

## TINJAUAN DEKONSTRUKTIF ATAS KONSEP OTORITAS KHALED M. ABOU EL-FADL

**Abdulloh Hanif**

STAI Al Fithrah Surabaya

### **Abstract**

*This article discusses a deconstructive review of the concept of authority of Khaled M. Abou el-Fadl. The phenomenon of authoritarianism is now the most troubling phenomenon for the development of contemporary Islamic thought. This phenomenon not only describes a rigid and undeveloped tradition of Islamic thought, but also has an impact on immoderate socio-religious behavior. Khaled M. Abou el-Fadl described this phenomenon as a consequence of human representation of Islamic authority. In terms of representation by authoritative humans, humans are often treated authoritatively and out of the substance of Islamic authority itself. This authoritarian attitude in treating the authoritative foundation of Islam is what Khaled calls authoritarianism. It can reside in humans and manipulate meanings into interpretations which often only serve the interests of some people. Through the deconstruction method, authoritarianism does not only appear as an arbitrary attitude towards authority, but also shows a conceptual network that indirectly shifts the construction of authority itself. Khaled, besides showing an attitude of "overcoming" authority, also shows the loss of the element of morality from the authority structure itself. So that the phenomenon of authoritarianism is not only a problem of intellectuality, but also morality, between humans and authorities in discourse space.*

**Keywords:** *authority, authoritarianism, deconstruction*

## Abstrak

Artikel ini membahas tentang tinjauan dekonstruktif atas konsep otoritas Khaled M. Abou el-Fadl. Fenomena otoritarianisme kini menjadi fenomena yang paling meresahkan bagi perkembangan pemikiran Islam kontemporer. Fenomena ini tidak hanya menggambarkan tradisi pemikiran Islam yang kaku dan tidak berkembang, tetapi juga berdampak terhadap perilaku sosial keagamaan yang tidak moderat. Khaled M. Abou el-Fadl menggambarkan fenomena ini sebagai sebuah konsekuensi dari keterwakilan manusia terhadap otoritas Islam. Dalam hubungan keterwakilannya oleh manusia yang otoritatif, manusia seringkali diperlakukan secara otoriter dan keluar dari substansi otoritas Islam itu sendiri. Sikap otoriter dalam memperlakukan landasan otoritatif Islam ini yang disebut Khaled sebagai otoritarianisme. Ia dapat bersemayam dalam diri manusia dan memanipulasi makna-makna menjadi sebatas tafsiran yang tidak jarang hanya memihak kepentingan sebagian orang. Melalui metode dekonstruksi, otoritarianisme tidak hanya tampak sebagai sikap yang semena-mena terhadap otoritas, tetapi juga memperlihatkan jaringan konseptual yang secara tidak langsung menggeser konstruksi otoritas itu sendiri. Khaled, di samping menunjukkan sikap “mengatasi” otoritas, juga memperlihatkan hilangnya unsur moralitas dari struktur otoritas itu sendiri sehingga fenomena otoritarianisme tidak sekadar menjadi problem intelektualitas, tetapi juga moralitas antara manusia dengan otoritas dalam ruang diskursus.

**Kata kunci:** otoritas, otoritarianisme, dekonstruksi

---

## A. Pendahuluan

Sejarah Islam modern ditandai dengan munculnya semangat luar biasa untuk kembali kepada otoritas dasar Islam yaitu Al-Qur'an dan hadits. Upaya ini sekaligus menandai terbukanya kembali pintu ijtihad, serta munculnya metode-metode baru dalam ijtihad. Terbukanya pintu ijtihad pada abad modern Islam memungkinkan para pemikir muslim untuk merujuk langsung—atau setidaknya mengambil inspirasi—dari sumber primer Islam yaitu Al-Qur'an dan hadits. Upaya kembali kepada Al-Qur'an dan hadits di era modern Islam yang paling utama tentu disebabkan karena kesadaran akan problematika internal umat Islam sendiri. Akan tetapi, di samping itu, sejarah Islam modern juga ditandai dengan respons terhadap kemajuan peradaban Barat. Sebagaimana dijelaskan oleh Jasser Auda bahwa ada tiga kelas tipologi pemikiran dalam Islam modern yang lahir dari respons terhadap dominasi politik Barat atas dunia Islam, yaitu fundamentalisme,

modernisme, dan sekularisme.<sup>1</sup> Sementara menurutnya, tipologi Islam modern yang didasarkan pada pola pembacaan terhadap sumber primer Islam (Al-Qur'an dan hadits) terbagi ke dalam model sentrisme (*wasatiyyah* atau moderasi), literalisme (*harfiyyah*), dan westernisasi (*taghrib*).<sup>2</sup>

Kemunculan berbagai tipologi pemikiran Islam tersebut pada umumnya dapat dilihat dalam tiga kecenderungan pemikiran, sebagaimana dijelaskan oleh Issa J. Boullata,<sup>3</sup> yaitu (1) model pemikiran yang mencoba merubah kebudayaan Arab Islam dengan cara mengganti segala pandangan keagamaan yang mendasar tentang kehidupan dan dunia dengan pandangan sekuler yang berakar pada rasionalisme, ilmu pengetahuan, teknologi, dan berdasar pada ekonomi sosialis; (2) model pemikiran yang lebih mengarah kepada reformasi—dan bukan transformasi—beberapa nilai tradisional kebudayaan Arab, sekalipun beberapa dari nilai tradisional itu harus disingkirkan, sembari menambahkan elemen-elemen baru; (3) model pemikiran yang menilai kebudayaan Arab Islam sebagai elemen prinsipil dan mencoba mengeliminasi seluruh pengaruh kebudayaan eksternal terhadap dunia Islam, khususnya pengaruh kebudayaan Barat, dan kembali kepada esensi Islam murni yang terdapat di abad-abad awal atau masa kehidupan Nabi. Namun, yang menarik adalah sejauh apa pun dan sebanyak apa pun tipologi Islam itu muncul, semuanya dapat dipastikan memiliki landasan prinsipilnya dalam otoritas dasar Islam.

Kembalinya semangat ijtihad menandakan bahwa peradaban Islam selalu berpijak pada landasan tradisinya. Hassan Hanafi menilai bahwa “warisan” intelektual peradaban Islam pada prinsipnya didasarkan pada wahyu Tuhan yang direkam dalam Al-Qur'an. Baginya, peradaban Islam tidak lain hanyalah sebuah upaya memahami wahyu secara metodis dan intelektual dalam periode sejarah tertentu dan di bawah kondisi sosio-kultural tertentu pula.<sup>4</sup> Zaman keemasan yang diandaikan sebagai tercermin dari kebudayaan Abbasiyah membuktikan bahwa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi benar-benar dikembangkan dengan spirit yang sama sekali tidak bertentangan dengan otoritas dasar Islam, sehingga masa stagnasi peradaban Islam, atau kekalahan Islam dari peradaban Barat dinilai sebagai ketidakmampuan untuk mengelaborasi nilai-nilai Al-Qur'an

<sup>1</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin & Ali Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), 191–92.

<sup>2</sup> Auda, 198.

<sup>3</sup> Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2001), 4–5.

