Human agency dalam konteks hukum Islam lebih banyak dibawa oleh Abou El Fadl pada moral agency. Kedua, Persepsi teologis Abou El Fadl sebagai bangunan dasar pemikiran hukum Islamnya lebih dekat dengan paham teologis Mu'tazilah sebagaimana kecenderungannya pada rasionalitas dan kebebasan bertindak.*

**Kata Kunci:** *Human Agent, Moral Agency, Hukum Islam, fikih.*

---

\*Penulis adalah dosen tetap Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo.

## PENDAHULUAN

Fikih selama ini lebih banyak dipersepsi mirip dengan mazhab *analytical jurisprudence* yang bercorak positivistik dan formal. Hukum dalam Islam merupakan serangkaian perintah dari Penguasa, yakni Tuhan kepada umat Islam, dan 'ketaatan' merupakan jawabannya. Akan tetapi berbeda dengan hukum sekuler, moralitas dinilai sebagai inheren dalam hukum Islam. Misi utama Islam adalah moralitas, dan itu diimban oleh antara lain oleh lapis ajaran hukumnya. Sebagaimana sumber utama hukum Islam adalah al-Qur'an dan hadis, maka moralitas hukum dalam Islam juga diturunkan dari dua sumber utama tersebut dengan didukung perangkat metodologis seperti *qiyas*, *istihsan*, *al-maslahah* dan lainnya. Akan tetapi mengingat wujud utama sumber hukum Islam adalah teks, maka moralitas yang diyakini sebagai inheren dalam hukum Islam bersifat problematik dalam tataran aplikasinya. Karena menurunkan moralitas teks akan selalu berkaitan dengan tafsir dan interpretasi, dan ini membutuhkan *human agent* (agensi kemanusiaan) yang sering kali tidak disadari oleh kebanyakan umat Islam. Bukankah, moralitas teks sangat dipengaruhi oleh moralitas pembacanya? Dan bukankah hanya pembaca yang mempunyai kedalaman moral yang bisa memperkaya moralitas teks?<sup>1</sup> Moralitas atau ethos dalam hal ini tidak hanya sekedar perilaku orang atau kelompok keagamaan tertentu yang kasat mata yang bisa dinilai baik atau buruk, akan tetapi moralitas menyangkut pemikiran dan pendirian mereka mengenai apa yang baik dan buruk dan apa yang patut dan tidak patut untuk dilakukan. Karena itulah, tindak tanduk manusia pada hakikatnya merupakan manifestasi dari keyakinan dan pandangan hidup.

Karena itulah kajian tentang *human agent* dalam tradisi hukum Islam merupakan pintu masuk utama bagi studi relasi hukum Islam dan moralitas. Di sisi yang lain, di tengah merebaknya tensi kelompok moderat *versus puritan*, persoalan *human agent* (manusia sebagai agen/wakil) merupakan isu utama dalam wacana hukum Islam. Relevansi moralitas dalam hukum Islam menghendaki adanya keseimbangan (*balance*) antara ketaatan kepada Tuhan dan kenyataan bahwa kehendak Tuhan 'mau tidak mau' direpresentasikan oleh manusia.

---

<sup>1</sup>Djohan Effendi, *Merayakan Kebebasan Beragama* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), 152.

Khalifah 'Ali b. Abi Talib pernah menyatakan bahwa bukankah al-Qur'an tidak lain hanyalah kertas dan tinta.<sup>2</sup> Adalah manusia yang kemudian memberikan tafsir dan interpretasi sesuai penilaian, pembacaan dan pendapat mereka yang serba terbatas dan relatif.

Berdasar hal di atas, terasa penting untuk melakukan studi tentang *human agent* dalam kaitannya dengan relasi hukum Islam dan moralitas. Studi ini tentu tidak berangkat dari sudut keyakinan bahwa tentu Tuhan memberikan kode moral dan hukum sekaligus, akan tetapi dari sudut manusia (yuris) yang mencoba menangkap pesan moral dan hukum dari Tuhan.

Tulisan dikerangkakan pada kajian pemikiran tokoh, yakni Khaled Medhat Abou El Fadl dengan alasan bahwa dia, secara berkomitmen, banyak melakukan kajian hukum Islam dari sudut moralitas<sup>3</sup> dengan poin utama pada peran *human agent* dalam mengkonstruksi moralitas hukum Islam berdasar pada prinsip, spirit dan ruh hukum Islam. Kajiannya tersebut mewujud dalam karya-karya monumental yang banyak berpengaruh terhadap wacana global hukum Islam, sekaligus ia bisa dinilai sebagai juru bicara hukum Islam di dunia Barat di tengah pencitraan hukum Islam sebagai tidak kompetibel dengan *international human rights*,<sup>4</sup> dan pencitraan hukum Islam sebagai motor kekerasan-kekerasan sosial.

Berdasar hal di atas tulisan ini hendak mempertanyakan dua hal, yakni bagaimana Abou El Fadl menkonstruksikan secara konseptual *human agent* dalam rangka membangun relasi hukum Islam dan moralitas, serta bagaimana sandaran teologis dan epistemologis Abou El Fadl dalam mengidealisasikan *human agent*.

## PEMBAHASAN

### Teori Human Agent

Dalam kamus kata *agent* dimaknai sebagai *one who is authorized to act for or in the place of another, as a representative, a espionage, a business*

<sup>2</sup>Lihat Shireen T. Hunter dan Huma Malik, (ed.), *Modernization, Democracy and Islam* (Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, 2005), 78. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Press, 2003), 24.

<sup>3</sup>Biografi Khaled M. Abou El Fadl dalam <http://www.law.ucla.edu/faculty/all-faculty-profiles/professors/Pages/khaled-abou-el-fadl.aspx> (Akses, 21 Mei 2013).

<sup>4</sup>Lihat Respon Islam terhadap HAM dalam buku Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 13.