<sup>4</sup> Boullata, 58.

dan sunnah dengan kemajuan zaman. Sehingga apa yang menjadi visi dalam zaman modern Islam adalah upaya menyusun kembali nilai-nilai Al-Qur'an dan sunnah sebagai pondasi peradaban. Inilah yang dilihat oleh Nasr Hamid Abu Zaid bahwa trend asli pemikiran Islam modern saat ini bergeser dari pembacaan terhadap tradisi pemikiran menuju pembacaan terhadap teks-teks agama itu sendiri.<sup>5</sup>

Pembacaan terhadap teks, yaitu Al-Qur'an dan sunnah sebagai otoritas dasar Islam, faktanya hari ini justru menghadapi persoalan yang semakin rumit. Nasr Hamid Abu Zaid, misalkan, menjelaskan bahwa teks-teks wahyu tidak akan mengarah kepada tujuan yang hendak dicapai kecuali dipahami melalui kesepahaman makna atau analogi bahasa (*al-muwadha'ah*).<sup>6</sup> Kesepahaman makna makna yang dimaksud, menurut Nasr Hamid, adalah problem linguisitik yang mengaitkan teks dengan konsep simbol, dan sebagai simbol, makna teks tidak hadir dalam teks yang literalnya. Ketidakhadiran makna itu bisa jadi menandakan makna tersebut berada di balik teks, dalam arti konteks yang memunculkan teks tersebut; atau sebaliknya ia bersemayam dalam benak manusia sebagai penafsir yang kemudian dapat dikonstruksi. Problem ini berusaha diuraikan oleh Nasr Hamid Abu Zaid dengan menggunakan metode linguistik Saussure.

Di sisi lain, Arkoun justru menolak usaha menemukan kesepahaman makna yang muncul dari pembacaan linguistik. Melalui metode dekonstruksi, Arkoun mengandaikan sebuah ketidakmungkinan teks memiliki makna tunggal yang dapat disepakati bersama. Sebaliknya, model linguistik struktural tersebut, bagi Arkoun, memungkinkan pihak-pihak yang berkepentingan untuk mengambil makna-makna dari masa lalu yang hanya menguntungkan pihak-pihak tertentu. Dengan kata lain, sistem ortodoksi sebagai faktor yang menjadikan pembacaan terhadap Al-Qur'an menjadi bias, karena kelompok-kelompok yang menganggap diri ortodoks saling bersaing untuk mempertahankan eksistensinya dengan menggunakan pembacaan Al-Qur'an yang memihak kepada ideologi masing-masing.<sup>7</sup> Dengan alasan tersebut Arkoun ingin memotong jaring-jaring kuasa makna yang terbentuk selama berabad-abad dengan menggali kembali "hal-hal yang terpikirkan" saat wahyu dalam situasi komunikasinya dengan manusia.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, trans. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), 3.

<sup>6</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam Al-Quran menurut Mu'tazilah* (Mizan, 2003), 18.

<sup>7</sup> Tholhatul Choir & Anwar Fanani, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 100.

<sup>8</sup> Choir & Fanani, 102.

Banyak pemikir lain, selain Nasr Hamid dan Arkoun, yang membuat formulasi baru dalam menyikapi cara pandang terhadap otoritas wahyu. Akan tetapi, hampir dapat dipastikan bahwa dari sekian banyak pemikir muslim kontemporer, hanya Khaled M. Abou el-Fadl yang mempersoalkan hubungan manusia dengan otoritas. Dalam arti sederhananya, jika manusia tidak mencoba membaca, memahami, dan menafsirkan Al-Qur'an dan hadits sebagai otoritas dasar dalam Islam, maka tidak akan ada kesalahpahaman dalam Islam. Khaled sepakat bahwa otoritas wahyu Tuhan harus dipahami dalam konteks keduniaan manusia, akan tetapi lebih dari itu ia mengharapkan adanya kesadaran baru terhadap posisi manusia di hadapan Tuhan. Hal itu karena apa yang disebut dengan otoritas seringkali dimanfaatkan oleh berbagai pihak untuk memosisikan diri sebagai wakil Tuhan, sehingga tidak jarang menimbulkan sikap yang disebut Khaled sebagai "otoritarian". Sikap ini dapat menjangkit metode pembacaan dan pemikiran apapun dikarenakan ia muncul dalam situasi manusia berhadapan dengan teks, di mana dari hubungan tersebut selalu dimungkinkan adanya usaha untuk memonopoli sehingga alih-alih mengungkapkan kebenaran teks, yang ada justru memonopoli kebenaran teks itu sendiri (yakni kebenaran Tuhan) menjadi kebenaran milik pihak yang mewakili. Sebagaimana ia tegaskan bahwa dalam pembacaan terhadap teks-teks keagamaan otoritatif, konsep tentang kedaulatan Tuhan akan selalu menjadi alat bagi sistem otoritarianisme.<sup>9</sup>

Seperti yang diakui oleh el-Fadl, bahwa relasi otoritas bersandar pada seperangkat representasi yang dimanifestasikan dalam sejumlah klaim seperti klaim-klaim tentang kekuasaan, wewenang, pengetahuan, atau gelar.<sup>10</sup> Ia mendasarkan batasan otoritarian pada aspek-aspek subjektif yaitu seperangkat mental dan intelektual individu, bahwa otoritarianisme hanya bisa dihindari melalui sepasang metodologi, yaitu ketekunan dan pengendalian diri.<sup>11</sup> Pembatasan ini menjelaskan bahwa tingkat intelektual manusia dan kedewasaan mental atau moralitasnya menentukan keabsahan hasil pembacaan teks. Khaled membuktikan, melalui sebuah analogi, bahwa perdebatan Islam kontemporer sering terdengar seperti sebuah kompetisi melantunkan hadits. Para pesertanya mencari tradisi-tradisi Nabi atau penuturan pengalaman pribadi lainnya yang sesungguhnya tidak sesuai dengan konteks atau dinamika apa pun. Riwayat-riwayat ini dipakai

<sup>9</sup> Khaled Abou el-Fadl et al., *Islam dan Tantangan Demokrasi* (Jakarta: Ufuk Press, 2004), 18.

<sup>10</sup> Khaled Abou el-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 105.

<sup>11</sup> Abou el-Fadl, 97.

dalam suatu perang retorika guna memperebutkan klaim otentisitas Islam.<sup>12</sup> Ilustrasi tersebut menggambarkan bagaimana otoritas menjadi ruang sentral dalam memperebutkan kualitas “Islam yang benar”, yang diperankan oleh orang-orang dengan pengetahuan yang tinggi, tetapi minim moralitas. Mereka yang mengkalim kebenaran mutlak dalam dirinya adalah para elit agama dan politik, dan hampir tidak ada orang awam dengan pengetahuan rendah yang merasa demikian.

Kegelisahan Khaled terhadap otoritas Islam sejauh ia dimanipulasi menjadi sistem otoritarianisme, dengan demikian, menjadi satu persoalan baru di era modern. Bukan hanya karena keterbukaan ijtihad yang memungkinkan seorang muslim merujuk langsung kepada Al-Qur’an dan hadits, telah melahirkan banyak perspektif kebenaran yang tidak jarang saling bertentangan. Persoalan ini juga telah sampai pada satu posisi di mana otoritas dalam sejarah Islam yang telah tersusun secara hirarkis dan sistematis, kini runtuh dan semakin kabur. Hirarki otoritas ulama tradisional tergantikan dengan kebebasan individu yang terlampau radikal. Problematika inilah yang akan diuraikan melalui peninjauan kembali makna dan hakikat otoritas dalam pemikiran Khaled M. Abou el-Fadl, serta struktur-struktur yang membentuknya, batasan gerakannya, serta bentuk representasinya bagi kebenaran Islam.

## **B. Biografi Khaled Abou el-Fadl**

Khaled M. Abou el-Fadl adalah seorang profesor hukum Islam di fakultas hukum UCLA, Amerika Serikat, lulusan Yale dan Princeton, yang sebelumnya sempat menggeluti studi keislaman di Kuwait dan Mesir. Ia dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963, tumbuh dan berkembang hingga remaja di Kuwait dan Mesir. Ayahnya, Medhat Abou el-Fadl, adalah seorang ahli hukum Islam dan menjadi guru pertamanya. Ibunya, Afaf el-Nirm, setiap pagi membangunkannya dengan lantunan ayat-ayat Al-Qur’an.<sup>13</sup> Orang tuanya adalah muslim yang taat yang cukup terbuka dalam bidang aliran dan pemikiran. Namun, pada saat remaja ia pernah terlibat dalam gerakan puritanisme yang tumbuh subur di lingkungannya. Pada masa itu, pikirannya dipenuhi oleh khayalan tentang sebuah “kelompok terbaik” dan “kelompok yang ditunjuk mewakili Tuhan” di atas muka bumi.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Abou el-Fadl, 121.

<sup>13</sup> Nur Zaini, “Hermeneutika Khaled Abou el-Fadl,” *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider* (Yogyakarta: IRCISOD, 2013), 175.

<sup>14</sup> Choir & Fanani, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, 156.

Dalam situs Voa Indonesia, tanggal 1 Agustus 2002, dengan judul “Kisah Profesor Agama Islam di Amerika: Khaled Abou el Fadl”, dikisahkan bahwa kehidupan masa mudanya adalah sebuah pencarian jati diri muslim yang sebenarnya. Ia pada mulanya dididik dengan sistem yang kaku, dengan dibatasi hanya belajar dua buah kitab: kitab hadits yang disebut “Kebun Orang-orang Salih” dan kitab “Riwayat Hidup Para Sahabat Nabi”. Pada saat itu, Wahabisme yang menjadi mazhab negara Kuwait telah menyensor sekaligus menyortir semua bacaan yang harus dan boleh dibaca oleh warga masyarakatnya.<sup>15</sup> Sebagai murid teladan, ia tentu mengikuti anjuran gurunya, dengan berbekal doktrin bahwa pelajaran yang didapatkan haruslah disebar luaskan. Siapapun yang tidak sejalan dengan ilmu yang didapatkan itu harus diluruskan dan dianggap telah menyimpang dari Islam yang benar. El-Fadl muda tentu merasa semua itu adalah jalan yang benar untuk menjadi muslim yang sebenarnya. Bekal ilmu yang dianggapnya otoritatif dan mutlak membuatnya berani bahkan untuk menyangkal dan mengancam keislaman orang tua dan saudara-saudaranya sendiri.

Titik balik pemahamannya tentang Islam muncul melalui guru barunya. Ia tahu bahwa pengetahuannya tentang Islam sangat sedikit, bahkan ia mengatakan “kalau saya mengajukan satu ayat Al-Qur’an atau sebuah hadits untuk mendukung argumentasi saya, ia membalasnya dengan 10 atau 20 ayat Al-Qur’an dan hadits Nabi, yang cukup menggoyahkan apa yang selama ini saya anggap benar”. Sebuah titik balik yang menyadarkan el-Fadl bahwa sedemikian kayanya Islam sampai-sampai untuk memastikan kebenaran pun tidak cukup hanya dengan beberapa ayat saja, suatu kesadaran yang tergambar jelas dalam pemikirannya bahwa otoritas Islam tidak bisa dijadikan pembenaran melalui pihak-pihak yang mewakilinya.

Kesadaran akan pentingnya keterbukaan dalam pemikiran semakin berkembang ketika akhirnya ia memutuskan untuk menetap di Mesir. Di sana, iklim akademisnya lebih memberi angin segar di banding ketika ia tinggal di Kuwait. Menurutnya, sebuah sistem kekuasaan yang represif dan otoriter tidak akan pernah melahirkan kemajuan berpikir atau pencerahan intelektual bagi masyarakatnya. Ia melanjutkan pendidikan di Yale sampai tahun 1986, kemudian ia lanjutkan ke Pennsylvania hingga tahun 1989. Pada 1999 ia melanjutkan ke Princeton University di bidang *Islamic Studies* dan pada saat yang sama ia menempuh studi hukum di UCLA.<sup>16</sup> Hingga saat ini kemudian mengantarkan el-Fadl saat ini menjadi praktisi hukum imigrasi dan investigasi di Amerika

<sup>15</sup> Choir & Fanani, 156.

<sup>16</sup> Choir & Fanani, 157.

Serikat dan Timur Tengah. Saat ini pula, di School of Law, UCLA, ia mengajar tentang HAM, Hukum Imigrasi dan Hukum Internasional.<sup>17</sup>

Disebutkan dalam website UCLA School of Law Los Angels California bahwa Khaled M. Abou el-Fadl sampai saat ini telah menyelesaikan 14 buku dan lebih dari 50 artikel tentang berbagai topik dalam Islam dan hukum Islam. Ia menjadi terkenal karena pendekatan keilmuannya terhadap Islam dari sudut pandang moral. Dia menulis secara luas tentang tema-tema kemanusiaan universal, moralitas, hak asasi manusia, keadilan, dan kasih sayang (*mercy*), serta tulisannya tentang keindahan (*beauty*) sebagai nilai moral inti Islam. Karya-karya terbarunya berfokus pada otoritas, hak asasi manusia, demokrasi dan keindahan dalam Islam dan hukum Islam. Bukunya, *The Great Theft*, adalah karya pertama yang menggambarkan perbedaan utama antara Muslim moderat dan ekstremis, dan dinobatkan sebagai salah satu dari 100 Buku Terbaik Tahun Ini oleh Globe and Mail Kanada—surat kabar nasional terkemuka Kanada. Bukunya, *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*, adalah karya penting dalam literatur Muslim modern.

### C. Cara Pandang Dekonstruksi

Gagasan kunci dekonstruksi di antaranya adalah *differance*. *Differance* menjelaskan sifat instabilitas bahasa bahwa bahasa disusun dari perbedaan-perbedaan yang menunda makna atau koherensi untuk mencapai suatu status stabil atau permanen.<sup>18</sup> Derrida membedakan empat makna dari *differance*, sebagaimana ditafsirkan oleh Bertens: *pertama*, *differance* menunjuk kepada apa yang menunda kehadiran. *Differance* adalah proses penundaan (sekaligus aktif dan pasif), yang tidak didahului oleh suatu kesatuan asli. *Kedua*, *differance* adalah gerak yang mendiferensiasikan. Dalam arti *differance* adalah akar bersama bagi semua oposisi antara konsep-konsep. *Ketiga*, *differance* adalah produksi semua perbedaan yang merupakan syarat untuk timbulnya setiap makna dan setiap struktur. Perbedaan-perbedaan ini merupakan hasil *differance*. *Keempat*, *differance* dapat menunjukkan juga berlangsungnya perbedaan antara Ada dan adaan, suatu gerak yang belum selesai.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Zaini, "Hermeneutika Khaled Abou el-Fadl," 175–76.