*representative*.<sup>5</sup> Sementara itu dalam filsafat dan sosiologi, agensi adalah kemampuan agen (individu) untuk bertindak di dunia (*the capacity of agent to act in a world*).<sup>6</sup> Walaupun, Kapasitas agen untuk bertindak tidak selalu berimplikasi pada persoalan moralitas, akan tetapi dalam konteks tulisan ini kemampuan bertindak agen akan diarahkan pada persoalan moralitas atau *moral agency* sesuai dengan topik penelitian. Moral agensi adalah kemampuan bertindak agen berdasar referensi “baik” dan “buruk”. Kemampuan membuat keputusan moral (*moral judgment*) juga meniscayakan pertanggungjawaban moral dari si agen.<sup>7</sup> Pertanggungjawaban moral dari si agen mengandaikan secara tegas adanya kebebasan untuk berfikir dan bertindak (*free will*).<sup>8</sup>

Berkaitan dengan kapasitas dan kemampuan agen untuk bertindak, Max weber mengidentifikasi ada tiga tipe otoritas: otoritas tradisional, otoritas kharismatik dan rasional-legal. Otoritas tradisional adalah tipe agensi yang keabsahannya bersandar pada adat istiadat. Otoritas kharismatik adalah otoritas agensi yang disandarkan pada kharisma atau kualitas istimewa seseorang, serta pengakuan orang lain terhadap kharisma itu, sementara otoritas legal-rasional keabsahan agensi yang ditumpukan pada legalitas atau aturan resmi, yakni kepercayaan pada prosedur.<sup>9</sup>

Selanjutnya dari sisi rasionalitas *human agent*, Weber mengklasifikasikan tindakan rasional menjadi tiga macam: *instrumental-rational action*, *value-rational action*, *traditional action*, dan *affectual action*. *Instrumental-rational action* adalah tindakan *human agent* yang mengaitkan sarana dan tujuan, misalkan kedatangan seseorang ke kampus adalah *instrumental-rational* tatkala ia menilai bahwa hal

---

<sup>5</sup>Frederick C. Mish (ed.) , *The Merriam-Webster Dictionary* (Massachusetts: Merriam-Webster Incorporated, 2014), 15.

<sup>6</sup>[http://en.wikipedia.org/wiki/Agency\\_%28philosophy%29](http://en.wikipedia.org/wiki/Agency_%28philosophy%29) (Akses 7 September 2013).

<sup>7</sup>[http://en.wikipedia.org/wiki/Moral\\_agency](http://en.wikipedia.org/wiki/Moral_agency).

<sup>8</sup><http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility>.

<sup>9</sup>Tiga tipe agensi di atas menurut Weber juga mencerminkan tahapan perkembangan masyarakat. Termasuk dalam hal ini perkembangan hukum mengikuti perkembangan masyarakat. Artinya, otoritas yang bersifat legal-rasional merupakan puncak perkembangan hukum masyarakat. Karenanya ia menyatakan bahwa hukum yang rasional dan formal yang didasarkan pada otoritas legal-rasional merupakan prasyarat bagi negara modern. Agensi yang didasarkan pada otoritas legal-rasional menurut Weber lebih mendukung stabilitas sosial dibanding otoritas yang lain. Hal ini karena otoritas legal-rasional didasarkan pada prosedur yang disepakati dan tata aturan yang sah, dan karenanya bertumpu pada rasionalitas dan efisiensi.

tersebut merupakan cara yang rasional untuk mendapatkan pekerjaan yang bagus. *Value-rational action* adalah tindakan *human agent* yang didasarkan pada nilai dan pertimbangan moralitas. Jika seseorang bisa membayar orang lain untuk menuliskan sebuah penelitian misalnya, tapi orang tersebut tidak melakukan karena ia menilai bahwa hal tersebut tidak jujur (*dishonest*), maka pilihan orang tersebut dibimbing oleh nilai dan moralitas, dan karenanya disebut *value-rational*. *Traditional action* adalah tindakan yang dimotivasi oleh kebiasaan, sementara itu *affectual action* dideterminasi oleh emosi seseorang dalam situasi tertentu.<sup>10</sup>

Moral agent dalam hal ini dibedakan dengan *subject of moral worth*. Kalau moral agent adalah mereka yang bisa menyebabkan kebaikan atau keburukan, *subject of moral worth* (subyek nilai moral) adalah siapapun dan apapun yang bisa terkena sasaran tindakan dari si agen. Para filosof menegaskan bahwa hanya makhluk *rasional*, yakni yang bisa bernalar dan secara mandiri membuat keputusan yang mempunyai kapabilitas untuk menjadi *moral agent*.<sup>11</sup> Sebuah tindakan tidak akan bernilai baik secara moral, jika si agen tidak bernalar dengan cara-cara tertentu yang cukup kompleks. Karena itu, moral agent pada dasarnya juga *conceptual agent* untuk menunjuk pada pentingnya nalar dan rasionalitas.<sup>12</sup>

### Biografi Singkat Khaled M. Abou El Fadl

Khaled Abou El Fadl yang disebut-sebut sebagai *an enlightened paragon of liberal Islam*<sup>13</sup> adalah pemikir sekaligus aktivis terkemuka era modern dalam bidang hukum Islam, Imigrasi, HAM dan 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

<sup>10</sup>Authority and Rationality (Max Weber, German 1864–1920) dalam [www.sagepub.com/](http://www.sagepub.com/) (Akses 6 Oktober 2013).

<sup>11</sup>[http://en.wikipedia.org/wiki/Moral\\_agency](http://en.wikipedia.org/wiki/Moral_agency).

<sup>12</sup>Joel Parthemore dan Blay Withby, "What Makes Any Agent A Moral Agent?" dalam [http://project.sol.lu.se/fileadmin/user\\_upload/project/ccs/moralagency.pdf](http://project.sol.lu.se/fileadmin/user_upload/project/ccs/moralagency.pdf)

<sup>13</sup>Nadirisyah Hosen, "Pujian dan Kesaksian" dalam Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004).

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 *Bachelor of Art*-nya dengan *judicium cum laude* di Yale University pada 1986.<sup>14</sup>

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 adalah *American lawyer*, Dewan Pengurus *Human Right Watch*, dan ditunjuk Presiden Bush sebagai anggota komisi *International Religious Freedom*.<sup>15</sup> Di sela-sela kesibukannya, Abou El Fadl menyempatkan dirinya memberikan *fatawa* terkait isu-isu hukum Islam dan HAM.<sup>16</sup>

Senjata utama Abou El Fadl adalah buku. Buku-bukunya<sup>17</sup> menunjukkan betapa luas dan dalam tradisi intelektual Islam<sup>18</sup>, dan itu cukup membentuk pribadi Abou El Fadl 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.<sup>19</sup> Tetapi harus diakui bahwa spirit tersebut tumbuh dan berkembang dalam kultur Barat.