<sup>18</sup> Marcelus Ungkang, "Dekonstruksi Jaques Derrida Sebagai Strategi Pembacaan Teks Sastra," *Jurnal Pendidikan Humaniora* 1, No. 1 (2013), 31, <https://doi.org/10.17977/jph.v1i1.3919>.

<sup>19</sup> K Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer Prancis*, Vol. 2 (Jakarta: Gramedia, 2014), 330.

Differance merupakan struktur perbedaan dan penundaan-kehadiran dalam teks itu sendiri.<sup>20</sup> Derrida mengatakan pembedaan penanda dan petanda hanya dapat dipertahankan jika salah satu pengertian dianggap telah mencapai titik final, tidak dapat lagi merujuk pada pengertian lain. Jika pengertian itu tidak ada, setiap petanda pada gilirannya juga akan berfungsi sebagai penanda, dalam lingkaran penandaan yang tidak berujung.<sup>21</sup> Inilah yang disebut dengan intertekstualitas, bahwa setiap teks selalu merujuk pada teks lain, bukan pada makna metafisik yang diandaikan dalam tradisi strukturalis sebagai sesuatu yang hadir di balik teks dan bersifat baku. Dengan kata lain, bahwa jika sebuah teks merujuk ke luar dari dirinya, rujukan itu pada akhirnya pasti adalah teks lain. Sama seperti tanda yang pasti merujuk ke tanda yang lain, teks pun merujuk pada teks yang lain, dengan menciptakan jaringan yang saling silang dan dapat meluas sampai tak terbatas, yang disebut *intertekstualitas*. Dalam jaringan ini, penafsiran berkembang, dan tidak ada penafsiran yang dapat mengklaim diri sebagai tafsiran yang final.<sup>22</sup>

Jika manusia masih menginginkan kebenaran, sementara kebenaran itu sendiri tidak dapat keluar dari jaring-jaring tanda teks, maka prinsip intertekstualitas menjadi satu-satunya cara untuk melihat kebenaran.<sup>23</sup> Melalui intertekstualitas, Derrida berusaha memikirkan tanda sebagai *trace* (bekas), sebuah bekas tidak mempunyai substansi atau bobot sendiri, tetapi hanya merujuk. Bekas mendahului objek. Paham ini memungkinkan untuk memikirkan kehadiran sebagai efek dari bekas itu, dengan demikian kehadiran tidak lagi merupakan sesuatu yang asli, melainkan diturunkan dari bekas.<sup>24</sup> Makna, dengan demikian tidak dapat ditentukan. Mencari makna adalah sebuah kemustahilan bagi Derrida. Melalui intertekstualitas, makna dan realitas tersebar dalam jaringan penandaan tanpa akhir, dan tidak dapat dipastikan milik satu teks tertentu.

Dekonstruksi adalah strategi untuk mengguncang kategori-kategori dan asumsi-asumsi dasar di mana pemikiran kita ditegakkan. Artinya, dekonstruksi merupakan upaya untuk mengkritisi secara radikal dan membongkar berbagai

<sup>20</sup> Eko Ariwidodo, "Logosentrisme Jacques Derrida dalam Filsafat Bahasa," *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture* 21, No. 2 (December 5, 2013): 348, <https://doi.org/10.19105/karsa.v21i2.38>.

<sup>21</sup> Madan Sarup, *Post-Structuralism and Postmodernism: Sebuah Pengantar Kritis*, terj. Medhi Aginta Hidayat (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003), 67.

<sup>22</sup> Sarup, 87.

<sup>23</sup> Ariwidodo, "Logosentrisme Jacques Derrida dalam Filsafat Bahasa," 343.

<sup>24</sup> Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer Prancis*, 2:322.

asumsi-asumsi dasar yang menopang pemikiran dan keyakinan kita sendiri.<sup>25</sup> Akan tetapi, berbeda dengan teori-teori lain yang berusaha menghadapi objeknya dari luar sebagai sesuatu yang lain. Dekonstruksi hendak memposisikan diri sebagai bagian terdalam dari teks itu sendiri, sehingga alih-alih melakukan kritik, ia sebenarnya sedang menunjukkan jati dirinya yang sebenarnya sebagai teks: bebas dan tidak stabil, sarat kontradiksi dan metafor, serta selalu terhubung kepada teks lain. Gerakan dekonstruksi tidak menghancurkan struktur dari luar. Hal itu bukan hanya tidak mungkin dan tidak efektif, tetapi juga tidak tepat sasaran, kecuali bertempat di dalam struktur.<sup>26</sup>

#### D. Otoritas dan Otoritarianisme

Persoalan otoritas sepenuhnya berbeda dengan penjelasan Khaled tentang tipologi muslim moderat dan puritan dalam bukunya *The Great Theft*. Pembagian tipologi ini didasari oleh ketidakmampuan jenis tipologi yang dihadirkan oleh pemikir muslim sebelumnya dalam menggambarkan realitas Islam yang dimaksud. Mengatakan sebagian muslim sebagai fundamentalis, misalnya, sangat problematis karena bagi Khaled, nilai-nilai fundamental Islam sudah seharusnya terdapat dalam semua umat Islam, sebab hal tersebut berkaitan dengan keyakinan-keyakinan dasar Islam. Sebaliknya, mengatakan sebagian muslim sebagai modern dan progresif juga mengandung kerancuan makna. Ada banyak pembaruan Islam yang dilakukan justru merujuk pada tradisi, artinya pembaruan Islam tidak selalu merujuk pada apa yang ada di depan dan meninggalkan apa yang tertinggal di masa lalu.

Melalui pembagian Islam moderat dan puritan, Khaled ingin menunjukkan satu sifat dasar yang berbeda di antara umat Islam. Meskipun keduanya mengklaim kebenaran Islam sejati,<sup>27</sup> muslim moderat cenderung mendasarkan pada keyakinan bahwa Rasulullah telah mengajarkan untuk tetap berada di tengah-tengah di antara berbagai kutub ekstrem.<sup>28</sup> Sementara muslim puritan cenderung tidak toleran terhadap realitas plural, mereka cenderung bersifat *purist* dalam arti absolutis dan memiliki kepercayaan yang kaku.<sup>29</sup> Khaled menegaskan bahwa

---

<sup>25</sup> Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori dan Metode* (Jakarta: Rajawali Press, 2014), 35.

<sup>26</sup> Ungkang, "Dekonstruksi Jaques Derrida Sebagai Strategi Pembacaan Teks Sastra," 30.

<sup>27</sup> Khaled Abou el-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, 1<sup>st</sup> ed. paperback (New York: HarperOne, 2005), 5.

<sup>28</sup> Abou el-Fadl, 16.

<sup>29</sup> Abou el-Fadl, 18.

pembagian tipologi ini adalah murni didasarkan pada sifat dasar pemikiran seorang muslim, bukan pada bentuk gerakannya.<sup>30</sup> Dalam artian bahwa segala bentuk tindakan, baik itu seperti yang dianggap sebagai ekstremis, radikal, dan fundamental, mereka tetap memiliki sifat dasar pemikiran yang sama, yaitu puritan. Pembagian tipologi ini berbeda dengan apa yang dilakukan Khaled dalam bukunya *Speaking in God's Name (Atas Nama Tuhan)* dan *And God Knows the Soldier (Melawan Tentara Tuhan)*<sup>31</sup> di mana dijelaskan satu tipologi yang ia sebut sebagai otoritarianisme.

Khaled M. Abou el-Fadl tidak menjelaskan terlebih dahulu apa makna “otoritas” yang tentu menjadi akar kata dari otoritarianisme. Dalam karyanya ada beberapa istilah yang mirip, seperti “otoritatif”, dan “otoriter”. Namun, apa yang dikehendaki oleh Khaled segera dapat dipahami dari pembagiannya terhadap otoritas, yaitu otoritas koersif dan otoritas persuasif. Otoritas koersif merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum. Sementara otoritas persuasif melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif. Ia merupakan kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan. Sehingga berbeda antara “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*), sebagaimana dalam terminologi Friedman. “Memangku otoritas” artinya menduduki jabatan resmi atau struktural yang memberikan kekuasaan untuk mengeluarkan perintah atau arahan. Sementara menaati “pemegang otoritas” adalah dengan cara menanggalkan pendapat pribadi karena tunduk pada pemegang otoritas yang dipandang mempunyai pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik. Sehingga, seperti yang diungkapkan Friedman, pengetahuan khusus semacam itulah yang menjadi alasan ketundukan orang awam terhadap ucapan-ucapan pemegang otoritas, meskipun ia tidak memahami dasar argumentasi dari ucapan-ucapan tersebut. Tunduk kepada seseorang yang memegang otoritas melibatkan apa yang disebut oleh Friedman sebagai “praduga epistemologis” (*epistemological presupposition*).<sup>32</sup>

Melalui pembagian Friedman terhadap terminologi otoritas ini, Khaled kemudian menggunakan batasan otoritas dalam terminologi tersebut untuk

<sup>30</sup> Abou el-Fadl, 19.

<sup>31</sup> Kedua karya ini membahas persoalan yang sama. *Speaking in God's Name* adalah versi yang lebih rinci dan lebih detail dari buku *And God Knows The Soldier*.

<sup>32</sup> Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004), 37–38.

memasukkan dua jenis otoritas yang berbeda. Otoritas koersif dipakai Khaled untuk menunjukkan fungsi “memangku otoritas”. Sementara fungsi “memegang otoritas” digunakan untuk jenis otoritas persuasif. Dalam batas minimal, otoritas persuasif melibatkan penggunaan pengaruh dan kekuasaan normatif atas seseorang. Otoritas persuasif memengaruhi orang lain untuk percaya, bertindak, atau tidak bertindak sesuatu hal, dengan cara membujuk mereka bahwa hal tersebut adalah sesuatu yang sudah seharusnya. Otoritas persuasif tidak mesti melibatkan penyerahan keputusan secara total atau penyerahan otonomi tanpa syarat. Pada kenyataannya, penyerahan keputusan dan otonomi secara total seringkali berubah menjadi bentuk otoritas koersif.<sup>33</sup>

Khaled juga menyebut otoritas persuasif dengan otoritas moral. Ia menjelaskan, otoritas koersif tidak didasarkan pada persuasi agar ia dihormati dan disetujui. Otoritas ini lebih didasarkan pada ancaman kerugian yang akan diderita seseorang bila dia menolak memberikan penghormatan atau persetujuan. Sedangkan otoritas moral mendapatkan penghormatan karena beberapa bentuk persuasi yang membuat seseorang lebih memilih arah keyakinan atau tindakan tertentu dan menolak kemungkinan-kemungkinan yang lain.<sup>34</sup> Sehingga secara garis besar, otoritas ditempatkan oleh Khaled dalam posisi yang berhadapan dengan yang lain. Satu posisi yang bersifat politis yang mengandaikan adanya struktur hirarkis. Sehingga apa atau siapa yang otoritatif dapat dimaknai sebagai kepemilikan kualitas kepercayaan bagi yang lain untuk mengemban kebenaran sebuah otoritas. Dalam arti memiliki posisi otoritatif sama halnya dengan menjadi representasi otoritas, sebagaimana kata Wael Hallaq bahwa otoritas dalam hukum Islam selalu meliputi kekuasaan untuk menerapkan atau menjalankan proses keberlanjutan dan perubahan yang melekat dan tidak dapat dipisahkan.<sup>35</sup>

Dalam Islam, tidak ada suatu badan otoritatif selain Tuhan dan Nabi, tetapi keduanya terwakili dalam sejumlah teks. Akibatnya, teks tersebut berfungsi sebagai pusat otoritas dalam Islam.<sup>36</sup> Dengan kata lain, bahwa otoritas mutlak hanya milik Tuhan dan Nabi. Nabi sendiri, dalam posisinya sebagai sumber otoritas, dapat dianggap memiliki kualitas yang hampir sama dengan sumber otoritas Tuhan. Sebagaimana dijelaskan oleh Fazlur Rahman, bahwa sunnah

<sup>33</sup> Abou el-Fadl, 42–43.

<sup>34</sup> Abou el-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan,”* 5.

<sup>35</sup> Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Digitally printed 1<sup>st</sup> edition (Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press, 2005), ix.

<sup>36</sup> Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 26.

Nabi adalah buah dari “wahyu yang diam-diam” (*wahy khafiy*).<sup>37</sup> Bahkan di masa kekhalifahan, ketika Nabi telah wafat, otoritas keagamaan tetap berada di tangan Nabi dengan cara yang berbeda, yaitu diwakili oleh mereka yang mengingat atau menghafal perkataan dan perbuatan Nabi.<sup>38</sup> Seperti dikatakan Khaled, bahwa Tuhan adalah pemegang kedaulatan. Tetapi kedaulatan ini hanya bisa dijalankan melalui agen-agen manusia<sup>39</sup> sehingga Nabi adalah wakil Tuhan yang paling otoritatif di Bumi. Ia menjelaskan maksud Tuhan persis seperti apa yang dikehendaki Tuhan. Dalam bahasa Fazlur Rahman, Nabi Muhammad adalah mujtahid *par excellence*, karena di samping sebagai penerima wahyu, beliau pun memiliki kebijaksanaan yang paling besar.<sup>40</sup>

Sistem keterwakilan umat muslim pada umumnya, bagi Khaled, terbagi menjadi wakil umum dan wakil khusus. Wakil umum, yaitu mereka yang beriman dan beramal saleh yang tidak memiliki kompetensi dan keahlian khusus dalam memahami perintah Tuhan. Sementara wakil khusus adalah mereka yang memiliki kompetensi dan keahlian khusus terhadap perintah Tuhan. Wakil umum menundukkan keinginannya dan menyerahkan sebagian keputusannya kepada wakil khusus, yaitu para ahli hukum. Sementara wakil khusus menjadi otoritatif bukan karena mereka memangku otoritas, tetapi karena persepsi masyarakat menyangkut otoritas mereka berkaitan dengan seperangkat perintah (petunjuk) yang mengarah pada jalan Tuhan<sup>41</sup> sehingga untuk menjadi wakil khusus diperlukan seperangkat prasyarat yaitu: (1) kejujuran, (2) kesungguhan, (3) kemenye-luruhan, (4) rasionalitas, (5) pengendalian diri.<sup>42</sup> Prasyarat ini muncul dari satu prinsip yang disebut *dharuriyyat ‘aqliyyah* (keharusan yang bersifat rasional) bagi hubungan yang benar-benar logis antara wakil, Tuannya, dan perintah-perintah dalam sistem ajaran Islam.<sup>43</sup>

Prasyarat yang ditetapkan oleh Khaled berbeda dengan yang telah ditetapkan oleh para ulama terdahulu, khususnya dalam hal pengendalian diri. Misalnya pendapat al-Ghazali dan al-Razi, yang menganggap bahwa hal terpenting bagi seorang mujtahid, bahkan sebelum ilmu pengetahuan Islam, adalah kesanggupan

<sup>37</sup> Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), 242.