---

<sup>14</sup>Teresa Watanabe, "Batling Islamic Puritans," Dalam *Los Angeles Times* (2 Januari 2002).

<sup>15</sup>*Ibid.*

<sup>16</sup>Fatwa-fatwa Abou El Fadl secara *on line* bisa dilihat di <http://www.scholarofthehouse.org/oninma.html>, akses 31/12/2007.

<sup>17</sup>Buku-buku Abou El Fadl menghiasi dinding-dinding rumahnya dan juga mengisi ruangan kosong lantai dua rumahnya. Ia menganggarkan tiap tahunnya 60 ribu dolar untuk buku. Koleksinya lebih dari 40.000 volume, terdiri dari hukum, teologi, sosiologi, filsafat, sejarah dan sastra. Lihat, *Ibid.*

<sup>18</sup>Khususnya berkaitan dengan literatur Islam, Abou El Fadl mempunyai koleksi 10.000 volume tentang hukum Islam dan ia masih merencanakan untuk membeli buku/kتاب klasik lainnya. Di antara koleksinya sebagian berumur 8 abad, termasuk karya-karya dari mazhab hukum Islam Sunni dan Shi'i. Lihat *Ibid.*

<sup>19</sup>Lihat *The Daily Texan on Line*.

## HUMAN AGENT DALAM TRADISI HUKUM ISLAM MENURUT KHALED M. ABOU EL FADL

### Kedaulatan Hukum Islam

Salah satu hal penting yang membedakan sistem hukum dengan yang lain adalah isu tentang pemilik kedaulatan hukum (*sovereign*).<sup>20</sup> Dalam Islam, isu tentang kedaulatan hukum (*hakimiyyat Allah*), menurut Abou El Fadl, dimunculkan oleh kelompok Khawarij ketika mereka memberontak melawan Khalifah ke-4, Ali b. Abi Talib. Pada awalnya kelompok Khawarij adalah pendukung Khalifah 'Ali, akan tetapi kemudian menentang 'Ali ketika ia menerima arbitrase dalam konflik politiknya dengan Mu'awiyah. Sebagai kelompok puritan dan fanatik, Khawarij berkeyakinan bahwa hukum Tuhan berpihak pada 'Ali, karenanya arbitrase ataupun usaha negosiasi apapun adalah tidak sah secara hukum, dan bahkan dinilai sebagai perlawanan terhadap aturan Tuhan dan kedaulatan hukum Tuhan.<sup>21</sup>

Ideologi dan pandangan kelompok Khawarij terhadap hukum Tuhan di atas terus bermetamorfosa di benak kelompok-kelompok puritan Islam yang membawa pada tindakan-tindakan kekerasan dan sikap intoleran atas nama agama. Bagi Abou El Fadl, dalam konteks hukum Islam, pemilik kedaulatan hukum adalah Tuhan (*la hukma illa lillah*). Akan tetapi karena hukum Tuhan diwujudkan dalam bentuk teks, maka peran serta manusia dalam memahaminya menjadi niscaya. Dalam hal ini hukum Tuhan dimediasi dan diageni oleh manusia. Isu ini berkaitan dengan bagaimana membuat keseimbangan (*balance*) antara kewajiban untuk taat kepada Tuhan *versus* kenyataan bahwa keinginan Tuhan direpresentasikan oleh manusia.<sup>22</sup>

### Problem Otoritas (*Problem of Authority*) dalam hukum Islam

Studi fiqh pada dasarnya adalah usaha mendialogkan antara teks yang turun pada kurun waktu tertentu dengan kebutuhan pembaca teks yang hidup pada kurun waktu yang berbeda. Dalam teori kebahasaan, ketika teks berpisah dengan pengarangnya dan situasi

<sup>20</sup>Kenneth Einar Himma, "Legal Positivism", dalam <http://www.utm.edu/research/iep/legalpos.htm> (Akses, 16 Pebruari 2009).

<sup>21</sup>Khaled M. Abou El Fadl, "The Human Rights Commitment in Modern Islam." Runzo et.al., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: One World, 2003), 132.

<sup>22</sup>Abou El Fadl, *The Islamic Law of Rebellion: The Rise and Development of the Juristic Discourse on Insurrection, Insurgency and Brigandage* (Disertasi: Princeton University, 1999), 1.

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 adalah kebutuhan. 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.<sup>23</sup>

Sementara itu, berkaitan dengan kedaulatan hukum dan peran *human agent*, persoalan yang sering menggelayuti hukum Islam kontemporer adalah tindakan *ultra vires* (di luar misi yang mereka emban) *human agent*.<sup>24</sup> Tindakan berlebihan *human agent* terhadap hukum Islam pada akhirnya mengarah pada otoritarianisme tafsir keagamaan. Abou El Fadl banyak mengulas persoalan otoritarianisme tafsir ini dari sudut hermeneutika hukum dalam bukunya, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Dinyatakan dalam buku ini bahwa kompleksitas hubungan antara pengarang (Tuhan), teks dan pembaca dalam studi fikih, menurut Abou El Fadl, melahirkan keberwenangan (otoritas) dan otoritarianisme (ketidakberwenangan) terhadap tafsiran teks. Otoritarianisme merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang bersifat subjektif dan selektif.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas* (Jakarta: Paramadina, 1998), 188.

<sup>24</sup>Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi, 2003), 47. Bagi Abou El Fadl, adalah penting untuk membedakan antara kehendak Tuhan yang bersifat eternal dengan usaha manusia untuk mengartikulasikan kehendak Tuhan dalam bingkai rumusan hukum. Kedaulatan Tuhan dalam konteks hukum Islam adalah sesuatu yang tak bisa disangkal, ini tidak berarti bahwa kode hukum –yang pada dasarnya merupakan hasil pemikiran yuris- yang didasarkan pada al-Qur'an dan praktik Nabi menjadi tidak bermakna. Inilah pentingnya memahami maksud Abou El Fadl bahwa tradisi Islam, sebagaimana tradisi yang lain, dideterminasi oleh *human agent* dan dikonstruksikan dengan berbagai cara, untuk tujuan yang bervariasi dalam konteks dan periode kesejarahan yang beraneka. 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 kenyataan bahwa dalam Islam tidak dikenal adanya 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.