<sup>38</sup> Patricia Crone & Martin Hinds, *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge University Press, 2003), 1.

<sup>39</sup> Abou el-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan,”* 46–47.

<sup>40</sup> Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, 240.

<sup>41</sup> Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 98.

<sup>42</sup> Abou el-Fadl, 100-103.

<sup>43</sup> Abou el-Fadl, 104-105.

intelektual untuk menarik deduksi-deduksi. Satu prasyarat yang murni bergantung pada kemampuan akal semata. Al-Ghazali bahkan memperjelas bagaimana kemampuan akal dapat menarik kesimpulan sebuah hukum, dengan mengatakan, “argumentasi-argumentasi (yang memiliki validitas di dalam hukum) ada tiga macam: *pertama* adalah argumentasi-argumentasi rasional yang memberikan bukti. *Kedua* adalah argumentasi-argumentasi syari’ah yang memiliki validitas di dalam hukum karena syari’ah telah menggariskan demikian. *Ketiga* adalah argumentasi-argumentasi konvensional di mana yang kita maksudkan adalah penggunaan-penggunaan linguistik.” Kriteria tersebut jelas menunjukkan bahwa kemampuan akal dalam mengolah analogi dan menarik kesimpulan deduktif menjadi poin utama. Bahkan kemampuan tersebut, menurut al-Syawkani, lebih penting daripada keahlian dalam bidang sains-sains rasional.<sup>44</sup>

Kejujuran dan pengendalian diri sebagai prasyarat baru yang harus dimiliki oleh wakil khusus, bagi Khaled, adalah kebutuhan moral untuk tetap memposisikan diri di hadapan Tuhan sebagaimana mestinya. Ia menjelaskan bahwa pengendalian diri didasarkan atas pemahaman mengenai keseimbangan antara peran Tuhan dan wakil-Nya.<sup>45</sup> Prasyarat ini mengandaikan adanya keterbukaan kesadaran akan ketidakmampuan ontologis manusia sebagai wakil untuk melampaui yang diwakilinya, dan dimungkinkan adanya ketidaksepahaman hasil interpretasi manusia terhadap pesan Tuhan, dengan maksud Tuhan itu sendiri. Sehingga, menurut Khaled, untuk menguatkan prasyarat pengendalian diri bagi wakil khusus dalam menggali teks-teks otoritatif, dibutuhkan satu langkah epistemologis yang disebut dengan gagasan tentang jeda-ketelitian, yang akan menghasilkan keberatan berbasis-iman terhadap bukti-bukti tekstual.<sup>46</sup>

Prasyarat moral juga menjadi pembatas untuk selalu menempatkan otoritas pada tempatnya. Dalam arti bahwa wakil Tuhan bukanlah Tuhan, dan wakil otoritas bukanlah otoritas itu sendiri. Seorang yang dianggap otoritatif bukan lantas menjadi sumber kebenaran, ia hanyalah pihak yang memegang otoritas dalam koridor koersif maupun persuasif. Melalui prasyarat moral ini Khaled hendak menetapkan sebuah dasar dari sikap yang ia sebut sebagai “otoritarianisme”. Istilah ini tidak diturunkan melalui istilah “otoritas” secara langsung. Ia lebih dekat dengan istilah sepadan lainnya yaitu “otoriter”. Dengan kata lain, jika otoritas adalah wewenang, maka otoriter adalah sewenang-wenang. Jika otoritas adalah “kebenaran”, maka otoriter adalah “pembenaran” sehingga otoritarianisme

<sup>44</sup> Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, 256–57.

<sup>45</sup> Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 109.

<sup>46</sup> Abou el-Fadl, 140.

tidak merujuk kepada kualitas otoritatif, akan tetapi justru menunjukkan sikap melebihi otoritas. Maka prasyarat moral, kejujuran dan pengendalian diri, bagi Khaled adalah jalan untuk mengatasi otoritarianisme. Ia menjelaskan bagaimana pada abad modern ini hampir setiap Muslim dengan pengetahuan sederhana tentang Al-Qur'an dan tradisi Nabi tiba-tiba dianggap memenuhi syarat untuk berbicara atas nama tradisi Islam dan hukum syariah.<sup>47</sup> Satu fenomena yang oleh Wael Hallaq dianggap praktik *taqlid* semata, bukan pendapat yang otoritatif.<sup>48</sup>

Selain itu, otoritarianisme bagi Khaled sudah mengaburkan struktur otoritas itu sendiri. Dalam batas ekstrem, otoritarianisme telah menghilangkan otoritas Tuhan, sehingga alih-alih menerjemahkan maksud Tuhan, seorang wakil justru membenarkan dirinya sendiri. Ia menjelaskan dengan panjang lebar bahwa otoritarianisme adalah sebuah perilaku yang sama sekali tidak berpegang pada prasyarat pengendalian diri dan melibatkan klaim palsu yang dampaknya adalah penyalahgunaan kehendak Tuhan.<sup>49</sup> Otoritarianisme merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subjektif dan selektif.<sup>50</sup> Otoritarianisme adalah tindakan “mengunci” atau mengurung kehendak Tuhan, atau kehendak teks, dalam sebuah penetapan tertentu, dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut, dan menentukan. Otoritarianisme adalah tindakan yang melampaui otoritas atau kekuasaan yang dimandatkan sedemikian rupa sehingga menyelewengkan atau mengambil alih kekuasaan pemberi mandat.<sup>51</sup> Sehingga otoritarianisme, karena merupakan sikap yang sama sekali tidak memiliki landasan moral, perlu ditundukkan dengan terpenuhinya prasyarat moral bagi wakil Tuhan, yaitu kejujuran dan pengendalian diri.

Penjelasan Khaled mengenai otoritarianisme tidak dapat dihubungkan sepenuhnya dengan pembagian tipologi moderan dan puritan. Dengan kata lain, tidak dapat dianggap bahwa otoritarianisme adalah bentuk aksi dari puritan, sekalipun analogi tersebut tampak rasional. Barangkali ini menjadi satu kekeliruan dalam menggambarkan pemikiran Khaled Abou el-Fadl. Satu hal yang sama dari otoritarianisme dengan puritan adalah sama-sama meyakini bahwa kebenaran otentik dari pesan Tuhan telah didapatkan. Selebihnya, moderat dan

<sup>47</sup> Abou el-Fadl, *The Great Theft*, 38–39.

<sup>48</sup> Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, 120.

<sup>49</sup> Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 109.

<sup>50</sup> Abou el-Fadl, 16.

<sup>51</sup> Abou el-Fadl, 139.

puritan adalah bentuk ideologi pemikiran ketika berhadapan dengan sumber-sumber otoritas Islam. Sementara otoritarianisme adalah bentuk tindakan yang lahir dari posisi keterwakilan manusia atas Tuhan, oleh karena itu ia tidak ada konsep lain yang dapat dijadikan sebagai lawan dari otoritarianisme, selain melalui keharusan terpenuhinya prasyarat-prasyarat yang ia tetapkan bagi wakil khusus. Dengan kata lain, otoritarianisme dapat lahir dari kelompok Islam mana pun selama prasyarat moral itu tidak terpenuhi. Otoritarianisme hanya bisa dihindari melalui sepasang metodologi, yaitu ketekunan dan pengendalian diri.<sup>52</sup>

Selain itu, otoritarianisme juga tidak dapat muncul dari wakil umum. Berbeda dengan model puritan yang dapat merasuki semua pemikiran umat Islam, otoritarianisme hanya dilakukan oleh wakil khusus. Seperti yang Khaled jelaskan bahwa otoritarianisme yang dimaksud di sini adalah tindakan dari orang-orang yang menggunakan simbolisme dari komunitas interpretasi hukum tertentu untuk mendukung argumentasi mereka.<sup>53</sup> Itu artinya bahwa otoritarianisme tidak hanya merujuk pada pemahaman-pemahaman yang tekstual dan kaku terhadap teks-teks otoritatif, tetapi juga pemahaman-pemahaman yang mengandung klaim kebenaran dari kelompok yang berkepentingan. Sementara puritanisme tidak diwakili oleh lembaga formal; ia adalah orientasi teologis, bukan aliran pemikiran yang terstruktur. Oleh karena itu, orang menemukan berbagai variasi dan kecenderungan ideologis di dalamnya,<sup>54</sup> maka tidak mengherankan, kaum puritan membesar-besarkan peran teks dan meminimalkan peran agen manusia yang menafsirkan teks keagamaan.<sup>55</sup> Karena alasan itu pula Khaled memberikan contoh kasus otoritarianisme dari salah satu lembaga fatwa, sementara dalam kasus puritan, ia hanya memberikan gambaran berbagai bentuk-bentuk tipologi pemikiran Islam.

## E. Jaringan Konseptual Otoritas

Sebelum mengurai jaringan konseptual dalam pemikiran Khaled Abou el-Fadl tentang otoritarianisme, perlu dianalogikan kembali bahwa bahwa di satu sisi dapat dibenarkan jika puritanisme dianggap sebagai bentuk pemikiran yang mengandung sikap otoritarianisme, dalam konteks bahwa puritanisme menganggap kebenaran tekstual dan final, atau setidaknya dapat sepenuhnya dicapai

<sup>52</sup> Abou el-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan,"* 97.

<sup>53</sup> Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan,* 143.

<sup>54</sup> Abou el-Fadl, *The Great Theft,* 95.

<sup>55</sup> Abou el-Fadl, 96.

melalui referensi tekstual semata. Namun, di sisi lain, otoritarianisme tidak semata-mata tekstual tapi juga amoral. Khaled mendasari otoritarianisme lebih kepada struktur moral bagi wakil khusus ketika berhadapan dengan otoritas keagamaan. Perspektif ini memang dapat ditemukan dalam penjelasan Khaled mengenai moderatisme. Ia menjelaskan, dalam paradigma puritan, hubungan dengan Tuhan bersifat formal dan jauh; ini benar-benar hubungan antara superior dan inferior.<sup>56</sup> Sementara dalam konsepsi moderat, Tuhan pada dasarnya adalah moral.<sup>57</sup> Jadi, mungkin dapat disimpulkan sementara bahwa pemikiran moderat menjadi antitesis dari otoritarianisme.

Namun, bagaimanapun juga, semua konsep tersebut memiliki struktur yang berbeda. Otoritarianisme semata-mata adalah konstruksi moral. Khaled seakan ingin merubah prasyarat formal seorang wakil khusus yang menekankan aspek rasional semata, dan menempatkannya pada pondasi moral. Melalui perspektif ini tampak bahwa dalam konstruksi otoritarianisme tidak mengandung unsur hermeneutika, sebagaimana yang diandaikan oleh banyak pembaca otoritarianisme. Justru yang terlihat adalah bangunan moral baru yang ia sebut sebagai moralitas diskursus. Ia mengatakan, moralitas yang tertinggi adalah moralitas diskursusnya, bukan semata ketetapanannya.<sup>58</sup> Ia menyebutnya moralitas diskursus dan bukan moralitas kebenaran.<sup>59</sup> Melalui pondasi moral ini pula ia kemudian dapat membedakan bagaimana mekanisme pembacaan kelompok puritan terhadap teks keagamaan. Orang-orang puritan bersikeras bahwa hanya mekanisme dan teknis hukum Islam yang mendefinisikan moralitas; tidak ada pertimbangan moral yang dapat ditemukan di luar hukum teknis.<sup>60</sup> Dengan kata lain, seorang wakil khusus tidak perlu mempertimbangkan batasan moral ketika berhubungan dengan teks otoritatif. Ia hanya perlu mengungkap kebenaran melalui teks otoritatif. Karena posisinya sebagai wakil khusus sudah menjelaskan posisi moral dengan sendirinya dibandingkan dengan orang lain. Di sinilah mereka dianggap memiliki sifat *purist*. Sementara untuk mengatakan bahwa mereka menjadi otoritarianisme adalah melalui ketidakmampuan mereka melakukan pengendalian diri melalui jeda ketelitian yang dianggap Khaled sebagai pondasi moral. Sehingga melalui pondasi itulah kebenaran Tuhan atau otoritas Tuhan dapat terjaga dalam diskursus yang terus berkembang.

<sup>56</sup> Abou el-Fadl, 128.

<sup>57</sup> Abou el-Fadl, 129.

<sup>58</sup> Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 211.

<sup>59</sup> Abou el-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan,"* 98.

<sup>60</sup> Abou el-Fadl, *The Great Theft*, 48.

Bagaimana seorang ahli hukum atau wakil khusus mampu menetapkan kebenaran hukum di satu sisi, dan menjaga moralitas diskursus di sisi lain sehingga kebenaran Tuhan tidak terlampaui, menurut Khaled adalah dengan menggunakan asumsi berbasis iman. Untuk menganalisa otentisitas media atau kompetensi otoritas teks didasarkan pada satu prinsip yang disebut asumsi berbasis iman, bahwa Al-Qur'an adalah firman Tuhan yang abadi dan terpelihara kemurniannya. Asumsi tersebut sama dengan asumsi bahwa Tuhan adalah pengarang Al-Qur'an dan bahwa kompetensi Al-Qur'an tidak bisa digugat.<sup>61</sup> Kewenangan Nabi juga harus diterima sebagai sebuah asumsi berbasis iman. Orang-orang Islam harus mengikuti keputusan Nabi, selama keputusan tersebut memberi informasi tentang kehendak Tuhan.<sup>62</sup> Dasar asumsi ini menurutnya akan membuat seorang wakil khusus tetap berada pada posisinya sebagai seorang yang menggali kebenaran Tuhan tanpa melampaui Tuhan itu sendiri, dan dengan sendirinya dapat mengontrol dirinya untuk memberikan jeda ketelitian sebelum membiarkan sebuah kesimpulan hukum hadir dalam suatu diskursus.