<sup>25</sup>El Fadl, *Speaking in God's Name*, 5.



Sikap otoriter dan negosiasi yang tidak berimbang antara *human agent*, *Author*, dan *text* memunculkan apa yang disebut oleh Abou El Fadl dengan *authoritarian hermeneutics*. Hermeneutika otoritarian disebut juga dengan *interpretive despotism*, yakni klaim penyamaan intensi *Author* dan *human agent*, pada saat bersamaan justru memarginalkan intensi *author* dan otonomi teks.<sup>26</sup> *Human agent* yang bersikap otoriter dalam penentuan makna teks biasanya adalah pemangku otoritas (*being in authority*), dan bukan pemegang otoritas yang sebenarnya (*being an authority*). Ini terjadi karena era kontemporer ditandai dengan pelembagaan dan pengadministrasian agama seiring dengan menguatnya posisi negara dalam dunia Islam. Lebih jauh, negara juga mengooptasi sistem keulamaan dan mengubah mereka menjadi pegawai yang dibayar.<sup>27</sup> Ini berbanding terbalik dengan tradisi hukum Islam klasik yang berkembang jauh dari pusat-pusat kekuasaan.

### Idealisasi *Human agent*

Abou El Fadl mengidealisasikan *human agent* yang bersifat otoritatif. Agensi (perwakilan) yang otoritatif dalam konteks hukum Islam adalah mereka yang mempunyai pengetahuan, kebijaksanaan dan pemahaman yang cukup dalam aspek fikih. Otoritas ahli hukum tidak didasarkan pada kekuasaan ekstra-rasional. Otoritas ahli hukum lebih didasarkan pada keahliannya dalam bidang hukum Islam dan yang berkaitan, serta konsistensinya pada sebuah metodologi yang sistematis.<sup>28</sup>

Pemegang otoritas yang otoritatif atau pelimpahan wewenang dalam konteks hukum Islam, menurut Abou El Fadl, dipersyaratkan mempertimbangkan beberapa hal:<sup>29</sup> Kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligence*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), rasionalitas (*reasonableness*), pengendalian diri (*self-restraint*).

Prinsip-prinsip di atas menurut Abou El Fadl bisa dijadikan sebagai media untuk mengevaluasi apakah *human agent* telah melampaui batas wewengangnya atau tidak. Abou El Fadl dalam hal ini sangat

<sup>26</sup>Abid Rohmanu, *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak* (Ponorogo: STAIN PO Press, 2012), 148.

<sup>27</sup>Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam*, terj. Heru Prasetya (Jakarta: Arasy Mizan, 2003), 23.

<sup>28</sup>Lihat El Fadl, *Speaking in God's Name*, 21.

<sup>29</sup>*Ibid.*, 54–56. Penafsir teks yang melanggar salah satu atau beberapa prinsip di atas akan terjatuh pada tafsiran yang *authoritarian*.

menekankan proses bagaimana *human agent* menemukan hukum-hukum Tuhan yang “tersirat” maupun “tersuruk” dengan penggabungan antara rasionalitas dan moralitas. *Human agent* (sebagai wakil khusus) dengan memperhatikan prinsip-prinsip di atas dalam penelitian hukumnya, akan mendapatkan kepercayaan dari masyarakat (*human agent* dalam pengertian wakil umum).

Untuk menjadi otoritatif, dari sudut hermeneutik pembacaan dan pemahaman teks/wahyu, menurut Abou El Fadl, menuntut adanya kontruksi 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.<sup>30</sup> Problem teks suci sebagai teks yang terbuka adalah bahwa teks tersebut bisa ditafsiri sesuai dengan kebutuhan dan ideologi sang penafsir yang berbeda dengan perspektif sang pengarang.<sup>31</sup> Di sinilah pentingnya dalam konteks al-Qur’an mengetahui dan konsisten dengan *maqasid al-shariah* dan ideal-moral al-Qur’an.

## 1. Sandaran Teologis *Human agent*

Dalam literatur keislaman dinyatakan bahwa teologi adalah ilmu yang membahas tentang ajaran-ajaran dasar agama yang biasanya dikaitkan dengan upaya mempertahankan akidah dan keimanan. Tauhid juga dipahami sebagai “keesaan Tuhan”, sebagai argumentasi tandingan atas konsep trinitas dalam agama Kristen. Pemahaman seperti ini menurut banyak pemikir kontemporer bersifat parsial. Berdasar riset Abd Ala, batasan klasik tentang teologi di atas, digugat oleh pemikir kontemporer, termasuk oleh Fazlur Rahman. Pengertian teologi menurutnya adalah usaha intelektual yang mampu memberikan gambaran yang koheren dan tepat tentang pandangan dunia al-Qur’an sehingga pikiran dan hati seseorang yang beriman dapat

---

<sup>30</sup>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.

<sup>31</sup>Fuad Baali & Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles; A Social Perspective* (Massachusetts: G.K. Hall and Co. Boston, 1981), 6.

menjadikannya sebagai *worldview* bagi sikap mental dan spiritualnya. Selain itu teologi Islam kontemporer juga diarahkan pada bagaimana menyelidiki dan menafsirkan ajaran keagamaan secara rasional dan obyektif dan tidak terjebak pada batas mempertahankannya di tengah dinamika kehidupan sosial budaya.<sup>32</sup> Pada era kontemporer ini dikenal dengan apa yang disebut “teologi fungsional”. Teologi dalam pengertian ini tidak dimaknai secara sempit, akan tetapi bagaimana melakukan interpretasi terhadap realitas berdasar perspektif ketuhanan. Teologi dimaknai sebagai kekuatan iman yang bertautan dengan visi sosial yang bersifat emansipatorik. Format teologi fungsional berangkat dari kebutuhan kini, realitas kini, dan tantangan-tantangan masa kini, bukan dulu atau nanti.<sup>33</sup>

Senada dengan hal di atas, Abou El Fadl menilai penting penentuan corak teologis *human agent* sehingga bisa menghasilkan konstruksi hukum Islam yang fungsional bagi kehidupan, atau dalam bahasa hukum Islam *tahqiq li masalih al-ibad*. Bagi Abou El Fadl hukum Islam seharusnya menjadi instrumen memanusiaikan manusia (liberatif),<sup>34</sup> dan bukan untuk melayani Tuhan. Hukum Islam juga jauh dari penggunaannya untuk menindas kelompok yang lemah oleh rezim-rezim yang bersifat otoriter. Kemaslahatan umat Islam juga tidak diukur dari banyaknya perintah dan larangan yang bersifat fiqihyah, atau formalisasi terhadap mazhab hukum tertentu.

## 2. Optimalisasi Peran Nalar dalam Penilaian Baik dan Buruk

Selain membangun persepsi ketuhanan yang lebih mendekatkan pada moralitas, Abou El Fadl menilai penting sistem teologi yang bersifat

---

<sup>32</sup>Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 10.

<sup>33</sup>Lihat, Abdullah Hadziq, “Teologi Fungsional: Sebuah Kajian dari Dimensi Makna dan Fungsi bagi Pengembangan Masyarakat”, dalam M. Amin Syukur, at al., *Teologi Islam Terapan: Upaya Antisipatif terhadap Hedonisme Kehidupan Modern* (Solo: Tiga Serangkai, t.t.), 37.

<sup>34</sup>Untuk dapat menjadi instrumen pembebas, idealnya, menurut Abou El Fadl, *human agent* mempunyai persepsi dan visualisasi Tuhan sebagai Yang Indah (*beauty*), Yang Maha Baik, dan Yang Maha Penuh Kasih (*goodness*). Inilah makna bahwa *human agent* secara apriori wajib mengetahui jalan dan karakter Tuhan sehingga hukum Islam yang dikonstruksikan oleh *human agent* akan bersifat humanis. Berbanding terbalik dengan hal ini adalah *background* teologis *human agent* dari kelompok puritan kontemporer yang bersifat tertutup dan intoleran (*the theology of intolerance*) dan lebih menonjolkan kemahaperkasaan Tuhan.

rasional. Ini sebagaimana karakter teologi yang lebih mementingkan prinsip-prinsip universal dan lebih banyak bersandar pada nalar, dan bukan otoritas tradisional sebagaimana keilmuan hukum Islam.<sup>35</sup>

Tradisi hukum klasik menurut Abou El Fadl telah meletakkan wacana tentang keindahan dan kejelekan, kebaikan dan kejahatan (*husn* dan *qubh*). Wacana yang berkembang adalah berkisar pada apakah keindahan dan kejelekan merupakan realitas yang obyektif, atau sebaliknya bersifat subyektif. Mu'tazilah, misalnya, berpendapat bahwa kebaikan, keindahan, kejahatan dan kejelekan mempunyai esensi moral yang bersifat obyektif dan bisa diketahui dengan nalar (*al-husn wa al-qubh 'aqliyan*).<sup>36</sup> Sebagai konsekuensi dari paham ini, kesadaran dan kebebasan manusia merupakan ujung tombak keberagamaan. Suatu tindakan akan bernilai moral apabila didasarkan pada kesadaran individu, dan dalam situasi bebas. Dalam wacana etika, ini dikenal dengan istilah otonomi moral. Sementara tindakan bagi mereka yang menganut paham subyektivisme moral (sebagaimana kelompok Ash'ariyah) pada dasarnya tidak pernah bernilai moral, karena moralitas mengandaikan adanya kesadaran individu, rasionalitas dan bukan karena faktor lain/luar. Inilah yang disebut dengan heteronomi moral,<sup>37</sup> yakni orang mematuhi perintah atau hukum bukan karena nilai dan maknanya, akan tetapi lebih karena tuntutan ideologi, atau takut dosa, atau karena literal teks.

---

<sup>35</sup>Menurut Abou El Fadl, *human agent* mempunyai otonomi untuk menilai dan menentukan segala tindakannya. Tuhan dalam hal ini hanya mengintervensi manusia dalam bentuk pemberian nalar, hati nurani dan kesadaran dan bukan intervensi yang menafikan otonomi manusia. Teologi yang menyatakan bahwa Tuhan telah mencatat dan menentukan segalanya, dan manusia ibaratkan "wayang" saja, akan kontra produktif bagi tujuan asasi hukum Islam itu sendiri. Bagi Abou El Fadl, Tuhan bukan pencipta keburukan, bahkan bukan pula kebaikan, akan tetapi manusia yang telah diberi potensi oleh Tuhan dalam bentuk akal dan kesadaran. Menurut Abou El Fadl, banyak kebaikan yang merupakan produk dari keputusan, kesadaran, dan kehendak sebagai manusia. Dialog Produser Frontline, Helen Witney dengan Abou El Fadl dalam tema, "How did You Experience 11 September", dalam <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/faith/interviews/elfadl.html> (Akses, 14 Agustus 2009).

<sup>36</sup>El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, 150.

<sup>37</sup>Syahrin Harahap, *Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 11.

## MAN AGENT DALAM KONTEKS PENGEMBANGAN RELASI HUKUM ISLAM DAN MORALITAS

### *Human agent* dalam Wacana Relasi Hukum Islam dan Moralitas

*Human agent* sebagai pembaca teks mempunyai posisi yang penting dalam wacana hukum Islam dan moralitas. Moralitas hukum Islam menurut Abou El Fadl ditentukan oleh pembacaan *human agent* terhadap teks. Bisa dipahami bila kemudian Abou El Fadl banyak berbicara tentang prasyarat yang harus dipenuhi oleh *human agent*, seperti kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligence*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), rasionalitas (*reasonableness*), dan pengendalian diri (*self-restraint*). Agensi dalam pengertian kapasitas agen untuk bertindak lebih banyak dibawa oleh Abou El Fadl pada persoalan moralitas, atau *moral agency*. *Moral agency* dalam hal ini adalah kemampuan agen untuk membuat penilaian dan keputusan hukum berdasar refensi “baik” dan “buruk”, dan penilaian ini tidak semata-mata didasarkan pada normativitas wahyu atau literal teks hukum, akan tetapi lebih didasarkan pada rasionalitas *human agent* dalam mendeduksikan hukum, atau dalam bahasanya *al-husn wa al-qubh ‘aqliyan*. Begitu gandrungnya Abou El Fadl terhadap rasionalitas ini, bahkan ia berpendapat bahwa rasio manusia bisa memperkaya moralitas teks.