Senada dengan penggambaran Fazlur Rahman tentang bagaimana seharusnya moralitas diskursus seorang ahli hukum mendasari kebenaran hukum yang dihasilkan tanpa memandang kebenaran tersebut sebagai kebenaran final. Menurut, karena merupakan keharusan faktual bahwa setelah mencapai sebuah kesimpulan pada waktu tertentu, setiap mujtahid sejati harus menganggap kesimpulannya itu benar dan kesimpulan-kesimpulan lain yang berbeda adalah salah. Tetapi betapapun keyakinannya mengenai kesimpulan yang telah diambilnya itu secara ideal, seorang mujtahid sejati perlu bersedia untuk menarik kesimpulan tersebut karena bukti-bukti dan pemikiran yang lebih baru. Inilah yang merupakan kualitas transendental dan keesaan dari kebenaran.<sup>63</sup> Di sinilah alasan, karena mereka adalah penafsir tulisan suci, mereka tidak dapat sepenuhnya menceraikan diri dari pertanyaan moralitas. Melakukan peran ganda dari fungsionaris hukum dan penafsir kitab suci dalam sistem hukum yang hidup berarti bahwa para ahli hukum Islam harus memperhatikan dua set tuntutan dan konsekuensi dari pelanggaran terhadapnya. Di satu sisi, mereka harus memikirkan perintah positif dari sistem hukum sebagai institusi yang harus memiliki kekuatan untuk menegakkan kepatuhan dengan menghukum pelanggar. Namun, di sisi lain, mereka harus menyadari tanggung jawab di hadapan Yang Ilahi.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 128.

<sup>62</sup> Abou el-Fadl, 131.

<sup>63</sup> Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, 249.

<sup>64</sup> Khaled Abou el-Fadl, "Islamic Law, Jihad and Violence," *UCLA Journal of Islamic and*

Sekalipun terdengar sederhana, Khaled terlihat tetap berhati-hati dan tidak memberikan jaminan bahwa asumsi tersebut dapat memberikan dasar pengendalian diri dalam menggali kebenaran otoritas. Baginya, asumsi berbasis iman juga berpotensi melahirkan otoritarianisme.<sup>65</sup> Di sini ia terlihat mencoba menunjukkan bagaimana ia melakukan jeda dalam menyimpulkan dasar moral seperti apa yang dapat digunakan sebagai pondasi prasyarat wakil khusus. Sekalipun basis keimanan menjadi batasan sikap dalam mengambil berbagai asumsi, tetapi jika seseorang memperluas bidang dogma agama dan menegaskan bahwa sebagian besar teks agama itu hanya mempunyai satu kemungkinan makna, maka orang itu telah mengooptasi otoritas teks agama dan mentransformasikannya menjadi salah satu alat untuk meneguhkan otoritarianisme manusia.<sup>66</sup>

## F. Kesimpulan

Otoritarianisme yang dikonstruksi Khaled Abou el-Fadl adalah sebuah kritik atas struktur-struktur prasyarat formal dalam menentukan wakil khusus, yaitu orang-orang yang dianggap mampu menggali kebenaran otoritas Tuhan. Tidak adanya unsur moral dalam struktur tersebut menurutnya menjadi penyebab banyaknya pandangan yang melampaui otoritas Tuhan itu sendiri, mengkalim kesimpulannya dalam menggali kebenaran melalui teks-teks otoritatif sebagai kebenaran yang sesungguhnya sesuai dengan maksud Tuhan. Ketiadaan prasyarat moral tersebut menjadi penyebab ketidakmampuan teks-teks otoritatif terlibat dalam diskursus kebudayaan Islam saat ini. Sehingga melalui konsep otoritarianisme, Khaled hendak menetapkan dasar baru bagi diskursus keislaman, khususnya dalam pembacaan teks-teks otoritatif. Pondasi moral baru yang semata-mata memperhatikan wilayah diskursus, bukan wilayah kebenaran. Moralitas yang membedakan antara otoritas Tuhan yang absolut dengan pemikiran manusia yang relatif. Moralitas yang memposisikan keimanan bukan sebagai pintu masuk kepada kebenaran, tetapi semata-mata sebagai batasan subjektif di hadapan Tuhan.

Melalui otoritarianisme, Khaled juga menunjukkan bahwa persoalan utama dalam peradaban Islam kontemporer adalah kaburnya batasan dualistik antara Tuhan dan manusia dalam sebuah diskursus. Sebagaimana Zaki Najib Mahmud mengatakan bahwa esensi kebudayaan Arab, baik klasik maupun modern, adalah

---

*Near Eastern Law* 16 (2017), 5.

<sup>65</sup> Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 377.

<sup>66</sup> Abou el-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan,"* 48.

keharusan untuk membedakan secara pasti antara Tuhan dan makhluk-Nya, antara ide absolut dan dunia yang berubah sementara, antara kebenaran abadi dan peristiwa-peristiwa historis, antara kekekalan yang tidak berubah dan dinamika yang selalu berubah. Yang pertama adalah substansi yang tidak berubah, sementara yang kedua adalah aksiden yang tampak dan menghilang. Hanya saja, perbedaan ini bukan dimaksudkan untuk meletakkan dua model eksistensi dalam tingkat yang sama, tetapi lebih menjadikan dunia peristiwa sebagai suatu simbol untuk menunjukkan adanya dunia keabadian.<sup>67</sup> Melalui otoritarianisme, Khaled juga hendak mempertegas kembali posisi dualisme antara Tuhan dan manusia dalam sebuah diskursus bukan melalui seperangkat metode hermeneutika, tetapi melalui penegasan terhadap unsur moral dalam ruang diskursus. □

### Daftar Pustaka

- Ariwidodo, Eko. "Logosentrisme Jacques Derrida dalam Filsafat Bahasa." *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture* 21, No. 2 (December 5, 2013), 340; <https://doi.org/10.19105/karsa.v21i2.38>.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari'ah*, terj. Rosidin & Ali Abd el-Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Kontemporer Prancis*. Vol. 2. Jakarta: Gramedia, 2014.
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Choir, Tholhatul & Anwar Fanani. *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Crone, Patricia & Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- el-Fadl, Khaled M. Abou. *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Jakarta: Serambi, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. 1<sup>st</sup> edition paperback. New York: Harper One, 2005.

---

<sup>67</sup> Auda, 198.

- \_\_\_\_\_. "Islamic Law, Jihad and Violence." *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 16, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gita Ayu Rahmani & Ruslani. Jakarta: Ufuk Press & Ford Foundation, 2004.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Digitally printed 1<sup>st</sup> edition. Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press, 2005.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Postmodernisme: Teori dan Metode*. Jakarta: Rajawali Press, 2014.
- Rahman, Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.
- Sarup, Madan. *Post-Structuralism and Postmodernism: Sebuah Pengantar Kritis*, terj. Medhi Aginta Hidayat. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003.
- Ungkang, Marcelus. "Dekonstruksi Jaques Derrida Sebagai Strategi Pembacaan Teks Sastra." *Jurnal Pendidikan Humaniora* 1, No. 1 (2013), 30–37; <https://doi.org/10.17977/jph.v1i1.3919>.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*. Bandung: Mizan, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Zaini, Nur. "Hermeneutika Khaled Abou el-Fadl." *Studi Islam Perspektif Insider/ Outsider*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.