Rasionalitas yang dibangun oleh Abou El Fadl dalam hal ini adalah bagaimana menelorkan produk-produk hukum yang fokus pada nilai-nilai substantif dan tujuan hukum (*maqasid al-shari’ah*). *Human agent* dalam membaca teks tidak hanya sekedar pembacaan yang bersifat simbolik atau pembacaan harfiah saja, akan tetapi pembacaan yang hendak melakukan penggalian makna dari sebuah tindakan. Untuk menggali makna tindakan manusia bagi Abou El Fadl penting untuk melibatkan pengalaman sosio-historis manusia. Tanpa pelibatan pengalaman sosio-historis manusia, *human agent* akan terjebak pada pembacaan yang bersifat simbolik yang pada akhirnya mengarah pada otoritarianisme tafsir hukum Islam.

*Human agent* dalam hal ini berpotensi untuk memaksakan makna apapun dari teks. Karena itulah dari sudut hermeneutik penting untuk melakukan negosiasi makna antara *author*, *reader* dan *text*, serta prasyarat rasionalitas *reader* atau *human agent* dalam negosiasi tersebut. Standar rasionalitas tersebut kemudian dikembali-

kan oleh Abou El Fadl pada regulasi yang sudah lazim dalam hukum Islam. *Pertama*, rasionalitas hukum Islam menurut Abou El Fadl dikembalikan pada komunitas interpretasi. *Kedua*, sebagai kelanjutan pertama, bahwa hasil pemikiran hukum Islam harus dikomunikasikan kepada pihak lain tentu dengan seperangkat kaidah yang telah disepakati bersama.<sup>38</sup>

Merujuk pada tipe otoritas *human agent* sebagaimana dinyatakan oleh Max Weber, maka Abou El Fadl menginginkan *human agent* yang mempunyai otoritas legal-rasional, bukan yang kharismatik atau otoritas tradisional. Otoritas legal-rasional dalam hal ini adalah keabsahan agensi yang lebih didasarkan pada aturan resmi, yakni rasionalitas yang prosedural. Prosedur dalam konteks ini lebih didasarkan pada khazanah keilmuan *usul al-fiqh* dan didukung oleh keilmuan lain yang relevan untuk membantu validitas metodologis pencarian hukum Islam “yang tersirat” atau bahkan “tersuruk”.

Selanjutnya, berdasar kategori tindakan *human agent* Max Weber, tindakan rasional *human agent* yang dicanangkan Abou El Fadl adalah *value-rational action*. Artinya bahwa pemikiran hukum *human agent* dituntun oleh nilai dan pertimbangan moralitas, bukan tindakan yang bersifat tradisional yang hanya dituntun oleh kebiasaan, bukan pula tindakan yang bersifat instrumental dan *affectual* (emosi). *Value-rational action* ditunjukkan oleh Abou El Fadl tentang pentingnya menjadikan “keindahan Islam” sebagai prinsip umum untuk mengevaluasi tindakan hukum. Keindahan dalam Islam ini menurutnya ditunjukkan oleh perintah *ihsan*, perintah untuk berbuat kebijakan dan keindahan sebagai buah dari keimanan dan keislaman. Lebih lanjut, keindahan dan kebaikan ini dalam bahasa hukum Islam adalah *maqasid al-shari’ah* yang intinya *li tahqiq masalih} al-’ibad* dalam berbagai aspek kehidupan.

Akhirnya bisa dinyatakan bahwa agen dalam kontruksi hukum Islam mempunyai peran yang signifikan, peran tersebut adalah peran negosiatif antara agen dan struktur meminjam istilah Anthoni Giddens. Struktur dalam hal ini adalah *author, text* dan tentu adalah pengalaman sosio-historis dari agen. Agen tidak kemudian dikooptasi oleh struktur atau sebaliknya mengkooptasi struktur. Inilah makna negosiasi yang berimbang antara *reader, author* dan *text*.

---

<sup>38</sup>*Ibid.*, 90.

Hukum Islam dalam hal ini tidak hanya bersifat normatif, akan tetapi juga sosiologis untuk menunjuk pada peran agen dalam melakukan interpretasi kultural dan sosiologis sebagai formulasi praktis dari syariah.

### Sandaran Teologis dan Epistemologis Penalaran Hukum Islam Abou El Fadl

Berdasar paparan sebelumnya, terlihat bagaimana Abou El Fadl memandang pentingnya teologi rasional dalam ranah fikih, akan tetapi ini tidak serta merta menjadikannya Mu'tazilah. Berbeda dengan Mu'tazilah yang lebih banyak mempergunakan nalar dalam menilai kebaikan, menurut Abou El Fadl, nilai-nilai akhlak tentang kebaikan (*goodness*) dan keindahan (*beauty*) merupakan interaksi yang bersifat dinamis antara teks (wahyu), refleksi manusia terhadap alam dan ciptaan, dan persepsi manusia terhadap pengalaman sosio-historis.

Citra yang menonjol dari Mutazilah adalah rasionalitasnya, dan Abou El Fadl mempunyai kecenderungan yang sama. Akan tetapi berbeda dengan Mutazilah, rasionalitas Abou El Fadl didukung sepenuhnya oleh tradisi. Lapangan analisa Abou El Fadl berada dalam bingkai tradisi hermenutik dalam fikih. Ia menempatkan dirinya dalam tradisi; memanfaatkannya, mengevaluasi dan melakukan kritik terhadap metode dan hermenutika fikih.

Menurut George F. Hourani, ada dua pendekatan dasar terkait dengan pengetahuan tentang nilai etis tindakan manusia yang dikembangkan oleh teolog muslim, yakni: *rationalistic objectivism* dan *theistic subjectivism*.<sup>39</sup> Akan tetapi pilahan secara dikotomis ini menurut Felicitas Opwis terkesan ideal dan tidak bisa memotret realitas yang berkembang dalam wacana fikih. *Rationalistic objectivism* beranggapan bahwa “baik” dan “buruk” bisa diketahui lewat nalar manusia, walaupun tanpa bantuan wahyu. Wahyu dalam hal ini sebatas *men-support* dan *menkonfirmasi* nilai baik dan buruk yang diketahui oleh nalar. Sebuah tindakan dinilai baik dan buruk dalam relasinya dengan *mas}lah}ah* dan *mafsadah* yang ditimbulkannya. Sementara itu, *theistic subjectivism* berkeyakinan bahwa sesuatu dikatakan “baik” karena Tuhan memerintahkannya, dan dikatakan “buruk” karena

---

<sup>39</sup>George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethic of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 3.

Tuhan melarangnya. Menurut Opwis, al-Jassas yang dinilai sebagai Mutazili tidak memahami *maslahah* dalam penyingkapan hukum, walaupun ia berkeyakinan bahwa intelek manusia mampu mengetahui baik dan buruk. Hal yang sama juga dilakukan oleh Mutazili al-Basri. Sebaliknya, yuris kalangan Ashari, al-Juwayni, al-Ghazali dan Fakhr al-Din al-Razi adalah proponen penggunaan *maslahah* dengan mekanisme *qiyas* dalam menyelesaikan kasus baru. Apa yang dinyatakan Opwis di atas menegaskan bahwa dalam konteks fikih pilahan secara dikotomik antara *rationalistic objectivism* dan *theistic subjectivism* bersifat problematik. *Rationalistic objectivism* atau yang disebut Madjid Fakhry dengan *theological rationalism* tidak selalu identik dengan Mutazilah.<sup>40</sup>

Sementara itu, berdasar paparan sebelumnya juga dapat dinyatakan bahwa epistemologi fikih Abou El Fadl bercorak nonpositivistik – pengetahuan bersifat subyektif yang bertumpu pada makna, terikat nilai, tidak bersifat linier, dan kebenaran harus diverifikasi lewat pemahaman dan tafsir. Epistemologi nonpositivistik Abou El Fadl ini dinilai selaras dengan karakter fikih sebagai bagian dari keilmuan humaniora. Corak epistemologi Abou El Fadl ini dipertegas dengan metode dan kerangka teoritik yang dikembangkan dalam membaca tradisi fikih, yaitu hermeneutika. Sementara itu, aliran hermeneutika yang dipilih adalah hermeneutika filosofis gadamerian.

Makna dalam perspektif aliran hermeneutika ini merupakan hasil peleburan dan fusi horizon pembaca dan teks. Pengarang dan konteks historis dari teks dipertimbangkan dalam proses interpretatif bersama, dengan melibatkan prasangka-prasangka penafsir, seperti tradisi, kepentingan praktis, bahasa dan budaya.<sup>41</sup> Abou El Fadl mengutip Gadamer bahwa interpretasi secara historis tidak mandiri, akan tetapi bersandar pada prasangka historis, dan selalu berubah dan berkembang.<sup>42</sup>

Pilihan terhadap aliran hermeneutika ini semakin menguatkan corak nonpositivistik epistemologi fikih Abou El Fadl.<sup>43</sup> Hal

<sup>40</sup>Felicitas Opwis, *Maslahah and the Purpose of Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> to 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> Century* (Leiden: Koninklijke Brill, 2010), 29-30.

<sup>41</sup>*Ibid.*

<sup>42</sup>El Fadl, *Speaking in God's Name*, 123.

<sup>43</sup>Metode hermeneutika yang dipakai Abou El Fadl di atas meneguhkan epistemologi nonpositivistik Abou El Fadl. Bagi kelompok nonpositivistik (ideografis) pengetahuan dan kebenaran bersifat subyektif (terikat pada makna), terikat nilai, siklus dan penekanan pada



ini karena hermeneutika filosofis lebih mengacu pada pemahaman subyektif pembaca teks dalam rangka melakukan produksi ulang makna teks sesuai dengan situasi historis pembaca teks. Walaupun orientasi hermeneutika Abou El Fadl adalah gadamerian, Abou El Fadl dinilai telah mengembangkan tradisi hermeneutika ini sesuai dengan tantangan akademik yang mengitarinya, yakni problem otoritas yang “menghantui” wacana fikih kontemporer.

Akan tetapi sedikit berbeda dengan Gadamer, hermeneutika Abou El Fadl yang sering disebut dengan hermeneutika negosiatif, mencoba menempatkan sudut pengarang, teks dan pembaca secara berimbang. Hermeneutika Gadamer dalam hal ini dinilai lebih menempatkan penafsir/pembaca teks secara dominan dibanding dengan pengarang dan teks. Selain itu, Abou El Fadl juga merumuskan syarat-syarat penafsiran yang ini tidak ditemukan dalam tradisi hermeneutika Gadamer.

Berdasar orientasi teologis dan epistemologis Abou El Fadl, pemikiran hukum Islam Abou El Fadl, meminjam kategori Abdullah Saeed, dapat dikelompokkan pada kelompok progresif ijtihadis. Kelompok ini berkeyakinan bahwa sumber hukum Islam adalah al-Qur’an, hadis, dan fresh ijtihad dengan melibatkan keilmuan kontemporer. Ini sebagaimana perjumpaannya dengan tradisi intelektual Barat yang menjadikannya kritis terhadap tradisi Islam.

## PENUTUP

Berdasar paparan-paparan pada bab-bab sebelumnya, dengan mengacu pada fokus masalah, data penelitian, dan kerangka teoritik, maka penulis dapat simpulkan beberapa hal:

1. Hukum Islam menurut Abou El Fadl dimediasi oleh *human agency* (perwakilan manusia atau *khalifatullah*). Dalam konteks hukum Islam *human agency* bersifat kolektif sebagaimana tidak ada institusi kependetaan dalam Islam. Setiap muslim adalah pada dasarnya adalah *human agent* Tuhan. Sementara itu kontruksi *human agent* yang dikembangkan dalam rangka membangun relasi hukum Islam dan moralitas menurut Abou El Fadl adalah sebagai berikut:

---

pemahaman (tafsir). Sementara itu, kelompok positivistik berpandangan bahwa realitas sosial, pengetahuan dan kebenaran haruslah bersifat obyektif, bebas nilai, deterministik dan harus bisa diverifikasi secara empiris.

- a. *Human agency* dalam konteks hukum Islam lebih banyak dibawa oleh Abou El Fadl pada *moral agency*, yakni kemampuan bertindak/memutuskan hukum berdasar referensi/penilaian baik dan buruk secara rasional dengan mempertimbangan pengalaman sosio-historis manusia.
  - b. Otoritas *human agent* dalam konsepsi Abou El Fadl lebih didasarkan pada otoritas legal-rasional dengan kategori tindakan *human agent* yang didasarkan pada *value-rational action*. Ini sebagaimana pendapatnya bahwa rasionalitas hukum Islam harus dikembalikan pada ‘komunitas interpretasi’ yang mempunyai seperangkat aturan penalaran hukum (*usul al-fiqh*) dan harus diujipublikkan. Sementara itu tindakan *human agent* yang didasarkan pada *value-rational action* bermakna bahwa tindakan dan penalaran hukum Islam harus dituntun oleh nilai dan moralitas, bukan ditentukan oleh kebiasaan, emosi keagamaan dan yang semisal.
2. Sandaran teologis dan epistemologis Abou El Fadl dalam mengidealisasikan *human agent* dalam tradisi hukum Islam:
    - a. Persepsi teologis Abou El Fadl sebagai bangunan dasar pemikiran hukum Islamnya lebih dekat dengan paham teologis Mu’tazilah sebagaimana kecenderungannya pada rasionalitas dan kebebasan bertindak. Akan tetapi secara informal, Abou El Fadl menolak untuk diafiliasikan dengan paham mu’tazili. Menurutnya kebenaran dan keindahan adalah interaksi yang bersifat dinamis antara wahyu/revelasi, nalar, persepsi terhadap alam dan ciptaan serta realitas kontekstual.
    - b. Epistemologi yang dikembangkan oleh Abou El Fadl masuk pada kelompok progresif-ijtihadis, yakni bahwa sumber hukum Islam adalah al-Qur’an, al-Sunnah, dan *fresh* ijtihad dengan didukung oleh pengetahuan modern. Hal ini tidak terlepas dari latar belakang pendidikan dan sosio-budaya yang mengitari Abou El Fadl, yakni masyarakat Amerika. Karena itu apa yang dilakukan secara epistemologis adalah *adjusting traditional islamic norm to American context*.

## DAFTAR RUJUKAN

- A'la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Authority and Rationality (Max Weber, German 1864–1920) dalam [www.sagepub.com/](http://www.sagepub.com/) (Akses 6 Oktober 2013).
- Baali, Fuad & Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective*. Massachusetts: G.K. Hall and Co. Boston, 1981.
- Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Biografi Khaled M. Abou El Fadl dalam <http://www.law.ucla.edu/faculty/all-faculty-profiles/professors/Pages/khaled-abou-el-fadl.aspx> (Akses, 21 Mei 2013).
- Dialog Produser Frontline, Helen Witney dengan Abou El Fadl dalam tema, “How did You Experience 11 September”, dalam <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/faith/interviews/elfadl.html> (Akses, 14 Agustus 2009).
- E. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 29.
- Effendi, Djohan. *Merayakan Kebebasan Beragama*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- El Fadl, Khaled M. Abou. “The Human Rights Commitment in Modern Islam.” Runzo et.al., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford: One World, 2003.
- El Fadl, Khaled M. Abou. *Cita dan Fakta Toleransi Islam*. terj. Heru Prasetya. Jakarta: Arasy Mizan, 2003).
- El Fadl, Khaled M. Abou. *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*. Jakarta: Serambi, 2003.
- El Fadl, Khaled M. Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford; Oneworld, 2013.

El Fadl, Khaled M. Abou. *The Islamic Law of Rebellion: The Rise and Development of the Juristic Discourse on Insurrection, Insurgency and Brigandage*. Disertasi: Princeton University, 1999.

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

Hadziq, Abdullah. "Teologi Fungsional: Sebuah Kajian dari Dimensi Makna dan Fungsi bagi Pengembangan Masyarakat", dalam M. Amin Syukur, at al., *Teologi Islam Terapan: Upaya Antisipatif terhadap Hedonisme Kehidupan Modern*. Solo: Tiga Serangkai, t.t..

Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*. Jakarta: Prenada, 2011.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Himma, Kenneth Einar. "Legal Positivism", dalam <http://www.utm.edu/research/iep/legalpos.htm> (Akses, 16 Pebruari 2009).

Hosen, Nadirsyah. "Pujian dan Kesaksian" dalam Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.

Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethic of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

[http://en.wikipedia.org/wiki/Agency\\_%28philosophy%29](http://en.wikipedia.org/wiki/Agency_%28philosophy%29) (Akses 7 September 2013)

[http://en.wikipedia.org/wiki/Moral\\_agency](http://en.wikipedia.org/wiki/Moral_agency).

[http://en.wikipedia.org/wiki/Moral\\_agency](http://en.wikipedia.org/wiki/Moral_agency).

<http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility>.

Hunter, Shireen T. dan Huma Malik, (ed.), *Modernization, Democracy and Islam*. (Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, 2005), 78.

Madjid, Nurcholish. et al. *Islam Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Mish, Frederick C. (ed.). *The Merriam-Webster Dictionary*. Massachusetts: Merriam-Webster Incorporated, 2014.

- Opwis, Felicitas. *Maslaha and the Purpose of Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> to 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> Century*. Leiden: Koninklijke Brill, 2010.
- Parthemore, Joel dan Blay Withby, "What Makes Any Agent A Moral Agent?" dalam [http://project.sol.lu.se/fileadmin/user\\_upload/project/ccs/moralagency.pdf](http://project.sol.lu.se/fileadmin/user_upload/project/ccs/moralagency.pdf)
- Raymond Wacks. *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Rohmanu, Abid. *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak*. Ponorogo: STAIN PO Press, 2012.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- Shah-Kazemi, Reza. "Book Review terhadap 'Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam'", dalam *Journal of Islamic Studies*, 15, 2 (Mei 2004), 221.
- Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Watanabe, Teresa. "Battling Islamic Puritans," Dalam *Los Angeles Times* (2 Januari 2002).